

К.В. Султанов

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО:
КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

УДК 10
ББК 87.6

С 89

Султанов К.В. Социальная философия Н.Я. Данилевского: конфликт интерпретаций. СПб.: Изд-во СПбГТУ, 2001. 247 с.
ISBN 5-7422-0193-1

Научные редакторы:

доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАО
А.П. Валицкая,

доктор философских наук, профессор *И.А. Галосенко*

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) вошел в историю отечественной и мировой науки как оригинальный теоретик цивилизаций, острый полемист, бескомпромиссный борец с плоским подражанием Европе. Идеи, впервые предложенные им в середине XIX века, о несостоятельности европоцентризма, о необходимости рассмотрения истории человечества как множества культурно-исторических типов, развивающихся циклически, стали центральными в культурологии XX столетия. Идеи наследие Н.Я. Данилевского всегда вызывало ожесточенные споры и продолжает привлекать внимание представителей полярно противоположных идейных течений. В работе собраны и оценены важнейшие части этой критико-комментаторской традиции.

Предназначена для философов, социологов и всех тех, кто интересуется социокультурными проблемами и историей социальных наук в России.

© К.В. Султанов, 2001
© А.Н. Миронов, 2001

ISBN 5-7422-0193-1



*Николай Яковлевич
Данилевский*

От редактора

Среди всех социальных мыслителей России XIX века Николаю Яковлевичу Данилевскому (1822–1885) повезло больше всех с постоянным, иногда комплиментарным, а иногда острокритическим вниманием к его сочинениям и, прежде всего, к его главной работе — “Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому”, причем как со стороны его современников, так и потомков, как на родине, так и за рубежом. Данилевский начал печатать свою книгу по частям в славянофильском журнале “Заря” в 1869 году с января по сентябрь, но уже в ноябрьском номере того же года редакция поместила “Критические заметки о текущей литературе”, в которых рассмотрела полемические нападки на “Россию и Европу”, оперативно появившиеся в отечественной печати. И с тех пор интерес к нему то вспыхивал, то затихал, но никогда не исчезал абсолютно, так что на нынешний день сложилась своеобразная интеллектуальная традиция критико-комментаторского толкования идейного наследия Данилевского, при этом создателями ее оказались не только русские мыслители, но едва ли не в большой мере зарубежные социологи и культурологи, особенно XX века. Именно эта традиция и оказалась одним из главных героев представляемой сейчас книги — “Социальная философия Н.Я. Данилевского: конфликт интерпретаций”. Мне уже давно попадались на глаза небольшие по размерам публикации ее автора — профессора К.В. Султанова, которые, как теперь совершенно очевидно, были эскизами нынешней работы. Отмечу сразу же, что с неординарной задачей написания “биографии идей” автор вполне успешно справился.

Несколько слов о методологической обоснованности замысла автора. Во-первых, в истории науки и философии есть серьезные резоны переосмыслить свое прошлое с позиции современного уров-

ня знаний. Поэтому сопоставление проблем культурной морфологии, методологических возможностей редуccionизма или национального влияния на науку, сформулированных в свое время в сочинениях Н.Я. Данилевского, с современной интерпретацией их эпистемологически важно. Во-вторых, о работах Данилевского сложилась настолько богатая и разноплановая отечественная и зарубежная литература, что критически ее осмыслить, выделить важное и откомментировать просто необходимо нынешнему историку социальной философии. Указанные общие цели и определили структуру книги, которая в целом отличается продуманностью и органической взаимосвязью частей.

Открывается книга вполне традиционным для работ такого жанра рассмотрением биографии Н.Я. Данилевского, однако в ее изложении упор обоснованно сделан на вехи его духовного развития и труды, которые появились на них. Эта самая подробная биография нашего мыслителя на русском языке. Некоторые факты ее малоизвестны и поэтому не просто украшают книгу, но и представят для массового читателя дополнительный интерес. Сошлюсь на один пример. Летом 1848 года друзья с университетских лет Н.Я. Данилевский и П.П. Семенов (будущий "Тянь-Шаньский") отправились пешком из столицы в Москву в ботаническую экспедицию и в пути едва нелепо не погибли. В том году в местах их передвижения в небывалом масштабе свирепствовала холера. Крестьяне одной из деревень заподозрили в невинных коллекционерах разносчиков эпидемии. И только выдержка двух молодых интеллигентов спасла их от самосуда толпы. Так Данилевский — будущий панегирист невиданного духовного "света" русского народа — чудом был спасен от мозолистых рук "темной" части этого же народа.

Однако исследование биографии Данилевского не самоцель для автора книги, он умело подводит читателя к аргументированной критике "биографического детерминизма" американского историка социологии Р. Мак-Мастера, предложившего одну из любопытных версий биографического дискурса творчества Данилевского.

Во второй главе рассматривается социальная гносеология Данилевского, ее особенности, совпадение и отличие от стиля естественных наук; в третьей главе — его социальная онтология, в которой обосновывается типологическая дискретность социокультурной динамики, контакты между цивилизациями или культурно-историческими типами, внутренние фазы их исторического

бытия и т. п., материалы этой главы получились самыми обширными, ибо чаще всего привлекали внимание многочисленных профессиональных читателей "России и Европы".

Заключительная, пятая глава книги анализирует судьбы русского славянофильства и пророчества и прогнозы Н.Я. Данилевского относительно роли России в человеческой истории.

Таким образом, сюжетный стержень книги таков: интеллектуальная биография мыслителя, гносеологическая, онтологическая и прогнозирующая части его социально-философской концепции и многообразные обсуждения их в печати разных стран. С формальной стороны все логично. Но с содержательной точки зрения эти части книги получились не совсем равноценными. Среди них встречается материал, уже достаточно известный специалисту по истории отечественной мысли, но, к счастью, есть и части, отмеченные печатью новизны и оригинальности. На мой взгляд, самыми интересными и даже стимулирующими оказались следующие разделы разных глав книги: "Этнопсихология в трактовке социальной истории" (глава 2), "Теория культурно-исторических типов в интерпретации русских философов: *pro et contra* (Н. Кареев, В. Соловьев и П. Сорокин)" (глава 4), и "Будущность России: ожидания и пророчества Н. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби" (глава 5).

Небольшой комментарий к ним. Содержание первого из перечисленных выше разделов составило целую веку в истории российской социальной философии XIX века, вызвав к жизни затяжные споры о "национальной науке" как ранних, так и поздних славянофилов с западниками, иногда порождая споры даже среди сторонников каждого лагеря. Аргументы всех сторон были серьезными, так же как и попытка решить этот вопрос Н.Я. Данилевским, который стихийно-новаторски прибегал к приемам, получившим позднее название "социология знания". Совершенно мимоходом (в сноске) автор упоминает о похожем споре уже в 1911 году между сочувствующим славянофильским рецептам данного вопроса Э.Ф. Эрном и западником С.Л. Франком, возникшем вокруг международного философского журнала "Логос". Здесь открывалась возможность сделать преемственную привязку к Данилевскому более развернутой и поэтому выигрышной. Но более того, проблема национальной науки, в частности социологии, не исчезает и в наши дни. В этой связи отмечу, что споры об универсальности и национальности науки приняли сейчас новое звучание и остро обсуждались на Международных социологических

конгрессах в Дели (1987) и Мадриде (1990). Конечно, можно привлечь или не привлекать побочный материал такого рода, но выводы ряда современных социологов (Х. Хиллера, Н. Генова и др.), к сожалению не использованные в книге, фактически подкрепили бы аргументацию ее автора.

Другой раздел демонстрирует оценки взглядов Данилевского, которые давали ему в разное время влиятельные представители российской философско-социологической парадигмы в лице позитивиста Н.И. Кареева, антипозитивиста В.С. Соловьева и сторонника теоретико-методологической интеграции П.А. Сорокина. Страницы этого раздела книги углубляют наши представления не только о вкладе Данилевского, но и о более широком процессе эволюции русской умственной культуры XIX—XX веков. Автор убедительно защищает свой выбор обозначенных персоналий и доказательно проводит анализ по всему разделу. С чисто историографической точки зрения следует отметить тонкое чутье автора на исторические детали, в частности, он резонно ссылается не на поздние собрания сочинений В.С. Соловьева, а на статьи, которые тот публиковал по горячим следам полемики с Н.Я. Данилевским, этим наглядно показаны одновременно и печатные органы, к услугам которых прибегали полемисты, и их политико-философское лицо. Наконец, следует помнить, что в собрание сочинений Соловьева иногда не входили материалы, имевшее прямое отношение к Данилевскому и его идейным союзникам. (В этом отношении наиболее показательна его рецензия на раннюю работу В.В. Розанова о христианстве.)

И наконец, последний раздел оказался интересным благодаря удачно найденному ходу — сопоставлению прогнозов Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби о будущем России. Взгляды самого Данилевского на данный предмет у нас уже отчасти анализировались в работах Л.Р. Авдеевой (1982) и А.А. Захаровой (1986), но привлечение материалов относительно Шпенглера и Тойнби было сделано впервые. Теперь можно смело утверждать, что сочинения этих трех теоретиков дискретного подхода к истории мировой культуры совпадают не только в онтологической части их философии истории, но и в прогнозирующей, различаясь лишь деталями.

Рекомендуемая читателям книга убеждает в солидности научного багажа ее автора: обилие принципиально существенных ссылок по важнейшим первоисточникам, тщательность в выборе как отечественной, так и зарубежной литературы. Основные выводы

исследования не грешат размашистостью и малой доказательностью, они достаточно осторожны, взвешенны и поэтому как-то особенно убедительны. Но как любая исследовательская работа такого объема, она не свободна от некоторых упущений относительно кое-каких фактов.

Вот некоторые из них. В разделе о национальном характере науки как-то мельком упомянуто имя первого русского позитивиста Валериана Николаевича Майкова, брата известного поэта Аполлона Майкова. Между тем В.Н. Майков в своих поздних работах почти за два десятилетия до "России и Европы" предлагал решения, близкие к последующему подходу Данилевского. В "России и Европе" нет ссылок на западника Майкова, но явная идейная перекличка при объективном сопоставлении легко обнаруживается, и современный историк отечественной социальной философии и социологии обязан ее проанализировать подробнее. Вероятно, кое-какие решения Данилевского имели не чисто славянофильское происхождение.

Далее в книге указывается, что не П.А. Сорокин впервые познакомил англоязычную публику с "Россией и Европой" (этим справедливо опровергается мнение немецкого исследователя Г. Мюллера), а американский социолог Ю. Геккер еще в 1915 году в своем сочинении "Русская социология". Это авторское утверждение не совсем строго, ибо о Данилевском пламенный эволюционист М.М. Ковалевский беседовал еще в начале XX века с Л. Уордом, Г. Спесером, Дж. Миллем и упоминал его концепцию в некоторых университетских лекциях за границей, представляя Данилевского как упорного критика эволюционизма. Так что именно этот знаменитый посредник между российской и западной культурами был первым в этом вопросе.

И последнее замечание. О. Шпенглер обещал посвятить России специальную, заключительную главу своего сочинения, но не сделал этого, поэтому автор поступил разумно, привлекая хотя бы его доклад. В этом отношении у А. Тойнби была специальная глава на эту тему в общем строе его "Изучения истории". Но еще больше для сравнения подходит еще один представитель этой же линии — В. Шубарт, немецкий философ, проживший некоторое время в России. Он обильно привлекал материалы о России, искренне восторгался "мессианистической русской душой" в своей книге "Европа и душа Востока", переведенной на многие европейские языки. Шубарт испытал сильное влияние со стороны Н. Данилевского, Н. Бердяева, Д. Мережковского.

Несмотря на некоторые указанные и вполне извинительные упущения, перед нами обстоятельное и серьезное исследование. Как может убедиться читатель, автор свободно ориентируется в трудах Н. Данилевского и разнообразной критической литературе о нем, хорошо знает социолого-философскую проблематику русской истории, его критика и обобщения профессиональны и отвечают современным исследовательским эталонам. Работа К.В. Султанова написана в целом точным, выверенным языком и представляет собой самостоятельное и ценное для науки исследование, значительно расширяющее наши представления о перспективах социально-философской и социологической науки.

Профессор *И.А. Голосенко*

ПРЕДИСЛОВИЕ

На фоне многочисленной группы социальных философов и социологов России XIX века, попавших за советский период отечественной истории в разряд “незаслуженно забытых” и только сейчас комментируемых и издаваемых, Н.Я. Данилевский отличается относительно постоянным вниманием исследователей. Его главное сочинение “Россия и Европа” (1869) было переведено на французский, немецкий и английский языки, о нем многократно и весьма различно писали на Западе. Знали его и дома, на родине. Его работа до революции несколько раз переиздавалась. В полемике вокруг его идей приняли участие блестящие русские социологи, философы и историки — Н.Н. Страхов, В.С. Соловьев, Н.И. Кареев, П.Н. Милюков, В.В. Розанов, Н.С. Тимашев, П.А. Сорокин и др.

С 70-х годов XX столетия фигура Н.Я. Данилевского — социального философа, культуролога, этнопсихолога, политэконома, статистика, крупнейшего естествоиспытателя — вновь привлекает внимание наших обществоведов. Этот интерес, как демонстрирует растущий список публикаций, не затухает. Если построить в хронологическом порядке наиболее серьезные исследования, то следует назвать содержательное сопоставление взглядов Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, сделанное И.А. Голосенко [1]; выяснение некоторых противоречий в трактовке законов построения культурно-исторических типов, проведенное В.Ф. Пустарнаковым [2]; рассмотрение главных принципов культурологии Н.Я. Данилевского, предпринятое С.И. Бажовым [3]; аналитический обзор идей Н.Я. Данилевского в контексте мировой науки, умело представленный Ю.С. Пивоваровым [4]. Необходимо отметить также работу А.А. Галактионова [5], в которой разбираются методологи-

ческие приемы общей социологии и философии Н.Я. Данилевского. В 80-е годы вышли две работы Л.Р. Авдеевой [6] и А.А. Захаровой [7] по проблемам России в философии истории Н.Я. Данилевского. В 1990 году Н.И. Сербенко и А.Э. Соколов предприняли сопоставление толкований “кризиса культуры” в теориях Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и П.А. Сорокина, их работа позднее была переведена на немецкий язык сотрудниками Гамбургского института социологии [8]. Идея полилинейности истории человечества и разделения ее на множество “историй”, положенная в основу концепции Н.Я. Данилевского, была оценена в конце 90-х годов А.С. Карминым с высоты достижений культурологии всего XX века [9]. Имя Н.Я. Данилевского и его теория культурно-исторических типов прочно вошли в школьные и вузовские учебники культурологии.

Наконец, была неоднократно переиздана “Россия и Европа” с обширными предисловиями и обращениями к читателям. Здесь, впрочем, не обошлось без некоторых просчетов. В издательской горячке и конкуренции было упущено важное правило: переиздавать не ранние варианты книги, а последнее прижизненное издание, ибо Данилевский постоянно подвергал правкам предыдущие издания. Это было бы не только корректно по отношению к почтенному автору, но и дало бы нынешнему читателю, мало знакомому с историей вопроса, возможность иметь наиболее полное представление об эволюции его идей.

В качестве положительного момента в интересующем нас сейчас идейном процессе следует отметить появление в научной печати ряда серьезных исследований об единомышленнике Н.Я. Данилевского К.Н. Леонтьеве. Это монография А.А. Королькова “Пророчества Константина Леонтьева”, в которой автор содержательно и психологически тонко стремится постичь и раскрыть своему читателю историю жизни и богатство идей русского мыслителя [10], а также публикации Н.Н. Губанкова [11], А.Л. Янова [12] и др.

Казалось бы, работ достаточно. Но каждая личность, и необязательно выдающаяся, — это особая “вселенная” и посему неисчерпаема. Обнаруживаются новые исторические и биографические факты, которых нет в перечисленных выше работах. Архивное наследие Данилевского, его обширная переписка еще ждут своего исследователя. Только Н.Н. Страхов опубликовал часть своей переписки с Н.Я. Данилевским, и это — ценный научный материал. Факты биографии — иногда точный ключ к теоретическому на-

следию мыслителя. Так, выяснилось, что вождь позднего славянофильства Н.Я. Данилевский дружил с известным западником и либералом, профессором Санкт-Петербургского университета А.Д. Градовским. Они часто встречались в квартире последнего на Васильевском острове и вместе с Н.Н. Страховым часами беседовали на вечную тему: "Как обустроить Россию?" Противоположность мировоззрений и политических симпатий не мешали им относиться с уважением к чужому мнению. Как это не похоже на озлобленность и нетерпимость к оценкам позиций оппонентов в наших современных идеологических дискуссиях на ту же тему.

И еще одно обстоятельство. Историю надо постоянно переосмысливать и переписывать, и не только потому, что открыт новый факт или найден новый метод обработки материала. Дело в том, что с ходом истории прошлое неизбежно переоценивается: что-то отступает в тень, что-то выходит на первый план, меняется значимость и ценность многих деталей. В свете сказанного, с учетом всей изданной в последнее время литературы о Данилевском, автор предлагаемой вниманию читателей работы излагает свое понимание творчества философа.

Основная цель этой работы — анализ социальной философии Н.Я. Данилевского и обширной критико-комментаторской литературы о нем, появившейся за последние сто лет, — определила главные методологические предпосылки и принципы исследования: использование "биографического метода", признание социокультурного детерминизма идей, применение метода конструктивной типологии (в частности, в оценке культурной морфологии Данилевского), историко-сравнительный анализ, единство исторического и логического подходов.

Любая философско-историческая система имеет дело, если она претендует на некую законченность, по крайней мере, с тремя фундаментальными проблемами: социальной гносеологией, т. е. обсуждением вопроса о том, как возможно и возможно ли вообще познание истории; социальной онтологией, т. е. выяснением структуры, функций и смысла исторического процесса, и задачами социальной прогностики, предвидением дальнейшего хода мировой истории. Именно эти проблемы в их толковании Данилевским определили строение книги. Однако поскольку речь идет о системе взглядов конкретной личности, то необходимой предпосылкой анализа указанных выше проблем становится выявление их связей и корреляций с его биографией. По всем этим параметрам накоп-

лено большое количество литературы, сложилась своеобразная критико-комментаторская традиция изучения идей Н.Я. Данилевского.

Предлагаемое исследование — дань уважения этому русскому мыслителю, который, как все подлинно крупные творцы, обладал сильными и слабыми качествами, а его теоретическое наследие — откровениями и явно ошибочными умозаключениями.

Первая глава книги посвящена жизненному пути и основным трудам Н.Я. Данилевского как вехам этого пути.

А. Шопенгауэр остроумно заметил, что главное в жизни мыслителя — его труды, и если они написаны ясным языком и логично, то остальные биографические факты можно не принимать во внимание. Однако в наши дни сложился своеобразный “биографический детерминизм”, который иначе оценивает эти вещи. Один из зарубежных представителей этого подхода, американский историк социологии Р. Мак-Мастер, предложил свою оригинальную версию идейной эволюции Н.Я. Данилевского, и, поскольку он считается в западных научных кругах признанным авторитетом, критическое рассмотрение его идей завершает первую главу.

Последующие главы книги связаны с тремя отмеченными выше фундаментальными особенностями философии истории и социологии Н.Я. Данилевского. Во второй главе рассматривается его гносеология, имеющая дело с объяснением природы исторического и социального знания, общего и особенного в методах социальных наук и естествознания; эти вопросы не потеряли своей актуальности до сих пор. Автор предлагает свое решение этих проблем, внимательно всматриваясь в аргументы Данилевского и возражения его многочисленных оппонентов.

Третья и четвертая главы охватывают основной массив критической литературы о Данилевском, как старой, так и новейшей. Они содержательно демонстрируют онтологию его системы: понимание универсальных деятельных сил исторического процесса и его периодизацию, важнейшие законы социальной структуры и динамики, типологическую дискретность социокультурной эволюции. Это традиционные вопросы философии истории, хотя в наши дни к их решению подключились еще и социология, культурология, социальная антропология. Вклад Н.Я. Данилевского в решение этих проблем оценивали высоко как его сторонники, так и противники.

Авторитетный американский исследователь истории науки в России XVIII–XX веков А. Вусинич как-то писал: “Наиболее ори-

гинальным и эрудированным русским философом истории в XIX веке был Николай Яковлевич Данилевский. Немногие русские мыслители того же века могли соревноваться с ним в оригинальности идей и своеобразной позиции — стоять поодаль от западных философских моделей» [13, с. 96]. Однако прошло время, и в XX веке на Западе сложился метод пространственно-временной локализации явлений мировой культуры (О. Шпенглер, А. Тойнби, Ф. Нортроп, А. Кребер и др.), и пионером его объявили Н.Я. Данилевского. Именно так был оценен его вклад созданным в начале 60-х годов XX века Международным обществом сравнительного изучения цивилизаций на первом же конгрессе [14, с. 55–56].

Работы Н.Я. Данилевского по философии истории, как утверждал его активный популяризатор П.А. Сорокин, не потеряли со временем своего значения, более того, ныне они живы гораздо больше, чем сто лет назад [15, с. 178–186]. Известный отечественный культуролог и социолог Э.В. Соколов в ряде работ по теоретическим и практически-преподавательским проблемам культурологии постоянно занимался отмеченным выше аспектом творчества Н.Я. Данилевского. Результатом его труда стал добротный, с любовью сделанный учебник для старшеклассников «Культурология. Очерки теорий культуры», где взгляды Н.Я. Данилевского аналитически строго и добросовестно рассматриваются на фоне наиболее значительных теорий культуры XIX–XX веков [16, с. 123–141].

В нашей книге в лапидарной форме воспроизведена онтологическая часть истории философии Данилевского, проанализирована наиболее серьезная критико-комментаторская литература о ней, отмечены достоинства теории и просчеты, систематизированы самые убедительные критические замечания в адрес дискретного рассмотрения мировой истории.

Последняя пятая глава посвящена футурологическим концепциям Н.Я. Данилевского, относящимся к судьбам русской культуры. Данилевский, как известно, стал основоположником понимания «русской идеи» как системы ценностей, опирающихся на определенные черты национального характера и существующих в контексте отечественной духовной культуры. Он был сыном своего века, создавшего замечательную культуру мирового значения, и он был непосредственно причастен к ее созданию. Оправдались ли ожидания и пророчества Н.Я. Данилевского о мировом предназначении России? Что думали на сей счет европейские философы (О. Шпенглер и А. Тойнби)? Споры на эту тему не затихают до сих пор и едва ли умолкнут в ближайшем будущем [17].

ЛИТЕРАТУРА

1. Голосенко И. А. Социальная философия неославянофильства // Социологическая мысль в России. Л.: Наука, 1978.
2. Пустарнаков В. Ф. Концепция "культурно-исторических типов" ("локальных цивилизаций") // Цивилизация и исторический процесс: Сб. М.: Наука, 1983.
3. Бажов С. И. Проблемы культуры и цивилизации в философско-исторической концепции Н. Данилевского // Социальная философия в России в XIX веке: Сб. / Тип. Ин-та философии АН СССР. М., 1985.
4. Пивоваров Ю. С. Николай Данилевский: в русской культуре и мировой науке // Мир России. Социология, культурология, этнология. 1992. № 1, т. 1.
5. Галактионов А. А. Органическая теория как методология социологической концепции Н. Я. Данилевского // Российская социология: Сб. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1993.
6. Захарова А. А. Россия в философско-социологической концепции Н. Я. Данилевского. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1986.
7. Авдеева Л. Р. Проблема "России и Европы" в воззрениях Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1982. № 3.
8. Сербенко Н. И., Соколов А. Э. Кризис культуры как исторический феномен: Данилевский, Шпенглер, Сорокин // Философские науки. 1990. № 7.
9. Кармин А. С. Основы культурологии. СПб.: Лань, 1997.
10. Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1991.
11. Губанков Н. Н. К критике концепции культурологического цикла (Учение К. Н. Леонтьева о динамике культуры и современность) // Идеалистическая диалектика XX в. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1978.
12. Янов А. Л. Славянофилы и Константин Леонтьев // Вопросы философии. 1969. № 8.
13. Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861-1917 / The University of Chicago Press. Chicago-London, 1976.
14. The Problems of Civilizations / O. Anderle (ed.); Beacon Press. London-Paris, 1964.
15. Sorokin P. A. Sociological Theories of Today. N.Y.: Harper and Row, 1966.
16. Соколов Э. В. Культурология. Очерки теорий культуры. М.: Интерпракс, 1994.
17. Сагатовский В. Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб.: Петрополис, 1994.

Глава 1

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО (1822–1885)

1.1. Основные этапы идейной эволюции, круг научных интересов Н.Я. Данилевского и российская действительность пореформенной эпохи

Николай Яковлевич Данилевский родился 27 ноября 1822 года в старинной и просвещенной дворянской семье. Отец его, бригадный генерал, в молодости изучал медицину, участвовал в кампании 1812 года, был в Париже с русской армией, хорошо знал современную литературу.

Пятнадцатилетним мальчиком Н. Данилевский был направлен в Царскосельский лицей, привилегированное учебное заведение царской России, готовившее элиту государственных служащих [1]. Несмотря на общую консервативно-лояльную ортодоксальную установку воспитания в Лицее, он не избежал новейших веяний. Именно в эти годы здесь преподавал позитивистски настроенный Ш. Помье, оказавший известное влияние на учившихся там же П.Л. Лаврова, Е.В. Де-Роберти и, вероятно, Н.Я. Данилевского. Во всяком случае, он прервал учебу в Лицее и перешел на естественное отделение столичного университета в качестве вольнослушателя. Позже он признавался, что его никогда не привлекала мысль стать чиновником, а наоборот, увлекала карьера “свободного ученого”.

С 1843 по 1848 год он изучал естественные науки в университете, преподавательский корпус которого включал несколько международно знаменитых членов Российской Академии наук. Наи-

более известным среди них был Карл Эрнст Бэр, ведущий эмбриолог додарвиновской поры, новатор в физической антропологии и успешный географ-путешественник [2, с. 97]. В 1849 году Н.Я. Данилевский блестяще защитил кандидатскую диссертацию по ботанике. Содержательно диссертация имела дело с флорой Орловской провинции, которую молодой исследователь исходил вдоль и поперек за годы студенческих летних каникул. Обладая превосходной памятью, лингвистическими способностями и гибким умом, Н.Я. Данилевский развил в себе довольно широкий круг интересов. Но главными предметами его занятий оставались математика, биология, палеонтология и зоология. Он одним из первых вступает в только что организованное Русское географическое общество, в дальнейшей деятельности которого принимает активное участие.

Идея долга перед Родиной, социальной полезности ученого волновала в эти годы, как подчеркивал еще А.И. Герцен, многих образованных молодых людей. Уже в Лицее у Данилевского сложились близкие отношения с рядом известных в будущем лиц; его идеи формировались в дискуссиях с ними [3, с. 173–219; 4]. Часть из них объединилась позднее в кружке петрашевцев (М.В. Петрашевский, Н.В. Кайданов, А.В. Ханыков, А. Беклемишев и др.). Среди юношеских друзей Н.Я. Данилевского — М.Е. Салтыков-Щедрин, Н.А. Спешнев (прообраз Ставрогина в романе “Бесы” Ф.М. Достоевского), Ф.М. Достоевский и братья Семеновы. Старший — Н.П. Семенов, впоследствии сенатор, один из создателей проекта реформы 1861 года и автор книги “Освобождение крестьян”, младший — П.П. Семенов, будущий Тянь-Шанский.

Дружба Н.Я. Данилевского с П.П. Семеновым, начавшись в студенческие годы, продолжалась до конца жизни. Увлекаясь природой, они летом 1848 года преодолели пешком путь из Петербурга в Москву, собирая по дороге ботаническую коллекцию. Однако в пути они едва не погибли: крестьяне одной из деревень, заподозрив в них разносчиков холеры, которая тогда свирепствовала в России, чуть было не учинили над ними самосуд. Их спасли спокойствие и выдержка, проявленные Н.Я. Данилевским, что произвело должное впечатление и несколько успокоило страсти. Летом будущего года их снова потянуло в дорогу. Они решили обследовать черноземное пространство России, определить его границы, изучить почвы, растительность. И снова им не повезло. Во время путешествия жандармы арестовали Н.Я. Данилевского, инкриминируя ему участие в кружке М.В. Петрашевского, где собирались

весьма незаурядные люди своего времени: В.Н. Майков (литературный критик, один из первых пропагандистов социологического позитивизма в России), А.Н. Плещеев (поэт), Н. Благовещенский (впоследствии известный ученый, занимавшийся древнеримской словесностью), В.П. Милютин (будущий военный министр и автор серьезных работ по статистике и экономическим вопросам).

По сохранившимся свидетельствам, Н.Я. Данилевский был сильным оппонентом в спорах, которые разгорались в кругу петрашевцев по самым злободневным и важным общественным вопросам. Его аргументы серьезно влияли на братьев Семеновых, Салтыкова-Щедрина и др. [5, с. 27–28]. По каким же проблемам шли споры? Что защищал Данилевский?

Еще будучи студентом университета, Н.Я. Данилевский усиленно размышляет над идеей научной рационализации и модернизации русской общественной жизни. Духовными наставниками в этих раздумьях у него оказались К.А. де Сен-Симон и, особенно, Ш. Фурье. Постепенно его признают самым основательным “знатоком системы Фурье” среди всех петрашевцев. Об этом упоминают различные исследователи, изучавшие дело петрашевцев [6, с. 285–334; 7; 8].

Сам Н.Я. Данилевский признавался позднее, что он как натуралист был увлечен “системой” Ш. Фурье именно как “научной доктриной” о природе человека и социальных механизмах его жизни. Она казалась ему уже тогда сильной и убедительной альтернативой опасной идее коммунизма. Знакомство с идеями французского утописта он относит к более раннему времени, чем выступления в кружке Петрашевского, к которому его привлекала лишь возможность дружеского обсуждения и критики слабостей и научных достоинств системы Фурье, возможность дискуссий, в частности, с литературным критиком “Современника” Валерианом Майковым. При этом Н.Я. Данилевский всячески подчеркивал собственную аполитичность тех лет, впрочем, в духе самого Фурье. Круг его интересов, в отличие от товарищей и друзей по кружку, — научная, социально-полезная работа, а не политическая деятельность. Но летом 1849 года он, как мы уже упоминали, был арестован и заключен в Петропавловскую крепость.

Свое заключение сам Данилевский считал досадным недоразумением, нелепым перерывом в научной работе. И действительно, его “фурьеризм” и атеизм носили характер обычного юношеского критического максимализма, увлечения, которое он и сам уже преодолевал. Лучше всех это почувствовал глава правительственной

комиссии по делу петрашевцев Я.Н. Ростовцев, шутливо заметивший, что по мере чтения лекций и рукописей Данилевского все судьи становились более или менее фуриеристами [3, с. 212].

Любопытно, что Н.Я. Данилевский попросил прислать ему в тюрьму для чтения только Библию и "Дон-Кихота" на французском языке. П.П. Семенов отметил, что после стодневного пребывания в тюрьме Данилевский исповедовал все ту же идею любви к человечеству и жажду служения ему, но уже с более явной религиозной и консервативной подкладкой.

Хотя следственная комиссия по делу петрашевцев признала Н.Я. Данилевского невиновным и рекомендовала его освободить, Николай I, не доверяя никаким новейшим французским идеям, распорядился сослать его в Самару, а позднее в Вологду. В годы ссылки (1849–1853) Н.Я. Данилевский был служащим канцелярии местного губернатора. В 1850 году он женился и писал П.П. Семенову о том, что счастлив. Но через год его постигла новая беда — заболела и умерла любимая жена. По свидетельству Н.Н. Страхова, это стало самой жестокой травмой в его жизни. По странному стечению обстоятельств, точно такое же горе и в том же году постигло и его друга — П.П. Семенова.

Данилевский видел спасение только в труде, в научных исследованиях, перегружая себя работой без меры. Занимается он преимущественно статистикой (миграция населения внутри России) и изучением климата Вологодской губернии. За эти сугубо прикладные работы он был позднее награжден Географическим обществом. Помимо половины премии имени Жуковского, полученной им в 1852 году, он за последующие работы еще дважды награждался Географическим обществом золотой медалью (1862) и золотой большой Константиновской медалью (1866).

Существуют четыре фактических источника для изучения мировоззрения и научных взглядов Н.Я. Данилевского в 40-е годы:

1. Две статьи о работах французского биолога Р. Дюброше в "Отечественных записках" (т. LXIII, отд. 2, 1848, с. 1–47; с. 99–127).

2. Три комментаторские статьи об очень популярной в то время книге немецкого натуралиста А. Гумбольдта "Космос" ("Отечественные записки", т. LXIII, отд. 5, 1848, с. 13 и след.; т. LIX, отд. 5, 1848, с. 1–29, с. 25–62).

3. Лекции по системе Ш. Фурье (суммативное изложение их см. в кн.: Петрашевский: Сб. материалов / А. Щеголев (ред.). М., 1926, с. 118–149).

4. Брошюра “Кавказ и его городские жители в нынешнем их положении”, изданная в 1846 году в Московском университете. По рекомендации К. Бэра, она была переведена на немецкий язык в Лейпциге в том же году.

Хотя все перечисленные работы не совсем оригинальны, они проливают определенный свет на ранние взгляды Н.Я. Данилевского, его будущее духовное становление. Прежде всего, совершенно очевидно, что его научные работы 1840–1850-х годов были натуралистическими и главные их особенности таковы:

1. Н.Я. Данилевский агрессивно настроен против гегелевских спекулятивных конструкций. Истина лежит, как ему кажется, в точной методологии биологических наук, за которыми будущее. И хотя этот идеал науки защищали ученики О. Конта, тем не менее “узкий позитивизм” в философии, по его собственному признанию, вызывал у него “саркастическую критику”.

2. Перейдя к проблемам социокультурным, Данилевский и здесь пытается обосновать натуралистический идеал. Фурьеризм его устраивает именно как социальная механика. (Любопытно его замечание: “Фурье — Ньютон социальной науки”.) Причем это механика с четким прикладным характером, что ему особенно импонировало. Фаланга Фурье казалась ему единственным практическим способом реорганизации каждодневной жизни в России на новый современно-научный лад. Фаланга современна по содержанию (дифференциация работ по интересам личности, уменьшение их объема, повышение производительности труда путем личной заинтересованности в нем, снятие этим ощущений одиночества, конкуренции, вражды и т. п.) и традиционна по форме, что вписывается легко в русский уклад сельской жизни (община) и якобы облегчает переход России на новые пути развития. Таким образом, фаланга всегда мыслилась Н.Я. Данилевским не революционным институтом, а модернизацией форм хозяйственной жизни. Это и объясняет упоминавшуюся выше шутку Я.Н. Ростовцева.

Убежденность молодого Н.Я. Данилевского в важной роли общины и ее возможностях в обновлении исторической жизни русского народа иногда несколько преувеличенно оценивается западными исследователями, которые видят в нем одного из пионеров народничества [9, с. 85–88; 10, с. 299]. Для подобных утверждений нет серьезных оснований; по сути дела, социально-философские проблемы в это время представляют для Данилевского вторичную сферу размышлений. Основное направление его интеллектуальной деятельности — точные науки: статистика, биология, клима-

тология, и только в том их прикладном значении, какое стремились придавать им Географическое общество. Вообще, деятельность в рамках этого учреждения сыграла существенную роль в жизни Н.Я. Данилевского.

В 1853 году, вскоре после возвращения из ссылки в Санкт-Петербург, Н.Я. Данилевский был приглашен К. Бэром принять участие в научной экспедиции на Черное и Каспийское моря для изучения их рыбных ресурсов. И так как его деятельность оказалась невероятно плодотворной и реформаторской в деле сохранения и приумножения рыбных богатств России, то следует на ней остановиться подробнее. Если бы Н.Я. Данилевский вообще больше ничего не сделал, не написал своих экономических и социально-философских трудов, то уже как ихтиолог он занял бы выдающееся место в истории отечественной науки.

В середине XIX века все сильнее и настойчивее стали раздаваться жалобы на оскудение водоемов. После очередных пугающих сообщений разных губернаторов Министерство государственных имуществ попыталось послать чиновников для выяснения дел на местах, но из-за своей ихтиологической безграмотности они возвратились ни с чем. Тогда по совету Министерства народного просвещения в 1851 году обратились за помощью к академику К. Бэру. Он согласился помочь.

Так было положено начало научной разработке в России правил промыслового рыболовства, а также классическому труду "Исследования о состоянии рыболовства в России", вышедшему в 1875 году в девяти томах. Первую и вторую экспедиции возглавил К. Бэр, три последующих — Н.Я. Данилевский. Замысел экспедиций показался ему заманчивым, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, во главе всех теоретических работ стоял глубоко им любимый К. Бэр; во-вторых, работа обещала быть интересной и охватывающей широкий спектр проблем — статистических, технических, этнографических, т. е. вопросов, всегда его интересовавших.

Однако, как всегда бывает в истории отечественной науки, возникло препятствие — отсутствие денежных средств в должном размере. От провала всех планов спасло пожертвование Географическому обществу в размере трех тысяч рублей, предоставленное в 1858 году рыбопромышленником А. Голиком на исследование рыбного дела в Каспийском море и на Волге.

В 1852—1854 годы академик К. Бэр и Н.Я. Данилевский совершили ряд поездок по Волге, изучая способы лова местных рыб,

приготовления и сохранения продукции, размеры стада промысловых рыб. Н.Я. Данилевский совершает ряд результативных в научном отношении поездок на Каспий, Крым, Кубань, Псковские озера, Чудское озеро и т. п. [11]. После каждой экспедиции исследователь разрабатывал научно обоснованные рыболовные правила с учетом специфики регионов. Позднее на этом же основании в России впервые стали создаваться службы рыбнадзора.

Еще при жизни Н.Я. Данилевского в 1881 году была реализована его мечта — создано Российское общество рыболовства и рыбоводства, открывшее филиалы по всей стране. Оно выпускало интереснейший специализированный журнал “Вестник рыбопромышленности”, организовывало Всероссийские съезды рыбопромышленников и опубликовало в 1884 году проект “Общих правил рыболовства в России”, состоящий из 58 статей. Он вобрал в себя все лучшее из различных местных правил, зарубежного природоохранительного законодательства и самое ценное — ихтиологические предложения К. Бэра, О.А. Гримма и Н.Я. Данилевского.

Итогом этой внушительной работы явилось “Исследование о состоянии рыболовства в России” (9 томов), из них семь написаны Н.Я. Данилевским. Работа была отмечена самой высокой наградой Географического общества — большой золотой Константиновской медалью.

Экспедиционная жизнь XIX века при скудной экипировке, “диких” местах работы и т. п. была своеобразной отдушиной для русского ученого, отождествлялась с моральной чистотой, свободой, служением народу, самоуважением, “чистой” наукой. Но тут следует отметить, что идея “чистой” науки опять оказалась вправленной в весьма конкретные обстоятельства, сказавшиеся на социальной философии Н.Я. Данилевского.

Именно во время поездок по стране он увидел не только многообразие географического ландшафта России, но и познал психоэтническое многообразие ее населения. Народы Урала, Севера, бассейна Волги, послушники старых армянских монастырей, уральские казаки прошли у него перед глазами. Это стимулировало появление у Данилевского научного интереса к феномену славянства. Особую роль в оформлении этого интереса сыграла этнографическая секция Географического общества. Более подробно к этой стороне его биографии мы еще вернемся, а пока отметим следующее: идеи коллег по работе в этой секции не могли не пробудить в нем интереса и к конкретным представителям панславизма, и к его основным философским принципам [12, гл. 14].

Хотя естественнонаучную теоретическую работу и полевые исследования Н.Я. Данилевский не прекращает до конца своей жизни, в 1860-е годы в его умственных интересах начинается четкий поворот в сторону проблем общеметодологических, гуманитарных, философских, философско-исторических, экономических. То, что было им сделано в этой области, на долгое время пережило многие его естественнонаучные достижения.

За короткое межэкспедиционное время (1865—1868) он пишет свою знаменитую книгу “Россия и Европа”, составляющую ныне исторический памятник русской социально-философской мысли. Она была опубликована в малопопулярном журнале “Заря” [№ 1—6, 8—10] в 1869 году и многократно впоследствии переиздавалась. В сжатом виде ее основные идеи сводятся к следующему:

1. Нет мирового исторического единства (единой цивилизации, культуры, развивающейся по ступеням гегелевского абсолютного духа и тому подобных философско-исторических фикций). В реальности мы видим более или менее герметичное существование нескольких культурно-исторических типов, т. е. социальных организмов, подобных природным.

2. Европейский, западный “культурно-исторический тип” переживает серьезный внутренний кризис — политический, научный, нравственный, экономический. Ему на смену идет новый культурный тип — славянский.

3. Представлено этнологическое, нравственное, философское обоснование будущего превосходства славянской культуры, объяснение “вражды” Запада к ней и описание перспектив становления новой культуры.

“Россия и Европа” — первый русский философско-исторический трактат, написанный вне очевидных влияний со стороны европейской философии. Более того, автор даже предвосхитил целый ряд идей, лишь со временем установленных западной философией истории. Этот трактат охватывает массу теоретических и практических проблем. С первых лет его появления и до сегодняшнего дня мы встречаемся с самыми различными его оценками.

К более подробному разбору содержания книги и ее интерпретации мы еще обратимся в следующих главах. Сейчас же рассмотрим, как протекали дальнейшая жизнь и деятельность Н.Я. Данилевского.

Последнее десятилетие его жизни (1875—1885) обнаруживает сохранение интеллектуальной активности и новое смещение исследовательских интересов. В ходе и после русско-турецкой войны (1877—1878) Н.Я. Данилевский опубликовал несколько сердитых панславянских статей, затем, в 1880-е годы, добавил целый ряд развернутых замечаний в новые переиздания “России и Европы”. Но главное внимание и силы он отдает биологии и философии науки.

В эти годы укрепляется его тесная дружба с Н.Н. Страховым (другом Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого), который становится частым гостем в Мшатке, крымском поместье, приобретенном Н.Я. Данилевским в 1867 году.

Он имел хорошее содержание, последовательно работая чиновником в Министерстве государственных имуществ, потом в Совете и Ученом Комитете этого министерства. Но еще в 1861 году Н.Я. Данилевский вторично женился и от этого брака имел пятерых детей. Жена его была из небогатой дворянской семьи. Денег стало не хватать, и Данилевский приобрел большое и запущенное имение только лишь потому, что оно по случаю продавалось дешево. Он сделал его образцовым и доходным. Здесь он провел последние двадцать лет своей жизни, окруженный искренним уважением местных виноделов, так как помог им успешно справиться с некоторыми заболеваниями знаменитых массандровских виноградников. Здесь же он закончил главные труды своей жизни — “Россию и Европу”, “Дарвинизм” и написал серию статей, часть из которых после смерти автора была опубликована Н.Н. Страховым под заголовком “Сборник политических и экономических статей Н.Я. Данилевского” (1890).

Постепенно Н.Н. Страхов стал настойчивым пропагандистом исторических и биологических взглядов Н.Я. Данилевского, называя его в многочисленных публикациях “величайшей русской мудростью”.

После смерти Н.Я. Данилевского в октябре 1885 года (умер он из-за неожиданного сердечного приступа после обследования грузинского озера Гокчай) его тело было перевезено из Тифлиса в Мшатку и похоронено в саду. В последние годы им были выполнены важные служебные дела: составление правил владения водой в Крыму и полное истребление филлоксеры, заразившей там виноградники, а также серьезное обновление Ботанического сада, директором которого он был некоторое время.

Последнее крупное сочинение Н.Я. Данилевского, так и оставшееся незавершенным, — “Дарвинизм. Критическое исследо-

вание" (1885). В свет вышел в полном виде только первый том работы в двух частях, а в 1889 году была опубликована еще одна глава из второго тома. Эта работа может быть интересна для нас в двойном отношении: во-первых, по ее теоретической значимости и месту в истории дарвинизма в России; во-вторых — для ответа на вопрос о том, что нового, в сравнении с предыдущими работами Н.Я. Данилевского, она содержит.

"Дарвинизм" остается книгой, имеющей существенное значение в духовной эволюции и биографии ее автора. Она завершает своеобразный цикл: как будто опытный, умудренный долгими философскими размышлениями Данилевский обращается к собственному прошлому — молодому автору обзоров трудов Гумбольдта и Дюброше. Что же он пересматривает в своих старых воззрениях?

Главная цель критики Н.Я. Данилевского — не Чарльз Дарвин, которого он считал величайшим ученым и замечательным человеком, но дарвинизм, т. е. первая научная теория, ставшая в Европе и России "измом". Вред этого учения Н.Я. Данилевский видел в том, что оно разрушает религиозное мировоззрение, унижает нравственное достоинство человека. Полагая, что дарвинизм с его идеей борьбы за существование является продуктом индивидуалистического европейского ума, Данилевский мечтал о "славянской науке", в которой бы жизнь природы рассматривалась исходя из принципов единства материи и сознания.

В духе Н.Я. Данилевского о "русской науке", противопоставляя ее "западноевропейской", писали у нас потом часто [13, с. 189—197].

Критикуя дарвинизм, Н.Я. Данилевский писал, что "подбор — это печать бессмыслицы и абсурда, напечатанная на челе мироздания, ибо это замена разума случайностью". Случайность опровергает провиденциальное "разумное руководство божества". Дарвинизм лишает научной почвы учения идеалистов [14, с. 23].

Факты "наследственности" дают убедительную возможность, полагал Н.Я. Данилевский, выдвинуть, по крайней мере, две антидарвинские позиции. Первую — в духе "эмерджентного творчества" Ж. Кювье, вторую — в духе "телеологической эволюции" К. Бэра. Сам Н.Я. Данилевский склоняется ко второй концепции, подчеркивая, что всю жизнь был эволюционистом, но не бессознательно материалистического толка, как все дарвинисты, а сознательно идеалистического. Он настойчиво подчеркивает мысль, высказанную раньше К. Бэром, об органическом единстве мате-

рии и духа как творческом и объективном порядке бытия. Так, разнообразие видов в природе определяется, согласно Данилевскому, "морфологическим принципом", т. е. идеальным, божественным началом. Идеальные формы служат прообразом естественных типов, которые представляют собой не ступени развития живых существ, а "совершенно различные планы". Морфологические изменения происходят по законам, присущим самим типам, и не зависят от внешних условий. Позднее мы увидим, как этот постулат был реализован в его социальной философии.

Обсуждение новой работы Н.Я. Данилевского в отечественной печати сыграло весьма важную роль в распространении идей дарвинизма, а также и идей самого Н.Я. Данилевского в России [15, с. 333; 16, с. 365 и сл.; 17, с. 307—328; 18]. За него горячо выступили В.В. Розанов и Н.Н. Страхов; против — ряд известных ученых: К.А. Тимирязев, А.П. Карпинский, А.С. Фаминцын, В.С. Соловьев.

Н.Н. Страхов восхищенно писал о том, что книга Н.Я. Данилевского — "подвиг русского ума и русского чувства". По огромному обилию фактов, прекрасно сгруппированных, построенных на неотразимой логике, по чрезвычайному остроумию, по чисто научной строгости и полноте ответов на поставленные вопросы труд Н.Я. Данилевского, по мнению публициста, необходимо причислить к самым редким явлениям "во всемирной печати" [19].

Нельзя сказать, как это утверждали оппоненты, что Н.Н. Страхову, известному своими интересами в гуманитарной области, были абсолютно неизвестны естественные науки. Ведь он получил высшее образование на физико-математическом факультете Санкт-Петербургского университета, около десяти лет преподавал естественные науки в Одессе и Петербурге. Но последние двадцать лет, до выхода критического антидарвинистского опуса Н.Я. Данилевского, ими не интересовался, занимаясь философией и литературной критикой.

В отличие от восторженного Н.Н. Страхова К.А. Тимирязев писал о труде Н.Я. Данилевского несколько пренебрежительно, обвиняя автора в "самодовольной самоуверенности", мелкой софистике, логической несообразности и подмене фактов туманными метафизическими принципами, непростительными ученому-натуралисту [20].

Другие оппоненты (В.С. Соловьев, А.С. Фаминцын), признавая эрудированность и глубину мысли автора, указывали, что основа учения Дарвина им истолкована неверно и Данилевскому не удалось найти новых, оригинальных аргументов против дарвиниз-

ма, помимо тех, которые уже были высказаны его предшественниками. Он лишь суммировал их и иллюстрировал новыми фактическими примерами. Значение книги Н.Я. Данилевского в том, что это — свод возражений Дарвину, высказанных его оппонентами в Европе в 70–80-е годы XIX века. «Но подлинного ученого, — писал А.С. Фаминцын, — специально знакомого с новейшими достижениями и направлениями современной биологии, не увлекут ни лирические излияния, ни возгласы негодования Дарвином, которыми столь часто разражается автор “Дарвинизма”» [21, с. 643].

Ныне читаешь материалы этой дискуссии с несколько смешанным чувством. Во-первых, ясно, что великому естествоиспытателю Ч. Дарвину серьезно не повезло, и не в годы критики его концепции Данилевским, а в последующем — XX столетии. Современная наука подвергла нелицеприятному пересмотру один за другим большинство его выводов: теорию полового отбора, эволюцию видов и т. п. Во-вторых, критика Данилевским дарвинизма помимо биологической значимости (тут наш критик не всегда был прав) имела общен историческое значение в духовной жизни России. И к этому моменту следует присмотреться внимательно, ибо он опять отзовется в XX веке.

Так, в докторской диссертации, защищенной в Гарвардском университете в 1952 году, американский историк социологии Р. Мак-Мастер предположил, что спор вокруг антидарвинистских идей Н.Я. Данилевского, в сущности, был повторен в СССР в дискуссии 1948 года о генетике. К такому выводу он пришел на основании анализа ряда работ сторонников Т.Д. Лысенко, относивших Н. Данилевского к группе “морганистов” [22, гл. 3; 23, с. 644–663]. Впрочем, конъюнктурные толкования взглядов Н.Я. Данилевского советскими биологами встретили позднее справедливую критику в научной печати со стороны Г. Клейна и того же Р. Мак-Мастера [17, с. 340; 24, с. 162 и след.].

Итак, в последние годы жизни Н.Я. Данилевского мы видим свособразный возврат от идей “России и Европы” конца 1860-х годов назад, к идеям 1840–1850-х годов. Но с одной стороны, это типично диалектическое повторение, повторение “в снятом виде”, так как старые научно-механистические идеалы, биологические принципы предстают теперь в откровенно идеалистической форме. С другой стороны, здесь намечается новая линия: под влиянием критики дарвинизма, споров с В.С. Соловьевым, в результате осознания целого ряда конкретных военно-дипломатических, политических фактов русской действительности несколько разоча-

рованный Данилевский был готов к определенной ревизии своей главной философской работы. На это косвенно указывал Страхов в пятом издании книги. В "Дарвинизме" же мы видим, что Данилевский открыто критикует учение утилитаристов и дарвинизм, чье влияние так сильно чувствуется в "России и Европе". В частности, в ней дарвиновское учение о борьбе видов было, по существу своему, воспроизведено в учении о борьбе цивилизаций, хотя и не в откровенно-прямолинейном варианте.

Что же следует подчеркнуть как главное в духовной эволюции Н.Я. Данилевского?

Во-первых, мы видим, что "книжная", утилитаристская установка — "служение народу, России через научную деятельность" — остается постоянной в течение всей его жизни. Причем эта научная деятельность понимается им как деятельность преимущественно прикладного, эмпирико-естественного плана: изучение рыболовства, состояния рыбного хозяйства, изучение климата и флоры, народная статистика и т. п. Во-вторых, параллельно этой работе он пытается в 1860-е годы в систематизированном виде изложить свое философское, мировоззренческое кредо. Политический аспект его мировоззрения — консерватизм, стремящийся найти новые аргументы в пользу самодержавия, системы официальной народности и православия. Затем естественнонаучные проблемы опять выдвигаются на первый план, но теперь в откровенно идеалистическом философском осмыслении. В сущности, с точки зрения эволюции самой биологической науки Н.Я. Данилевский даже делает шаг назад — к додарвинской биологии.

Наиболее важной для историка философии и социологии, конечно, остается его деятельность в 1860-е годы. Неизбежно возникает вопрос, почему "Россия и Европа" появилась именно тогда, в 1860-е? Отвечая на этот вопрос, мы точнее понимаем идейный замысел и содержание "России и Европы" и обнаруживаем тот парадокс, толкование которого весьма привлекает многих западных интерпретаторов этой книги.

Дело в том, что на первый взгляд философия Н.Я. Данилевского продолжает уже сложившуюся русскую идейную традицию (славянофильскую), но многое в постановке проблем и их решении стало в его трактовке новаторским. Речь идет о новом понимании задач социальной философии и обществоведения, их методах и новых взаимоотношениях социальной теории и действительности.

Позитивистская ориентация науки: "предвидеть — знать — уметь сделать" смогла победить в России лишь в конце 1860-х го-

дов. Под влиянием этой ориентации сложилось то поколение шестидесятых, которому, как отмечал Г.В. Плеханов, многим обязана российская общественная жизнь, наша наука и литература. Так вот, Н.Я. Данилевский отчасти был захвачен новыми движениями, однако во многом им и сопротивлялся.

Уже к концу 1850-х, особенно после крымского поражения, ранее глухое недовольство "системой" Николая I стало идеологически оформляться в четкие принципы [25, с. 509 и след.]. Во-первых, полное отрицание прошлого, патриархального, дворянского во имя освобождения личности и установления нового общественного строя; во-вторых, требование от каждого человека гражданской, общепользуемой работы; в-третьих, стремление рационализировать жизнь, устранить из нее все, противоречащее разуму, науке, и устранить это по логике науки [26, с. 246 и след.].

Большая часть русской интеллигенции считала, что ответы на свои собственные вопросы Россия не сможет получить на Западе, она должна искать свой самобытный путь. И это — лозунг эпохи. Философско-историческая концепция Н.Я. Данилевского определенным образом отвечала на самые главные вопросы времени, при этом автор стремился доказать несостоятельность иных ответов.

Общественная мысль пореформенной России занята проблемами национального и социокультурного самоопределения. "Мы никогда еще так близко и так пристально не вглядывались в самих себя, — в нашу народную и общественную среду во всех функциях ее жизни; никогда еще русской публике не рассказывалось с такой обстоятельностью и откровенностью обо всем, что делается в ней самой и вокруг нее и о чем еще в недавние времена предпочиталось оставлять ее более или менее в святом неведении", — писал публицист Владимир Михневич [27, с. XIX]. Это привело к возникновению в различных слоях русского общества глубокого интереса к социальным проблемам. "Характерной чертой времени было то, — вспоминал позднее М.М. Ковалевский, — что все мы без различия специальностей интересовались исключительно общественными вопросами" [28, с. 66 и след.].

Только в ключе этого интереса можно адекватно понять многие страницы "России и Европы", где речь идет об актуальнейших вопросах своего времени, о чисто русских вопросах: "Кто виноват?" и "Что делать?".

Любая большая социально-философская работа, отвечающая этому интересу, неизбежно должна была отдать дань болезненным явлениям и симптомам русского исторического бытия и устрой-

ства. И если часть мыслителей видела их корень в старом укладе и его идеологии, то Н.Я. Данилевский обнаруживает причину в неоригинальном заимствовании — “европейничании”.

Глубокая противоречивость русской жизни тех лет в его творчестве приняла форму синтеза трудно соединимых вещей — новой науки, ее благ и традиционно-теологической идеологии, идеи богоизбранности власти, социально-политического строя и мессианской роли русского народа.

Русские мыслители XIX века свое служение народу отождествляли с писательской и исследовательской деятельностью, не очень их разграничивая. Расширение гласности и ее органов привело к активности попыток литературно-философского осмысления явлений и фактов общественной жизни. Отсюда — публицистичность, памфлетность социально-философской литературы. Поэтому в “России и Европе” эта литературная форма успешно конкурирует с чисто академической [29]. Именно такова особенность стилистики многих русских философско-исторических работ середины XIX века.

1.2. “Биографический детерминизм” Р. Мак-Мастера в оценке духовного наследия Н.Я. Данилевского

Предваряя последующее исследование социально-философских идей Данилевского, следует договориться об особенностях применяемого в нем метода.

В интерпретации истории науки два подхода оппонируют друг другу: интернализм и экстернализм. Первый подход предполагает изучения эманации идей, процессов взаимодействия и заимствования, построения и разрушения теорий, т. е. описания имманентных развитию науки культурных факторов. Экстернализм полагает главным в истории науки ее социальный контекст: отношение науки с властью, существование специализированных исследовательских учреждений и профессиональных журналов, включение науки и ее открытий в систему образования (особенно высшего), т. е. факторы внешние по отношению к науке, но существенно влияющие на ее развитие.

Теперь, кажется, многим специалистам стало ясно, что, если отбросить крайности каждого подхода, они оба работают по-своему продуктивно и, вычленив различные детерминанты, влияющие на движение науки, оказываются в равной степени ценными при построении историко-философского социокультурного процесса.

Эта взаимосвязь становится особенно актуальной в двух последних десятилетиях в свете развития и актуализации биографического метода. Биография мыслителя может быть реконструирована лишь в совокупности социокультурных условий и результатов его творчества. Однако методологическая опасность таится в преувеличении роли обстоятельств личной жизни в развитии идей.

Вообще “биографический тип” интерпретации истории идей уже сам имеет свою историю: между его начальным этапом и современными приемами наблюдается существенная разница. Этот подход предполагает в процедурах исследования истории идей прежде всего поиск индивидуальных побуждений в творчестве отдельного мыслителя (или даже группы философов). В XIX веке манера биографического прочтения истории идей была крайне популярной, ее сторонники рьяно конструировали ложные причинные связи между явлениями и коллекционировали анекдоты¹.

Современные приверженцы “биографического детерминизма”, разумеется, не столь наивны. Каждый из них стремится показать теоретическую концепцию избранного мыслителя, но относится при этом с некритическим доверием к словам и лозунгам последнего. «Конечно, и жизнеописание может иметь самостоятельную ценность для знакомства с фактической стороной дела, но оно неизбежно остается поверхностным, ибо развитие мысли интерпретируется только как выражение личной точки зрения мыслителя, его автономной и уникальной “жизненной судьбы”» [30, с. 164–165].

Экзистенциальное различие биографий на первый взгляд довольно убедительно раскрывает зарождение общественной теории, выделение ее из ряда других и ее эволюцию в последующем, так как при этом показывает, что в одной и той же политико-экономической, идеологической, культурной ситуации в пределах одной социальной группы возникают различные теории. Однако различие это только констатируется, а его необходимо научно объяснить.

Между тем главный порок “биографического детерминизма” — неоправданное преувеличение “стихийного натурализма факта,

¹ Однажды мне пришлось познакомиться с биографией Р. Декарта. Автор книги умиленно рассказывал о трехлетнем Рене, который, играя в кабинете отца, увидел у него на столе бюстик какого-то античного философа и произнес: “Дядя”. Биограф искренне уверял читателя, что знаменитый картезианский ум и будущая склонность к философии четко обнаруживались в этом эпизоде.

документа и отказ сформулировать реальные законы данной системы объектов". Американский социолог Р. Нисбет отмечал, что в лучшем случае это приводит к тому, что "история мысли становится просто биографией" [31, с. 3].

Грубые методологические просчеты подобного приема обнаруживаются в том, что факт биографии объявляется решающей детерминантой мысли, но при этом открыто отрицается или молчаливо игнорируется то обстоятельство, что судьба личности в значительной мере определяется характером общественных отношений. Разнообразные и объективные факторы, воздействующие на движение мысли, определяющие ее социокультурную обусловленность и идеологическую направленность, даны приверженцу биографического детерминизма столь недифференцированно, что их разнообразие и богатство запутывают суть дела, а на уровень определяющего фактора возводится второстепенное и случайное. Содержание идей объясняется "природой" творчества, а она, эта природа, в свою очередь, суть "природа" автора [30].

Другая слабость "биографического детерминизма", идиографичного по сути, — неизбежная "персонификация" истории мысли. Главной задачей исследователя становится фиксация уникального, специфического, неповторяющегося.

Разумеется, историк социальной мысли не может отказаться от биографического материала — мемуаров, дневников, личной переписки, рискуя впасть в абстрактный социологизм. Подобную ошибочную позицию занимали многие социологи-механисты у нас в стране в 1920-е годы. Однако в те же годы появились интересные исследования о логической структуре, границах и необходимости "биографического метода" в гуманитарных исследованиях [32, 33, 34].

Духовная деятельность человека является одновременно свободной и необходимой, преобразующей, обогащающей социокультурное бытие и зависящей от него. При ее изучении надо учитывать многие индивидуальные черты и психобиографические особенности процесса творчества при общей зависимости его от более широкой системы отношений — настроений масс и властей, интересов и чаяний классов, их конфронтации и т. п., т. е. от всего естественного хода общественной жизни.

Удачным примером такой комплексной обработки и использования биографического материала следует считать две книги о П.А. Сорокине. Одна написана известным российским социологом И.А. Голосенко — "Питирим Сорокин: судьба и труды" (1991), другая в США Б. Джонстоном — "Питирим Сорокин: интеллек-

туальная биографии" (1995). Оба автора демонстрируют научно-биографическое прочтение трудов Сорокина, но если первый делает акцент на "русский задел" его биографии, то второй — на американский. В итоге они прекрасно дополняют друг друга.

Проиллюстрируем последствия феноменологического "биографического детерминизма" анализом исследования Р. Мак-Мастера — одного из крупнейших западных экспертов "на темы Н. Данилевского", давно занимающегося историей российской социальной философии. Здесь мы имеем дело с весьма обстоятельной попыткой интерпретации творчества Н.Я. Данилевского.

Р. Мак-Мастер опубликовал в 1960-е годы ряд работ. Все они сделаны на хорошем фактическом материале, содержат обобщение фактов русской науки и анализируют дискуссии вокруг них. Обратимся к его самой фундаментальной работе, в которой была предложена неожиданная и, насколько нам известно, еще не обсуждавшаяся в нашей научной печати интерпретация духовного наследия Данилевского [30, с. 165–166].

Какие он ставил перед собой исследовательские задачи и с какими результатами их разрешил?

С точки зрения Р. Мак-Мастера, значение и место Н.Я. Данилевского в истории русской социальной философии могут быть поняты только в связи с нынешним социокультурным состоянием России. (Напомним, что это написано в конце 1960-х годов). "Мое исследование, — писал он, — нечто большее, чем история одного человека. Я надеюсь, что читатель найдет полезным не только знакомство с идеями самого Данилевского, но через них подойдет к пониманию исторического изменения мирового значения" [24, с. VIII]. Свое исследование он назвал "Данилевский. Русский тоталитарный философ".

Подлинная задача историка социальной философии, по Мак-Мастеру, заключается в приведении в единую систему всей "интеллектуальной" биографии мыслителя, всех продуктов его духовной деятельности и их дальнейшей судьбы. При этом ключ к их синтезу лежит только в биографическом материале, анализируемом с помощью экзистенциально-психологических, феноменологических процедур (в духе М. Шелера, Г. Фрейра, Г. Плеснера, А. Гелена и др.).

Путем биографического анализа Мак-Мастер стремится доказать, что идеи Н.Я. Данилевского есть существеннейшая часть истории "русской радикальной мысли" в ее двух главных формах — "романтической", когда юный Данилевский был членом круж-

ка М.В. Петрашевского и увлекался утопическим социализмом Ш. Фурье, и “тоталитарной” — зрелый Данилевский. Под “философским тоталитаризмом” (отсюда и название книги) он понимает особые формы систематического осмысления исторической роли зла и насилия в реализации общечеловеческих идеалов благополучия и счастья. Кстати, отметим, что этот вопрос волновал всех новых славянофилов, особенно К.Н. Леонтьева и Ф.М. Достоевского [35, с. 500–515; 36, с. 262–272].

Итак, по Мак-Мастеру, следует отличать “философский тоталитаризм” от идеологии консерватизма, мракобесия, т. е. реакционных форм “защиты” данного порядка. Иными словами, термин “тоталитаризм” лишен у Мак-Мастера того негативного аксиологического оттенка, который содержится в обычном словоупотреблении. Более того, он подчеркивает, что конкретные формы “тоталитарной философии” двойственны. Она может выступать как антидемократической, иррационалистической, антинаучной и идеалистической форме, так и в прямо противоположной — радикальной, прогрессивной, научной и материалистической. Круг мыслителей, развивавших этот последний тип, очень широк и не замыкается национальными границами, но он особенно четко практиковался в России. Понятие “философский тоталитаризм” в его интерпретации является веберовским “чистым типом”, к которому содержательно относились взгляды К. Маркса, Ф. Энгельса, а также и Д.И. Писарева, П.Н. Ткачева, Н.Г. Чернышевского, В.И. Ленина. Поэтому-то, продолжает Мак-Мастер, когда идеи Маркса появились на русской культурной арене, они не застали в русских головах *tabula rasa*, эти идеи легли, более или менее противоречиво, на уже сложившуюся родственную систему идей и чувств “русского философского тоталитаризма” [24, с. 294–295]. И как ни покажется это странным и противоречащим всем традиционным историческим представлениям, пишет Мак-Мастер, но к тем зачинателям, кто в России создавал эту систему, с полным правом следует отнести Н. Данилевского. Поэтому подлинное историческое значение идей Данилевского может быть адекватно понято только в свете нынешнего состояния России, сквозь призму “феномена большевизма” [24, с. 297].

Соображение о том, что между практикой советского правительства и пророчествами Н.Я. Данилевского есть прямая связь, высказывали западные историки и ранее. Но Мак-Мастер подобную точку зрения считает откровенно несостоятельной и неудачной. Сходство между ними не в практике, а в мировидении.

Н.Я. Данилевский — ранний народник, утопический (аграрный, по словам Мак-Мастера) социалист, а большевизм многим обязан утопическому социализму и народничеству.

Заинтересовавшись этим сравнением, автор данной книги перечитал вновь работы отца народничества П. Лаврова и опубликовал ряд статей о его философии культуры. Однако декларируемого Мак-Мастером “сходства” не обнаруживается [47]. Он предлагает искать связь “духовную”, связь в “доктринах”. Совпадение философско-исторической концепции марксизма с идеями Н.Я. Данилевского прослеживается по следующим категориям: нация — класс, западный национализм — капитализм, панславизм — демократический социализм, гуманизм — коммунизм, война против Европы — социалистическая революция и т. п. [24, с. 298–299, 304–310].

Похожее наблюдение и толкование, построенное на неправомерном сближении утопического и научного социализма, еще раньше предлагал русский философ Б.В. Яковенко в книге “Философия большевизма”. Однако эти идеи вызвали существенные возражения, в том числе и со стороны западноевропейских историков науки [38, 49].

Совпадение идей в пределах “философского тоталитаризма” представляет собой, по Мак-Мастеру, новое, ранее не обнаруженное направление в духовно-культурной и социально-политической истории России XIX–XX веков. Н.Я. Данилевский будто бы только и значим, интересен как оригинальный русский “философ тоталитаризма”, поскольку его идеи объясняют генетические корни советской тоталитарной философии.

На какие же аргументы опираются эти суждения Мак-Мастера? Рассмотрим их подробнее. Внимательно изучая духовную эволюцию и биографию Н.Я. Данилевского, он пришел к верному заключению об особой маргинальности, двойственности личности этого философа. С одной стороны, Данилевский — серьезный ученый, представитель современной ему естественной и математической науки (биологии, ихтиологии, статистики и т. п.), верящий в ее способность улучшить общественную жизнь русского человека; с другой стороны — он идеолог традиционного общества, дисциплинированный и успешно делающий карьеру служащий бюрократического аппарата, человек, искренне верящий в творческие возможности русского царизма и православия. За свою научно-административную деятельность Н.Я. Данилевский был награжден рядом орденов и медалей, а в 1884 году, за год до смерти, получил чин тайного советника.

Отметим, что председателями Русского Географического общества, которое неоднократно награждало Н.Я. Данилевского, всегда назначались лица царствующей фамилии, без милости которых он, естественно, не получил бы ни наград, ни чинов.

Каков характер этого противоречия? Не воспроизведена ли здесь та рядовая житейская ситуация, которую И.А. Гончаров пронизательно назвал "обыкновенной историей", историей размывания юношеского радикализма, романтичности? В том-то и дело, полагает Мак-Мастер, что это не так. В жизни Н.Я. Данилевского эти противоположные установки не вытесняли друг друга, а противоречивым образом сосуществовали. Данилевский, по глубокому убеждению Мак-Мастера, продолжал оставаться фурыестом и после возвращения из ссылки в 1853 году, но теперь это была подавленная, психологически-репрессированная (*monstrous*) форма утопического социализма [24, с. 67].

Сам Данилевский якобы мучительно осознавал двойственность своей судьбы и попытался сублимировать свои переживания в книге "Россия и Европа". Поэтому главная цель этого знаменитого труда и его социальной философии — не личное и даже не национальное, а чисто общечеловеческое духовное спасение, т. е. преодоление отчуждения человека от бога, природы, общества. Но средства для реализации этого идеального спасения он видел в наборе вполне прозаических и земных средств: государственное принуждение, геополитические войны и т. п. Исходя из некоторых реальных политических фактов, Н.Я. Данилевский, в духе своей тоталитарной установки, придавал им глобальное значение в мировой истории. Так рождались проблемы: "Царыград и проливы", "Восточный вопрос", "Всеславянский союз" — как мнимая необходимость создания гармоничного устройства для всего человечества на основах православия, как единство Земли и Неба, на идеях соборности как воли любви к коллективному, к человеку, как альтернативы индивидуализму, воли к власти и т. п.

Итак, из всей биографии Н.Я. Данилевского, искусственно отчужденной от всех исторических связей с эпохой, Мак-Мастер выбирает один аспект, один мотив, и на этом основании трактует и содержание его работы, и последующее развитие философии в России. Речь идет о столкновении социальной бесполезности бюрократа и социальной полезности ученого, противоречии, якобы мучительно переживаемом Н.Я. Данилевским. Из этой антиномии Мак-Мастер выводит основные элементы своей конструкции.

Саму эту идею он извлекает из воспоминаний П.П. Семенова, который описывает собственное настроение, а о Данилевском вспоминает мельком, имея в виду очень определенный исторический этап (до ареста Н.Я. Данилевского). При этом ни в работах, ни в переписке Н.Я. Данилевского нет его личных признаний на сей счет. Более того, в дальнейшем он вполне уживался с правительственным аппаратом и в ролевом, и в духовном отношении.

Дело в том, что русская бюрократическая власть, наряду с ее глубоким обскурантизмом и традиционализмом, была единственным значительным инициатором процессов изменения России, как только она чувствовала необходимость и ближайшие эгоистические выгоды этого изменения. Реформа 1861 года — лучший пример этому, и надо сказать, что Н.Я. Данилевский был просто очарован возможностями власти, раскрывшимися в этом акте. Что же касается классового эгоизма этой реформы, столь возмущившего многих русских демократов, то его-то Н.Я. Данилевский и считал достоинством реформы.

К этому вопросу мы еще вернемся подробнее в связи с панславизмом Данилевского, но сейчас отметим мнимый характер психологической дилеммы, настойчиво выдвигаемой Мак-Мастером, работающим в пределах биографически-феноменологической методологии.

Еще в большей степени такой подход открыт для серьезных исторических и методологических возражений, когда мы рассматриваем его главные элементы. Прежде всего, довольно неопределенным и нестрогим оказывается центральное понятие — “философский тоталитаризм”. Когда же этот термин накладывается на русскую историю в целом и биографию Н.Я. Данилевского в частности, то эта неопределенность и противоречивость обнаруживаются по нескольким конкретным позициям:

1. Мак-Мастер преувеличивает степень радикализма молодого Н.Я. Данилевского. Во всяком случае, собственные признания последнего Комиссии по делу петрашевцев ставят обоснованность этого утверждения под серьезное сомнение. Недаром сам Н.Я. Данилевский называл эту раннюю стадию своего становления “критическим периодом”. Его последующая деятельность только подтверждает это обстоятельство. И уж если говорить об идейных влияниях на Н.Я. Данилевского, то юношеское увлечение Ш. Фурье ни в какое сравнение не идет с серьезным отношением к научным идеям К. Бэра.

2. Еще в меньшей степени можно говорить о прогрессивности, о демократических элементах, об усиливавшейся оппозиции царизму у зрелого Н.Я. Данилевского. Наоборот, его мировоззренческая и политическая позиция отличалась принципиальным консерватизмом, конечно иного толка, чем позиция Каткова и ему подобных, однако эта инаковость — в оттенках, в способах аргументации [40]. Н.Я. Данилевский в теоретической форме повторил то, о чем вели речь в салонах, что разжевывалось каждодневной официальной печатью, что “носилося” в воздухе и в душах российских обывателей [41, с. 292 и след.]. В этом плане Н.Я. Данилевский был не столько убежденным фурийеристом, сколько официальным патриотом, рассерженным и обеспокоенным резким упадком международного влияния царской России после ее поражения в Крымской кампании.

3. Не случайно первая журнально-публицистическая реакция на книгу Н.Я. Данилевского носила резко отрицательный характер. А. Вусинич с первых страниц своего обзора теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского прямо указывал на этот факт: “Причина общей антипатии к его идеям у современников, так же как и у следующих за ними поколений, заключалась не столько во внутренней логике его мысли, сколько в непопулярности его идеологических взглядов” [2, с. 96].

Либерально-демократическая печать 1860–1880-х годов быстро распознала консерватизм идеолого-политических симпатий и антипатий Н.Я. Данилевского. Можно довольно легко подобрать внушительное количество очень резких высказываний об этой стороне мировоззрения Н.Я. Данилевского [42, с. 754–887; 43]. Но ограничимся лишь одним из них, весьма резким по форме: «Н. Данилевский — один из тех “блуждающих огней” публицистики, — писал В.О. Михневич, — которые, выделяясь во время ненастья из затхлой болотной почвы, назойливо маячат странными призраками в глазах читателей, морочат их и сбивают их с толку. Как исследователь рыболовства на Каспийском море, как автор проектов обеспечения продовольствия и даже как искоренитель филлоксеры в Крыму, г. Данилевский мог бы остаться деятелем компетентным и полезным, но, на несчастье его и его читателей, он время от времени макает свое суетливое перо в чернильницу г. Каткова и суется в “политику”, в обсуждение наших социальных немочей». И далее: “...его писанина... нсвообразимо ретроградная, старчески неряшливая ахинея” [46, с. 56].

Необходимо отметить, что исторические факты, говорящие о такого рода оценке идей Н. Данилевского, отсутствуют в книге Мак-Мастера, которая в целом основательно документирована. Думается, это не случайно. Отсутствуют в его книге документы и другого рода, а именно многочисленные некрологи, значение которых лучше всего иллюстрирует мысль, высказанная П.П. Семеновым, очень хорошо, как уже было сказано, знавшим покойного: "...теории теориями, но главное в Н. Данилевском то, что он политический славянский патриот" [45].

Но вернемся на время к идеальной цели исследования в том виде, как она понимается Мак-Мастером. Дело в том, что в современной западной историографии общественной мысли "биографическому детерминизму" стали придавать значение наиболее серьезного оппонента объективистским приемам натуралистического, позитивистского толка, неофункционализму, равно как и марксистскому историзму. Хорошо это понимая, Мак-Мастер в предисловии к своей книге отмечает: "Моя цель более существенна, чем простое освещение куска дореволюционной интеллектуальной истории России. Я надеюсь создать новый тип исторического исследования, сочетая сравнительно-исторические и философско-психологические (главным образом феноменологические) концепции в анализе, прежде всего, биографического материала" [24, с. 67]. И далее, в другом месте он добавляет: "...применительно к моему исследованию это означает попытку реконструировать сущность формальной философской мысли Н. Данилевского в терминах и значении его жизненной судьбы" [24, с. 98].

Однако "Россия и Европа" Н.Я. Данилевского лишена личных биографических тонов, в отличие, допустим, от "Былого и дум" А.И. Герцена, и принадлежит целиком к историческим памятникам теоретической философской мысли в России.

Личные черты, состояние ума и чувств философа, характеристики его поведения можно найти в книге путем крайне опосредованным, путем реконструкции публицистического слоя книги с учетом межклассовых конфликтов в общественной жизни России тех лет, ее духовной и международной жизни. Однако этого анализа у Мак-Мастера нет и в помине. Исследователь лишь настойчиво подчеркивает, что при внимательном чтении "России и Европы" "у читателя остается какое-то навязчивое и неясное впечатление о том, что автор пытается сказать то, что он стыдится или боится сказать" [24, с. 119].

Итак, новый тип исследования, обещанный Мак-Мастером, исходит из его собственных неких впечатлений, вынесенных из чтения, однако ясно не выраженных в подвергнутом анализу тексте. Что-то знакомое "старое" слышится в подобном "новом" типе исследования: нам предлагают рационализировать и истолковать что-то "навязчивое и неясное" у Н.Я. Данилевского. Но тогда историографический тип исследования должен превратиться в психиатрический, а социология — в медицину.

Как только Мак-Мастер сводит вопрос о конкретной основе, на которой Н.Я. Данилевский ставит главные проблемы своей философии истории, к мнимым или даже реальным, но малозначащим моментам его биографии, он обрекает себя на методологический субъективизм. Следует согласиться с В.И. Лениным, который отметил, что субъективизм в социологии берет "за исходный пункт не объективные основания, а собственные представления", которые считает "рациональными" [46, с. 385—388].

Не от общественных отношений определенной эпохи идти к ее идеям, а от собственных "рациональных" посылок к интерпретации этих идей — такова основа биографического метода Мак-Мастера, и вся его обширная работа есть последовательная и весьма логичная разработка этой феноменологической иллюзии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Памятная книжка императорского Александровского лицея / Тип. Сената. СПб., 1886.
2. Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861—1917 / The University of Chicago Press. Chicago—London, 1976.
3. Семенов Тянь-Шанский П.П. Воспоминания / Тип. М.М. Стасюлевича. Пг., 1917. Т. 1.
4. Семевский В.И. Из истории общественных идей в конце 40-х годов / Тип. товарищества "Общественная польза". СПб., 1905.
5. Семевский В.И. М.Е. Салтыков — петрашевец // Русские записки. 1917. № 1.
6. Дело петрашевцев / В.А. Десницкий (ред). М.: Политиздат, 1941. Т. 2.
7. Райский Л. Социальные воззрения петрашевцев. Л.: Наука, 1927.
8. Семевский В.И. П.В. Бутаевич-Петрашевский. М.: Голос труда, 1922. Ч. 1.
9. Ventury F. Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia. N.Y.: Harper and Row, 1961.

10. Labry R. A.I. Herzen. 1812–1870. Paris: Alcan editeur, 1928.
11. Гримм О.А. Рыболовство и охота в русских водах / Тип. бр. Пантелеевых. СПб., 1893.
12. Берг Л.С. Всесоюзное Географическое Общество за сто лет. М.: Наука, 1946.
13. Андреевский И.С. Генезис науки, ее принципы и методы / Тип. лит. товарищества И.Н. Кушнер и К°. М., 1890. Ч. 1.
14. Данилевский Н.Я. Дарвинизм. Критическое исследование / Тип. М.Е. Комарова. СПб., 1885. Т. 1, ч. 1.
15. История философии в СССР. М.: Политиздат, 1968. Т. 3.
16. Чуйко В. Русская философия // Кирхнер Ф. История философии. СПб.: Знание, 1902.
17. Kline G. L. Darwinism and Russian Orthodox Church // Continuity and Change in Russian and Soviet Thought / E. Simmons (ed.) Boston: Porter Sargent Publisher, 1956.
18. Шелгунов Н.В. Очерки Русской истории // Русская мысль. 1888. № 2.
19. Страхов Н.Н. Полное опровержение дарвинизма // Русский вестник. 1887. № 1.
20. Тимирязев К.А. Опровергнут ли дарвинизм? // Русская мысль. 1887. № 5, 6.
21. Фаминцын А.Н. Н.Я. Данилевский и дарвинизм. Опровергнут ли дарвинизм Данилевским? // Вестник Европы. 1889. № 2.
22. Комаров В.Л., Максимов Н.А., Кузнецов В.А. Климент Аркадьевич Тимирязев. М.: Политиздат, 1945.
23. Васетский Г. Философские воззрения К.А. Тимирязева // Из истории русской философии: Сб. Л.: Наука, 1949.
24. Mac-Master R. Danilevsky. A. Russian Totalitarian Philosopher / Mass. Univ. Press. Gambridge, 1967.
25. Пыпин А.Н. Характеристика литературных мнений от двадцатых до пятидесятих годов. Исторические очерки / Тип. М.М. Стасюлевича. СПб., 1906.
26. Андреевич (Соловьев Е.). Опыт философии русской литературы. СПб.: Знание, 1905.
27. Михневич В.О. Исторические этюды русской жизни / Тип. Ф. Сушинского. СПб., 1886. Т. 3.
28. Ковалевский М.М. Мое научное и литературное скитальчество // Русская мысль. 1895. № 1.
29. Скабичевский А.М. Очерки литературного движения // Русская мысль. 1885. № 5.
30. Голосенко И.А. История социологии как научная проблема // Социологические исследования. 1976. № 1.

31. Nisbet R. The Sociological Tradition. N.Y.: Harper and Row, 1966.
32. Винокур Г.О. Биография и культура. М.: Моск. рабочий, 1927.
33. Пиксанов Н.К. Областной принцип в русском культуроведении // Искусство. 1925. № 2.
34. Рыбников Н.А. Биографии и их изучение / 5-я гос.тип. М., 1920.
35. Kohn H. Dostoyewsky and Danilevsky. Nationalist Messianism // Continuity and Change in Russian and Soviet Thought / E. Simmons (ed.) Boston: Porter Sargent Publisher, 1956.
36. Clontier H. Leontiev or Nationalism// Review of Politics 1955. Vol. 17.
37. Яковенко Б.В. Философия большевизма. Берлин, 1921.
38. Lampert E. Studies in Rebellion. N.Y.: G. Brazillen. Inc., 1952.
39. Billington J. Mikhailovsky and Russian Populism. London: Collier-Macmillan Limited, 1958.
40. Данилевский Н.Я. и Катков Н.Н. // Моск. ведомости. 1899. № 197.
41. Мордовский Н.В. К критике "философии истории" Н.Я. Данилевского // Философские проблемы общественного развития: Сб. М.: Мысль, 1971.
42. Михайловский Н.К. Записки профана // Полн. собр. соч. / Тип. М.М. Стасюлевича, СПб., 1909. Т. 3.
43. Безобразов В.П. Данилевский и его "Россия и Европа" // Русский вестник. 1872. Т. 101, № 9.
44. Михневич В.О. Наши знакомые / Тип. М.М. Стасюлевича. СПб., 1889.
45. Семенов Н.П. Данилевский Н.Я. Некролог // Новое время. 1885. № 3496.
46. Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Госполитиздат, 1963. Т. 1.
47. Круглова Л.К., Султанов К.В. Философская антропология П.Л. Лаврова. М., 1989. Деп. в ИНИОН АН СССР. № 37947.
48. Султанов К.В. Проблема человека и культуры в философии П.Л. Лаврова // Человек как предмет философского познания. СПб.: Изд-во РГПУ, 1992.

Глава 2

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО

2.1. Натурализм и провиденциализм в философии Н.Я. Данилевского

В XIX веке философия истории, как правило, имеет дело с выяснением проблемы сущности исторического знания, отвечая на вопросы: может ли обществовед следовать методам естественных наук или в социальных науках есть специфика, связанная с человеческими ценностями [1, с. 96].

Н.Я. Данилевский оказался в фокусе этих методологических и гносеологических проблем и предложил свое решение, прокладывая путь между позитивистской тенденцией применения к социологии методов естественнонаучного знания и традиционным провиденциализмом классической философии истории.

В его методологии, подчас неожиданно и причудливо, сплетаются оба подхода: материалистически трактуемый позитивизм — и признание гносеологической значимости мистических откровений, постулаты в духе объективного идеализма; биолого-антропологическое обоснование культуры — и резкая критика дарвинизма; попытки историко-социологического анализа научного знания — и откровенный иррационализм. Он творил на грани двух эпох, двух типов мирозерцания (их полюса: О. Конт—В. Дильтей), когда натуралистические методы еще только завоевывали поле науки, вытесняя ценностно-метафизические концепции бытия, природы и общества на периферию умственных интересов. Суть методологического противоречия, которое обнаруживает труд Н.Я. Данилевского, — бунт против позитивистского натурализма средствами того же натурализма. И хотя научная проницательность

ученого не подлежит сомнению в его философско-исторической репутации, надо признать, что в его методологии очевидно непреодоленное присутствие гносеологического позитивизма натуралистического плана [2, с. 230].

Из чего же исходит Н.Я. Данилевский, когда предлагает собственную, “единственно-научную философию истории”? Прежде всего он подвергает критике двояко ошибочное основание современного ему научного исторического знания: чистую фактографию и произвольное вычленение исторических фактов. Доказательным примером такого произвола, на его взгляд, является иллюзия европоцентризма. За терминами “древняя”, “средняя” и “новая история” ровно ничего не стоит, утверждает Н.Я. Данилевский, кроме монополистических притязаний западной цивилизации, которая трудами своих историков спесиво объявляет всю мировую историю лишь подготовкой к собственному современному существованию. Обобщения европоцентристской схемы истории культуры построены на констатации хронологического сосуществования разных систем исторических фактов, а сама хронологическая сетка устанавливается произвольно. Протест против этой иллюзии у Данилевского справедлив и убедителен.

Из всех причин европоцентризма самыми важными он считал следующие:

1. Неверное понимание общих субстанциональных начал мировой культуры и форм ее генезиса, а именно давление концепций эволюции и прогресса, требующих “однолинейного” построения истории.

2. Это обстоятельство, в свою очередь, порождает ложную трактовку другой важной проблемы: соотношения национального и общечеловеческого в мировой культуре.

3. И наконец, как следствие названных заблуждений — предвзятость в оценке отношений Запада и Востока, причем и сами эти именования весьма неточны [3, с. 70–71].

Книга Н.Я. Данилевского посвящена детальному критическому анализу этих причин и попыткам по-новому решить названные проблемы.

Взамен “произвольных систем” он предлагает ввести “естественную систему” группировки исторических событий, составляющую методологическую основу исторической науки, так как материал подвергается классификации на основании его самого существенного признака. Таким признаком, по Н. Данилевскому, является многоплановость исторической жизни человечества, многообра-

ние типов развития. Общепринятая в научных кругах временная классификация по ступеням и фазам изменения культуры, с его точки зрения, основана на второстепенных, малозначащих признаках [3, с. 81–91].

Место абстрактных, умозрительных фаз развития мирового духа в теории Н. Данилевского занимают “культурно-исторические типы”, имеющие конкретно-исторический характер. Поэтому он считает необходимым подвергнуть пересмотру искусственное деление истории на древнюю, среднюю и новую. Началом средней истории принято считать падение Рима в 476 году. Но какое дело, резонно спрашивает философ, до этого события Индии или Китая, в которых оно не произвело ни малейших изменений? “Нет исторического события, которое могло бы разделить судьбу Человечества на какие бы то ни было отделы” [3, с. 83].

История, по Н.Я. Данилевскому, есть процесс жизни и развития самобытных цивилизаций, отдельных “культурно-исторических типов”, сосуществующих друг с другом или сменяющих друг друга во времени. Это живые культурные организмы, воплощающие в себе основные черты психологии народа, складывающейся под воздействием природных условий, образа жизни и исторических испытаний, которые выпали на его долю. Отношения между различными культурами обусловлены не абстрактной общей логикой истории, а характерами культурных народов, их психологией и борьбой каждого культурного типа за расширение сферы и направленности жизнедеятельности.

Каковы же методологические основания вышеприведенных рассуждений? На какие принципы опирался Н.Я. Данилевский?

Известный специалист по истории русской философии А.А. Галактионов считает, что философско-исторический органицизм Н.Я. Данилевского, с одной стороны, опирается на славянофильскую традицию, создатели которой полагали, что “история дискретна, а народ конкретен”, понимая народ как “живое единство” или организм (А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский). С другой стороны, позиция Данилевского сходствует с идеями Г. Спенсера по ориентации на естественнонаучную методологию в социологическом исследовании [4, с. 26, 35]. Это наблюдение А.А. Галактионова представляется верным, ибо натуралист Н. Данилевский, “переживший, — по словам П.Н. Милюкова, — разгар увлечения русского общества естественнонаучными знаниями и привыкший к употреблению строгого метода точных наук”, свято верил в биологический редукционизм [5, с. 8].

Вот почему требования “естественной системы” в его сочинении оказываются экстраполяцией методов биологической науки, прежде всего метода гомологии, устанавливающего однотипные структурные единицы, несмотря на кажущиеся различия функций, форм, внешнего вида и т. п. По способу организации культурно-историческая система подобна, полагал Н.Я. Данилевский, любому живому организму — растению, животному, человеку. Выяснение структурного плана организма составляет “морфологический принцип”, содержание которого “в природе и обществе есть идеальное, начертанное рукой Промысла”.

Таким образом, исходные посылки “естественной системы” Н.Я. Данилевского отчетливо корректируются идеализмом и метафизикой.

Марксизм, в контексте позитивизма набирающий силы в те годы во многих европейских странах, доказывал, что идеалистическая философия истории или совершенно игнорирует действительную материальную основу общественной жизни, или рассматривает ее как побочный фактор, лишенный объективной интегральной значимости. При таком подходе “историю всегда писали, руководствуясь каким-то лежащим вне нее масштабом” [6, с. 38]. В этом смысле конструкция Н.Я. Данилевского неизбежно принимала не менее произвольный характер, чем справедливо критикуемые им схемы. Так, он учил, что в истории “естественная система” требует от исследователя руководствоваться некоторым “смирением” перед предметом исследования. Истинный историк должен “отказаться от слепой веры в свой разум, но искать откровений и указаний в предметах исторического бытия” [3, с. XXVI–XXVII, 168].

Поиски откровения, мистических указаний, объектов высшей веры — общие черты конструкций Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, Н.А. Бердяева, А. Тойнби и др. Однако антирационализм у Н.Я. Данилевского менее радикален по содержанию и более прозаичен по форме, чем у О. Шпенглера или Н.А. Бердяева. Он верит в возможность научного исследования культуры с помощью биологических методов. Каждый организм рассматривается им как целостная система. Идея целостности и холизма в его воззрениях носит характер реакции на абсолютизацию роли среды как основного источника изменений организма. Критикуя механичность дарвинизма, Н.Я. Данилевский настаивает на устойчивости, динамической основе целостности организма и его эволюции в условиях изменяющейся среды.

В биологии этого времени еще не был сформулирован реальный принцип, позволяющий научно понять целостность, были актуальны идеалистические объяснительные допущения: “энтелехия”, “жизненная сила”, “принцип направленности” и др. [2, с. 231]. И потому становится понятно то обстоятельство, что в исторической теории Н.Я. Данилевского биологический редукционизм додарвиновского толка сочетается с провиденциализмом.

П.А. Сорокин отмечал, что теория Н.Я. Данилевского являет собой один из лучших примеров применения принципов естественных наук (особенно ботаники и зоологии) к социальным и историческим феноменам [7, с. 59]. И хотя сам Сорокин в поздние годы своей научной деятельности возражал против любых форм естественнонаучного редукционизма, считая их методологической наивностью, не способствующей адекватному пониманию мира социокультурных явлений, в своей оценке теории Н.Я. Данилевского он констатировал факт русской интеллектуальной истории. Ему вторит В.В. Зеньковский, вообще мало склонный к комплиментам: «Данилевский первый в русской философии начал тему о подчиненности исторического бытия тем же законам, каким подчинена природа (в органической сфере), — и его значение, его бесспорное влияние на русскую историософию относится не столько к учению о “культурных типах”, сколько именно к вопросу о единстве законов природы и истории» [8, с. 453]. Добавим существенное: Данилевский это витальное единство толковал теологически — как свидетельство присутствия в бытии Божьего промысла.

Биологическое основание принципа дискретности, многоплановости культуры имело в дальнейшем как сторонников (О. Шпенглер), так и противников (П.А. Сорокин, Н.А. Бердяев и др.). При чтении “Заката Европы” О. Шпенглера встречаешься с “морфологическим принципом”, “методом гомологии” и аналогии, дословно повторяются даже частные замечания, отдельные метафоры из “России и Европы”. Шпенглер берет биологические аргументы у Гете, Данилевский — у Бэра, и оба дружно указывают на Кюлье.

П.А. Сорокин полагал, что вопрос о знакомстве Шпенглера с французским переводом работы Н.Я. Данилевского можно считать решенным. Почему же О. Шпенглер не ссылается на Н.Я. Данилевского? “Анонимность” подобного рода связана с его “каннибальской” враждой к академическим атрибутам официальной науки, отчасти она имеет и другие истоки, на которые уже указывали отечественные исследователи [10]. Вообще, в библиоте-

ке О. Шпенглера были книги русских славянофилов, был и томик Н.Я. Данилевского.

Проблема знакомства и поэтапного прочтения в различных интерпретациях книги Н.Я. Данилевского на Западе хорошо проанализирована Ю.С. Пивоваровым [11, с. 166 и след.]. Он сделал только одно важное упущение, сочувственно повторяя слова Г. Мюллера о том, что именно П.А. Сорокин впервые познакомил англоязычную публику с "Россией и Европой". На самом деле это совершил Ю. Геккер еще в 1915 году своей книгой "Русская социология", где большая часть первой главы посвящена Н.Я. Данилевскому.

2.2. Этнопсихология в трактовке социальной истории

В России проблема общечеловеческого и национального, народного на долгое время привлекла внимание западников и славянофилов. Один из аспектов дискуссии — обсуждение несколько парадоксального вопроса о "национальности в науке". Н.Я. Данилевский подключился к этому спору. Его толкование проявления национального характера в науке известный русско-американский социолог Н.С. Тимашев назвал откровенно социологическим как по постановке проблемы, так и по ее решению. И в этом отношении шестая глава "России и Европы", названная автором "Отношение народного к общечеловеческому", несколько выпадает из общего философско-исторического дискурса. Однако, как справедливо считал А. Вусинич, именно здесь содержится методологический базис всей теоретической конструкции Н.Я. Данилевского [1, с. 98–111].

Рассмотрим основные компоненты этого базиса. Один из влиятельных (ранних) славянофилов Ю.Ф. Самарин достаточно основательно рассуждал о задачах науки. Он полагал, что задачей науки является постижение сущности явлений бытия, выяснение законов, ими управляющих. Чем точнее процесс отражения, тем полнее познаются законы. Но есть условие и свойства самого познающего, невольно ведущие его мысль к неизбежной односторонности. Знания невежды и ученого, ребенка и взрослого, представителей разных религий и культур будут отличаться друг от друга при рассмотрении одного и того же явления [12, с. 2–7]. Исследователь не может освободить себя от условий, диктующих специфический взгляд на мир.

Нет обществоведа вне его национальной и партийной принадлежности, той или иной веры, приверженности к философскому

течению или методу. Как преодолеть эту относительность (субъективность) в поисках абсолютной истины? Или эта истина невозможна? Ю.Ф. Самарин предлагает следующий вывод: национальность (народность) науки — факт, но неизбежная односторонность или пристрастность открывает пути постепенного освобождения от пут, ею же налагаемых, ибо при знакомстве с творениями других народов “возможность к общечеловеческому воззрению постепенно расширяется и освобождает себя от тесных рамок”, в которые ставят ученого условия национально-исторического бытия [12, с. 11].

Н.Я. Данилевский признает справедливость этих умозаключений, однако усложняет аргументацию и догматизирует следствия. Любопытен эпиграф шестой главы, выбранный Н. Данилевским с нарочитым умыслом: “ $a + b > a$. Из любой алгебры”.

Большинство людей, никогда не размышляющих глубоко о вопросе “национальности” в научном знании, полагают, что наука национальной быть не может, она — общечеловеческое явление. Нет математики французской, физики русской, эмбриологии английской и т. п., а есть только французы, русские, англичане, занимающиеся, наряду с представителями других народов и наций, этими науками. Правда, доля этих представителей национальных культур в зарождении и успехах той или иной науки отнюдь не равнозначна. Она может быть высокой, скромной или вообще нулевой. Далее, если перейти к одной из частей общего корпуса наук — к социальным наукам, то тут обнаруживается одна особенность: некоторые термины, приемы классификации и обобщения материала носят явно специфический характер [13]. Так, в русской социологии и социальной философии имеются термины, несущие национальное звучание и смысл, понятия, которые отсутствуют в социологии других стран. К таковым относятся, например, понятия “интеллигенция”, “кающийся дворянин”, “правда: истина — справедливость”, “субъективный метод”, “культурно-исторический тип”. Здесь наш автор явно ставит себя в ряд многих других создателей национальных терминов отечественного научного языка¹.

¹ Споры о национальности научного и философского знания в нашей культуре то затухали, то вдруг опять вспыхивали. Интересно рассмотреть одну из заключительных предреволюционных фаз спора между славянофильствующим В.Ф. Эрном и западником С.Л. Франком по поводу статей интернационального журнала “Логос” [14, 15].

Рассматривая отношения национального к общечеловеческому, Н.Я. Данилевский высказывает любопытную мысль о закономерности развития, этапах созревания науки. Каждая из научных дисциплин проходит, по его мнению, с разной степенью отставания или опережения — пять основных стадий: 1) стадию собирания материалов; 2) стадию искусственной системы; 3) стадию естественной системы; 4) стадию частных эмпирических законов; 5) стадию общего рационального закона². Согласно Н. Данилевскому, представители разных наций, в соответствии с присущим им психическим складом, способствуют развитию науки лишь в определенные периоды ее исторической жизни [3, с. 142–143].

В беглом обзоре истории астрономии, физики, химии и филологии Н.Я. Данилевский обнаруживает, что англичане более или менее, содействовали возведению наук на все четыре ступени их развития; немцы сыграли важную роль в возведении наук на ступень эмпирических законов; французы были главными деятелями в сообщении движения наукам в период становления естественной системы [3, с. 153–154].

Настаивая на национальном характере науки, Н.Я. Данилевский подробно говорит о том, какой специфический вклад вносили в науку представители разных культурно-исторических типов.

Однако если идеи науки общепонятны, если ее достижения передаются другим народам, если точные методы естественного знания не зависят от национальных проявлений, то чей же тогда взгляд, чью позицию, чью истину обнаруживает наука? Ведь общечеловеческих взглядов, позиций и истин существовать не может: с его точки зрения, человечество вообще — пустой звук, может быть даже нечто зоологическое. Для решения вопроса Н.Я. Данилевский усложняет идею стадийности развития науки, дополняет ее дифференциацией на естественные и гуманитарные науки, доказывая, что их успехи отчетливо соотносятся с тем или иным культурно-историческим типом.

Итак, наука суть производное от национального характера, которым и определяется культурно-историческая типология.

Н.Я. Данилевский, опровергая “западническую” идею универсальности научных истин, последовательно рассматривает основ-

² Интересно сопоставить эти размышления Н.Я. Данилевского с понятием “парадигма”, введенным Т.С. Куном в его “Структуре научных революций” (М., 1977).

ные аргументы противников его вывода о национально-народном характере науки:

1. Ложь, заблуждения — переменны, истина — одна, следовательно, она универсальна и общечеловечна.

2. Наука преемственна, и созданное одним народом и эпохой наследуется другими народами и веками. Ньютон немыслим без Эвклида, Коперника и Кеплера.

3. В науке часто используется малопонятный (даже неизвестный) язык, отличающийся от обиходного народного языка.

4. Различие между наукой и искусством состоит именно в том, что если художественное творчество всегда носит народный, национальный характер и ценность искусства — в его самобытно-национальном языке, то наука — вненациональна [3, с. 130–131].

Эти аргументы достаточно весомы, и еще в середине 40-х годов XIX века использовались в дискуссиях В.Г. Белинского и В.Н. Майкова.

Однако Н.Я. Данилевский считает, что они не безупречны, что с ними можно спорить, и начинает с рассмотрения последнего аргумента. Что касается национального языка искусства, говорит он, то им отличается только поэзия, а в других искусствах — музыке, живописи, ваянии, архитектуре — используется понятный для всех народов язык звуков и форм. Однако их создания действительно ценятся, когда они несут печать оригинальности, народности, национального характера.

Аргумент второй: способность науки к передаче и преемственности добытых ею истин составляет неотъемлемое ее качество, но несколько не противоречит тому, чтобы каждый “самобытно трудящийся народ” избрал из этого наследия то, что соответствует его специальным наклонностям и способностям, перерабатывал это теми приемами и методами мышления, которые ему свойственны.

Основной аргумент сторонников “чистой” науки — истина одна и, следовательно, наука одна и наднациональна — Н.Я. Данилевский полагает чистым недоразумением. Если истина есть адекватное отражение действительности в личном или коллективном сознании, то представить это отражение совершенно точным и полным, т. е. абсолютным удвоением реальности, просто невозможно: “Все (или почти все) наши истины или односторонни, или содержат большую или меньшую примесь лжи, — или то и другое вместе” [3, с. 132]. Вот почему люди, живущие в одно время и занимающиеся одной и той же наукой, могут иметь разные позиции.

Спрашивается: эти особенности понимания и приемов мышления случайно рассеяны между людьми или сгруппированы по национальностям? “В последнем едва ли может быть какое-нибудь сомнение, а если это так, то и наука, по необходимости, должна носить на себе отпечаток национального точно так же, как носят его искусство, государственная и общественная жизнь, одним словом, все проявления человеческого духа” [3, с. 133]. Конечно, возможны исключения (“Аристотель — более европеец новых времен, чем древний грек”), но они редки.

Отраженная в духе разных народов реальность познается глубже, богаче, ибо все эти разные взгляды взаимно дополняют друг друга. Кроме специфически субъективной примеси и необходимой односторонности, зависящей от особенностей разных народностей, национальный характер придается науке еще и тем предпочтением, которое каждый народ оказывает некоторым отраслям знания. Подобно тому как разные люди предпочитают заниматься математикой, филологией, естествознанием, общественными науками, так точно есть и народы, по преимуществу математики, филологи и т. п.

Н.Я. Данилевский пишет, что французы поставили на поприще математики больше первоклассных ученых, чем все европейские народы вместе взятые: Б. Паскаль, Р. Декарт, Л.К. Кларо, Ж.Л. Д'Аламбер, Х. Монен, П.С. Лаплас, Ж.Л. Лагранж, Ж.Б. Фурье, А.М. Лежандр, О.Л. Коши, У.Ж. Леверье. Германии принадлежит первенство в лингвистике или сравнительной филологии, и французы едва ли могут выставить соперников против Ф. Болла, А.Ф. Потта, В. Гумбольдта, Я. Гримма, А. Шлейхера, М. Мюллера. Практическая астрономия и геология — любимицы Англии [3, с. 135].

Вся шестая глава “России и Европы” написана в духе социологии науки, но наиболее интересны на взгляд современного исследователя последние страницы, где Н.Я. Данилевский говорит о природе общественных наук. Их отличие от естественных заключается, в частности, в том, что “национален” сам их объект, ибо эти науки есть форма самосознания того или иного народа, культурно-исторического типа, к которому народ принадлежит.

Общественные явления не управляются никакими особыми силами, кроме общих духовных законов. Эти законы действуют особым образом, на основании морфологического принципа образования обществ. Но так как эти принципы действуют в разных обществах различно, то возможно не теоретическое, а лишь “срав-

нительное обществословие" с его разделами: политика, этнография, психология, политическая экономика [3, с. 159].³

Вообще, по Данилевскому, есть три общие мировые сущности: материя, движение и дух. "Морфологический принцип есть идеальное в природе", именно он видоизменяет свойства материи и ее движение, порождая конкретные тела, организмы, системы. Человеческие общества — одно из видоизменений и превращений, но с одним отличием. Если химические процессы идут одинаково на Земле, Солнце, Луне, Юпитере и Сириусе и поэтому возможны общие химические законы и соответственно их теоретическая фиксация, то общих принципов устройства гражданских и политических обществ просто не может быть. "Мало уже таких доктринеров, которые бы думали, что, например, английское государственное устройство есть некий идеал, которого все должны стремиться достигнуть, что между государствами (или вообще обществами) есть, так сказать, только различие возрастов, а не качественное" [3, с. 159]. Уместное и благодетельное явление в жизни одних народов не может считаться таковым в жизни других, и не следует надеяться на возможность его автоматического заимствования. "Следовательно, общественные науки народны по самому своему объекту" [3, с. 160].

В заключение Н.Я. Данилевский вводит ряд пояснений. Все науки национальны. Степень национальности в разных науках проявляется неравномерно. В естественных — менее очевидно, чем в общественных. Не столь явно ее проявление в науках, простых по своему содержанию или очень высоко стоящих по своему развитию, в науках, которые пользуются строгими методами исследования. Эти методы в значительной степени элиминируют проявление народности или вообще индивидуальности. Однако роль народности в науках увеличивается по мере усложнения предмета, не допускающего введения точной и строгой методы. Наиболее национальны общественные науки, поскольку их объект национален [3, с. 160–161].

Подведем некоторые итоги. Философская гносеология и история науки в трактовке Н.Я. Данилевского обладает рядом следующих особенностей:

1. Скептическое отношение к теориям эволюции и прогресса, фактическое признание стадиальности науки, рассматриваемой как

³ Отметим попутно, что несколько позднее (в 1885 г.) В. Дильтей в своем "Введении в гуманитарные науки" выступит с подобным заявлением о принципиальной невозможности социологии как теоретической науки.

межнациональное явление более общего порядка, чем наука той или иной нации.

2. Стремительность (и неизбежная поверхностность) обзоров истории наук естественных и общественных, имеющих явно иллюстративную задачу обоснования авторских идей. А. Вусинич иронично отметил, что в обзорах Н. Данилевского не нашлось места ни одному русскому ученому, поднявшему науку на высшую (пятую) фазу развития — ни М.В. Ломоносову, ни Д.И. Менделееву [1, с. 99].

3. Дилеммы абсолютности и релятивизма, объективности и субъективности не нашли диалектического решения. Ориентируясь на принципы субъективизма и релятивизма, русский философ постоянно преодолевает сопротивление материала и делает важные оговорки, которые не встраиваются в его общеметодологическую установку.

Иными словами, не выдерживая релятивистской позиции последовательно, Данилевский признает за наукой частичное право на объективную истину: если развитие науки дошло до обретения ею “точной и положительной методы — односторонность личного и национального взгляда устраняется”. Однако, настаивает он, все то в культуре, что является народным по преимуществу, не передаваемо другим культурам и не может иметь общечеловеческого значения. Отсюда Данилевский делает вывод о том, что общая социологическая теория невозможна, поскольку “общественные науки народны по самому своему объекту”. При этом его книга как раз и претендует быть такой общей теорией устройства и развития обществ!

Методологические противоречия гносеологии Н.Я. Данилевского не могли не сказаться и на его онтологической конструкции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861–1917 / The University of Chicago Press. Chicago—London, 1976.

2. Голосенко И.А. Социальная философия неославянофильства // Социологическая мысль в России: Сб. Л.: Наука, 1978.

3. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. 4-е изд. СПб.: Изд-во товарищества “Общественная польза”, 1889.

4. Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского // Российская социология: Сб. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1993.

5. Милюков П. Н. Разложение славянофильства: Н. Данилевский, К. Леонтьев, Вл. Соловьев / Тип. лит. товарищества И.Н. Кушнера и К°. М., 1893.

6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955. Т. 3.

7. Sorokin P. A. Social Philosophies of an Age Crisis. Boston: Porter Sargent Publisher, 1951.

8. Зеньковский В. В. История русской философии / Имка-пресс. Париж, 1949. Т. 1.

9. Mak-Master R. Danilevsky and Spengler: New Interpretation // The J. of Modern History. 1954. Vol. 26, № 2.

10. Преображенский П. О. Шпенглер и крушение истины. Страницы из истории гибели одной культуры // Печать и революция. 1922. № 1–4.

11. Пивоваров Ю. С. Николай Данилевский: в русской культуре и мировой науке // Мир России. Социология, культурология, этнология. 1992. № 1, т. 1.

12. Самарин Ю. Ф. Два слова о народности в науке. М., 1856.

13. Голосенко И. А. Универсальное и национальное в немарксистской социологии // Социологические исследования. 1981. № 4.

14. Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала "Логос" // Моск. Еженедельник. 1911. № 29–32.

15. Франк С. Л. Философские отклики. О национализме в философии // Русская мысль. 1911. Кн. 9.

ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ

3.1. Культурная морфология Н.Я. Данилевского: строение и генезис мировой культуры, ее типологические вариации, взаимодействие культур

Мировая культура, по Н.Я. Данилевскому, суть единый поток, который структурирован в горизонтальном и вертикальном измерениях. Прежде всего, выделяются мощные вертикальные образования — культурно-исторические типы — и некоторые сопутствующие им, омывающие их потоки.

В морфологическом контексте культурно-исторический тип — это интеграция этнографических, антропологических, социальных, территориальных и иных признаков, по совокупности которых осуществляется классификация мировой культуры на ряд уникальных, дискретных видов¹.

“На место пустой, однолинейной исторической схемы, — пишет Н.Я. Данилевский, — надо поставить драму многих культурно-исторических типов, каждый из которых специфически возникает, расцветает, имея собственные представления и идеи, собственную любовь и волю, собственную жизнь и смерть” [2, с. 91–93].

Между вертикальными потоками культуры, структурно оформленными в культурно-исторические типы, слабо оформленными и совсем неоформленными (“этнографический материал истории”),

¹ В последующей философии истории и культурологии для обозначения этой интеграции были предложены категории “тип” или “стиль” культуры. Автор данной книги посвятил этой проблеме специальную статью [1], ибо Данилевский, не используя эти термины, фактически подготовил место для их появления.

существуют особого рода связи, контакты. Изучение этих контактов, а также поиски общего в жизнедеятельности каждого культурно-исторического типа, связанного с обобщением циклической формы изменения этих систем, составляют горизонтальное измерение мировой культуры.

В принципе, та же методологическая схема обнаруживается в "идеографических концепциях культуры" О. Шпенглера, А. Тойнби, В. Шубарта. Различие намечается по менее важным характеристикам: количеству локальных культур, формам интеграции, символам стиля и т. п. Несколько иная позиция у П.А. Сорокина и Ф. Нортропа, где акцентированы поиски повторяющихся систем в рамках цивилизации ("номотетическая теория культуры"). Если для Данилевского, Шпенглера и Тойнби внутренний план культуры аналогичен жизненному циклу биологического организма, то Сорокин и Нортроп отрицают биологический редуционизм, но признают идею цикличности [3, 4, 5].

В свете этих совпадений и различий рассмотрим теперь взгляды Н.Я. Данилевского более подробно.

Человечество представлено тремя группами, каждая из которых выполняет специфическую роль в развитии культуры: "положительные деятели истории", "отрицательные деятели истории" и "этнографический материал".

К положительным деятелям истории относятся народы, успевшие заложить основы оригинальной цивилизации. Если эти основы смогут развиваться, структурно оформляться, то в итоге получается самобытный культурно-исторический тип. Располагая их в хронологическом порядке, Н.Я. Данилевский насчитывал десять завершенных типов: египетский, древнесемитский, китайский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитский, германо-романский или европейский. К ним Данилевский добавляет еще мексиканский и перуанский типы культуры доколумбовой Америки, "погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития" [2, с. 91]. Далее он называет еще два новых, пока еще только формирующихся типа: славянский и, возможно, "новоамериканский", развивающийся в США. При этом наиболее перспективный из новых типов — славянский, который только вступает в полосу расцвета.

Принцип периодизации и систематизации исторического материала по ступеням развития культуры, по Данилевскому, целесообразен не в масштабах мировой истории, но только для понимания внутренней жизни каждого культурно-исторического типа.

Каждая культура проходит в своем развитии четыре периода. Первый — подготовительный, или этнографический, когда складывается общность психического типа, единство умственных и нравственных черт у народностей, близких по языку и этническим признакам; это наиболее длительный период, продолжающийся около тысячи лет. За ним следует государственный период, когда народ объединяется политически, осваивая территорию, ограждая ее от врагов и подготавливая себе подходящую сцену для будущей творческой работы; этот период длится около четырехсот лет. Наконец наступает третий, собственно культурный период — период духовного плодоношения. Накопленные в течение веков “культурородные” силы обнаруживают себя в мощном творческом порыве и выливаются в стройные формы религиозных и философских систем, в логически ясные принципы государственно-правового устройства, в прекрасные образцы произведений искусства. Творческий период — самый короткий. Культура быстро истощает свои силы и приходит к четвертому этапу, который состоит либо в “апатии отчаяния”, вызванной сознанием неполноты и несовершенства всякого рода творчества, как это было с древними эллинами в эпоху распространения христианства, либо в “апатии самодовольства”, приводящей к тому, что культура окостеневает, превращается в жесткую, лишённую души форму, как это произошло с древними китайцами и египтянами. Иногда другие, пришедшие извне народы ускоряют гибель культуры и на ее рассыпающихся развалинах, используя ее части как строительный материал или удобрение, строят новый культурно-исторический тип.

“Ход развития культурно-исторических типов, — пишет Н.Я. Данилевский, — всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз и навсегда их жизненную силу” [2, с. 96].

Основная причина развития культуры — ее внутренний, органический рост, созревание, связанное с рядом условий. Главным условием развития всякой самобытной цивилизации является, с его точки зрения, возможность пользоваться политической независимостью. При этом цивилизация лишь тогда достигает полноты, разнообразия и богатства, когда составляющие ее этнографические элементы не поглощаются одним политическим целым, а составляют федерацию или политическую систему государств.

Однако для перехода с одной ступени на другую "культурно-исторический тип" нуждается во внешнем толчке. Возникновению государственности способствует борьба племен между собой и даже зависимость, подчинение более сильному племени. "Зависимость, приучающая подчинять свою личную волю какой-либо другой... имеет своим назначением возведение народа от племенной воли к состоянию гражданской свободы" [2, с. 250]. Зависимость вызывает напряжение сил народа, его сплочение и осознание ценности свободы, оно служит средством исторического воспитания, хотя и не все типы зависимости в этом отношении равноценны.

Н.Я. Данилевский различает три вида зависимости: рабство, данничество и феодализм. Рабство растлевает и рабов, и господ, ослабляет волю народа. При феодализме господствующее племя расселяется среди побежденных, которым частично остается их прежняя собственность. Феодальная зависимость лишает народ внутренней свободы и порождает "насильственность" характера. Только данничество, при котором победитель не смешивается с побежденными и держит их в коллективном рабстве, оказывается, по его мнению, эффективной формой исторического воспитания. Данничество, дисциплинируя волю, оставляет народу свободу во внутренних делах и не уничтожает его нравственного достоинства.

Различиями в историческом воспитании определяются, согласно Н.Я. Данилевскому, существенные расхождения в характере романо-германских и славянских народов. Татарское данничество было для славян более благоприятной формой зависимости, чем германское завоевание для европейских народов, завершившееся установлением феодальной системы.

Культурно-исторический тип — это своеобразный синтез религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, исторического развития народов. Каждая историческая культура имеет свою задачу, идею, определенную сторону жизни, которую она призвана развить и усовершенствовать. В решении этой задачи состоит смысл истории каждого народа и каждого культурного типа.

Идея общечеловеческого ничем не ограниченного прогресса представляется Н.Я. Данилевскому одной из самых нелепых. "Прогресс состоит не в том, — пишет он, — чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом и проявлялся" [2, с. 90].

У каждой оформленной культуры есть своя древняя, средняя и новая история. Культура рождается, набирается сил, достигает расцвета и гибнет, возвращаясь в доисторическое или внеисторическое состояние, из которого она возникла. Ее расцвет и гибель обусловлены внутренними естественными процессами, она дряхлеет и разлагается так же неизбежно, как гибнет всякий живой организм. Внешние причины могут лишь ускорить или замедлить процесс ее развития. История оказывается чем-то отличным от простого течения времени и преемственной жизни человеческих поколений. Она состоит в чередовании оформленных культурно-исторических типов — этих положительных деятелей истории.

Народы, которым не суждено было создать собственный культурно-исторический тип, стоят вне истории, служат лишь фоном или материалом для нее. Правда, эпизодически они тоже “вторгаются” в историю, оставляя в ней свой след. Их роль может быть при этом двоякой. Гунны, монголы, турки проявили себя как отрицательные деятели — “бичи божьи”, основной смысл их деятельности не создание, а разрушение. Они помогали “испускать дух” умирающим цивилизациям, когда их творческие силы полностью угасали. Множество других племен, не достигших исторической индивидуальности, служило сырым строительным “этнографическим материалом” истории, уподоблялось “неорганическому веществу, входящему в состав исторических организмов”. Им было не суждено величие ни созидательной, ни разрушительной деятельности [2, с. 93].

Обсуждая условия, цели, закономерности развития культурных типов, Н.Я. Данилевский уделяет много внимания проблеме разнокачественности культур. Специфическая индивидуальность каждой из них выражается, по его мнению, в особенном направлении культурной деятельности, в преимущественном развитии одного из ее видов, которое, в свою очередь, связано с национальным характером, особенностями исторического воспитания и содержанием исходной идеальной формы, доминирующей нравственной идеи.

Современный этнограф, культуролог и социолог, возможно, без особого труда найдут весомые возражения против предложенной Данилевским схемы [6, 7, 8, 9]. Действительно, почему здесь только десять мировых культур? А вот у Тойнби их уже более чем в два раза больше. Почему негативно оценивается, умалчается культура племен, отнесенных к “отрицательным деятелям истории” и “этнографическому материалу”? Современный этнограф выложит

на стол убедительные исследования “локальных культур”, доказывающие их богатство и уникальность. Почему интеграция, структурное оформление, действие “морфологического начала” приписываются лишь широким и сложным системам — культурам, цивилизациям? И вот П.А. Сорокин уже берется распространить этот принцип на различные ряды культурных явлений.

Но обратим внимание на один важный момент: Н.Я. Данилевский, хотя и объявляет изучение локальных цивилизаций главной задачей, постоянно возвращается к мысли о единстве мировой истории и культуры. А между тем О. Шпенглер, например, совершенно убежден, что культурное единство человечества есть “пустой звук”.

В основу теории Н.Я. Данилевского положена концепция культуры в ее современном антропологическом, или, точнее, этнопсихологическом смысле, и основной методологический тезис состоит в понимании культуры как объективации национального характера. Комплекс психических особенностей этнической общности определяет специфику деятельности и видения мира и, в свою очередь, общекультурный комплекс. Каждый народ творит культуру в соответствии со своим национальным характером [7, с. 237]. Не науки и искусства составляют основу народной жизни — они лишь более поздние “благородные отложения”.

Глубинный источник творческих сил народа — его “дух”, или этнический характер, складывающийся в течение тысячелетнего этнографического периода; он-то и определяет качественное своеобразие культурного творчества. “Особенности в складе ума, чувства и воли, которые составляют всю оригинальность племени, налагают на него печать особого типа общечеловеческого развития и дают ему способность к самобытной деятельности” [2, с. 112].

Народ выражает себя соответственно творческим потенциям его национального характера; пытаясь творить по чужой мерке, механически воспроизводя ценности других культур, он останется бесплодным, обрекая себя на рабское подражательное, бездуховное существование. Отказаться от народного характера — значит для культуры отказаться от себя самой и своего места в истории, признать бессмысленность, ненужность своего существования.

Развивая эти соображения, Н.Я. Данилевский делает решительный вывод: “Различия культурно-исторических типов есть, в конечном счете, различия характеров народов их составляющих: различия этнографические, племенные, которые выражаются в особенностях психического строя народов” [2, с. 184].

Как же все-таки следует понимать национальный характер?

Н.Я. Данилевский не дает строго аналитического определения содержания этого центрального понятия. Он полагает, что всем и так понятно, о чем идет речь. Однако и его критики, и союзники постоянно обращаются к поискам толкования. Еще П.Н. Милюков обратил внимание на противоречия этой теоретической конструкции: наличие в ней объективно-идеалистических представлений о народности (в духе Гегеля) и реалистических понятий, основанных на идеях механистично трактованной биологии [10, с. 277].

Особенности национального характера четко запечатлены, говорит Н.Я. Данилевский, в языке, мифологии, верованиях, эпических преданиях, основных формах быта, в высших продуктах сознательного творчества — искусстве, науке, религии, праве. Даже в математике, считает он, национальный характер “проявляется самым резким образом”. Это подтверждается, в частности, тем, что греки в математических изысканиях употребляли “геометрическую методу”, отвечающую их художественному типу, а европейские ученые — аналитическую, соответствующую их рассудочности.

Или другой пример: “борьба и соперничество составляют основу английского народного характера” [2, с. 144, 146], а отсюда и три теории в разных областях знания, основанные на этом коренном свойстве англосакса: теория борьбы “всех против всех” Томаса Гоббса, концепция “свободного соперничества” как основания экономического равновесия, сформулированная Адамом Смитом, и, наконец, эволюционная теория Чарльза Дарвина, построенная на идее всеобщей борьбы за существование.

“Понятие о необходимости государственной опеки над личным произволом, над личностью человека, глубоко вкоренено во французском характере”, — продолжает Н. Данилевский [2, с. 148]; отсюда — экономические теории меркантилистов, физиократов, защитников права на труд, требующих государственного покровительства в экономике. Та же причина — свойства национального характера — породила и утопию К.А. Сен-Симона, где “государство распоряжается всем” [2, с. 148].

Однако, согласно Н.Я. Данилевскому, психические различия между народами более “имеют количественный, а не качественный характер” [2, с. 190]. Все возможные черты присутствуют в характере любого народа, но в разных пропорциях; важно установить доминирующую черту или черты характера, проявляющиеся

на протяжении всей исторической жизни и деятельности народа. Эти черты — ключ к пониманию его культуры.

Основной чертой европейского, романо-германского характера Н.Я. Данилевский полагает “насильственность”; с ней связано “чрезмерно развитое чувство личности”, выдвижение своего интереса вперед интересов других людей и народов, навязывание своего образа мыслей, своего интереса другим. В политике эта черта приводит к развитию структур государственной власти, к угнетению других народностей, живущих в стране, или — разрушительным порывам к безграничной свободе. В религии — к нетерпимости, фанатизму или отвержению всякого авторитета; католицизм есть “следствие насильственного характера западного духовенства” [2, с. 195]. Прозелитизм, крещение огнем и мечом, рыцарские ордена, иезуиты, инквизиция, Варфоломеевская ночь, сожжение Кальвином Сервета, взгляды пуритан — все это различные проявления насильственности в области религии. Когда религиозные интересы отошли на второй план и их место заняли экономические интересы, алчность и жестокость европейских купцов были причиной уничтожения целых народов, именно они способствовали развитию работорговли. Начинается век политической свободы — и в Европе царствует гильотина, ведутся войны “ради братства и свободы” — происходят массовые расстрелы.

Иные черты свойственны, полагает Данилевский, славянским народам: “Славянские племена самой природой избавлены от той насильственности характера, которую народам романо-германским при вековой работе цивилизации удается только перемещать из одной сферы деятельности в другую” [2, с. 210]. Славянский народ отличается гуманностью; смертная казнь в России была отменена раньше, чем в европейских странах. Даже в самые грубые времена в России существовала религиозная терпимость; завоеванные соседи не лишались свободы, а постепенно ассимилировались в русской культуре.

Внешней политике России, утверждает наш философ, всегда было свойственно бескорыстие [2, с. 201]; в ее внутренней жизни отсутствует партийная борьба; важные переломы в общественной жизни, как правило, происходят быстро и легко. Если на Западе духовным и социально-политическим переменам предшествует жестокая междоусобица, кровавые распри, преследования побежденных, то в России дело обстоит иначе: процессы идут в глубинах народного духа, недостатки уясняются внутренним сознанием, и народ отрешается от того, что подлежит отмене или изме-

нению. Сначала борьба разыгрывается внутри народного сознания, испытывающего нравственное перерождение, затем с изумительной быстротой наступает время внешних социальных перемен.

Так, князь Владимир, почувствовав духовную пустоту язычества, созывает представителей разных религий, обсуждает с ними их учения и выбирает православие, которое почти без сопротивления принимается народом. В душе князя происходит тот же процесс, который переживает вся Русь. Подобное же единодушие народ проявил при изгнании поляков, поддержав Минина и Пожарского. "Без борьбы и подготовки", с "невероятным успехом" совершилось и освобождение крестьян.

В отличие от западноевропейцев главную пружину, главную движущую силу русского народа составляет не прагматический интерес, а нравственное сознание, которое медленно зреет в духовном организме и всецело охватывает его, когда наступает время действовать. Н. Данилевский видит в русском человеке "огромный перевес общенародного над индивидуальным". Англичанин и француз больше живут личными, эгоистическими интересами, поэтому они могут жить в чужой стране, оставаясь самими собой. Но "русский, перестав быть русским, обращается в ничто, в негодную тряпку" [2, с. 210].

Русский народ обладает умением и привычкой повиноваться, уважением и доверием к власти, отсутствием властолюбия, отвращением к вмешательству в то, в чем он некомпетентен [2, с. 533]. Благодаря этим чертам он может вынести большую дозу свободы, не злоупотребляя ею. Кроме того, "характер русских, и вообще славян, чуждый насильственности, исполненный мягкости, покорности, почтительности, имеет наибольшее соответствие с христианским идеалом" [2, с. 526].

Конкретное вычленение психоэтнических особенностей народа — дело весьма сложное, справедливо полагает Н.Я. Данилевский. Существенную помощь исследователю здесь могут оказать другие дисциплины, допустим сравнительная лингвистика. "Отчего один народ так заботится об отличии всех оттенков времени, а другой (славянский) почти вовсе их опускает из виду, но обращает внимание на качество действий... Сравнительная филология могла бы служить основанием для сравнительной психологии племен, если бы кто сумел прочесть в различии грамматических форм различие в психических процессах и в воззрениях на мир, от которых первые получили свое начало" [2, с. 113].

После выхода в свет книги Н.Я. Данилевского русская общественная мысль еще более активно обратилась к обсуждению темы русского национального характера. Более других влияние его идей, видимо, испытывал Н.И. Ковалевский, автор ряда работ на эту тему [11]; в ее обсуждении участвовали В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, П.А. Сорокин и ряд других известных философов. Сегодня, на рубеже тысячелетий, она вновь актуальна и открыта для обсуждения [12].

Н.Я. Данилевский настойчиво рекомендует историку анализировать обыденное сознание людей, где черты психического характера проявляются наиболее отчетливо, и тогда можно точнее понять любое конкретное историческое событие, его причины и следствия; более всего оснований для выводов о чертах нации, о психологии народа дают народные предания, вымыслы, легенды [2, с. 205–207].

Разумеется, сам автор использовал эти методы. Однако в его характеристике славянства желаемое превалирует над действительным: черты русского национального характера (терпимость, искренняя вера в авторитет власти, непротivление злу, желание добра врагам и т. п.) явно идеализированы и едва ли представляют собой результат строгого научного анализа в духе рекомендаций самого Н.Я. Данилевского. Автор не желает видеть ни классовой борьбы, ни традиционных недостатков русских, о которых всегда говорили западники (лень, пьянство, жестокость бунтов и т. п.). Весьма характерно в этом плане его замечание: “В России классовой борьбы не было и нет” [2, с. 207]. Едва ли эта посылка объяснит революционные катаклизмы в России XX века.

Схеме Данилевского недостает (и об этом скажут его критики) понимания историчности национальной психологии, ее изменчивости по мере усложнения условий жизни и типов мироотношения [12, с. 88–90]. Но дело даже не только в этом: представление Н.Я. Данилевского о национальном характере как единственной движущей силе культуры и истории — односторонне и потому нуждается в существенной коррекции.

Н.Я. Данилевский называет три основных фактора, определяющих народный (национальный) характер:

- 1) причины этнографические, связанные с психическим складом тех народов, которые дали жизнь культурно-историческому типу;
- 2) руководящее нравственное начало;
- 3) исторические причины, обусловившие ход и условия исторического воспитания народов.

Однако решающая роль принадлежит “исходной форме”, руководящей нравственной идее, идеальному плану развития; отдельно взятые этнографические и исторически-особые факторы не могут породить культуру, они лишь придают ей форму. Здесь мы снова обнаруживаем необходимость присутствия Провидения, телеологическое понимание истории и культуры, реализуемой и движимой национальным характером.

Итак, если этнопсихические черты решающим образом отличают формы культуры, то последние должны быть уникально-локальными, принципиально недоступными для других народов. Данилевский так и говорит: “Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа” [2, с. 95–96, 103]. И это обстоятельство суть формулировка “исторического закона” — вывод релятивистский. Так что же, метафизическая телеология или релятивизм?

Примеры, доказывающие уникальность, нетранслируемость ценностей локальных культур, многочисленны в тексте нашего автора. Так, эллинизация Египта была поверхностной: философы и ученые в Египте были греками, писали по-гречески, но жизнь народа не соприкасалась с музеями, библиотеками и академиями. Англичане также не смогли передать своей цивилизации индусам, несмотря на многолетнее господство. Там, где заимствования в той или иной форме имели место, они не приносили пользы народу-восприемнику. Принятие чуждых греческих элементов римлянами поразило бесплодием все те области римской жизни, в которые они проникли. Греческая роскошь и изнеженность умерялись в быте эллинов свойственным им чувством меры и не нарушали жизненной гармонии, а у римлян они обернулись грубым развратом. Наука и философия в Риме не принесли плодов: римляне подражали грекам вместо того, чтобы создавать свою собственную науку и философию.

Таким образом, “начала”, лежащие в основе одного культурно-исторического типа, могут быть искажены, уничтожены, растрепаны, но не могут быть заменены другими или органично существовать в иных типах культур.

Однако как же быть с фактами взаимодействия и взаимовлияния культур, из которых вырастает единство мировой культуры? Игнорировать эти факты Н.Я. Данилевский не мог и дает им весьма интересную интерпретацию, описывая три формы культурных контактов: “колонизацию”, “прививку” и... “удобрение”.

Пример первой из этих форм он видит в колониальной политике англичан. На поверхностный взгляд кажется, пишет он, что

здесь имеет место перенос культуры, однако если вникнуть в дело поглубже, то становится ясно, что этого не произошло. Англичане принесли свою культуру на североамериканский материк, населенный индейцами, но эта пересадка заменила культуру аборигенную, индейскую и обрекла ее на гибель. При этом Данилевский отнюдь не считает, что европейская культура лучшая, что культура индейцев — “сорная”, подлежащая “прополке”; он склонен думать, что эти культуры равноценны, и уничтожение одной из них ничем не оправдано.

Теперь о “прививке” культуры. Тем, кто не знает садоводства, он разъясняет, что прививка вовсе не приносит пользы дичку, с которым скрещивается черенок культурного сорта. По мере того как растет привитая ветка, садовник обрезает побеги дичка и в конце концов от него остается один ствол, который кормит привитую, чуждую ему породу. “Надо быть глубоко убежденным в негодности самого дерева, чтобы решиться на подобную операцию, обращающую его в средство для чужой цели, лишаящую его возможности приносить собственные цветы и плоды” [2, с. 104]. Так, Петр I хотел привить европейские начала русскому дичку. Операция не удалась, дичок воспротивился и остался жить, пуская свои побеги, но его организм испытал тяжелое потрясение, а болезнь подражательности до сих пор обессиливает Россию.

Третий тип культурного воздействия (“удобрение”) подобен влиянию почвы на организм растения. Если одна цивилизация пользуется продуктами другой как питательным веществом, то такое воздействие способствует ускоренному развитию и богатому плодоношению.

Именно такой тип заимствования Н.Я. Данилевский считает единственно оправданным и перспективным. Воспринимающая цивилизация должна сохранить самобытность во всех областях жизни для того, чтобы плоды другой, более развитой цивилизации могли оказать на нее истинно благотворное влияние. При этом усвоению подлежит лишь то, что “стоит вне сферы народности”, т. е. методы положительной науки, технические приемы, усовершенствования искусств и промышленности. Все же остальное, в особенности относящееся к сфере познания человека и общества и тем более к практическому использованию плодов этого познания, “вовсе не может быть предметом заимствования, а может быть только принимаемо к сведению” [2, с. 105]. Каждая цивилизация решает свои задачи. Решения, пригодные для одной цивилизации, непригодны для другой.

В постановке вопроса о взаимодействии культур Н.Я. Данилевский проявил исключительную философско-историческую прозорительность. Он одним из первых среди европейских исследователей обратил внимание на сложность процессов взаимодействия культур, на то, что внешнее соприкосновение, имеющее место во время войн, завоеваний и искусственных объединений разнородных племен в механические союзы, далеко не равнозначно культурному синтезу. При контактах чуждых друг другу культур их отдельные элементы трансформируются, утрачивают те функции, которые они выполняли в культуре-прародительнице. Н.Я. Данилевский выступает здесь как предшественник теории “аккультурации”, развиваемой современными антропологами [14], при этом он настойчиво акцентирует внимание читателей на естественном праве отдельных культур на самостоятельное развитие [15, с. 327–328].

Вопрос о целях, принципах, условиях, результатах культурных заимствований представляется сейчас, в XXI столетии, еще более актуальным, чем в XIX веке. И вопреки сомнениям Н.Я. Данилевского историческое развитие в нашу эпоху все больше подтверждает идею плодотворности культурного обмена между народами. Все больше становится таких материальных и духовных ценностей, которые свободно переносятся из страны в страну, из культуры в культуру. Научные знания, техника, средства коммуникации, медицина служат людям всех наций, всех культур. Расширяется культурный обмен в области спорта, кино, литературы, музыки, балета.

Доказательство невозможности культурного заимствования со ссылками на садоводческую практику совершенно неприемлемо ввиду специфически социально-духовной природы культурного обмена. Верно, в принципе, лишь то, что культурные заимствования должны быть обоснованными, продуманными, предприниматься с учетом их возможных последствий.

Критика подражательности, конечно, была справедливой. Русские дворяне в “жалкой тошноте по стороне чужой” (А.С. Грибоедов) разучивались говорить на родном языке, а все русское третировали как простонародное и грубое. Вместе с тем едва ли стоит игнорировать факт “прививки” к мощному древу языческой культуры Руси — христианства в его византийской транскрипции или многовековой и, несомненно, продуктивный культурный обмен России с Западной Европой и странами Востока. Культурный изоляционизм, к которому теоретически склоняется Данилевский, не менее губителен для национальной культуры, чем слепая подражательность.

Однако его концепция истории и культуры обнаруживает отнюдь не тривиальный призыв к изоляционизму, но совершенно иной поворот мысли: наравне с “национальным” самовыражением существует более широкий процесс — складывание общечеловеческой культуры. Так, все величайшие достижения прошлого были сделаны не одной нацией или одним культурно-историческим типом, а достигнуты совместными усилиями народов, и их результаты передавались, наследовались поколениями. Он вводит в свою схему идею преемственности и... прогресса. В этом, пожалуй, одно из самых существенных отличий его теории от выводов О. Шпенглера, А. Тойнби, П.А. Сорокина и др. [16, с. 218]. Как же оценивать это обстоятельство?

Узость гегелевской исторической схемы становилась все более ясной по мере того, как европейские и русские ученые знакомились с африканскими, азиатскими, латиноамериканскими культурами, имеющими самобытные традиции, своеобразные формы общественного устройства, искусства, религии. Объективно-идеалистическая схема не могла объяснить существования таких мощных и так резко отличных от европейской культуры цивилизаций, как индийская или китайская, оказавшихся как бы в стороне от столбовой дороги “мирового духа”.

Попытки преодолеть однолинейную, европоцентристскую и провиденциалистскую схему исторического процесса, выработать новый взгляд на историю были неизбежны в развитии социальной философии второй половины XIX века. Одной из таких продуктивных попыток и была теория культурно-исторических типов. Однако решительного поворота в осмыслении истории, убедительного замещения гегелевской схемы “естественной” концепцией движения мировой культуры совершить Н.Я. Данилевскому не удалось в силу непреодоленных противоречий его методологии.

При обсуждении философско-исторических и социологических проблем Н.Я. Данилевский использует методы биологического редукционизма, работает в пределах естественнонаучной терминологии: культуры — это “организмы”, “формы организации”; формы их взаимодействия — “прививка”, “пересадка”, “удобрение”; жизненный цикл культуры подобен развитию “многолетних одноплодных растений” и т. д.

В принципе, использование биологических и других естественнонаучных аналогий в общественном знании не есть запрещенный прием, особенно если речь идет о поиске и назывании новых закономерностей, о герменевтической задаче философа. Однако любая

аналогия — приближительна, и ее необходимо соответствующим образом обосновать. Иначе, как справедливо писал Н.К. Михайловский еще в 1869 году, анализируя работы социологов-органицистов, они станут пустой фразой, делом мертвым и схоластическим [17, с. 1—53]. Аналогии едва ли могут служить весомыми аргументами для таких важных теоретических выводов, каким стал тезис о “непередаваемости” культурных начал.

Натуралистическая методология, совмещаемая с религиозно-телеологическими интенциями, ставит под огонь критики культурно-историческую концепцию Данилевского. Его культурно-исторический тип представляет собой реализацию идеальных начал и “оказывается, — отмечал П.Н. Милюков, — чем-то средним между реальным и гегелевским понятием народности” [10, с. 227]. Р. Мак-Мастер, продолжая критику, считает, что даже список десяти цивилизаций Н.Я. Данилевский заимствует у Гегеля. Однако заметим, что в тексте “России и Европы” ссылок на этот предмет нет, да и имена этих цивилизаций были общеизвестны.

Не преодолев объективного идеализма и одновременно механически перенося в сферу исторического исследования биологические категории, Данилевский оказывается в плену исторического релятивизма: если культурно-исторический тип есть особый самостоятельный организм, подчиняющийся собственному “морфологическому началу”, то все его органы и продукты жизнедеятельности существуют лишь в нем и для него. С точки зрения представителей другого типа культуры, они будут казаться не тем, чем являются в действительности, а поскольку нет никакой объективной, общечеловеческой точки зрения, постольку не может быть ни объективной истины, ни объективного добра, ни объективной красоты.

Однако в истории вообще не было культур, которые развивались бы абсолютно самостоятельно, не вступая в контакты с другими культурами. В процессе обменов заимствовались не только периферийные элементы чужих культур, но и их центральные ценности. Н.Я. Данилевский опять-таки впадает в противоречие, когда жестко делит культуры на “автохтонные”, развивавшиеся самостоятельно, и преемственные, выросшие под воздействием других культур.

Христианство, созданное древними семитами, Н.Я. Данилевский рассматривает как мировую религию — окончательную истину для всего человечества. Но разве религия не вплетена в жизнь человека и общества, разве ее социальные функции не являются

“народными”? Как же может она в таком случае передаваться? Объясняя, почему история на Западе имеет более прогрессивный вид, чем на Востоке, Н.Я. Данилевский говорит, что Запад есть “перепутье народов” [2, с. 76]: один народ, сходящий со сцены, почти немедленно замещается здесь другим народом. Но ведь преемственность истории обусловлена передачей культурного наследия от народа к народу, а не просто “сменой племен” или другими демографическими обстоятельствами.

Критики Н.Я. Данилевского не раз подчеркивали, что он смешивает два существенно разных аспекта рассмотрения общества: нормативный и научно-аналитический [18, с. 3]. Действительно, каждое общество, каждая культура имеют свою организацию, однако из того, что нет всеобщей теории устройства общества по одному шаблону, еще не следует, что нет общих законов социального развития, и не может быть понятий, продуктивно работающих в анализе любой социальной действительности. Такими понятиями являются, в частности: государство, классы, власть, производство, право и т. д.

Противоречивость методологии автора “России и Европы” объясняется порубежностью его концепции, она вполне в духе времени и обнаруживается не только у современников, но и у его последователей. Видимо, суть методологического противоречия, которое присутствует и в концепции Шпенглера, и в трудах других западных культурологов нашего времени, состоит в отождествлении культуры как вообще специфически-человеческого способа жизнедеятельности, с той или иной конкретно-исторической формой ее проявления [5, с. 16, 99].

Каждое общество, каждая человеческая группа имеют определенные орудия труда и пользуются ими; владеют знаниями, с помощью которых они осознают, осмысливают мир и практически его осваивают, поддерживают нормы взаимоотношений, принимают меры защиты жизни и здоровья. Совокупность орудий труда, знаний, норм, способов защиты, равно как язык, верования и обычаи народов, составляет культуру в широком философском смысле слова. Культура отличает человека от животных, она передается не биологическим путем, а посредством социально-коммуникативных процедур. Какие именно орудия труда, знания, нормы, какие способы мышления и мировосприятия преобладают в данном обществе, насколько они адекватны и совершенны — это зависит и от множества индивидуально-особых причин, и от действия всеобщих закономерностей.

Концепция Н.Я. Данилевского обнаруживает тенденцию идеалистического понимания исторического процесса как детерминированного духовным развитием народов и наций. Его оппоненты-материалисты полагают, что в таком подходе место действительной исторической связи, которую философия истории должна обнаружить в событиях и процессах, занимает связь, вымышленная философом. При этом "на историю и в ее целом, и в отдельных частях, смотрят как на постепенное осуществление идей, и притом, разумеется, всегда только любимых идей каждого данного философа" [19, с. 305].

Так и у Н.Я. Данилевского его любимые (панславистские) идеи неожиданно вступают в противоречие с самим методом конструирования истории, а культурный релятивизм не согласуется с весьма четкими и определенными религиозно-политическими позициями. Противоречая собственным установкам, философ выступает в роли судьи и моралиста, давая общую оценку историческим событиям и целым культурам. Он обвиняет Европу в несправедливости, коварстве, недружелюбии по отношению к России, однако неясно, в какой объективной системе истин и норм обнаруживаются критерии этих оценок, к кому при этом следует апеллировать? Ведь, по его теории, такой нравственной системы, общей как для России, так и для Европы, существовать не может, следовательно, нельзя говорить, что Европа "несправедлива", что она поступает вопреки неким моральным нормам.

Однако Н.Я. Данилевский несомненно прав в том, что критерий культурного прогресса не может быть одним и тем же для всех времен и народов: одна эпоха борется за раскрепощение личности от пут религии и феодализма, за национальную независимость, другая ищет пути к единению и сотрудничеству наций. И все же общечеловеческий прогресс существует, о нем свидетельствуют рост используемых энергий, накопление полезной информации, установлении наиболее эффективных и рациональных норм деятельности людей в развитии новых сторон человеческой свободы. Это смутно чувствовал, как мы уже подчеркивали, и сам Н.Я. Данилевский, о чем красноречиво свидетельствует его тезис: "Прогресс состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях" [2, с. 115]. Это определение не только фиксирует логический ход мировой культуры, но и указывает на его субстанциональную основу.

Какова же эта субстанция — основа мировой культуры, каковы главные формы ее воплощения и эволюции, каковы ее атрибуты?

Вместо “феноменологических моделей” культуры, фиксирующих готовые результаты культурного прогресса (Шпенглер, Тойнби, отчасти Сорокин), Н.Я. Данилевский, как справедливо пишет И.А. Голосенко, постулирует “атрибутивную модель” культуры, субстанциональная основа которой — человеческая деятельность, точнее, особая “направленность” деятельности, выступающая в определенном историческом пространстве и времени, в разного рода формах и качествах.

Критики Н.Я. Данилевского справедливо подчеркивали, что эти два подхода (феноменологический и атрибутивный) нельзя жестко противопоставлять, не впадая в противоречия [7, 15, 18].

Данилевский придает большое значение временному атрибуту культуры: историческое время выступает как поле действия цивилизации и локальных культур; равное время протекания всех четырех фаз внутреннего роста различных культурно-исторических типов — суть их важнейшая характеристика; хронологическая синхронность разных исторических событий — доказательство “морфологического плана” истории. При этом за простой синхронностью событий, за одновременностью существования философ обнаруживает некие существенные структурные связи. Так, рассматривается “одновременность” трех событий: падение Константинополя, открытие Америки и начало книгопечатания. Вывод однозначен: все они — результат действия единого “плана миродержавного Промысла”, по которому развивается историческая жизнь человечества. Однако вывод этот вполне “феноменологический”.

Понятие “направленность” истории у Н.Я. Данилевского трактуется как действие имманентной идеальной силы, под влиянием которой внутренние структурные принципы последовательно разворачиваются в многообразие типов культурно-исторических организмов. В известной мере “направленность” Н.Я. Данилевского напоминает понятия “духа” у Гегеля, “души” у Шпенглера, “стиля” у Сорокина и т. п.

Вообще, полагает Н.Я. Данилевский, существуют всего четыре основных направления (типа) человеческой деятельности, которые обнимают собою все разнообразные формы исторической жизни, обозначаемые понятием “культура” и “не могущие уже быть подведенными один под другой” [2, с. 516].

К первому типу он относит деятельность религиозную, в процессе которой вырабатывается "понятие человека о судьбах своих как нравственного неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной". В религии заключено народное мировоззрение, но не как теоретическое знание, а как твердая вера, составляющая "живую основу всей нравственной деятельности".

Второй вид — деятельность культурная "в тесном смысле слова", которая вытекает из научно-теоретического, художественно-эстетического и промышленно-технического отношений человека к миру.

Третьим видом является деятельность политическая, "объемлющая собой отношения людей между собой как членов одного народного целого" и отношение этого целого к другим народам.

Последний, четвертый вид — деятельность общественно-экономическая, соответствующая отношениям людей применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, их добыwania и обработки [2, с. 516].

Именно эта классификация, определяющая основные направления культурной деятельности, в которых вырабатывается идеальное (наиболее совершенное) состояние культуры, послужила Н.Я. Данилевскому для сравнительного анализа различных культурно-исторических типов².

Пять культур — египетскую, китайскую, вавилонскую, индийскую и иранскую — Н.Я. Данилевский определил как первичные, или "автохтонные", поскольку они работали самостоятельно, ниоткуда не заимствуя своих основ. Но они и не продвинулись далеко на поприще культурного творчества; они были культурами "подготовительными, имевшими своею задачей выработать те условия, при которых вообще становится возможной жизнь в организованном обществе" [2, с. 517]. Ни одна из основных сторон человеческой деятельности — религия, политика, искусство, наука, экономика — не выделяются у них в самостоятельную сферу и выступают в синкретичном единстве. Здесь художественное творчество является элементом мифологии и науки; наука вплетена в религию и т. д. Геометрические занятия египетских жрецов так же, как

² Попытка Н.Я. Данилевского сформулировать основные виды культурной деятельности, которые, как отмечал Э.В. Соколов, правильнее было бы называть основными функциями культуры, чрезвычайно продуктивна [20, гл. 2].

и астрономические изыскания халдейцев, были священнодействием, составной частью религиозных ритуалов. В древнем Китае к земледелию относились как к священнодействию, а политику не отделяли от науки. Постепенно, по мере дифференциации этих видов человеческой деятельности, появляются в чистом виде и их культурные формы: складываются "односторонне направленные" цивилизации.

Религия стала самостоятельной сферой деятельности лишь в еврейской цивилизации, однако в науке, технике, искусстве, философии "евреями не произведено ничего заслуживающего внимания" [2, с. 518]. Их политическая жизнь так же, как и общественно-экономическое устройство, бывшее всецело отражением их религиозных воззрений, оказались несовершенными. Евреи не смогли сохранить своей независимости, столкнувшись с ханаанскими племенами, которые были и слабее, и малочисленнее их. Но религия евреев была столь глубока и возвышенна, что ей "суждено было сделаться религией всех народов" [2, с. 518].

Подобно тому как еврейская культура отличалась преобладанием религиозности, которая на все накладывала свой отпечаток, эллинский тип был преимущественно художественно-культурным. Религиозные представления греков обнаруживали богатство художественной фантазии, но с точки зрения совершенства догматики, этики и культа "их религия была одной из самых мелких и жалких" [2, с. 520]. Греки не могли возвыситься до осознания политического единства своего племени, хотя и сознавали себя культурной единицей, отличной от других народов-варваров. Социально-экономические отношения в Греции строились на рабстве — примитивном и неустойчивом институте; отсутствие "политического смысла" привело к преждевременной гибели греческого типа. Отдельные элементы античной культуры продолжали еще некоторое время существовать на почве эллинизированных государств — Рима и Египта. На основании этих фактов Н.Я. Данилевский делает вывод о том, что в самом психическом строе древних греков не было пригодной почвы, на которой могли бы развиваться экономическая и религиозная формы культуры [2, с. 520].

Напротив, римский тип с успехом развил политическую сторону человеческой деятельности. Взаимные отношения граждан в Риме разделялись самым полным и точным образом; здесь был создан совершеннейший кодекс гражданских законов. Римляне искусно регулировали характер государственного управления, вводя,

например, институт диктатуры в случае войны и отказываясь от него, когда опасность проходила. Но в науке, в философском мышлении, искусстве римляне не произвели ничего оригинального; их природные задатки в этих сферах творчества проявлялись лишь в подражании грекам; их религия имеет политический оттенок, она "бедна внутренним содержанием и лишена глубины" [2, с. 522].

Еврейская, греческая, римская цивилизации являются, согласно Н.Я. Данилевскому, типами "одноосновными". Каждая из них выделила и усовершенствовала одну из основ культуры, потратив на это весь запас своей творческой энергии. Дальнейший прогресс должен был заключаться в развитии последней, четвертой (социально-экономической) деятельности, а также — в достижении многосторонности путем соединения в едином типе нескольких оснований, ранее проявлявшихся раздельно.

В ответ на эту потребность родился синтетический — западно-европейский тип культуры, характеризующийся двоякой направленностью: политической и научно-культурной. Германо-романские народы, создавшие европейскую цивилизацию, работали над развитием этих сторон деятельности. Они основали могущественные политические государства, разработали гарантии личных политических свобод и распространили свою власть на все части света. Европейская цивилизация дала обильные плоды в собственно-культурной сфере: в промышленности, технике, науке европейцы не имеют себе равных. Их искусство уступает греческому, но оно многообразнее, его сфера гораздо шире. Однако ни в религиозном, ни в общественно-экономическом отношении, как полагает Н.Я. Данилевский, деятельность европейских народов нельзя признать успешной.

Прежде всего ими была искажена истина христианства, она выродилась в ложь католичества и анархию протестантизма благодаря "насильственности" характера романо-германских народов. В экономической сфере здесь господствует "социальный феодализм", основанный на эксплуатации лишенных средств производства работников и находящийся в резком контрасте с достигнутым уровнем политической демократии.

Славянский культурно-исторический тип, грядущий расцвет которого возвещал Н.Я. Данилевский, будет первым в истории примером синтеза всех четырех направлений деятельности, приводя в состояние совершенства и гармонии друг с другом все основные стороны культурной деятельности. Именно славянству будет принадлежать особая роль в решении общественно-экономичес-

кой задачи, которая еще никем не была решена удовлетворительно [2, с. 556].

В чем видятся нашему философу гарантии такого будущего? Мы вернемся к этому вопросу в специальной главе об исторической прогностике Н.Я. Данилевского, но предварительно назовем основные качества славянской культуры, которые, с его точки зрения, обеспечат искомый синтез: особенности психоэтнических черт (миролюбие, бескорыстие, нравственное сознание, покорность и доверие к власти, отсутствие классовых противоречий, преобладание коллективных ценностей над индивидуальными и т. д.); особенности бытового и социального уклада (община, православие и самодержавие).

Итак, логический ход всемирной истории — смена подготовительных типов культуры односторонними, двусторонними и четырехсторонними. Вместо доводов морализующего идеализма Н.Я. Данилевский предлагает качественно-количественный принцип прогресса, оправдывая эпиграф к шестой главе своей книги: " $a + b > a$ ". При этом снова, вопреки желанию автора, прогресс облечен в западноевропейский наряд и с неизбежностью в качестве критерия развития мировой культуры проявляется латентный европоцентризм всех теорий "локальных цивилизаций".

Важнейшие выводы, касающиеся социокультурной онтологии, сформулированы им в пяти законах, обнаруживающихся во взаимодействии "позитивных деятелей" истории человечества с деструктивными племенами и "этнографическим материалом". Он называет эти законы³, формулирует их и иллюстрирует примерами.

Закон первый: "Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою... составляет культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческо-

³ Редкий социолог XIX века не писал о "законах исторического развития", но понимали их по-разному. Вот, например, понимание "законов развития" у неогегельянца Б.Н. Чичерина: "Человечество идет от раздвоения к конечному единству по тем же самым ступеням и объединениям, по которым оно шло от первоначального единства к раздвоению, но в обратном порядке". Эту малопонятную четырехчленную формулу Чичерин применял к ходу всемирной истории в сочинении "Наука и религия" ровно через десять лет после выхода книги Н.Я. Данилевского. Но какая разница между ними! Законы Н.Я. Данилевского четки и реалистичны, это наиболее позитивистский аспект рассуждений нашего теоретика цивилизаций.

му развитию и вышло уже из младенчества" [2, с. 95]. Десять творческих цивилизаций имели свой собственный язык или язык, принадлежащий к одной семье языков (скажем, семитской или арабской).

Закон второй: "Дабы цивилизация могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к ней принадлежащие, пользовались политической независимостью" [2, с. 95]. Поясняя действие этого исторического закона, Н.Я. Данилевский говорит, что нет цивилизаций зачатых и развивающихся без политической независимости, хотя после достижения зрелости цивилизация, как это демонстрировал пример Греции, может жить некоторое время как бы по инерции и после потери ею независимости. Развитие народов, живущих в состоянии политической зависимости, замедляется, потому что они при этом становятся простыми инструментами, служащими целям других народов. Завоевание и порабощение, неблагоприятные географические и социальные условия определили неспособность для подавляющего числа племен создать свою собственную цивилизацию.

Закон третий: "Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых ему предшествовавших или современных цивилизаций" [2, с. 96]. Каждая из десяти цивилизаций распространяла свои достижения только среди народов общего происхождения и общего языка — будь он египетским, семитским или китайским. История полна примерами крушения попыток переноса начал одной цивилизации в жизнь других народов. Так, многочисленные усилия по переносу греческой цивилизации на неарийские и восточные народы, даже путем завоеваний Александра Македонского, окончились неудачей. И сегодня мы можем наблюдать поражение Англии в попытке "европеизировать" Индию: она остается индийской, а не европейской цивилизацией в своей религии, эстетике, этническом фольклоре, морали, социальной жизни и политической организации. Требования третьего закона приложимы только к глубинным, экзистенциональным ценностям цивилизации и неприменимы к отдельным элементам и определенным чертам цивилизации, которые увлекаются диффузией. Простейший пример цивилизаторской диффузии — колонизация, заимствование некоторых ценностей в ходе "перекрестного оплодотворения". Любая оригинальная цивилизация есть высоко селективный организм: он отбирает только те ценности или части других цивилизаций,

которые соответствуют, подходят ему, и отрицает те, которые не гармонируют с ним.

Закон четвертый: "Цивилизация тогда достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразные этнографические элементы ее составляющие объединяются в федерацию или политическую систему государств" [2, с. 96]. По сути дела, этот закон логично вытекает из второго как его дополнение. Но Данилевский предпочел их развести.

Закон пятый: "Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многочисленным одноплодовым растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжительным, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз и навсегда их жизненную силу" [2, с. 96]. Несмотря на явно биологическую аналогию в формулировке этого закона, Данилевскому в разъяснении его действия удалось сделать ряд метких наблюдений и обобщений. Он писал, что исходный "этнографический" период возникновения великой цивилизации может растянуться на долгое время; именно тогда происходит смешение племен в единый народ, усиление его путем поглощения соседних и слабых этносов, формирование языка и других особенностей этнопсихологии. Но этот период заканчивается, когда культура, родившись из просто этнографической формы, переходит к существованию в своих собственных модельных образцах. В течение этой второй стадии создается ее неповторимость и приобретает политическая независимость; складывается государство, которое защищает от чужого вторжения не только территорию, но и "душу народа", обеспечивая условия для развития его творческой силы. Если первый цивилизационный период может тянуться тысячелетиями, то второй более сжат и занимает 400—600 лет. Третья стадия культуры — "цветение" — представляет собой полное развитие всех ее творческих потенциалов и реализацию ее идеалов справедливости, свободы, мудрости, социального и индивидуального благополучия; этот период приходит к концу, когда цивилизаторские фонды творческих сил иссякают. Во время такого финала некоторые нации, подобно китайцам, становятся в творческом отношении окаменелыми или вообще дезинтегрируются под градом неразрешимых противоречий, внутренних конфликтов и разочарований. Эта заключительная фаза упадка и дезинтеграции обычно начинается значительно раньше, чем это обнаруживается с очевидностью. Так, по Данилевскому, европейская цивилизация начала распад после

VII века, но только в XIX веке, когда она была в зените цветения, становятся заметными первые "трупные пятна" упадка.

Помимо принципов стадийности в жизни цивилизаций пятый закон помог Данилевскому сформулировать несколько метких обобщений о культурном отставании и лидерстве: расцвет искусств предшествует расцвету науки в одной и той же цивилизации, а политическая независимость и объединение предшествуют культурному расцвету.

ЛИТЕРАТУРА

1. Султанов К. В. Методологическое значение категории "стиль" в анализе культуры // Методологические вопросы развития естественных и общественных наук. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1976.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. 4-е изд. СПб.: Изд-во товарищества "Общественная польза", 1889.
3. Штаерман Е. Проблемы культуры в западной социологии // Вопросы философии. 1967. № 1.
4. Голосенко И. А. Философия истории Питирима Сорокина // Новая и новейшая история. 1966. № 4.
5. Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван: Изд-во Ерев. ун-та, 1969.
6. Араб-Оглы Э. Концепция исторического крутоворота // Исторический материализм и социальная философия современной буржуазии: Сб. М.: Изд-во соц.-экон. лит., 1960.
7. Голосенко И. А. Социальная философия неославянофильства: Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев // Социологическая мысль в России: Сб. Л.: Наука, 1978.
8. Соколов Э. В. Культурология. Очерки теорий культуры. М.: Интерпракс, 1994.
9. Маркарян Э. С. О концепции локальных цивилизаций. Ереван: Наука, 1962.
10. Милюков П. Н. Разложение славянофильства: Н. Данилевский, К. Леонтьев, Вл. Соловьев / Тип. лит. товарищества И. Н. Кушнера и К°. М., 1893.
11. Ковалевский Н. И. Психология русской нации. Пг.: Отеч. тип., 1915.
12. Боронов А. О., Смирнов П. И. Россия и русские. Характер народа и судьбы страны. СПб.: Лениздат, 1992.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. М.: Политиздат, 1959. Т. 3.

14. Артановский С. Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л.: Просвещение, 1967.
15. Sorokin P. A. Social Philosophies of an Age Crisis. Boston: Porter Sargent Publisher, 1951.
16. Iggers G. The Idea of Progress in Recent Philosophies of History // J. of Modern History. 1958. Vol. 30, № 3.
17. Михайловский Н. К. Аналогический метод в общественной науке // Отечественные записки. 1869. № 7.
18. Кареев Н. И. Теория культурно-исторических типов // Русская мысль. 1889. № 9.
19. Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. М.: Политиздат, 1959. Т. 21.
20. Соколов Э. В. Культура и личность. Л.: Наука, 1972.

Глава 4

ТЕОРИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ: PRO ET CONTRA

4.1. Позитивизм в критике теории Н.Я. Данилевского. Н.И. Кареев

Полемика, развернувшаяся вокруг идей Н.Я. Данилевского, представляет сама по себе весьма значительное явление в истории русской философской мысли. Она свидетельствует о степени зрелости отечественной социальной философии, о широте эрудиции ее участников, о многообразии представленных позиций, об актуальности проблем национального культурно-исторического самосознания.

Круг авторов, принявших активное участие в обсуждении идей Н.Я. Данилевского, обширен и включает имена известных и малоизвестных теоретиков: Н.К. Михайловский, В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев, Н.Н. Страхов, В.В. Розанов, Н.И. Кареев, Н.О. Лосский, П.Н. Милюков, К.Н. Бестужев-Рюмин, Н.С. Тимашев, В.В. Зеньковский, П.А. Сорокин и др.

Основные методологические ориентации полемистов достаточно отчетливо соотносятся с тремя основными позициями, которые задают тон не только в русской, но и в мировой социально-философской и культурологической мысли последней четверти XIX столетия: позитивизм, антипозитивизм и неопозитивизм [1].

В круге оппонентов Н.Я. Данилевского наиболее представительны по тщательности анализа, убедительности аргументов, основательности выводов, научной значимости их оценок — Н.И. Кареев, В.С. Соловьев и П.А. Сорокин. Остановимся подробнее на предло-

женных ими суждениях по поводу идей "России и Европы", тем более что каждый из этих авторов достаточно отчетливо обнаруживает свою методологическую позицию.

Н.И. Кареев всю свою долгую научную жизнь стоял на позициях позитивизма; его друг и соученик по гимназии В.С. Соловьев был теософом-антипозитивистом; крупнейший социолог XX столетия П.А. Сорокин, пройдя в молодости школу неопозитивизма (бихевиоризма), в конце своей жизни выступал за интеграцию всех трех подходов. Работы этих мыслителей постоянно провоцировали исследователей разных стран и направлений по-новому прочитывать и переоценить труд Н.Я. Данилевского, их оценки и сегодня остаются наиболее авторитетными для отечественных и зарубежных культурологов.

Н.И. Кареев, уходя от анализа панславистских идей, наибольшее внимание посвятил теории культурно-исторических типов, критикуя локально-дискретный принцип изучения мировой истории; эта критика была поддержана П.А. Сорокиным, Н.С. Тимашевым; аргументы Кареева прослеживаются и в иных трактовках наследия Н.Я. Данилевского [2, с. 229, 233–235].

Н.И. Кареев отметил, что, хотя в главном сочинении Н.Я. Данилевского "Россия и Европа" научная теория дана в публицистической форме, они легко отделимы друг от друга [3, с. 2]. Он подчеркнул основные теоретические положения философа и подверг их основательной критике: отрицание возможности общей теории общества и единства культурного развития человечества; обоснование национального характера науки; обоснование законов формирования культурно-исторических типов.

Критик начинает свой анализ историко-философской концепции Н.Я. Данилевского с его положения о принципиальной невозможности общей теории социума¹. Возражения Н.И. Кареева сводятся к следующим положениям:

1. Н.Я. Данилевский декларирует, а не исследует суть понятия "морфологическое начало", уклоняется от ответа на вопросы о том, почему оно создаст то одну, то другую цивилизацию, "откуда оно вообще берется и отчего оно столь разнообразно".

¹ Напомним рассуждение Н.Я. Данилевского: общественные явления порождаются "морфологическим началом", существенно различным в дискретных цивилизациях, поэтому возможно только "сравнительное обществословие".

2. Противопоставление “сравнительного приема” теоретическому анализу более чем странно, ибо это разноплановые характеристики научного дискурса. Многие зрелые науки используют сравнительный (компаративистский) метод именно для теоретических целей [3, с. 3–4]. Остается неясным, что понимает Н.Я. Данилевский под именем теории как формы научного знания.

3. Допустим, Н.Я. Данилевский прав, и все общественные феномены индивидуально-национальны в рамках цивилизаций или культурно-исторических типов. Однако жизнь этих типов подчиняется общим социологическим законам, которые оказываются “скорее интернациональными”, скажем закон спроса и предложения: нет цивилизации, где бы этот закон не действовал. И если есть национальная культура, искусство, наука, политика, образование и государство, то разве “общее обществословие” не обязано изучать эти сферы культурной жизни в их общих закономерностях? В истории было множество войн, но разве нельзя исследовать вопрос о том, что такое война вообще?

Целью предпринятого разбора, говорит Н.И. Кареев, было не доказательство возможности общей теории общества — в этом нет необходимости, ибо существование социологии является фактом. “Мы хотели только представить, на каких шатких и непродуманных положениях основан тезис Н.Я. Данилевского”. Автор “России и Европы” сам себе противоречит: у него самого, несомненно, была собственная теория общества — концепция культурно-исторических типов, законов их возникновения и развития. Утверждение возможности общей теории общества и нужно Н.Я. Данилевскому, только чтобы “обосновать научным образом свое право в известных случаях быть ненаучным” [3, с. 5].

Н.Я. Данилевский декларирует, продолжает критик, что “для всякого славянина... идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения” [7, с. 139]. Но почему-то оказалось нужным во имя идеи славянства отвергнуть самую возможность общей теории общества, хотя это и не помешало “автору книги сформулировать отдельные теоретические положения социологического характера, которые тоже пошли на службу идеи славянства”; в частности положения о национальном характере науки и обществоведения — в особенности [3, с. 5–6].

Вопрос о применимости прилагательного “национальная” к науке обсуждается еще с 1840-х, особенно в отношении “русской науки”, и Н.И. Кареев, внимательно наблюдавший за умственной жизнью России, написал на эту тему несколько статей: “Мечта и

правда о русской науке", "Лекция о духе русской науки", отмечая сильные и слабые стороны в аргументации Н.Я. Данилевского и его идейных союзников [4].

Кареев показал, что Н.Я. Данилевский убедительно, и в общем верно, рассуждает об односторонности и субъективизме в науке, которые определяются особенностями психического строя ученых разных наций. Однако доказательства национальной природы общественных наук его не удовлетворяют, и те страницы книги, где Н.Я. Данилевский говорит об этом, "производят жалкое, с точки зрения логики, впечатление" [3, с. 6–7]. Ведь, по собственным словам философа, то, что наиболее национально, не подлежит передаче и, добавляет Кареев, "не подлежит и заимствованию". Но если бы дело обстояло именно таким образом, то между учеными разных стран понимание друг друга было бы совершенно невозможно, и социологические теории разных народов были бы различны, как их языки.

Конечно, любая наука, естественная и общественная, национальна по форме (по языку, культуре мышления, традициям, интересам и задачам народов и т. п.), но, если она хочет остаться наукой, а не мифом и преданием, она должна вести свои дела таким образом, чтобы ее вклад признавался всем научным сообществом. "Общечеловеческая наука" является синтезом национальных вкладов, получивших общее признание. Н.Я. Данилевский же то объявляет понятие "общечеловеческого" номинальным, то вдруг признает его, но сводит к простой механической сумме всех цивилизаций и их продуктов в виде науки, искусства и т. п., имеющих особый смысл и значение только в рамках этих цивилизаций.

Противоречия собственным установкам, он постоянно прибегает к оговоркам, обмолвкам и мимоходным замечаниям, которые подрывают принципиальные положения теории, и Кареев приводит ряд примеров на сей счет. В частности, Н.Я. Данилевский говорил об обосновании славянофилами "самобытного национального развития", хотя и признавал, что одним из источников их сугубо славянской философии была "германская философия". При этом в разных местах своей книги он то пишет, что никогда никакое культурно-историческое племя не осуществит для себя и для других общечеловеческую задачу, то предсказывает, что славяне это сделают, создав синтез тех сторон культуры, которые разрабатывались евреями, греками, римлянами, германо-романцами. "Где прав сам себе противоречащий Данилевский?" [3, с. 11].

Подавляющее количество промахов, "противоречий и недочетов" Н.Я. Данилевского было связано, по Карееву, с его отрица-

нием единства развития человечества; причем и в этом вопросе его умозаключения двойственны.

С одной стороны, он справедливо выступил против иллюзий европоцентризма, т. е. отождествления судьбы романо-германской Европы с судьбами всего человечества. «Впрочем, из русских писателей, — замечает Кареев, — не один Данилевский это подметил: я бы мог привести здесь мнение по этому пункту гр. Л.Н. Толстого (в “Войне и мире”) и Стронина (в “Истории общественности”)²» [3, с. 12]².

С другой стороны, Н.Я. Данилевский отрицает всякое единство истории (и это связано, по мысли Кареева, с отрицанием общей теории общества), однако строит свою классификацию одиннадцати цивилизаций (включая славянскую) как “положительных деятелей истории”, различая среди них типы уединенные и преемственные, выделяя “отрицательных деятелей истории”. И эта классификация — не что иное, как подтверждение отрицаемой целостности, в пределах которой вообще только и возможны различия: Н.Я. Данилевский оценивает роль народов в мировой культуре по отношению к некоторому большему масштабу, чем культурно-исторический тип или их совокупность. “Нельзя представить себе вещи, которая имела бы положительное или отрицательное значение безотносительно к чему бы то ни было”, — справедливо замечает критик [3, с. 18]. Возможность такой оценки предполагает общую субстанцию мировой истории человечества, построенную на преемственности, передаче, заимствовании элементов культуры разных народов. Таким образом, в скрытом виде (парадоксально в доказательствах “от обратного”) Н.Я. Данилевский возвращает и утверждает идею единства мировой истории и делает это весьма убедительно в формулировке законов движения и развития культурно-исторических типов.

Н.И. Кареев, который считает этот раздел книги Н.Я. Данилевского (5-я глава) изложением сути его теории, снова говорит о скрытом противоречии: “Общая теория общественных явлений, по Данилевскому, невозможна, и, тем не менее, он формулирует законы развития обществ” [3, с. 19].

Один из законов, подвергшийся его критическому рассмотрению, был первым у Н.Я. Данилевского: (о едином лингвистиче-

² А.И. Стронин был социологом-органицистом, принявшим участие в спорах по социологии с первых ее шагов в России. См. в кн.: Стронин А.И. История общественности / Тип. М-ва путей сообщения. СПб., 1885.

ском базисе культурно-исторического типа. "На каком же основании Данилевский относит к одному типу романские и германские нации, — спрашивает критик, — а очень близкие между собой в лингвистическом отношении племена индусов, арийцев и иранцев у него образуют два разных типа?" И делает вывод: "исходное понятие его теории, культурно-исторический тип, вычленяется весьма произвольно"³.

Для непредубежденного историка, продолжает Кареев, греки были такой же национальностью, каковыми в наши дни являются англичане, итальянцы, немцы, французы и т. д. "Если греки были тип, то типами являются и французы, и немцы, и англичане, но они уже сообща вырабатывают свою цивилизацию, втягивая в эту работу и другие нации, которые от них поотстали, и над национальным типом, выше которого ничего не хочет знать Данилевский, вырастает нечто, стремящееся стать общечеловеческим" [3, с. 27].

Немало неясностей обнаруживается и в размышлениях о ранних цивилизациях. Новейшие исторические исследования древнейших цивилизаций Востока указывают на их зарождение не на одном языке, а на своего рода "смешении языков" [5]. "Древняя Халдея, где зарождалась самобытная цивилизация, была населена племенами разных рас: туранцами, кушитами и семитами", и каждым народом было внесено нечто в общую халдейскую культуру. Далее, у Н.Я. Данилевского нет точного определения основных понятий, входящих в формулировку закона: «Что такое племя? Что такое группа языков, довольно близких между собой? Что значит для племени "выйти из младенчества?"» и т. п. [3, с. 21–22].

Другой закон Данилевского, вызвавший недоумение у критика, — о герметичности цивилизаций: "начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа". Какой же это закон, если его действие Н.Я. Данилевский сопровождает множеством оговорок⁴? Неужели Н.Я. Данилевский

³ Этот упрек позднее неоднократно повторит и П.А. Сорокин [6], и другие оппоненты теории культурно-исторических типов.

⁴ Напомним: "Народы иного культурного типа должны, — признавал он, — знакомиться с результатами чужого опыта и перенимать выводы и методы положительной науки, технические приемы, усовершенствование промышленности, но все остальное, в особенности относящееся до познания человека и общества, а тем более практического применения этого познания, может быть только принимаемо к сведению" [7, с. 105].

“позабыл на время такие три крупных факта, как распространение христианства, буддизма и магометанства, вышедших за пределы своих типов? Уже это одно может заставить усомниться в верности третьего закона Данилевского” [3, с. 24].

Кареев отмечал, что, прочитав пояснения автора к данному закону, можно вдруг обнаружить, что он не отрицает заимствований и в основах цивилизации, но объявляет их вредными для ее самобытности. Там, где автору “России и Европы” нужно доказывать вред заимствований и подражаний, — к его услугам являются факты, забываемые тогда, когда нужно доказывать самобытность и непередаваемость цивилизации. Впрочем, и тут есть еще одна уступка: пожалуй, и заимствовать основы можно, но только “...из прекрасного далека”, а не из непосредственного соприкосновения. «После всех этих разъяснений нам кажется, — ядовито отмечал Кареев, — что под тезисом Данилевского: “начала цивилизации не могут передаваться” скрывается его деизидерат: “элементы культуры не должны заимствоваться”. Первому противоречат факты, а потому его историческая наука может только отвергнуть, но с тем большим правом второй займет подобающее ему место в “кодексе” славянофильства» [3, с. 25].

Где нужно настаивать на общности, там Н.Я. Данилевский забывает ее относительность и отвергает индивидуальность; и наоборот, там, где ему нужно выдвинуть на этот план индивидуальность и ее относительность, им забывается и отвергается всякая общность. Кареев обобщает все противоречия и неопределенности, обнаруженные им в тексте Н.Я. Данилевского, и делает вывод, что культурно-исторический тип, как научное понятие, является чем-то неопределенным и применение его к явлениям социальной действительности довольно-таки произвольно [3, с. 28].

Теория культурно-исторических типов, не лишенная, конечно, многих верных частных мыслей, заключает Кареев, выдвинута философом как аргумент против нашего сближения с Европой. Однако не стоит забывать, что этот аргумент мог бы быть употреблен против всяких наследий, полученных нами от предшествующих культурно-исторических типов, хотя бы православия от Византии. С точки зрения теории это было бы столь же логично, сколь и неосновательно с точки зрения исторической науки, “признающей факт постепенного приобщения более молодых народов к более старым цивилизациям”. Рассматривая “европейничанье”, начавшееся с Петра I как болезнь русской жизни, он должен был бы, в соответствии с логикой теории, признать пагубность визан-

тизма и не объявлять допетровскую Русь наследницей Греческой и Византийской цивилизаций. Однако нечто, не нами начатое и заимствованное, он провозглашает нашим кровным делом и даже общечеловеческим, придает ему на последних страницах "России и Европы" вселенский характер: очередное (какое по счету?!) противоречие. Либо европейское влияние в новой русской истории и византийское в древней одинаково губительны для славянской самобытности, либо каждое из них, в свое время по-своему обогатив славянский тип новыми цивилизационными началами, "самобытности нашей существенным образом не нарушило, причем в обоих случаях были и полезная, и вредная для нас стороны" [3, с. 32].

Н.И. Кареев внимательно следил за появлением в прессе философско-исторических сочинений В.С. Соловьева, Н.И. Хлебникова, Л.П. Карсавина и других авторов, тщательно анализировал и накапливал собственные статьи и рецензии на книги П.А. Сорокина, К.М. Тахтарева, П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловского, Б.А. Кистяковского, С.Л. Франка и многих других отечественных социологов. Его анализ теории Н.Я. Данилевского по содержательности выводов и полноте аргументации является одним из лучших в ряду его критических статей. Вообще аналитику Н.И. Кареева лучшей признал даже Н.Н. Страхов, преданный последователь Данилевского, который обычно резко полемизировал со всеми критиками своего учителя [8, с. 188].

4.2. В.С. Соловьев о культурно-исторической типологии Н.Я. Данилевского

В.С. Соловьев предпринял критику теории Н.Я. Данилевского с иных позиций. В конце 1860-х годов (время выхода "России и Европы") он был, подобно Н.И. Карееву и А.А. Исаеву, завзятым эволюционистом дарвинистского толка [9, с. 123, 135]. И если два названных теоретика остались верными адептами позитивизма до конца своих дней, то В.С. Соловьев занял критическую позицию уже в начале 1870-х годов, хотя и продолжал разделять некоторые идеи позитивистов, сочувственно апеллируя, например, к Г. Спенсеру. Он подверг критике тезис О. Конта о смене веры позитивной наукой, выдвинув идею о том, что истинное построение науки возможно только в ее тесном союзе с теологией и философией, как высшими членами одного умственного организма, который в этой своей целостности может получить возможность преобразования жизни [10, с. 235].

Три силы управляют человеческим развитием, полагает В.С. Соловьев: первая стремится поработить людей верховной властью; вторая — “разбить твердыню мертвого единства” и дать свободу каждому действовать по своей воле; третья — “примиряет единство высшего начала со свободной множественностью”, обеспечивая целостность организма человечества. В зависимости от преобладания той или иной силы можно различать три типа культур: мусульманский Восток, где “абсолютному могуществу бога соответствует абсолютное бессилие человека”; протестантский Запад с его “безгранично дифференцированными элементами общества, атомизированными до крайней степени”; носитель третьей силы — Славянство [10, с. 228].

Итак, единство высшего начала и свободу частей, “целостность общечеловеческого организма” и его “внутренняя тихая жизнь” — качества славянской культуры, противопоставленной двум низшим формам цивилизации — Востока и Запада. Русский народ, по мысли философа, свободен от всякой односторонности, он возвышает человека над узкими специальными и меркантильными интересами, верит в “положительную действительность высшего мира”. При этом “внешний образ раба и жалкое экономическое положение России” лишь подтверждают призвание, ибо та высшая сила, которую русский народ должен “провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения”.

Таким образом, религиозно-мистический взгляд на историю решительно противостоит позитивизму. “Не трудно заметить, — писал В.М. Зверев, — что вся конструкция построена Соловьевым с целью преодоления позитивизма О. Конта” [11, с. 316]. Разумеется, задачи историософии В.С. Соловьева гораздо шире академической полемики. Его концепция истории и культуры постоянно обогащалась и уточнялась, он сам неоднократно подвергал ее ревизии [12, с. 162—183], тем более что его основные работы — “Оправдание добра” и “Три силы” оставались неоконченными.

Однако в данном случае нас интересует не столько эволюция воззрений Соловьева, сколько его критика идей Н.Я. Данилевского (конец 1880 — начало 1890-х гг.) и участие в дискуссии с Н.Н. Страховым, В.В. Розановым, П.Н. Милюковым, К.Н. Бестужевым-Рюминым.

Вообще отношение В.С. Соловьева к позитивизму и его наиболее авторитетным представителям было противоречивым. Уже в 1890-е годы он признавался, что в его ранней вражде против Кон-

та и позитивизма было гораздо больше увлечения и страсти, чем в теперешней “вечерней любви”, которая пришла вследствие более углубленного знания предмета [13, с. 225–245]. Н.Н. Страхов даже раздраженно заметил, что статьи Соловьева против Н.Я. Данилевского “плодят поклонников Конта и Спенсера в русской публике” [8, с. 191].

Соловьев считал важной заслугой родоначальника позитивизма обоснование им идеи человечества как живого положительного единства, “великого существа”. Единственно, в чем он упрекал Конта, так это в том, что тот не додумался до идеи “богочеловечества” — истинного понятия в исторической метафизике. Этот теоретический цикл — от резкой критики к полупризнанию — наблюдается и в позиции В.С. Соловьев по отношению к концепциям Н.Я. Данилевского: сначала он пишет несколько критических статей, а в конце жизни соглашается с целым рядом культурно-исторических прогнозов Данилевского.

Итак, описанные особенности философских воззрений В.С. Соловьева определяют его основные претензии к теории Н.Я. Данилевского: протест против методологического натурализма, отрицания исторического прогресса, понимания исторической роли славянства и позиций критики западной цивилизации.

Главным оппонентом В.С. Соловьева был друг и идейный соратник Н.Я. Данилевского Н.Н. Страхов. Динамика их остро полемических публикаций с 1888-го по 1890-е годы рисует захватывающий “поединок идей”. Соловьев публикует серию обширных статей в “Вестнике Европы” [1888. № 3, 5; 1889. № 1, 3; 1890. № 11, 12] и одну небольшую, но принципиально важную статью в “Русской мысли” [1890. № 6], а Страхов печатается в славянофильском “Русском Вестнике” [1888. № 4; 1889. № 2; 1898. № 12]. Затем оба объединяют свои публикации в сборники: Н.Н. Страхов — под названием “Борьба с Западом в нашей литературе” (1890), а В.С. Соловьев — в двухтомнике “Национальный вопрос в России” (1891).

В начале полемики оба философа упрекали друг друга в неосновательности критики и непонимании аргументов друг друга и тем не менее многократно возвращались к предмету спора. Одна из статей Страхова 1889 года даже называлась категорично: “Последний ответ г. Соловьеву”, после чего он еще несколько раз брался за перо, чем дал повод оппоненту ядовито заметить, что “последнего ответа” так и не получается. Попытаемся вычленить основные аргументы и оценить позицию Соловьева в этом споре.

Он начинает с общей оценки: "Н.Я. Данилевский, общественный деятель весьма достойный и заслуженный, перейдя от фурьеризма к славянофильству, задался несчастной мыслью возвести смутное национальное самодовольство славянофильских поэтов и публицистов в определенную и наукообразную теорию... Несмотря на несомненные выдающиеся умственные способности автора, его книга представляет собою литературный курьез, за каковой она и была при своем появлении признана всеми компетентными людьми" [15, с. 3].

Не соглашаясь с основными идеями Н. Данилевского, он высоко ценит его личность и дарование, решительно противопоставляя его старому славянофильству и нынешнему "хрюкающему национализму". Эмпирик и реалист по складу ума, естествоиспытатель и практический деятель, Н.Я. Данилевский чужд и философскому идеализму, и поэтической фантазии, свойственных славянофилам (А.С. Хомякову, И.В. Киреевскому, Ю.Ф. Самарину, И.С. и К.С. Аксаковым), "большей частью поэтов, воспитанных на гегелевской диалектике". Но с другой стороны, обладая "крупным умственным дарованием", Н.Я. Данилевский близок лучшим представителям славянофильства и "целой бездной отделяется от торжествующего и ныне площадного патриотизма и национализма" [16, с. 117–118].

После этого определения места Н.Я. Данилевского в современной отечественной философии Соловьев повел фронтальную атаку на его идеи, последовательно анализируя их с позиций:

методологии и общих научных требований, предъявляемых, в частности, к обоснованию классификации исторических явлений, которую предлагает "естественная система" Н.Я. Данилевского;

обоснования социальной онтологии, т. е. учения о человечестве как едином организме, обладающем нравственными целями и задачами;

религиозной истории и христианских начал;

точности и определенности понятий, в частности, понятия "культурно-исторический тип";

обоснованности определения славянства как культурно-исторического типа и утверждения его превосходства над Западной цивилизацией.

Автор "России и Европы", полагает критик, в области мировой истории имеет "лишь отрывочные и крайне скудные сведения", что самым плачевным образом отразилось на всей системе

его обобщений. Его "естественная система" является необоснованной, логически несостоятельной, не соответствует научным критериям в сфере анализа социокультурных феноменов. Она напоминает "зоологическую классификацию всех животных на пять классов: рыб, комаров, лошадей, млекопитающих и медведей" [17, с. 367]. Все виды перечисленных существ действительно имеются в реальности, но в этом перечне отсутствует единый классификационный принцип. Методологическая несостоятельность системы Н.Я. Данилевского состоит в том, что она основана на "мнимой величине", ибо культурно-исторических типов в том смысле, какой им придает их автор, "не существует и никогда не существовало в действительности" [17, с. 365].

Предлагаемый Н.Я. Данилевским принцип деления человечества на искусственные культурно-исторические типы "шток и несустойчив", границы между ними условны, и Н.Я. Данилевский напрасно принимает их за "действительные социальные единицы". Подлинные отношения между культурными народами совсем не те, которые провозглашаются теорией культурно-исторических типов: через всю историю, через все национально-племенное деление людей проходит постепенно расширяющееся "течение универсальных начал", объединяющих мысль и жизнь человечества [15, с. 7].

Н.Я. Данилевский имеет дело с умственными фикциями, и его претензии на выяснение сути мировой истории беспочвенны. Особенно явно это проявляется в его голословном отрицании ступеней развития и прогресса. Соловьев говорит, что перед нами в конечном счете — отрицание динамического элемента истории и даже самого значительного для развития всего человечества факта — явления Христа как богочеловека. Однако с этим отрицанием исчезает смысл, целесообразность, единство мироздания и человеческой истории.

«Теория "России и Европы" несовместима не только с христианской идеей, но и с самими историческими фактами христианства как религии универсальной, всемирно-исторической, которую никак нельзя приспособить к какому-нибудь особому культурно-историческому типу», тем более что это обстоятельство проявляется в характеристиках нескольких культурно-исторических типов (в классификации Н.Я. Данилевского) и противоречит одному из его "исторических законов", в котором говорится о невозможности передачи глубинных ценностей одной цивилизации другой.

Вообще у Н.Я. Данилевского остается неясным, почему один западный культурно-исторический тип (романо-германский) выработал два разных вероисповедания: католичество и протестантизм, а славянский тип, вместо самобытной религии, целиком заимствовал ее из чужого типа — греческого. Эти факты необъяснимы сколько-нибудь удовлетворительно в свете “искусственного антиисторического воззрения Н.Я. Данилевского” [16, с. 184–185].

Именно эти замечания, упреки с позиций религиозно-философского понимания истории, особенно сильно задевали Н.Я. Данилевского, поскольку роль религии вообще, а христианской — в особенности в его концепции истории — важнейшая. Поэтому полемика вокруг проблемы разделения церквей, споры о различии догматов веры имеют не столько теологический, сколько философско-культурологический смысл.

Оба полемиста были глубоко верующими людьми, но Соловьев, в отличие от Н.Я. Данилевского, много и разнопланово размышлял над богословскими вопросами. В конце 70-х и в начале 80-х годов XIX века он написал серию статей о христианстве и других религиях, связывая эту проблематику с исторической судьбой России. Они были опубликованы в “Руси” и “Известиях славянского общества”, где печатался и Н.Я. Данилевский.

Позиция В.С. Соловьева, признавшего достоинства римского католичества, возмутила Н.Я. Данилевского, который был убежден, что Божественная истина на стороне Востока, и он пишет большую полемическую статью “г. Владимир Соловьев о православии и католичестве”⁵. И хотя Соловьев полагал, что “полемика есть, без сомнения, самый неприятный способ выяснения истины”, он ответил на все недоуменные вопросы, которые ему задал Н.Я. Данилевский [16, с. V]. Тон полемики был корректным, и в печати были отмечены веротерпимость, отсутствие неприязни и взаимных подозрений авторов, столь часто встречаемых в спорах по данному предмету.

Остановимся на главных моментах дискуссии, отмечая общее и особенное в позициях мыслителей.

Во-первых, речь идет о разделении христианской церкви на восточную и западную ветви (православие и католичество). Оба философа полагают, что церковь есть “таинственное тело Христо-

⁵ Позднее Н.Н. Страхов поместил ее наряду с другими (некоторые не были окончены) статьями в массивный “Сборник политических и экономических статей” (СПб., 1890).

во", и этот организм нельзя разделить, сохраняя при этом его "живую индивидуальность". Фактически возможно либо отделение от церкви, либо иллюзорное, кажущееся разделение, т. е. прискорбное недоразумение. Поэтому законны вопросы: кто, как, почему и когда отошел от истины христианства, что можно сделать для преодоления случившегося?

Излагая историю событий, неудачно названных "разделением церквей", оба оппонента возлагают вину на разные стороны: Соловьев считал, что виновата Византия, христиане которой "православно рассуждали, да делали еретически"; Н.Я. Данилевский утверждал, что чисто человеческое расхождение между словом и делом имело место не только в Константинополе, но и в Риме. Он напоминает, что именно Византия показала пример духовного героизма: Рим предлагал ей помощь перед мусульманской угрозой, но при условии отречения от православия. Византия "измене веры" предпочла политическую смерть и все ужасы варварского ига. Следовательно, начало раскола в том, что Рим заменил дело веры политической интригой, а Восток остался на позиции сохранения традиции.

Соловьев возражал, утверждая, что условия и настоящая причина разделения церквей — в наличии разных отношений власти и церкви. Католики упрекали православных в подчинении церкви светской власти, в "цезаро-папизме", а в ответ слышали обвинение в "папо-цезаризме". И оба, Соловьев и Н.Я. Данилевский, признавали, что одной из самых важных преград к единению является различие догматов веры и важно выяснить, догматы какой церкви адекватно отражают сущность христианства, какие догматы не противоречат его абсолютной истине.

Этот вопрос — второй узел полемики. Особый интерес обоих оппонентов сосредоточен на католическом догмате о "непогрешимости папы, говорящего *ex cathedra*". Н.Я. Данилевский считал, что он не имеет логических и теологических оснований, ибо "церковь есть существо единое и вечное", а папа — существо отдельное и смертное. Только церковь обладает даром непогрешимости в установлении и охране божественной истины. Именно "соборное начало", только оно одно, хотя само по себе и человеческое, совпадает с понятием церкви, единоличное же папское начало с ним несовместимо. У Соловьева этот вопрос, считал Данилевский, решался очень странно, ибо тот предположил, что у церкви есть три главы: две "невидимые" (Христос — глава церкви небесной и земной и дух апостола Петра — главы земной церкви) и

одна “видимая” (папа, являющийся орудием духа Петра). Спрашивается, почему же апостола Петра “замещает” папа? “Потому, — объясняет Соловьев, — что апостол похоронен в Риме”. Н.Я. Данилевский считал этот аргумент неубедительным: неужели Соловьев забыл о многолетнем пребывании папы в Авиньоне или о его намерениях перебраться на Мальту? Если бы это было сделано, продолжает он свои вопросы, остался бы папа орудием духа апостола Петра? И если уж догмат “непогрешимости” папы столь зависит от места захоронения, то он был бы сильнее при перенесении папской резиденции в Иерусалим.

Что же касается других догматов христианской церкви (о символе веры, например), то хотя они читаются православными и католиками в тех же словах, но различаются по смыслу, и едва ли возможно церковное единение при различном толковании догматов.

Конечно, восстановление единства церквей желанно, но каким образом оно возможно? И это третий момент, о котором разгорается спор.

Н.Я. Данилевский говорит, что В.С. Соловьев указал только на одну предварительную меру: “полную свободу духовного взаимодействия между западным католичеством и нашим православием” [16, с. 98]. Он высказывает опасение, что это может привести к свободе иезуитской пропаганды в народе, что вопросы, которые интересуют только богословов, могут быть перенесены в “невежественную” народную среду и принесут вред. Он предлагал не сглаживать различий, а “распространить в нашем сознании, в большей определенности, силу и живость истин православия и лжи католичества”.

Хотя полемисты предлагали разные подходы к достижению желанного единения церквей, оба сошлись в признании бессилия и вредности цензуры в вопросах философских и религиозных. Н.Я. Данилевский негодовал, когда цензура запрещала и “еретические” сочинения Л.Н. Толстого, и богословские труды А.С. Хомякова, что привело к “мертвящему покрову наружного единства”, к массовому индифферентизму в вопросах веры, близкому к “полному неверию”.

Подробно разобрав недостатки предлагаемых теософами оснований для объединения церквей (комбинации всех или ряда догматов и обрядов в разных соотношениях), Н.Я. Данилевский пришел к мысли о том, что они “ставят православие на узкую и скользкую дорогу, на которой нам долго не удержаться, и мы неизбежно скатимся в полный католицизм или в унию”.

Впрочем, он видит выход: если, “ничего нами признаваемого” католики не отрицают, то следует различать существенное, признаваемое обеими ветвями, и несущественное, связанное с недо-разумением (различия в толковании догматов), и от несущественного надо отказаться. “От такого решения вопроса, — заключает он, — ни русскому народу, ни православию вообще нет причин отказываться, и, дай Бог, чтобы этих причин отказываться не было и у римского католицизма”. В конце своей статьи Н.Я. Данилевский писал, что та искренность и смелость, с которыми г. Соловьев решился высказать свое нетрадиционное мнение, “поистине заслуживают уважения и благодарности”.

Это обсуждение и идеи Н.Я. Данилевского относительно возможности единения церковей приводят В.С. Соловьева к мысли о том, что осуществление подлинного христианского идеала должно выразиться по отношению к культуре (философии, науке и т. д.) в теософии, по отношению к природе — в теургии, а по отношению к общественному бытию — в теократии.

Еще ни один народ не смог адекватно отвечать в своей деятельности всем трем принципам. Но русский народ, по мнению Соловьева, является по преимуществу теократическим, ему, следовательно, и предстоит осуществить вселенскую теократию, претворяя во всем блеске теософию в теории и теургию на практике. Началом этого процесса должен стать великий акт духовного самопожертвования. Сходные акты наш народ уже осуществлял: призвание варягов, реформы Петра I [16, с. VI–VII]. Ныне назревает подвиг самоотречения от национального эгоизма и соединение разрозненного христианства в единую Вселенскую церковь, что одновременно будет процессом “интеграции и исцеления разделенного человечества”. По своему историческому положению, национальному характеру и миросозерцанию Россия должна будет сделать почин в этой новой “положительной реформации” всего человечества, а не только группы славянских племен. И здесь снова его воззрения не совпадают с позицией Н.Я. Данилевского.

В точки зрения Н.Я. Данилевского, славянство (греки, болгары, чехи, русские, даже румыны и другие народы, исключая поляков), хотя и не имеет никакой всечеловеческой задачи (поскольку вообще нет всечеловеческого единства), будучи хронологически последним из культурно-историческим типов, к тому же самым развитым (“четырёхосновным”), неизбежно приходит на смену прочим, отживших или отживающих типов. Славянский тип “есть море, в котором должны слиться все потоки истории” [17, с. 358].

Такой мыслью он завершает "Россию и Европу", и это последнее слово его рассуждений импонирует Соловьеву. Он обнаруживает в ней совпадение с идеей "третьей силы" в его историософской концепции, однако не спешит приглашать Н.Я. Данилевского в союзники. "Ограничивать наши обязанности какой-то фантастической группой народов и безусловно отрицать всякое нравственное отношение к прочим народам и к целому человечеству — безнравственно, так же, как в других ветвях христианства — католичестве и протестантизме — видеть только ложь и невежество, а поляков из-за католичества лишать места в славянстве. Может быть, против воли самого Н.Я. Данилевского мировоззренческая основа его теории — имморализм?" — резюмирует В. Соловьев свои сомнения [15, с. 11].

Теософа ужасает своей "нехристианственностью" тезис Н.Я. Данилевского об историческом праве славянства "вести великую войну" с Западом для упрочения своего типа культуры; он не просто прославляет войну, как единственный способ решения мировых вопросов, но даже кощунственно сравнивает ее с явлением Божиим на Горе Синай. В этом его убеждении Соловьев видел главный "грех" и "болезнь" философа [17, с. 359].

Он писал: "...отдавать безусловное предпочтение (в смысле высшего предела человеческих обязанностей) культурному типу, как группе более конкретной и определенной сравнительно с человечеством, как понятию более отвлеченному и неясному — значит открывать дорогу всякому дальнейшему понижению нравственных требований. Ибо несомненно, что интересы национальные (в точном смысле) гораздо конкретнее, определеннее и яснее интересов целого культурно-исторического типа, который для большинства смертных, пожалуй, представляется еще туманнее, чем для Н.Я. Данилевского понятие человечество. Точно так же несомненно, что интересы какого-нибудь сословия или партии всегда определеннее и конкретнее, нежели интересы общенациональные или общегосударственные, и, наконец, уже вовсе никакому сомнению не подлежит, что для всякого его личные эгоистические интересы суть из всех прочих самые ясные, самые определенные и самые конкретные" [16, с. 121]. Отсюда политический прагматизм Н.Я. Данилевского и его антихристианский призыв к властям России начать войну с Европой, когда она ослабнет.

Наивная безнравственность общего взгляда соединилась у Н.Я. Данилевского с "видимым отсутствием политической со-

образительности". Соловьева обескураживала его искренняя убежденность в том, что во главе европейской коалиции против России будет стоять "коварная" Франция, а единственными ее союзниками в грядущих войнах и конфликтах будут пруссаки [15, с. 13].

Впрочем, обвинения в имморализме, мягко говоря, неуместны: ведь и сам В.С. Соловьев, подвергнув ревизии собственные ранние конструкции мировой истории, в конце жизни будет предсказывать мировую бойню, но перенесет острие грядущего конфликта с Запада на Восток, полагая, что эпилогом мировой истории будет беспощадная война белой и желтой расы.

Особое внимание В.С. Соловьев обратил на неославянофильскую трактовку будущего России, представленную Н.Я. Данилевским и Н.Н. Страховым. Он подверг острой и подробной критике их надежды на самобытный славянский культурно-исторический тип, который якобы должен сменить загнивающий западноевропейский, доказывая, что многое из того, что Н.Я. Данилевский считал самобытным, есть на деле либо перенос с Запада (точные науки, искусство, философия), либо пережитки далекого общечеловеческого прошлого (например, община). Критик справедливо отмечает: "...общинное землевладение, которое так превозносил Н.Я. Данилевский, само по себе, как показывает статистика, совсем не благоприятствует успехам сельского хозяйства" [16, с. 120, 125–133]. При этом, в пылу полемики с "самобытниками", Соловьев сам делал опрометчивые заявления, например: "Наука в России за 140 лет достигла наивысшей ступени своего развития и вступила в эпоху упадка" [18, с. 127]; застой и упадок обнаруживал он и в русском искусстве XIX века.

Все свои претензии к Н.Я. Данилевскому В.С. Соловьев изложил в серии публикаций 1888–1893 годов, особенно в двух обширных статьях "Россия и Европа" и в небольшой, но принципиально важной статье "Мнимая борьба с Западом". Среди этих претензий оказалось и безосновательное обвинение в плагиате и скрытом заимствовании основных идей о дискретности истории в виде исторических организмов или "культурно-исторических типов" у немецкого философа и историка середины XIX века Г. Рюккерта. К сожалению, это обвинение пошло кочевать по разным текстам и дожило до наших дней.

В спор с В.С. Соловьевым, защищая Н.Я. Данилевского и его идеи, немедленно вступили защитник славянофильской фи-

лософии истории Н.Н. Страхов⁶ и ее острый критик П.Н. Милюков.

Столкнувшись с обвинением Соловьева, Страхов внимательно занялся вопросом о заимствовании. Он гостил в 1894 году в Ясной Поляне, где написал статью об исторических взглядах Г. Рюккерта и Н.Я. Данилевского; Л.Н. Толстой был ее первым читателем. Н.Н. Страхов лично знал Н.Я. Данилевского и круг его чтения; он утверждал, что Н.Я. Данилевский не читал книги Г. Рюккерта, ни разу не упоминал о ней в их долгих беседах. Но самое главное в другом: центральные идеи обеих книг полярно различны. Г. Рюккерт признавал единство человечества, причем в европоцентристской трактовке, считая его общей целью — развитие мирового духа (как у Гегеля); европейскую культуру он полагал главным итогом, высшим фазисом эволюции мировой истории. Совершенно очевидно, что Н.Я. Данилевский был последовательным противником подобных мнений.

Страхов обстоятельно и скрупулезно доказал, что Соловьев несколько вольно перевел текст Рюккерта, отредактировав его в пользу своей критики Н.Я. Данилевского, что сильно изменило смысл цитат [15, с. 158—159; 36, с. 154—183]. Однако, коль скоро философский авторитет Соловьева был значительно выше, и его работы читаются исследователями активнее, чем статьи Страхова, эта намеренная ошибка повторяется до сих пор.

В 1955 году, по совету П.А. Сорокина, тогда еще начинающий, а ныне широко известный в США исследователь Н.Я. Данилевского Р. Мак-Мастер взялся вновь за проверку и сопоставление текстов Рюккерта и Данилевского. Этот вторичный анализ привел к выводам, уже сделанным Страховым [20, с. 59—66]. Так что полемическая неосторожность В.С. Соловьева ныне в академических кругах считается курьезом. Однако Мак-Мастер сам не удержался и предположил, что список из десяти цивилизаций Н.Я. Данилевский все-таки позаимствовал, но теперь уже... у Гегеля.

⁶ Кстати сказать, именно Н.Н. Страхов невольно спровоцировал Соловьева на замечание о плагиате: в подстрочном примечании к предисловию третьего издания "России и Европы" (1888) он указал на некоторое ее сходство с книгой Г. Рюккерта "Учебная книга всеобщей истории в органическом изложении", вышедшей за 12 лет до "России и Европы"; видимо, ему казалось, что наличие традиции подкрепит доказательство идей автора.

Думается, что нет необходимости сегодня подробно анализировать и доказывать абсолютную несхожесть философии истории у этих мыслителей, а что касается списка цивилизаций, то его можно было найти в любом гимназическом учебнике общей истории.

4.3. П.А. Сорокин о роли Н.Я. Данилевского как зачинателя традиции локальной интеграции мировых культур и цивилизаций

Питирим Сорокин впервые услышал о Н.Я. Данилевском на университетских лекциях профессора Н.И. Кареева в 1913 году. Поскольку сам он в это время был увлечен идеями эволюционизма в их позитивистской транскрипции, теория Н.Я. Данилевского не захватила его воображения, тем более что сам уважаемый лектор не скрывал своего резко критического отношения к философско-исторической концепции, отрицающей единство человеческой истории, утверждающей идею дискретности локальных цивилизаций.

Мировая война 1914 года разрушила иллюзии единства человечества в умах многих эволюционистов, в том числе и П.А. Сорокина. Поэтому, когда вышла книга О. Шпенглера "Закат Европы", а русские критики и комментаторы (Н.А. Бердяев, Ф.А. Степун и др.) оценили ее теоретико-методологическую сущность как повтор идей Н.Я. Данилевского, П.А. Сорокин под новым углом зрения перечитал "Россию и Европу" и высоко оценил ее антиэволюционистский пафос.

В последующие годы, находясь в эмиграции, П.А. Сорокин постоянно возвращался к работе Н.Я. Данилевского, долго размышлял о ее сильных и слабых сторонах, беседовал о ней с известными философами, социологами и культурологами: Н.О. Лосским, А. Тойнби, Н.С. Тимашевым, Г.Д. Гурвичем, Ф. Коуэллом, О. Андерле и многими другими. В конце 1930-х годов он несколько семестров читал спецкурс на социологическом факультете Гарвардского университета о философско-исторической традиции локальной интерпретации мировых культур и цивилизаций, начиная ее новейшую ветвь с Н.Я. Данилевского. Со временем П.А. Сорокин занял весьма значительное место среди отечественных и зарубежных толкователей идейного наследия Н.Я. Данилевского и тех, что за ним следовали, и тех, кто с ним не соглашался.

Рассмотрим его интерпретацию более подробно.

Как справедливо отмечал Ю.С. Пивоваров, П.А. Сорокин "более чем кто-либо из русских эмигрантов, писавших о Н.Я. Да-

нилевском (В.В. Зеньковский, Н.С. Тимашев, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев и др.), сделал для того, чтобы познакомить Запад с идеями "России и Европы". Им также осуществлено одно из наиболее глубоких в зарубежной научной литературе исследований концепции Н.Я. Данилевского [21, с. 167].

П.А. Сорокин стимулировал усилия своих американских и западноевропейских коллег в исследовании теорий русского ученого; этот факт с благодарностью отмечает в предисловии своей монографии "Н. Данилевский как тоталитарный философ" Р. Мак-Мастер (о нем шла речь в 1-й главе данной книги).

Помимо множества статей, так или иначе связанных с обсуждением тем Н.Я. Данилевского, Сорокин написал несколько больших книг, главы которых были посвящены мыслителю. Так, в 1951 году вышла в свет книга "Социальные философы в век кризиса", в 1964 году она была дополнена и переделана, получив новое название — "Современные исторические и социальные философы", а в 1966 году, незадолго до смерти П.А. Сорокина, была опубликована его последняя крупная работа "Социологические теории сегодня". И хотя главная задача здесь — анализ новейших теорий (сложившихся в 30–60-е годы XX столетия), П.А. Сорокин, который пропагандировал методологию ретроспективно-исторического анализа в социологии, уделяет особое внимание Н.Я. Данилевскому, философу и культурологу XIX века, который равновелик, а во многом и предшествует таким отцам-основателям социологии, как О. Конт, Г. Спенсер, Г. Зиммель, Э. Дюркгейм и др.

Во всех указанных изданиях, переведенных на испанский, немецкий, китайский, итальянский и другие языки, Н.Я. Данилевский рассматривается П.А. Сорокиным как основоположник традиции и первый в плеяде создателей "макросоциологической теории локальных цивилизаций" (О. Шпенглер, А. Тойнби, Ф. Нортроп, А. Кребер, В. Шубарт и др.).

Уважение к Н.Я. Данилевскому не исключает критического отношения П.А. Сорокина к ряду постулатов его теории, к приемам исследовательской работы и, естественно, к полученным выводам. Сорокин не был ни решительным отрицателем теории "культурно-исторических типов", подобно В.С. Соловьеву, Н.Н. Карееву, Н.К. Михайловскому, ни панегиристом, как Н.Н. Страхов или В.В. Розанов.

Остановимся на некоторых узловых моментах его критики.

Книгу "Россия и Европа" П.А. Сорокин расценивал как "выдающийся трактат по философии истории и социологии культу-

ры" [22, с. 71]. Он отмечал несколько достоинств этого труда: "...идеи четко сформулированы, логика последовательна, специальные знания ученого-естественника очевидны в манере, форме, образе мышления и в изложении доказательств. Вся его теория имеет черты естествознания, может быть, это один из лучших примеров применения принципа классификации и других принципов естественных наук (особенно ботаники и зоологии) к социальным и историческим феноменам" [22, с. 59].

Любопытно, что антипозитивист В.С. Соловьев объявил эту классификацию логически несостоятельной, а П.А. Сорокин, уже преодолевший свои ранние бихевиористические симпатии, считал ее "лучшим примером" натуралистического, в частности биологического, редукционизма. Кстати, историк отечественной философии, протоиерей В.В. Зеньковский считал, что попытка применения приемов редукционизма такого типа — самая важная (хотя и в негативном смысле) заслуга Н.Я. Данилевского перед русской философско-исторической мыслью [23, с. 453].

Еще более важным достоинством "России и Европы" П.А. Сорокин считал опережение ее автором лет на пятьдесят многих нынешних социологов и культурных антропологов, так как именно он выдвинул и по-своему строго обосновал ряд принципов этих наук: о ритмах и направленности культурной диффузии, о мобильности, миграции и экспансии ценностей.

В этой связи П.А. Сорокин отмечал, что Н.Я. Данилевский первым создал убедительный вариант теории "культурного отставания", согласно которой материальная, вещественная и технологическая культура имеет тенденцию тотального, повсеместного и быстрого распространения, проникая и захватывая почти все цивилизации и культуры, в то время как духовная, нематериальная культура может распространяться в границах собственного социального пространства и не в состоянии охватить другие цивилизации, за исключением их отдельных элементов [22, с. 328].

Обычно теорию "культурного отставания" связывали с именем американского социолога У. Огборна, изложившего ее ранний вариант в книге "Социальное изменение" (1922) и уточнявшуюся им позднее в течение трех десятилетий во многих работах. Но П.А. Сорокин считал, что русские социологи помимо Н.Я. Данилевского (П.Б. Струве, М.И. Туган-Барановский) еще раньше Огборна давали похожие толкования культурной мобильности [24].

Несмотря на позитивность общей оценки, П.А. Сорокин находил в концепциях Н.Я. Данилевского и его вольных и невольных

последователей несколько принципиальных слабостей логического, онтологического и гносеологического порядка.

Прежде всего Сорокину казалось сомнительным стремление видеть в "культурно-историческом типе" (у Шпенглера, Тойнби, Кребера — это "цивилизации") универсальную единицу измерения мировой истории, если она рассматривается как целостный, интегрированный феномен. Это сомнение сближает его позицию с претензиями, высказанными в адрес Н.Я. Данилевского В.С. Соловьевым и Н.И. Кареевым.

П.А. Сорокин резонно задавал вопрос: "Какое единство представлял "культурно-исторический тип" — причинно-каузальное, "значимое" (символическое) или более сложное, комбинационное, сочетающее оба предыдущих вида? И отмечал, что однозначного ответа у Н.Я. Данилевского нет. Он и его союзники по локальной интерпретации мировых культур и цивилизаций не различают каузальные, "значимые" и каузально-значимые элементы цивилизации, которые на деле сосуществуют с обильными неструктурированными вкраплениями в тело цивилизации. П.А. Сорокин часто называл эти вкрапления (*congerias*) "социально-культурной свалкой". При этом он указывал на то, что цивилизации взаимодействуют, а не существуют в исторической изоляции, и многие их социокультурные элементы — подсистемы, системы и суперсистемы — также взаимодействуют, проникая друг в друга. Более того, если мировые великие цивилизации (китайская, египетская, античная и т. д.) демонстрируют относительно неповторимые по стилю, дискретные исторические образования, то внутри каждой из них есть совпадающие разномасштабные повторения в виде больших суперсистем, которые Сорокин называл "Чувственной", "Умозрительной" и "Идеалистической" культурами.

Первая суперсистема интегрирует взгляды на мир, общество и человека, полученные с помощью органов чувств, вторая — разума, а третья их комбинирует на основе интуиции. Эти суперсистемы ценностей фиксируют общность и повторяемость в мировой истории, обнаруживаясь в большинстве цивилизаций в виде циклических и флуктуационных изменений познавательных сил общества, подобно тому как у любого здорового человека обнаруживается работа органов чувств, разума и интуиции в течение всей его жизни. Вопрос только в их глубине, развитости и комбинациях, что отличает людей разных цивилизаций и времен.

В огромной по размерам четырехтомной "Социальной и культурной динамике" (1937–1941) П.А. Сорокин приводит внушитель-

ный список этих объективных совпадений на примере двух цивилизаций: античной, греко-римской, и современной, западной, цивилизации [25, с. 217–218]. При этом он полагал, что в такой методологии можно продолжить исследование других мировых цивилизаций.

Следующий упрек П.А. Сорокина заключался в том, что “культурно-исторические типы” и прочие объединения (“цивилизации”, “высокие культуры”) построены чаще всего на противоречивом фундаменте — малообоснованной “смеси языковых или этнических групп”, принципах территориальной или государственной группировки исторических индивидов. Такие основания не обеспечивают (и не всегда объясняют) стилевую интеграцию культурных ценностей. Веер исторических комбинаций и возможностей разного рода не гарантирует убедительность обобщений, многие из названных признаков носят феноменологический характер, отражают “блики и рябь” на глубинной сущности Абсолюта, но не схватывают сущность явлений [25, с. 215].

Н.Я. Данилевский излишне противопоставлял и абсолютизировал ценностно-мировоззренческую чистоту каждой из десяти цивилизаций, названных в “России и Европе”. Фактическая направленность деятельности, которую он строго приписывал то одной, то другой цивилизации в качестве ее культурно-ценностной субстанции, на деле обнаруживается в каждой из них. “Общая культура каждой цивилизации, — отмечал П.А. Сорокин, — сочетается бок о бок с центральной культурной системой ее лидирующей социальной группы, с множеством отличных, частично нейтральных, частично противоречивых культурных систем и конгломератов” [25, с. 216].

Еще одной принципиальной ошибкой Н.Я. Данилевского и следующих за ним теоретиков, усилиями которых сегодня создана традиция локальной интерпретации мировых культур и цивилизаций, П.А. Сорокин считал смешивание и идентификацию социальных систем (групп, институтов) с культурными системами (ценностями разного рода, вида и их комбинациями), неумение увидеть в реальном социокультурном единстве центральную компоненту — ценности [25, с. 217].

Перечисленные просчеты, по П.А. Сорокину, определили произвол в классификации цивилизаций, что бросается в глаза любому непредвзятому читателю сочинений авторов указанной традиции. То, что Н.Я. Данилевский называет единой Ассирийско-Вавилонско-Халдейской (Семитской) цивилизацией, А. Тойнби расщепляет

на несколько различных локальных цивилизаций: Вавилонскую, Сирийскую и др.; то, что у О. Шпенглера объявлено единой “магической цивилизацией”, рассматривается Н.Я. Данилевским как две дискретные и различные цивилизации — Иранская и Арабская, тогда как у Тойнби их здесь уже четыре: Иранская, Сирийская, Арабская и Ортодоксально-Византийская; единую античную цивилизацию (у Н.Я. Данилевского) Тойнби рассматривает как две: греческую и римскую [25, с. 218].

Итак, рассмотрение идей Н.Я. Данилевского Н.И. Кареевым, В.С. Соловьевым и П.А. Сорокиным совершенно четко выявило их собственные мировоззренческие позиции как позитивистские (разных вариаций), так и антипозитивистские. При этом наличие в методологии Данилевского противоречивой комбинации натурализма и providentialизма усложняло их критику. Вот почему все указанные мыслители то находили в сочинениях Н.Я. Данилевского вполне приемлемые, ценные суждения, то обрушивались на него с серьезной критикой. Но что было общего в их критике?

Выделим несколько позиций, которые постоянно воспроизводились впоследствии как в трудах западных философов и культурологов, так и в работах отечественных дореволюционных или советских исследователей.

1. “Культурно-исторический тип” как классификационная единица мировой истории не обеспечен ни логически, ни фактически.

2. Известные методологические оппозиции философии и диалектической логики — материализм и идеализм, субъективизм и объективизм, абсолютизм и релятивизм, реализм и номинализм, необходимость и случайность, часть и целое и т. п. — предполагают наличие и дискретности, и единства в характеристиках мирового культурно-исторического процесса. Нет оснований для предпочтения той или иной позиции в исследовании сложных социальных процессов и систем; необходимо их диалектическое сопряжение.

Абсолютизация дискретности, принятая Н.Я. Данилевским, с неизбежностью искажала реальные характеристики процессов, масштабы явлений действительно дискретного характера, обрекая исследователя на односторонность и бесконечные противоречия собственными исходными постулатами. (Вопрос Кареева: “Где прав постоянно противоречащий сам себе Н.Я. Данилевский?” — могли бы задать и Соловьев, и Сорокин.)

3. Вопрос об определении места России в мировом историческом процессе Н.Я. Данилевский ставит и решает в откровенно идеологическом плане, принимая желаемое за действительное и предлагая достаточно слабые аргументы в пользу своей прогностики⁷.

Завершая обзор критических подходов к наследию Н.Я. Данилевского и определяя тем самым значимость русского философа в становлении мировой культурологической мысли, отметим, что вопрос о заимствовании идей, о различиях и совпадениях в их интерпретации у Н.Я. Данилевского и последующих ему культурологов остается открытым.

В западной и отечественной печати последних десятилетий указывали на то, что в многотомном сочинении А. Тойнби "Исследование истории" нет ссылок на Н.Я. Данилевского, нет ни одного, даже глухого упоминания о нем [21, с. 213].

Действительно, в сочинениях Тойнби нет прямых указаний на знакомство с идеями Н.Я. Данилевского, но он их, несомненно, знал. Во-первых, П.А. Сорокин, который был с ним в дружеских отношениях, посылал ему свои работы по традиции локальной интерпретации мировых культур и цивилизаций, которые всегда начинались с изложения идей Н.Я. Данилевского, а затем и концепции А. Тойнби. Во-вторых, когда П.А. Сорокин и А. Тойнби встретились на заседании "Международного общества сравнительного изучения цивилизаций" в Вене, то обсуждали они именно значение идей Н.Я. Данилевского, который на этом заседании был оценен как основоположник метода "пространственно-временной локализации явлений культуры" [26, с. 55–56].

Что же касается совпадений концептуальных положений теорий О. Шпенглера и Н.Я. Данилевского, на которые сразу после выхода в свет книги "Закат Европы" обратили внимание русские философы и социологи, то П.А. Сорокин подтверждал наличие в библиотеке Шпенглера томиков Н.Я. Данилевского на русском и французском языках: об этом ему сообщил русский философ и социолог Ф.А. Степун, побывавший однажды в гостях у Шпенглера.

По совету П. Сорокина, Р. Мак-Мастер провел скрупулезное сопоставление текстов Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера, обнаружив разительные совпадения, хотя оригинальные интуиции Шпенглера и его красочный стиль остаются несомненными достоинствами его работ [14, с. 156–160].

⁷ Этой проблеме посвящена последняя глава данной книги.

ЛИТЕРАТУРА

1. Голосенко И.А., Козловский В.В. История социологии в России второй половины XIX и начала XX веков. М.: Онега, 1995.
2. Голосенко И.А. Социальная философия неославянофильства: Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев // Социологическая мысль в России: Сб. Л.: Наука, 1978.
3. Кареев Н.И. Теория культурно-исторических типов // Русская мысль. 1889. № 9.
4. Кареев Н.И. Мечта и правда о русской науке // Русская мысль. 1884. Кн. XII; он же. Лекция о духе русской науки / Тип. Варшав. ун-та. Варшава, 1885.
5. Кареев Н.И. Введение в курс истории древнего Востока / Тип. М.М. Стасюлевича. СПб., 1887.
6. Sorokin P.A. Social Philosophies of an Age Crisis. Boston: Porter Sargent Publisher, 1951.
7. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. 4-е изд. СПб.: Изд-во товарищества "Общественная польза", 1889.
8. Страхов Н. Спор из-за книг Н.Я. Данилевского // Русский Вестник. 1889. № 12.
9. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1911.
10. Соловьев В.С. Три силы // Собр. соч. СПб., 1911. Т. 1.
11. Зверев В.М. Исторический синкретизм Владимира Соловьева // Социологическая мысль в России: Сб. Л.: Наука, 1978.
12. Давыдов Ю.Н. Соловьев как критик О. Конта // Очерки по истории теоретической социологии XIX — начала XX вв.: Сб. М.: Наука, 1994.
13. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Собр. соч. СПб., 6/г Т. VIII.
14. Mac-Master R.E. Danilevsky and Spengler: a New Interpretations // The J. of Modern History. 1954. Vol. XXVI, № 2.
15. Соловьев В.С. Мнимая борьба с Западом // Русская мысль. 1890. № 8.
16. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. СПб., 1891. Вып. I, II.
17. Соловьев В.С. О грехах и болезнях // Вестник Европы. 1889. № 1.
18. Соловьев В.С. Немецкий подлинник и русский список // Вестник Европы. 1890. № 12.
19. Страхов Н.Н. Исторические взгляды Г. Рюккерт и Н.Я. Данилевского // Русский вестник. 1894. № 10.

20. Mac-Master R.E. The Question of H.Ruckert's Influence on Danilevsky //The American Slavic and East European Review. 1955. № 2.

21. Пивоваров Ю.С. Николай Данилевский: в русской философии и мировой науке // Мир России. Социология, этнология, культурология. 1992. Т. 1, № 1.

22. Sorokin P.A. Social Philosophies of an Age Crisis. Boston: Porter Sargent Publisher, 1951.

23. Зеньковский В.В. История русской философии. Париж: Имка-пресс, 1949. Т. 1.

24. Sorokin P.A. Social and Cultural Dinamics. N.Y: Harper and Row, 1966. Vol. 1.

25. Sorokin P.A. Sociological Theories of Today. N.Y: Harper and Row, 1966.

26. The Problems of Civilizations / O. Anderle (ed.). London—Paris: Beacon Press., 1964.

Глава 5

Н.Я. ДАНИЛЕВСКИЙ И СУДЬБЫ РУССКОГО СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

5.1. Социально-политический контекст философии Н.Я. Данилевского

Любая более или менеевершенная философская система содержит не только онтогносеологическое обоснование истории, но и с неизбежностью обращается к прогнозированию будущего [1]. Оценивая идеи “России и Европы”, П.А. Сорокин писал: “Начатая как политический памфлет высочайшего уровня, она демонстрирует политическую дискуссию такой пробы, что превращается в выдающийся трактат по философии истории и социологии культуры и оканчивается как образец необычайно проницательного прогнозирования и проповеди” [2, с. 71]. Какие прогнозы имел он в виду и на каких основаниях они сделаны Н.Я. Данилевским?

Дискуссии вокруг идей Н.Я. Данилевского в русской печати 1880–1890-х годов (П.Н. Милюков, В.С. Соловьев, Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, В.В. Розанов и др.) дали вполне определенный ответ на этот вопрос: Н.Я. Данилевский — поздний славянофил (неославянофил), некритически верящий в историческую миссию России, прославляющий консервативные атрибуты ее социокультурной самобытности: православие, общинное землевладение, самодержавие, народность. Он откровенно призывает к агрессивной внешней политике и союзу всех ретроградных сил в проведении внутригосударственной политики. В этом смысле его позиции совпадают с официальной правительственной идеологией, а если ему что и не нравилось в ней, то лишь излишняя власть светской и духовной цензуры, не различающей сочинений, истинно

полезных для политики самодержавия. И хотя, как это показано в предыдущей главе, у него были теоретические союзники и последователи, общий тон демократической критики был негативным.

Вместе с тем среди союзников Н.Я. Данилевского были и весьма авторитетные авторы, например Ф.М. Достоевский. Он прочел "Россию и Европу" в марте 1869 года, во Флоренции, с восторгом принял ряд его выводов и написал письмо их общему другу Н.Н. Страхову. В этом письме он говорил о своем давнем желании написать статью с подобным названием, о том, что был поражен и обрадован совпадением собственных позиций с выводами Н.Я. Данилевского в сравнительном анализе исторической роли Запада и России, в исторических прогнозах будущих событий мировой истории.

Исторические катаклизмы рубежа веков и первой половины XX столетия как будто отодвинули пророчества Н.Я. Данилевского на периферию внимания исследователей, однако после второй мировой войны они вновь стали актуальными. В западной историографии сложилось целое направление в трактовке прогностических идей русского философа, и в новом туре полемики были высказаны подчас диаметрально противоположные суждения. Наряду с принятым способом рассмотрения его идей в контексте славянофильства, речь пошла о принципиальном преодолении Данилевским этой традиции, поскольку он довел славянофильские идеи до абсурда, и потому требует пересмотра самая его принадлежность к этому направлению в русской философской мысли. Так ли это?

Обратимся вновь к анализу важных фактов биографии философа, поясняющих его отношение к славянофилам, рассмотрим текст "России и Европы" в аспекте социально-прогностических идей, поскольку именно в решении этой проблематики содержится, на наш взгляд, и близость, и расхождение с постулатами славянофильства.

Внимательное изучение биографии Н.Я. Данилевского и его работ указывает на целый ряд явлений социокультурной жизни России, которые с необходимостью вели его к славянофильству. Два из них особенно важны для нас — деятельность этнографической секции Русского Географического общества и реформа 1861 года.

Н.Я. Данилевский впервые посетил столичное отделение "Славянского благотворительного общества" в марте 1868 года [3, с. 843]. До этого он уже целый год работал над изложением своей филосо-

фии истории. Совершенно очевидно, что интерес к славянофильству и славянству неизбежно должен был возникнуть гораздо раньше, возможно даже на целое десятилетие. И случилось это явно под прямым влиянием некоторых деятелей этнографической секции Географического общества, познакомивших его и с панславистским движением в целом и с основными философскими направлениями в нем [4, с. 37–40, 108–122; 5, с. 17].

Этнические основания культурной морфологии Н.Я. Данилевского, рассмотренные выше, становятся яснее в свете истории русской этнографической науки.

В конце 40–50-х годов XIX века русские этнографы имели на вооружении две противоположные теоретические модели. Одна, предлагавшая “физический”, или, точнее, натуралистический, подход в изучении народных культур и нравов, была обоснована К. Бэром — первым председателем секции. Вторая, более сложная и тонкая, настаивала на “психологическом” изучении культур, народных обычаев и нравов, была поддержана целым рядом теоретиков во главе с Н.И. Надеждиным (1848–1856) [6, с. 231–275].

Н.И. Надеждин был очень интересным исследователем (кстати, он сотрудничал с П.Я. Чаадаевым в “Телескопе”, 1836 г.), изучавшим малые славянские народности. Эта работа привела его к некоторым общефилософским (славянофильским) выводам; иллюстрацией этих симпатий и возможностей его “психологического” подхода может служить обширная статья “Об этнографическом изучении народности русской” [7, с. 61–115].

После того как он сменил К. Бэра на посту председателя этнографической секции, славянофильские настроения стали преобладать в ее деятельности (в 1850–1860-е гг. особое внимание секция уделяла изучению именно славянской культуры) и окончательно упрочились благодаря усилиям двух других крупных ученых — А.Н. Гилфердинга (ученик А.С. Хомякова) и В.И. Ламанского. Первый изучал сербскую и черногорскую культуры, в частности былины; второй исследовал славянский фольклор, языки, народные обычаи, занимался компаративистикой культур различных регионов Европы. Диссертация В.И. Ламанского “Историческое значение греко-славянского мира в Европе”, написанная в 1859 году и опубликованная в 1871 году, справедливо считается классическим славянофильским исследованием. Кстати, он был одним из инициаторов и основателей “Благотворительного славянского общества” в Санкт-Петербурге [8].

Эти люди и идейное течение, которое они представляли, не могли не привлечь внимание Н.Я. Данилевского. Если в своей этнографической статье "Кавказ и его городские жители в нынешнем их положении" (1846), изданной в типографии Московского университета и переведенной на немецкий язык в Лейпциге в следующем году, он всецело опирается на авторитет К. Бэра, то в другой, также этнографической статье об уральских казаках (1858), он ссылается на авторитет и К. Бэра, и Н.И. Надеждина. В "России и Европе" (1869) он следует уже только этнопсихологическому подходу в духе Надеждина.

Вообще в истории национальной этнографии Н.Я. Данилевский может рассматриваться как один из завершителей "психологического" подхода, пытавшийся провести его на невероятно широком фактическом основании. Вопреки собственным намерениям он продемонстрировал методологическую ограниченность этого подхода и определил необходимость поиска новых путей, в частности — поиска союза с социологией. Первым, кто применил такую методологию, был М.М. Ковалевский, который с позиции социологии обобщил свои полевые исследования культуры кавказских народов.

Что же касается взглядов Н.Я. Данилевского, то они последовательно эволюционируют в сторону славянофильских идей, которые обоснованы конкретным опытом его полевых исследований. Размышления над этим опытом, приобретенным в многочисленных экспедициях в самые различные районы тогдашней России, давали ему возможность, как он сам искренне полагал, уточнить старые, несколько наивные славянофильские представления о самобытности русской души и народной культуры в строгих, научных формулировках.

Таким образом, Н.Я. Данилевский превращает славянофильские мечтания и надежды в философскую систему, основанную на естественнонаучных доказательствах. Он предлагает метод решения философско-культурологических проблем в союзе с этнографией, на основании анализа накопленных ею фактов, внося в философию истории идею "естественной системы". На этих методологических положениях — в логике развития "естественной системы" — и строится историческая прогностика Данилевского.

Важнейшим социально-историческим событием, которое стимулировало рождение его теории, стала реформа 1861 года, а полемика вокруг нее отразила разочарования и надежды русского

общества. С точки зрения Н.Я. Данилевского, отмена крепостного рабства, освобождение миллионов людей по воле правительства и без серьезных нарушений общественного порядка по-новому осветила этнические особенности русского характера, отечественной культуры и власти.

Внимание современного исследователя останавливает то обстоятельство, что русский философ отнюдь не стремится подвергнуть критическому анализу и оценке социально-экономические и политические причины реформы, не указывает на социально-сословные интересы, которыми руководствуется правительство. Напротив, он обнаруживает в этой акции проявление воли Провидения, реализацию вселенских начал и исторических задач славянства.

Действительно, рассуждает Данилевский, европейские народы до сих пор недоумевали, почему в собственном доме русского царя-свободоносца процветает рабство. Получалась чудовищная нелепость: "черноземная сила народа-богоносца" абсолютно несвободна, крестьянин подвергается порке, живет в варварстве и бедности. Этот разрыв между идеалом и реальностью невольно обрекал все попытки создания всеславянского царства на неудачу [9, с. 352]. После реформы появился хороший шанс, который, казалось, подтверждал самые оптимистические ожидания. Н.Я. Данилевского восхищали и гипнотизировали масштабы и значимость реформы на фоне истории древнего и нового времени: нигде и никогда не было столь мощного преобразования, которое в одном законодательном акте принесло свободу столь большому количеству людей. Мирное протекание реформы в столь грандиозных размерах казалось ему залогом будущих великих актов, поэтому он решительно опровергает мысль А.И. Герцена о том, что мирный и бесконфликтный характер реформы был следствием вялости русских людей, воспитанных в рабстве и безоговорочном подчинении властям на протяжении всей истории России.

Ослепленный, как ему казалось, беспримерным успехом реформы, Н.Я. Данилевский думал, что русская государственная власть, совершив ее в столь короткий срок, предъявила веское доказательство своей готовности и способности создать новые формы хозяйственной и культурной жизни, отличающиеся от западноевропейских. Именно этот тезис будут использовать народники, по-разному интерпретируя выводы [10, с. 40–42, 221–223].

Итак, освобождение русских крестьян, как полагал философ, связано с очевидными преимуществами российской государствен-

ности с западными формами власти. О них свидетельствуют следующие обстоятельства:

реализация реформы в исключительно короткий срок;

распространение действия манифеста об освобождении на всех крепостных;

наделение крестьян землей, препятствующее пролетаризации населения;

мирное течение реформы как доказательство органической несовместимости классовой борьбы и центральных основ русской жизни.

Эти особенности дают ему повод говорить о принципиальной широте воззрений, которые были положены в основу освободительной реформы, о плодотворности монархического начала, осуществившего ее [9, с. 206 и след.].

При этом Н.Я. Данилевский решительно не хочет видеть, что особенности реформы являются следствием промышленного развития страны и условий быта ее народонаселения. Ко второй половине XIX века стало очевидным, что крепостной труд непродуктивен и совершенно не соответствует потребностям русской хозяйственной жизни. Нужно было строить железные дороги, развивать промышленность, искать новые источники государственных доходов. При этом русский помещик, в силу барских привычек, за редчайшим исключением, был плохим хозяином, а крепостные, для которых труд не сопровождался личной заинтересованностью, работали из рук вон скверно.

Эти самоочевидные факты, осознаваемые все более ясно и все более широко, укрепляли правительство в убеждении о необходимости дать крестьянам личную свободу; об этом заговорил даже Николай I. Поражение в Крымской войне окончательно убедило и правительство, и общественность в неизбежности реформы, которая была нужна и нарождавшейся буржуазии, и дворянству, поскольку наемный труд будет более производителен и выгоден помещикам, хоть сколько-нибудь усердным в ведении хозяйства. Силы идейного сопротивления реформе со стороны консервативной дворянской оппозиции были малозначительны. При этом традиционная для России определяющая роль государственной власти в любых социальных преобразованиях позволила подготовить и провести реформу в несколько лет.

Однако следует помнить, что реформа, самый факт отмены крепостной зависимости и наделение крестьян землей были вызваны необходимостью социокультурного и политико-экономичес-

кого развития страны, условиями ее участия в мировом цивилизационном процессе, т. е. более широким спектром причин, чем те, которые осознавались современниками, и тем более — “верхами”.

Русские помещики (с князем Гагариным во главе), внезапно обратившись в поклонников личной свободы и последователей Адама Смита, рукоплескали мысли освободить крестьян, но восставали против наделения их земель, не задумываясь о судьбе двадцати одного миллиона безземельных.

Помещичье хозяйство в России было слабо организовано, не способно занять освободившихся от крепостной зависимости и от земли людей и устроить их сколько-нибудь сносно; аренда земли мелкими участками (опыт Запада) была в России почти вовсе неизвестна¹; городская промышленность была еще незначительной. Отмена крепостного права в России застала отдельные группы крестьянства в условиях далеко не равноценных: центральные районы имели довольно крупную промышленность (для крестьян этих районов и Николаевская железная дорога — не новинка), а крестьяне Белоруссии, севера и заволжских районов жили в условиях первобытного труда и быта. Поэтому освобождение без земли было равносильно обращению многих миллионов в обездоленный кочующий народ, в нищих, бродяг, невольных преступников, которые только одной своей численностью должны были причинять правительству массу хлопот и расходов; это был бы благодатный материал для любых возмущений, подавить которые можно было только силой.

Царский бюрократический мир исключительно в своих собственных интересах предпочел освобождение с землей. Но что это была за земля? Как правило, дурного качества, а размер наделов — просто нищенский. Уже через несколько лет русская общественность (прежде всего, литература) заговорила о том, что реформа “ударила одним концом по барину, другим — по мужи-

¹ В полемике против славянофильства по данному вопросу существует большая литература на историко-сравнительном методе. В работах этого типа сравнивались эволюции народного хозяйства европейских стран, колоний и т. п. Самые содержательные исследования из этого списка принадлежат М.М. Ковалевскому (см. его: Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства. М., 1898. Т. 1; 1900. Т. 2; 1902. Т. 3 и Экономический строй России. СПб., 1899, 1898. Т. 1; 1900. Т. 2; 1902. Т. 3).

ку" (Н.А. Некрасов), о безземельных, безлошадных, бездомных крестьянах, о разных типах сельского пролетариата.

Иными словами, это была вынужденная, грабительская, сословно-эгоистическая реформа. Конечно, как все большие государственные мероприятия, реформа 1861 года была представлена официозной прессой как общенациональное, общенародное деяние. Правительственная пропаганда слагала хвалебную песнь в честь "великих аграрных законов нового времени" с большей или меньшей талантливостью, с большей или меньшей основательностью, с той или иной долей искренности. Н.Я. Данилевский был отнюдь не последним в этом хоре, впрочем, он действительно верил в благотворительную и судьбоносную для России роль реформы. И эта вера проливает свет на целый ряд особенностей позиции Н.Я. Данилевского в истории русской славянофильской мысли.

Размежевание русской общественной мысли середины — второй половины XIX века на два направления — славянофильское и западническое — является весьма характерным фактом русской истории, который определяет трактовку философско-исторических, социологических и культурологических проблем в идеологических спорах. И западники, и славянофилы исходили из признания самобытности русского исторического развития, но содержание и значимость этой самобытности оценивалось различно, а потому по-разному виделись оппонентам исторические перспективы и идеалы общественного развития.

В ходе полемики определились главные позиции споров: о характере и закономерностях мирового исторического процесса (единный путь общей эволюции или деятельность уникальных культурных организмов, прогресс или циклическое изменение и др.); о взаимодействии культур ("мы и они, Россия и Запад"); о проблемах кризиса культуры и путях его преодоления. Эти основные проблемы философско-культурологического и социально-исторического плана, к которым обращались русские славянофилы во всех исторических модификациях этого умонастроения, были в центре внимания Н.Я. Данилевского, и потому его пути неизбежно пересекались со славянофильским движением, оказались частью его истории. Именно здесь и следует искать ключ к проблеме его роли и места в отечественной философии истории, в частности — в эволюции славянофильских идей.

"Панславизм" Н.Я. Данилевского был, по мнению многих его комментаторов и критиков, связующим компонентом между иде-

ями старых славянофилов и новейшим безыдейным национализмом [12, с. 494], представленным М.Н. Катковым или еще более откровенными шовинистами начала XX века (Н.И. Ковалевский и др.)².

Смутное чувство недовольства, оскорбленной национальной гордости, лежащее в основе славянофильского уmonoстроения, по мнению А.И. Герцена, ведет свое начало со времени "обрития Петром Великим первой бороды". Во второй четверти XIX века это настроение нашло талантливых выразителей в лице И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, А.С. Хомякова, К.С. Аксакова, которые в своих поэтических и философских произведениях подняли славянофильство на уровень идейного направления, придали ему стройные логические формы.

Философско-историческая концепция ранних славянофилов сформировалась под несомненным влиянием гегелевской и шеллингианской философии [13, 14]. Подобно Гегелю, славянофилы считали, что отдельные народности — это ступени развития мирового духа и что каждый народ, вступающий на историческую арену, выражает абсолютную идею полнее и совершеннее, чем его предшественники. Славянофилы усматривали существенное различие в культуре и духовном облике европейских и славянских народов. Западное человечество совершенствовалось, по их мнению, лишь одну способность души — рассудочную, логическую. Преобладанием рассудочности объясняется индивидуализм и формализм европейцев, их внутреннее раздвоение, отсутствие в их жизни единства сердца и ума, общества и государства. Этот психологический конфликт ведет к общественной апатии, слабости убеждений, к искажению "истинно-христианских" идеалов "своемыслием" и формализмом. В славянстве же Киреевский и Хомяков видели гармоничное сочетание эмоциональной и рассудочной сторон человеческого духа, душевную открытость, что и проявляется в православном вероисповедании русского народа, а его коллективный дух — в общинном крестьянском хозяйстве. Этика славянства, в отличие от западноевропейской, основывается не на правах и интересах личности, а на любовно-братском, неформальном отношении между людьми.

² Таким образом трактуют вопрос о месте Н.Я. Данилевского в рядах славянофильства такие историки русской социально-философской мысли, как Н.И. Кареев, П.Н. Милюков, а также и современные западные исследователи М. Петрович, Г. Кон, Ф. Фаднер и др.

Согласно этой концепции, русское общество всегда основывалось на единстве интересов народа и государственной власти, благодаря чему в истории России отсутствовала классовая борьба в силу незрелости социальных отношений в начале XIX века. Славянофильство и западничество складывались в период, когда еще не были очевидны противоречия индустриального труда и капитала. Славянофилы 1840-х годов были склонны к романтической идеализации старины, но не занимали охранительной позиции, не старались петь в один голос с идеологами самодержавия. Поэтическое отношение к русской природе и русскому быту несколько не мешало А.С. Хомякову и К.С. Аксакову говорить о "черной неправде и кривде", царящей в судах, глубоко и смело критиковать русскую действительность. Они хотели видеть Россию самой свободной, справедливой, гуманной страной, но отнюдь не считали, что она уже является таковой.

Утверждая, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, они усматривали его смысл в жертвенности и служении общечеловеческой идее, а не в господстве над другими народами и странами. Они полагали, что Запад может возродиться и спастись, лишь приобщившись к живительным истокам славянского духа, к истине православия и этике братской любви.

Хомяков и Киреевский были европейски образованными людьми, высоко ценили дух европейского Просвещения; осуждая Запад, они не рассматривали его как враждебную России силу. Напротив, черты русского национального характера сложились именно так, а не иначе, поскольку Россия, защищая Европу от варварского нашествия, постоянно должна была думать не столько о себе, сколько обо всем человечестве.

Взгляды Н.Я. Данилевского и его последователей (Н.Н. Страхова, К.Н. Леонтьева) уже существенно отличаются от идей и выводов ранних славянофилов. Одна из важных задач, которую решал автор "России и Европы", состояла в том, чтобы заменить метафизическую основу славянофильской доктрины естественнонаучной картиной исторического развития. Как указывает сам Н.Я. Данилевский, теперь никто не верит тому, что "германская философия действительно низвела абсолютное в человеческое сознание" [9, с. 124]. Успехи естественных наук побуждали к поискам материальных, действительных причин исторических событий, наводили на мысль об обогащении философии истории методами биологических наук. Н.Я. Данилевский ориентировался при

этом на додарвиновскую биологию — антиэволюционистскую, телеологическую. Поэтому в его концепции нет места идее общечеловеческой цели, она заменена мессианской ролью исключительно славянской культуры, в частности — русского народа. Россия и славянство в целом должны развивать свои культурные начала, руководствоваться “одними славянскими интересами, хотя бы они были сто раз противоположны интересам Европы и всего остального света, до которых нам нет и не должно быть никакого дела” [9, с. 318].

Вопрос о соотношении между национальным и общечеловеческим, который приобретает первостепенную важность в философско-исторической теории Н.Я. Данилевского, вообще не возникал у ранних славянофилов. Их “славяноцентризм”, как и европоцентризм Гегеля, не был сознательным национализмом, а тем более шовинизмом. Всякое национальное начало было для них более или менее полным, более или менее совершенным воплощением начала общечеловеческого.

Ю.Ф. Самарин спрашивал в 1847 году: “Что же такое народность, если не общечеловеческое начало, развитие которого достается в удел одному племени преимущественно перед другими, вследствие особенного сочувствия между этим началом и свойствами народа?” По мысли И.В. Киреевского, общечеловеческое начало есть “семя”, а свойства народа — “почва”, в которую это семя брошено. И семя, и почва одинаково необходимы для того, чтобы произвести “плод” — народность. Семя истинной общечеловеческой культуры прорастет, правда, лишь на почве избранных национальностей, стоящих друг за другом в определенной хронологической последовательности. Славянская цивилизация моложе, чем западноевропейская, значит, именно она, а не прусская монархия, как считал Гегель, должна стать последним и окончательным воплощением идеи государственности, идеи цивилизации. На одном этапе истории культурную эстафету несли европейские народы, однако они уже исчерпали свои творческие возможности, их время кончилось, эстафета должна быть передана славянскому племени.

Обоснование идеи самобытности и самостоятельности славянского культурного типа — центральная задача книги Н.Я. Данилевского, однако аргументация и видение истории уже принципиально иные.

Европа не признает Россию своей составной частью, и она права, говорит он. Россия не питалась соками Древнего мира, она

не была частью империи Карла Великого — этого общего ствола европейской цивилизации. В России не было феодально-аристократической иерархии и рыцарства, борьбы с феодальным гнетом, не было борьбы с ложным христианством — католичеством, а потому не было нужды в реформации и протестантизме³. Россия не испытала воздействия схоластики, в ней не развивались свободомыслие и наука. Таким образом, Россия “непричастна ни европейскому добру, ни европейскому злу” [9, с. 61]. Да и какова была бы роль России, если бы она признала себя дочерней ветвью, отпрыском западной культуры? Распространять европейское влияние в Азии? Но на самом деле Россия препятствовала продвижению на Восток европейской цивилизации: если бы не было русской государственности и на обширных пространствах Восточной Европы жили лишь дикие кочевые племена, здесь давно были бы созданы, благодаря энергии романо-германцев, Среднеазиатские Соединенные Штаты. И не в том состояла роль России, чтобы защищать Запад от нашествия татаро-монголов: Россия всегда имела свои интересы, она защищала свою территорию как поприще для самостоятельной культурно-исторической работы. “Чем-то гигантски лишним является наша Россия в качестве носительницы европейской цивилизации” [9, с. 64].

Россия должна осознать и оберегать свою культурную самостоятельность, свои особенные и отличные от европейских исторические задачи⁴, и потому Н.Я. Данилевский был одним из наиболее непримиримых противников культурных заимствований. Он полагал, что пышное цветение Европы — признак разложения; Запад не имеет искренней и твердой веры, он раздираем противоречием между индивидуальной политической свободой и отсутствием ее экономического основания — собственности на личный надел земли. Будучи центром славянского мира и развивая самобытную культуру, Россия должна избавиться от болезни “европейничанья”. Конечно, Петр I, распространивший эту “заразу”, был

³ Позднее целый ряд русских историков (М.М. Ковалевский, П. Ардашев и др.), изучавших специфику русского феодализма в специальных исследованиях, убедительно опровергали этот взгляд Н.Я. Данилевского.

⁴ Напомним: “Для всякого славянина... после бога и его святой церкви, идея славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него не достижимо без ее осуществления — бездуховно, народно и политически самобытного, независимого славянства” [9, с. 133].

искренним патриотом, но он понимал, что никакой патриотизм не заменит техники, армии, чиновников, денег, промышленности; укрепляя русскую государственность и отыскивая образцы, он “влюбился в Европу” и захотел “срубить русский дичок”, заменив его европейским “черенком”; произошло уродливое смешение самобытных и европейских начал. Петр I любил в России природную мощь, видел в ней материал для своих творческих замыслов, но ненавидел самые “основы русской жизни”, презирал “русские святыни”. После Петра Россия попеременно была объектом то английских, то немецких, то французских влияний, и теперь самый важный вопрос: переварит ли Россия все западные заимствования так, как она переварила когда-то варягов. И если она не преобразует привнесенных западных начал на свой манер, не растворит их в народном сознании, ей угрожает бесплодное и бессильное существование на задворках Европы.

Симптомы “европейничанья” Н.Я. Данилевский усматривал в следующих фактах. Во-первых, происходит искажение народного быта и замена его чуждыми формами, что влечет за собой серьезные последствия для экономики и искусства. Следование французской переменчивой моде ставит русскую промышленность и русский рынок в зависимость от Запада, порождает экономическую неустойчивость. Он даже предлагал для укрепления курса русского рубля ввести большой налог на русских, долгое время живущих за границей, ибо едут туда люди состоятельные и проматывают там деньги, принадлежащие России, поддерживая этим чужой рынок. Одежда, утварь, привычки, а вслед за ними и искусство (живопись, архитектура, скульптура) испытывают ту же болезнь. Однако европейская одежда сковывает движения, лишает тело естественной осанки; он находит европейский костюм “колоссально смешным”, а русское народное одеяние — “простым и величественным”.

Во-вторых, на Руси возникают бюрократические учреждения по европейскому образцу. Их методы и стиль работы не соответствуют русским привычкам и обычаям, ломают ритм и уклад жизни. Тем самым они разрушают общественную и духовную жизнь, русское народное право и общинное самоуправление. Могут и должны существовать лишь те формы ведения государственных дел, которые исходят из народных интересов, соответствуют чертам народного характера. Такой была по замыслу, полагает он, судебная реформа Александра II, впоследствии искаженная на европейский лад; таким было и освобождение крестьян.

Третья форма "европейничанья" — подведение фактов русской действительности под категории и понятия, выработанные европейской общественной мыслью и выражающие явления, свойственные только лишь Западу. Так, на Руси не было и не может быть ни аристократизма, ни демократизма, а есть лишь европействующие аристократы и подражающие европейцам демократы. Аристократизм О. Бисмарка и демократизм Д. Гарибальди — жизненны, полнокровны, в то время как их русские копии — карикатурны; нигилизм русской молодежи — явление того же, подражательного порядка, недаром он связан с материализмом таких проповедников безбожья, как К. Фогт, К. Бюхнер, Л. Фейербах, Ч. Дарвин. Если мысль, обличает Н.Я. Данилевский, уподобляют выделению мочи, а человека производят от обезьяны, то не может сохраниться ничего священного, почитаемого; драгоценнейшие святыни для новейших нигилистов представляются суевериями, пережитками первобытных "табу". Конституционализм и парламентаризм — тоже чисто европейские изобретения, а в России единственно жизненный принцип правления — самодержавие; только государь выражает интересы народа, а парламент в России был бы просто шутством.

Весьма консервативны и некоторые высказывания Н.Я. Данилевского о роли массовой печати, способствующей "европейничанью": нельзя проповедовать чуждые народу мнения и взгляды, задача прессы — способствовать согласию и порядку. Да вообще, "самым худшим проводником убеждений должно признать периодическую печать, особенно же ежедневные газеты" [9, с. 304], поскольку разнообразие трактуемых ими предметов не позволяет ни на чем сосредоточиться.

Проводниками убеждений могут быть школы, университеты, правительственные учреждения, наконец, серьезные сочинения, но не ежедневная печать. В чем же тогда ее назначение? Оно состоит в пробуждении и уяснении публикой ее собственных интересов. Человек, читая прессу, должен чувствовать, что это его мысли, его мнения, только ясно выраженные и подкрепленные вескими аргументами. Уяснив свои интересы, он обсуждает их с другими и обнаруживает, что большинство знакомых думает аналогичным образом. Через печать интересы публики получают силу, возвышаются до степени общественного мнения. "Газеты... суть акушеры общественного мнения, помогающие ему явиться на свет божий" [9, с. 306]. Убеждения редакции не должны заслонять от нее интересов большинства, проводить противоречащие этим интере-

сам идеи — значит сделать газету ничтожной. И потому, заключает Н.Я. Данилевский, цензура (опять изобретение Запада) вовсе не нужна в России, он одобряет произведенную Александром II отмену цензуры с заменой ее мерами “предостережений”. Вообще русская цензура, эта “неразумная и страшная сила”, оказала медвежьёю услугу обществу: “Неопределенно-западнические и прямо-нигилистические” идеи могли открыто излагаться в печати и страстно проповедоваться, а «издания славянофилов, как наименее вреднейшие, запрещались одно за другим: “Молва”, “Парус”, “День”, “Москвич” — как костями покрыли скорбный путь, которым должно было пробиваться русское самобытное направление»⁵ [67, с. 269].

“Европейничанье” — немощь и слабость русского духа, особенно в высших слоях образованного общества, и, чтобы излечиться от болезни, недостаточно указов власти и словесной проповеди. Следует прежде всего поднять и возбудить дух народа. Для этого нужно укрепить союз со всеми братьями-славянами, освободить тех, кто находится под европейским ярмом, и встать “лицом к лицу” с настоящим врагом — с европейской цивилизацией. Необходима борьба, которая “заставила бы возненавидеть идолослужение и поклонение своим открыто объявленным врагам и противникам” [9, с. 324].

Понятно, разъясняет Данилевский, почему Запад стремится ослабить русское государственное начало и лишить Россию культурной самостоятельности, но странно, как могут находиться среди русских просвещенные умы, которые готовы помочь в этом Западу. Они, подобно П.Я. Чаадаеву, не видят в русской истории, в русской культуре никаких самобытных ценностей, не видят будущего России; русский народ они считают невежественным и

⁵ Стоит отметить, что западники высоко ценили эту позицию Н.Я. Данилевского: «Какова бы ни была внутренняя ценность тезисов “России и Европы”, — писал западнический журнал “Вестник Европы” в некрологе на смерть Н.Я. Данилевского, — в большой эрудиции, в даре ясного, легкого изложения, в искренности и твердости убеждений автору ее ни в каком случае отказать нельзя». И далее: “...большой заслугой Н. Данилевского было то, что он стоял за свободу мнений... даже в богословских вопросах, полемизируя с Владимиром Соловьевым по отношению православно-католической церкви и католической. Он выражал искреннее сожаление о запрете, наложенном на некоторые произведения Л. Толстого... в его пассиве нет тех ошибок и противоречий, которыми так богата история нашего неославянофильства” [15, с. 943].

темным, неспособным к творчеству; Россия для них — пустая скорлупа, в которую нужно “вдунуть силу с Запада”. Но зачем нужна Россия, если ей суждено оставаться бледной копией западной культуры? Ошибка западников, по Н.Я. Данилевскому, вытекает из их неверного представления о соотношении национального и общечеловеческого, из неумения увидеть в России самостоятельный культурный тип.

Западник А.И. Герцен, относившийся в целом отрицательно к славянофильской программе, считал, что славянофилы способствовали пробуждению национального самосознания. Но уже в раннем славянофильстве содержались идейные элементы, которые со временем неизбежно трансформировались в прямую апологику самодержавия, в проповедь обскурантизма и национальной исключительности. Так, считая свободу общественного мнения основой народной жизни, а всякое посягательство на нее святотатством, славянофилы выступали против правовых гарантий этих свобод, против конституции, поскольку формальное признание государством общественного мнения якобы нарушит исконные устои русской и государственной жизни, создаст искусственную преграду между государством и народом, властью и общественностью.

У Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, М.Н. Каткова мысль о духовном единстве русского народа стала основанием для осуждения демократических идей и гражданских свобод занесенных извне и чуждых славянскому духу. Н.Я. Данилевский не допускал и мысли о возможности конституционного правления в России, считая, что самодержавный монарх своевременно и полностью выражает волю народа, пользуется его безусловным доверием. “Россия есть едва ли не единственное государство, — писал он, — которое никогда не имело (и, по всей вероятности, никогда не будет иметь) политической революции, имеющей целью... изгнание законноцарствующей династии и замещение ее другой” [9, с. 534].

Политические взгляды Н.Я. Данилевского в этом отношении были более консервативны, чем взгляды И.В. Киреевского и А.С. Хомякова. Национальная идея была для него не источником поэтического вдохновения и возвышенных мечтаний, а политической реальностью, которую он обосновывал с присущей ему обстоятельностью и реализмом естествоиспытателя, не стесняясь крайних националистических выводов. Н.Я. Данилевский — убежденный монархист и противник революции; он не превозносит, подобно А.С. Хомякову, святость и величие свободного слова и убежден, что противоправительственные мнения и высказывания следует запрещать.

Его отношение к европейской культуре двойственно и не беспристрастно: признавая ее достижения в области государственности, политических свобод, науки и искусства, он отмечает "насилственность" характера европейцев, искажение ими религиозной истины, односторонность науки, а самое главное — вред европейских культурных влияний для России. Он вообще не видит в русской общественной жизни каких-либо серьезных изъянов, кроме одного — "европейничанья", некритического подражания европейским учениям, вкусам и моде. Нигде он не говорит о несправедливости дворянско-помещичьего строя, о незаконии, о культурной отсталости России. Все зло, по его мнению, идет с Запада.

Идейный союзник Н.Я. Данилевского К.Н. Леонтьев пошел еще дальше по пути консерватизма и национализма. Он призывал "подморозить Россию", бороться с просвещением, могущим занести западную "заразу", и считал, что пора "делать реакцию", просил государя "держат нас покрепче".

Обычно этапы оживления славянофильских настроений совпадали с периодами внешней и внутренней реакции: так было во второй четверти XIX века — после разгрома декабристов, а затем и в 1880-е годы, когда отмечен наибольший успех "России и Европы", названной тогда "библией славянофильства".

Царское правительство начало наступление на гражданские и политические свободы, одновременно ведя агрессивную политику по отношению к Турции и на Балканах, полагая удобным оправдывать свое вмешательство во внутренние дела народов особым историческим предназначением России, призванной освободить братьев славян от гнета мусульман и католиков, и народу, который сам был несвободен, внушалась мысль о его освободительной миссии. Правда, славянофильство открыто никогда не было государственной доктриной; его идеологи последнего, предвоенного периода занимали крайне правые позиции и были лишь теоретическим резервом правительства.

И еще одно важное обстоятельство, сблизившее их с правительством: до возникновения социал-демократической идеологии славянофильство могло оставаться независимой силой, способствовать пробуждению и объединению русской общественности, патриотически настроенных сил, однако после появления социалистической партии в России оно уже было вынуждено стать адептом охранительной идеологии.

Славянофильство как направление общественной мысли существовало вплоть до первой мировой войны. По мере того как

ход исторического развития рассеивал одну за другой иллюзии славянофилов о незыблемости русской общины, о глубокой религиозности народа, о единении народа и государя, славянофильство теряло под собой почву и окончательно вырождалось в тенденциозную политическую доктрину правомонархического и националистического толка.

В начале XIX века националистические тенденции в Европе и в остальных частях мира заявили о себе шумно, но неглубоко, ибо не выработали еще зрелой идеологии. Мысль о том, что одна культура должна уступить место другой, более высокой, слиться с этой новой культурой, не имела еще в то время идеологического смысла апологетики великодержавного шовинизма. Если движимый мировым духом культурно-исторический процесс един, то теоретически нет никакой трагедии в подчинении одной культуры другой, в отречении от привычных ценностей во имя других, в которых общечеловеческое начало развито полнее и глубже. Но в конце XIX века практически и теоретически дело уже обстояло иначе: выросло национальное самосознание, возросло соперничество между европейскими нациями, усилился политический национализм, малые нации стали требовать самоопределения.

Идея единства и общечеловеческого характера культуры обнаружила свою противоречивость: любая нация, достигшая политического и военного могущества, могла претендовать на то, что именно она полнее всего отражает общечеловеческое культурное начало и на его основе призвана объединить мир. Необходимо было найти федеративный принцип для культурного единства человечества, помимо национальной общности. Отказавшись от идеи единства мировой культуры, неославянофильская мысль встала на путь обоснования автономии национальной культуры, оправдания узконационалистических интересов, за которыми стояли, как правило, интересы господствующих классов. Н.Я. Данилевский — один из пионеров этого направления.

Итак, подводя некоторые предварительные итоги, можно констатировать следующие особенности позиции Н.Я. Данилевского по отношению к славянофильству.

Во-первых, историософские и культурологические проблемы определяют сферу его теоретических интересов и он укрепляет старые славянофильские лозунги чрезвычайно широким материалом мировой истории. От первых славянофилов его отличает системность мышления, а его работы знаменуют начало нового этапа развития славянофильской концепции.

Во-вторых, Н.Я. Данилевский радикальным образом меняет славянофильскую методологию исследования и способы аргументации: вместо философских метафизических моделей мировой истории Гегеля и Шеллинга введены натуралистические схемы ("естественная система") и аргументы из области естественных наук.

В-третьих, работы Н.Я. Данилевского свидетельствуют о пере рождении идеологии и политической позиции последнего этапа русского славянофильства. Если у ранних славянофилов присутствует резкая критика некоторых чудовищно нелепых сторон русской действительности, отчетливо звучит требование свободы для крестьян, то у Данилевского подобных демократических высказываний почти нет. Конечно, о демократических настроениях ранних славянофилов нужно говорить с осторожностью, их можно обнаружить лишь в сравнении с последующим этапом эволюции идей этого рода. "Освободительная идея только заглянула в славянофильство, чтобы пойти своей, другой дорогой", — писал исследователь. И далее: "Их демократизм был достаточного роста, чтобы перешагнуть через бюрократию, но почтительно останавливался перед землевладением и дворянством"; «славянофильство выродилось в национализм, в "славянобесие", в оправдание сущего, в злобу и раздражение против тех, кто продолжал звать к борьбе, к критике, к отказу от старорусских московских преданий» [16, с. 163–164].

Н.Я. Данилевский помог славянофилам сделать значительный шаг навстречу официальной народности своей декларацией монархического начала как основополагающего качества национального характера и русской государственности, своим утверждением исторической роли православия и идеей мессианской роли России. Известный советский историк М.Н. Покровский показал, как его философия влияла даже на К.П. Победоносцева и Александра III [17, с. 230–231].

Н.Я. Данилевский много сделал для того, чтобы сгладить неоднородность, пестроту настроений и тенденций славянофильства; после него у славянофилов нет теоретиков, и это философское направление угасло. Даже гений и слава Ф.М. Достоевского не смогли гальванизировать труп славянофильства, и в дальнейшем лишь отдельные его темы и идеи звучат то у В.С. Соловьева, то у Н.А. Бердяева и некоторых других философов.

Что же касается исторической прогностики и обоснования культурно-исторической миссии России, то здесь Н.Я. Данилевский идет значительно дальше славянофилов и, по сути дела, разраба-

тывает стратегическую программу внешней и внутренней политики правительства (избавление от заразы “европейничанья”, усиление самодержавных начал государственности, проповедь истинности православия, уважение к национальным обычаям и формам быта и т. д.), обеспечивающую пути России и ее приоритеты в обновлении мировой культуры.

5.2. Неославянофилы и Н.Я. Данилевский.

Теоретические позиции Н.Н. Страхова и К.Н. Леонтьева

Может быть, идеи Н.Я. Данилевского вообще не имеют прямой связи с традициями славянофильства и свидетельствуют о его индивидуальном умысле? Такую мысль неоднократно высказывали и отечественные, и зарубежные исследователи его творчества. Отвечая на эти сомнения, обратимся к рассмотрению трудов его современников, принадлежащих к позднему славянофильству. Наиболее репрезентативны в этом смысле, на наш взгляд, идеи его талантливых и ближайших последователей — Н.Н. Страхова и К.Н. Леонтьева.

Николай Николаевич Страхов (1828—1896) — философ, яркий публицист, литературный критик и переводчик. Подобно Н.Я. Данилевскому и другим славянофилам, в молодости Н.Н. Страхов испытывал влияние Гегеля, который, по его словам, “кончил раздор между философами и возвел философию в науку” [18, с. 351; 19, с. 92]. Позже Н.Н. Страхов преодолел гегельянство, сомневаясь в продуктивности рационалистического метода, который не находит средства для понимания человека — этого главного объекта всякого философствования. Его уже больше не устраивает гносеологический и исторический оптимизм Гегеля, прогрессистские идеи его философии истории.

Человек, согласно Н.Н. Страхову, центр мироздания, и, если бы удалось объяснить загадку человека, это означало бы разгадку всех мировых проблем. При этом он не видел возможности понять человека на путях антропологического материализма Л. Фейербаха и П.Л. Лаврова, который сводит всю проблематику человека к материальным, телесным проявлениям. Теорию разумного эгоизма Н.Н. Страхов решительно считал ошибочной [20, с. 1—13]. “Вопреки теории эгоизма, — писал Н.Н. Страхов, — историческим двигателем истинно человеческой деятельности всегда были и будут идеи. Существенным, необходимым образом воля подчинена только одному — именно идее свободы, идее неподчинения, самобытно-

го и сознательного самоопределения, а отнюдь не стремлению к наслаждению" [20, с. 11].

Свои социологические идеи он развивает обычно в связи с пропагандой и критикой различных художественных произведений и социально-исторических концепций. Наибольшее внимание он уделяет при этом проблемам соотношения гуманитарного и естественнонаучного знания, смысла жизни, смысла истории, идеи прогресса, критике современного нигилизма и отстаиванию русской культурной самобытности, т. е. вопросам, которые волновали и Данилевского.

В мировоззрении и творчестве Н.Н. Страхова можно видеть несколько доминирующих интересов и настроений, определяющих его подход к обсуждаемым проблемам, которые весьма близки умонастроению Н.Я. Данилевского. Во-первых, чувство патриотизма. В детском и юношеском возрасте он близко наблюдал жизнь и обычаи народа и глубоко проникся любовью к народным традициям, памятникам старины, религиозным святыням. Во-вторых, живой интерес к естественным наукам, в особенности к космологии и биологии. В-третьих, тяготение ко всему загадочному, непонятному, таинственному в истории человеческой жизни. "Все слишком ясное, простое, все умственно грубое не особенно занимает его", — отмечал В.В. Розанов [21, с. 293]. В последние годы жизни Н.Н. Страхова отличает субъективная религиозность и склонность к мистицизму. В-четвертых, своеобразный эстетизм. Ему не свойственны ни стремление к строгой объективности анализа, ни четкая последовательность рассуждений. Предмет, будь то природа, наука, прогресс, человеческая жизнь, интересует его не сам по себе, а в том качестве, в каком он является чувству, заинтересованному сознанию; основание его философствования — стремление к нравственно-эстетической гармонии, к отысканию единого смысла бытия.

В успехах наук Н.Н. Страхов видел самую знаменательную черту современности. Естественнонаучный подход для него — первоначальное, элементарное условие построения картины мира: наука способствует разрушению грубых суеверий невежества. В статье "О вечных истинах" он вступает в полемику со сторонниками спиритизма, утверждая, что ничто сверхъестественное не может вмешиваться в нормальное течение событий. Законы материальной, физической природы, по его мнению, вечны и непреложны [22], однако они характеризуют лишь внешнюю сторону бытия. Глубинный смысл природы, мира, истории и личной жизни Н.Н. Страхов считает загадочным, недоступным человечес-

кому рассудку и научному исследованию: "Сомнительно, чтобы науки установили новое понятие о мире, о жизни, о человеческих судьбах", — писал он [23, с. 10; 24, кн. 3, с. 9]. Успехи знания всегда односторонни и относительны, а "история — ряд явлений таинственных, непонятных, то есть имеющих для нашего ума неисчерпаемую глубину, неистощимую поучительность" [24, кн. 3, с. 113].

Н.Н. Страховым долгое время владела идея рационального естествознания, науки, которая с помощью умозрительного рассуждения в сочетании с эмпирическим методом создаст полную картину Вселенной. Инструментом этой науки, считал он вслед за Н.Я. Данилевским, могут стать "органические категории", пригодные для изучения вопросов человеческой жизни и смерти, а также исторических явлений. Однако со временем он все более отдалялся от естественнонаучного метода: свойственный естествознанию эмпиризм представляется ему помехой в познании цельности мироздания и места человека во Вселенной. Смысл жизни пропадает для нас, коль скоро мы не можем выделить человека из природы, из животного и растительного царства; в человеке главное не тело, а дух. Биологическая жизнь существенна лишь постольку, поскольку она предшествует духовному началу; грань между духовным и материальным, между телесной и умственной организациями человека представляется Н.Н. Страхову наиболее чудесным и многозначительным феноменом бытия.

Главный вопрос русской общественной мысли, полагает он, вопрос о духовной самобытности России. Он неоднократно отмечает, что в России духовная работа лишена связи с жизнью, с нашими "собственными духовными инстинктами". Мы гонимся за призрачными, мнимыми целями, стремимся подогнать просвещение в нашем народе на европейский лад. Нужно изменить характер нашего просвещения, проникнуться тем духом, который искони живет в народе, который "дает направление государственному кораблю, несмотря на ветреность кормчих и капитанов" [24, кн. 1, с. 11–14].

Н.Н. Страхов совершенно согласен с Н.Я. Данилевским в том, что Россия есть самобытный культурно-исторический тип, а европейский путь просвещения не пригоден для России. Если бы европейское просвещение было общечеловеческим, то оно не встречало бы противодействия, но в России оно постоянно наталкивается на сопротивление, Россия вечно обольщается Западом и вечно разочаровывается в нем. Каждый значительный писатель в России начинается с увлечения Европой, затем переходит к сомнению и

разочарованию и наконец возвращается к своим собственным национальным духовным началам, находит источники творчества в русской национальной самобытности. Европейские идеи в России видоизменялись и изнашивались в умах, оставляя бесплодную ниву, но в глубине народного духа, не затронутого европейским просвещением, зрела самобытная русская мысль.

Критикуя Запад, Н.Н. Страхов считает нужным хорошо его понимать. Сам он был европейски образованным человеком, хорошо знал современную философию и литературу, цитировал Ж. Ренана, И. Тэна, Дж. Милля и др., однако полагал, что именно при глубоком знакомстве с европейской культурой обнаруживается ее слабость, ветхость духовных основ, признаки разложения. В этом смысле, полагает он, поучителен пример А.И. Герцена, который усвоил всю мудрость Европы, но глубоко разочаровался в ней и сделался одним из самых красноречивых обличителей европейского мещанства, плоской политической демагогии, безверия и духовной пустоты.

Идеи Н.Н. Страхова встречали сопротивление как со стороны либералов-шестидесятников, которых он обвинял в нигилизме, так и со стороны официальных буржуазно-правительственных кругов. М.А. Протопопов, критик демократического журнала "Дело", называл Н.Н. Страхова "кладбищенским философом", "реакционером и обскурантом", воюющим против прогресса, проповедующим пессимизм и нирвану, в то время как жизнь требует борьбы, усилий, необходимых для экономического и политического развития России [25, с. 13]. И только близкие ему по духу философы отмечали "чрезвычайную вдумчивость", "спокойное изящество спора" [21, с. 26]. А.И. Введенский называл его "одним из самых выдающихся русских философов", который пробуждал русское общественное мнение, заставляя людей мыслить философски [26, с. 1]. Э.Л. Радлов указывал на незаурядный критический талант Н.Н. Страхова, которому "не было равного", а "старомодность" и "ретроградность" Н.Н. Страхова были кажущимися, по глубине мысли он превосходил своих противников-либералов [27].

Говоря о "борьбе с Западом", которую вели А.И. Герцен и Н.Н. Страхов, Г.В. Плеханов называет ее "трагедией", отмечая, что критика европейского мещанства в страховских статьях касалась внешней стороны европейской культуры, не затрагивая сколько-нибудь глубоко ее классово-экономических основ [28, с. 419].

Н.Н. Страхов и не стремился создать в какой-то мере законченную философско-социологическую систему. Он полагал, что в

этом нет необходимости, поскольку такая система уже создана Н.Я. Данилевским, и он без всяких оговорок принимает ее за эталон научного изучения общественного процесса. В его собственных работах содержится лишь довольно подробное развитие элементов теории Н.Я. Данилевского, в частности меткая и острая критика подражательности, противоречивости русского нигилизма, однако в них не следует искать сколько-нибудь целостной программы общественного и культурного развития России.

К позднему славянофильству, наряду с Н.Я. Данилевским и Н.Н. Страховым, принято относить и К.Н. Леонтьева (1831–1891), писателя, консервативного политического публициста и дипломата, расцвет творческой деятельности которого относится к 1870–1880-м годам. Его идейное наследие до сих пор является объектом острой полемики как в отечественной литературе, так и за рубежом. “Константин Леонтьев, — писал Н.А. Бердяев, — скромно считал себя в философии последователем Данилевского. Но он во много раз выше Данилевского, он один из самых блестящих русских умов. Если Данилевского можно считать предшественником Шпенглера, то К.Н. Леонтьев предшественник Ницше. Неустанное размышление о расцвете и упадке обществ и культур, резкое преобладание эстетики над этикой, биологические основы философии истории и социологии, аристократизм, ненависть к либерально-эгалитарному прогрессу и демократии, *amor fati* — все это черты, роднящие Леонтьева с Ницше” [79, с. 68]. По словам Ю.С. Пивоварова, «К.Н. Леонтьев, чуть ли не самый непознанный и неоцененный еще русский мыслитель, очень тонко и глубоко почувствовал основные интуиции мировоззрения автора “России и Европы”» [64, с. 212]. Другой современный исследователь биографии и творчества К.Н. Леонтьева, А.А. Корольков, утверждает: “Развитие российской нашей действительности последних десятилетий, да и не только российской, убеждает меня в том, что интерес к идеям К. Леонтьева в ближайшее время должен возрасти, может быть, даже стремительно” [33, с. 115].

Большинство критиков К.Н. Леонтьева считает его представителем позднего, разлагающегося славянофильства, апологетом самодержавия, националистом и ярким противником всяких демократических преобразований [29, 30, 31, 32, 33]. Другие исследователи видят в К.Н. Леонтьеве трезвого политического наблюдателя, даже провидца, понимавшего противоречивость, политическую двусмысленность и утопичность славянофильской программы и желавшего заменить ее программой более последовательной, хотя и

более реакционной, охранительной. Указывают также, что К.Н. Леонтьев был сторонником секуляризации власти в России, проницательным критиком западной буржуазной культуры и глубоко понимал важность выработки русского национального самосознания [33, 34, 35]. Вдумчивый исследователь его взглядов А.Л. Янов считает, что К.Н. Леонтьева следует рассматривать как консервативного, а не как реакционного идеолога, не причисляя его к лагерю Победоносцева и Каткова, с которым многие славянофилы состояли в открытой вражде [36, 37].

Правда, некоторые критики, например В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, считают, что К.Н. Леонтьев “никогда не был славянофилом”, что он не типичен, не представляет никакой школы [38]. П.Н. Миллюков, напротив, видит в К.Н. Леонтьеве представителя, зашедшего в тупик славянофильства. Политическую реакционность леонтьевской программы П.Н. Миллюков считает проявлением исторической бесперспективности славянофильства как идейного течения и его философско-методологической несостоятельности. Самобытность и оригинальность К.Н. Леонтьева как человека и мыслителя несомненна, однако идейное родство его с Н.Я. Данилевским и славянофильством в целом представляется все же достаточно очевидным.

Сам К.Н. Леонтьев называл себя представителем “культурного русизма”. Его ученик священник И.О. Фудель, близко и хорошо знавший К.Н. Леонтьева, приводит его слова: “Оба мы с Соловьевым вышли из славянофильства” [39, с. 267].

Некоторые западные авторы пишут о К.Н. Леонтьеве как о пророке социализма и чуть ли не предшественнике коммунистической идеологии [40]. Это уж явная фальсификация. Как и другие славянофилы, К.Н. Леонтьев — противник либерально-западных теорий, защитник русской самобытности, монархист и сторонник православия.

Анализ и реконструкция мирозерцания К.Н. Леонтьева⁶ вероятно сложная задача. Причины и истоки, определившие его

⁶ Обстоятельное изложение жизни К.Н. Леонтьева, богатой событиями и впечатлениями (он врач, участвующий в Крымской кампании, позднее дипломат на Востоке, затем литератор и цензор, в конце жизни — монах), предпринял К.М. Агтеев в книге “Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К.Н. Леонтьевым понимания христианства” (Тип. П. Барского. Киев, 1909). Автор использовал рукописный архив К.Н. Леонтьева.

воззрения, интересы, мотивы, цели его философского творчества, противоречивы и автономны относительно друг друга. Трудно не согласиться с жалобами исследователей: “свести идеи К. Леонтьева к системе... в сущности, невозможно” (С.Л. Франк); “К. Леонтьев очень сложный писатель, глубоко противоречивый, и не следует каждое его слово понимать просто и буквально”; “у Леонтьева была очень сложная и раздробленная душа, и между частями ее было так же мало связи, как и между частями его мировоззрения” (Н. Бердяев). С одной стороны, он — сторонник объективного научного реализма, хотя и “подозрительно много говорит о своей научности, о натуралистическом своем отношении к человеческим обществам, к государственным организмам”; с другой, он — мистик, беспощадный враг любой позитивной науки; то он ищет вдохновения в романтических идеалах Возрождения, то в изуверском монашеском аскетизме и т. п.

Конечно, мирозерцание К.Н. Леонтьева более противоречиво, чем у Н.Я. Данилевского, который систематически стремился к синтезу, к единству взгляда на мир. К.Н. Леонтьев, напротив, сознательно принимает в нужный для его аргументации момент одностороннюю позицию: ему даже нравились крайности, он не выносил умеренности и середины и эксплуатировал соображение или посылку до предела, нередко переходящего в цинизм. Используя эти журналистские приемы, он хотел преодолеть тягу к доказательствам, заменяя их эпатажем, противопоставляя “повальному мнению людей” крайности суждений. Например: «Независимая от “страха Божия”... сухая нынешняя мораль... мне просто ненавистна по причинам, объяснения которых для людей простоватых должны быть очень пространными и потому здесь неуместны, а умные и так согласятся со мной». Действительно, посылка сильная и обескураживающая, но автор не затрудняет себя доказательствами, вынуждая “умного” читателя согласиться с ним без размышлений.

Сложность в понимании и интерпретации идей К.Н. Леонтьева состоит в особенностях его философского мышления. Дело в том, что он не был сильным систематиком, более того, сопротивлялся любым системам. Принципиальный эклектик, он вполне удовлетворялся разработкой отдельных положений Платона, Гегеля, Спенсера, Шопенгауэра или Данилевского и ранних славянофилов. В его творчестве нашли отражение самые далекие друг от друга темы и проблемы: смысл истории, литературная критика, нравственное развитие общества, государственное насилие, наци-

ональный вопрос, проблемы стадиальности социокультурного развития и вопрос о религиозных путях спасения личности. Тщетно было бы искать в его трудах сколько-нибудь стройной социально-философской концепции, подобной теории Н.Я. Данилевского. Конкретная, полнокровная жизненная реальность больше интересовала его, нежели умозрительные построения: "Я по складу ума больше живописец, чем диалектик, больше художник, чем философ, я не доверяю вообще слишком большой последовательности мысли, ибо думаю, что последовательность жизни до того извилиста и сложна, что последовательности ума никогда за ее скрытой нитью нигде не поспеть" [34, № 2, с. 52]. Его отдельные взгляды на историю и общество разбросаны в беспорядке во множестве статей, очерков и писем. Сопrotивляясь законченному систематическому построению, он, как и Ф. Ницше, с которым его очень многое сближает, предпочитает эссе. "Журналист с идеей", — подытожил несколько пренебрежительно эту черту его творческой личности С.Н. Трубецкой [31, с. 78].

Наконец, еще одна группа проблем, связанных с пониманием К.Н. Леонтьева, возникает при попытке "вписать" его творчество в русло отечественной философии, отыскать истоки, принадлежность к традиции, определить стержневую, главную, "любимую" идею. Иными словами: понять, существует ли, несмотря на "противоречивые иррациональные сплетения отдельных ветвей духовного существа Леонтьева, некий общий корень в ней, который может служить ключом к его идеям?" — спрашивал С.Л. Франк [41, с. 384]. И тут разноразличной всевозможных ответов (сам Леонтьев так и не указал на этот "ключ") чрезвычайно усложняет исследовательскую задачу.

Еще в 1910 году С.Л. Франк жаловался: «Литература о Леонтьеве невелика, собственные сочинения (за исключением двухтомного сборника статей "Восток, Россия и славянство") разбросаны по старым журналам и почти недоступны; Леонтьева мало знают и еще меньше понимают». Затем количество литературы о нем значительно выросло. Уже в 1912–1913 годы вышло девятитомное собрание сочинений, но сколько-нибудь общего понимания так и не было достигнуто. Даже откровенных идеалистов, сторонников религиозной философии отпугивали некоторые из его крайностей: К.Н. Леонтьев объявлялся то "ужасным ребенком" русского идеализма, то "загадкой" русской философии и культуры.

Наиболее распространенная точка зрения не без основания связывала К.Н. Леонтьева с этапом в эволюции славянофильства в

целом. Такой трактовки придерживались диаметрально противоположные по философским позициям мыслители — В.В. Розанов, П.Н. Милюков и С.Н. Трубецкой. Они ввели в научный обиход термины “разложение славянофильства”, “поздняя фаза славянофильства”, “разочарованное славянофильство” [29, 30, 42].

Марксистская критика давала К.Н. Леонтьеву резкую политическую оценку как мракобесу и апологету “самодержавия, православия и народности”, ретрограду противнику демократического изменения России [43]. Другая, прямо противоположная по методологии критическая оценка основывалась не на анализе содержания его трудов, а на психологических особенностях личности автора. При этом получалось, что “ключ” к К.Н. Леонтьеву — в двух качествах его личности: “эстетизме” (любовь к красоте в любых ее проявлениях, особенно — трагических) и “изуверстве” (садистские склонности натуры и нравственный цинизм); отсюда вывод: К.Н. Леонтьев — “больной дух, раздираемый внутренней дисгармонией” [41, с. 384—389].

И наконец, еще одна точка зрения на К.Н. Леонтьева представлена Н.А. Бердяевым, который попытался сочетать психологизм и “политико-социальный подход”: здесь К.Н. Леонтьев оказался “неисторическим человеком”, человеком “не ко времени”, “погибающим в чуждой для него эпохе”. Эта имманентная отчужденность питала его творчество и делала его трагически романтической фигурой, живущей “в духовном одиночестве” на фоне прогрессивного лагеря и лагеря консервативного. Для первого лагеря со всеми его фракциями он был абсолютно неприемлем и вызывал только отвращение, однако и демократы, и консерваторы не понимали “безумного реакционера” К.Н. Леонтьева, “первого и единственного философа реакционерства”. Однако и в этом качестве он был “мало полезен для реальных позитивных целей реакционной политики”, которая в сути своей бездуховна и враждебна любой мысли [44].

Абсолютизируя ту или иную сторону деятельности и личности К.Н. Леонтьева, все перечисленные оценки могут быть относительно справедливыми. Даже к первой, связывающей его со славянофильством, следует относиться критически ввиду ее расплывчатости и неопределенности. Надо полагать, что личность и труды К.Н. Леонтьева, его неординарный и мощный талант заслуживают углубленного, интегрального рассмотрения политико-идеологических, философско-методологических, социальных и индивидуально-психологических оснований. При этом важно видеть, что

его философские, эстетические, религиозно-этические воззрения отнюдь не сводятся к славянофильству, однако, с другой стороны, представить поздний этап истории этого движения невозможно без его активного присутствия в нем [37].

В контексте проблематики данной главы — определения особенностей позднего славянофильства и отношения к нему Н.Я. Данилевского — важно более пристально присмотреться к теориям и методологическим посылкам К.Н. Леонтьева, поскольку их анализ, надо полагать, поможет отчетливее понять позиции интересующего нас философа.

Обратим внимание на трактовку К.Н. Леонтьевым трех основных проблем, особенно значимых в концепции Н.Я. Данилевского: натуралистическую теорию общества; критику современности (в частности, буржуазных идеалов равенства, либерализма, парламентаризма); религиозную теорию “личного спасения”.

Обсуждая вопрос о том, какого рода знание могло бы дать твердую основу философских суждений о бытии, К.Н. Леонтьев указывает на ограниченность религиозной интерпретации, приемлемой лишь для единоверцев, на относительность этико-психологических доктрин, признаваемых людьми той или иной эпохи, на недостаточность чисто нравственной оценки ввиду ее субъективной относительности. Что же остается?

Н.Я. Данилевский говорил: “Красота есть единственная духовная сторона материи”, только при ее наличии материя и имеет цену, значение и причину собственно существования. “Бог пожелал создать красоту и для этого создал материю”. Материя и красота, физика и эстетика, подхватывает К.Н. Леонтьев, имеют дело с универсальными законами, пронизывающими все, что существует во Вселенной. Все в мире подчинено законам физического развития, и в то же время ко всему применима эстетическая оценка, определяющая красоту формы. Таким образом, “естественная система” основана на универсальном, онтоэстетическом законе.

Следовательно, бытие открыто методу, основанному на двух взаимообусловленных принципах: натуралистическом и эстетическом. К.Н. Леонтьев — не дуалист; позднее мы увидим, как оба принципа взаимопроникают и поддерживают друг друга в оценке определенных фаз органического цикла. Но что означают эти методы в применении к обществу и общественному развитию? Они означают, что “Леонтьев, мистик в корне своем, выступает в роли защитника своеобразного социологического реализма и даже на-

турализма”, — указывал Н.А. Бердяев; он сторонник (не без влияния Н.Я. Данилевского) органической теории общественного процесса [44, с. 313].

И действительно, подобно Н.Я. Данилевскому, К.Н. Леонтьев стремится использовать опыт естественных наук, в частности представления физиологии, для объяснения культурно-исторического процесса. Идея развития, пишет он, соответствует “в реальных точных науках” некоему сложному процессу, характеризующемуся двумя особенностями: постепенным восхождением от простейшего к сложнейшему с постепенной индивидуализацией, обособлением от окружающего мира, с одной стороны, а с другой — от сходных и родственных организмов, явлений, функций и т. п. Постепенное “осложнение составных элементов”, достижение “органического богатства” требуют особой интеграции, системности, внутреннего единства, и именно “деспотического” [45, т. 5, с. 136–140]. Развитие любого организма идет от бесцветности и простоты к оригинальности и сложности, затем к вторичному упрощению и внутреннему смешению, отпадению частей и функций и в итоге заканчивается общим разложением или уравнием.

Таким образом, по К.Н. Леонтьеву, развитие, или жизнь (он не проводил различия между ними), подчинено закону трех стадий: “первоначальной простоты”, “цветущей сложности” и “вторичного смесительного упрощения” [45, т. 5, с. 143–144]. Этот триединый процесс универсален, он свойственен бытию, применим к небесным телам, национальным характерам, религиям, искусствам; он проявляется с фатальной неизбежностью в жизни социальной группы, государства и целой исторической культуры.

Уподобление культурного развития биологическому росту приводит К.Н. Леонтьева, как и его учителя Н.Я. Данилевского, к упрощению социокультурной систематики, к теоретическому обоснованию эстетической природы архаических институтов, открываемых им на фазе “цветущей сложности”.

В воображении философа выстраивается такая последовательность развития культуры: “первоначальная простота”: избы русских крестьян, церковь, икона, лубок — “цветущая сложность”: Парфенон, готика — “смесительное упрощение”: современные постройки (казармы, больницы, училища, господство псевдоантичности) (ложный классицизм).

Такого рода систематика выглядит эффектно, но малоубедительно, ведет к упрощению сложнейших процессов и отнюдь не противостоит прямолинейности в понимании истории (вопреки

замыслу автора), но приводит к случайности выбора аргументов, рассыпая русло культурно исторического движения человечества на произвольно выстроенные фрагменты.

Вот одна из любимых идей К.Н. Леонтьева, которую часто сочувственно цитировали многие русские идеалисты, противники идеи исторического прогресса: «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтоб французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы “индивидуально” или “коллективно” на развалинах всего этого прошлого величия?»

Здесь мы наблюдаем типичный для К.Н. Леонтьева публицистический прием: он сталкивает “высокое” (важные, впечатляющие живописные картины всемирной истории) — с “низменным” и пошлым (мещанским благодушием современного буржуа), добиваясь комического эффекта, убеждая в нелепости самой идеи прогресса. При этом он не дает себе труда серьезно аргументировать свою мысль, и современному исследователю остается только обратиться к выяснению индивидуально-психологических мотивов его отрицания буржуазной культуры⁷.

Смысл рассуждений К.Н. Леонтьева сводится к выводам о том, что современная европейская культура, с ее идеей свободы и всеобщего равенства, давно прошла стадию “цветущей сложности” и вступила в пору “вторичного смесительного упрощения”, т. е. гибели, упадка, дряхлости. По роковым и незыблемым естественным законам всякая социальная система — нация, государство, культура — неизбежно разлагается и умирает на третьей стадии. “Цветущая сложность”, в отличие от последней стадии, есть принципиальное неравенство, разнообразие частей, интегрируемых в целое лишь “деспотическим способом”.

Будучи апологетом элитарности и аристократического эстетизма, он полагал смысл мировой истории в причудливом развитии

⁷ Фактически они представляют собой одну и ту же идею полного неприятия прогресса, и богатый арсенал публицистических приемов заменяет серьезные доказательства. Не приводя обширных цитат, сошлюсь лишь на некоторые страницы [45, т. 5, с. 105, 265–300; т. 6, с. 38, 93, 219, 382 и др.].

немногих избранных во имя таинственных целей “разнообразия”: “Благоденствие земное... царство равномерной и всеобщей человеческой правды на земле — вздор и даже обидная неправда, обида лучшим”, — писал К.Н. Леонтьев [45, т. 5, с. 265]. Ей противостоит “исключительное, обособленное, сильное и выразительное развитие характеров” [45, т. 6, с. 90], которые и обеспечивают цветение культуры, ее одухотворенность, красоту и поэтичность.

Однако “общий закон красоты — разнообразие в единстве”, поэтому милосердие, доброта, справедливость, самоотверженность, щедрость только тогда и могут проявиться, когда есть горе, обиды, жестокость, нищета, неравенство положений. Для развития высокой и влиятельной культуры, великих и сильных характеров “необходимы великие общественные несправедливости, т. е. сословное давление, деспотизм, опасность, сильные страсти, предрасудки, суеверия, фатализм и т. п., одним словом, все то, против чего борется XIX век” [45, т. 6, с. 215].

Итак, по Леонтьеву, разделение людей на неравноправные слои и общественные группы — вечное и нормальное состояние человеческой культуры и общества. “Именно в этой-то социальной видимой неправде и таится невидимая социальная истина” [46, № 11, с. 98]⁸. Его теория обогащает культурно-историческую “естественную систему” Н.Я. Данилевского эстетическим принципом социального развития. И подобно Н.Я. Данилевскому (имеется в виду поздний период творчества философа), он стремится скомпрометировать самую идею необходимости и возможности достичь всеобщего благоденствия, торжества справедливости и счастья на земле путем постепенного уравнительного прогресса⁹. Этот прогресс ведет лишь к “смесительному”, нетворческому упрощению, к “большей бесцветности и ничтожеству личности”, уменьшает красоту, разнообразие и внутреннее напряжение жизни [45, т. 6, с. 154].

“Но что обнаруживает полнейшую наивность и некритичность К. Леонтьева, — замечает Н.А. Бердяев, — так это его вера в органические законы исторического развития. Настаивать на неумолимом ходе якобы органического развития общества более приличествовало бы дарвинисту или экономическому материалисту, чем Леонтьеву” [44, с. 314–315].

⁸ Отметим, что эта мысль присутствует в трудах и Н.А. Бердяева, и П.А. Сорокина.

⁹ “Пора положить предел развитию мещански-либерального прогресса! Кто в силах это сделать, тот будет прав и перед судом истории”, — писал К.Н. Леонтьев [45, т. 5, с. 283].

Современники и последующие исследователи русской философской мысли упрекали К.Н. Леонтьева в полнейшей неопределенности используемых им понятий: государственный организм, общество, национальный тип, культуры, цветущая сложность, смесительное упрощение и т. п. И здесь он, несомненно, проигрывает в сравнении не только с Н.Я. Данилевским, но и любым другим социологом-органицистом. Соединение исторического фатализма, уверенности натуралиста в неизбежной стадильности социально-исторического процесса и призывов затормозить этот процесс, отчетливо свидетельствует о методологическом эклектизме и политической направленности его мысли.

Конечно, можно опровергать К.Н. Леонтьева, доказывая, что развитие науки, техники и политической демократии вовсе не уменьшает "сложности" общественной жизни, а даже увеличивает ее; что устранение социальной несправедливости несколько не мешает красоте, многообразию и богатству личной и коллективной жизни; что не следует столь легко и неправоммерно отождествлять эстетический и натуралистический подходы к анализу истории и культуры; обличать его в отсутствии "научного реализма" и "надлежащей подготовки" для научно-социологических исследований. Однако блеск его остроумия, несомненная эрудиция, шокирующие выводы заставляют обращаться к его наследию, которое вновь приобрело актуальность в свете политических и военных катастроф, пережитых Россией и Европой в XX столетии.

И в этой связи идеи К.Н. Леонтьева о месте и роли России в истории мира, развиваемые в контексте критики современного состояния культуры, заслуживают самого пристального внимания.

Итак, "органическое разложение" европейской культуры очевидно, ее "цветущая сложность" в глубоком прошлом; либерально-демократические принципы не объединяют, а разлагают социум, и он агонизирует: вместо великого творчества господствует механическая работа, вместо ярких индивидуальностей — серая масса, сумма простейших, вместо воинского духа и доблести — борьба за мещанское благополучие, вместо большой поэзии — пропаганда; ценности культуры общедоступны и потому обезличены; все тиражируется и становится одинаковым: платье, транспорт, архитектура, идеалы, мировоззрение; в науке и искусстве расцветает эмпирический реализм, а технический прогресс ускоряет всеобщую нивелировку, превращение личности в клетку общественного организма.

“Все это лишь орудия смещения, — говорит К.Н. Леонтьев, — это исполинская толчея, всех и все толкующая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы; все это сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю. Приемы эгалитарного прогресса сложны, цель груба, проста по мысли, по идеалу, по влиянию и т. п. Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже спокойных” [45, т. 5, с. 146], и этот “спокойный” вызывает у русского философа искреннее отвращение и ужас перед грядущим засильем пошлости.

К.Н. Леонтьев первым заговорил о наступлении века “масскультура” и в этом отношении оказался предшественником Ф. Ницше, Г. Брандеса, Х. Ортеги-и-Гассета, Дж. Элиота, Н.А. Бердяева и многих других. Нельзя не заметить у Ф. Ницше и Г. Брандеса настроений и идей, поразительно схожих с высказываниями русского философа, особенно там, где они ведут жесткую критику “культуры торгового века”, отвергают пользу демократии, которая означает для них попытку достичь благополучия “маленьких людей”, не обладающих ни вечной душой, ни способностью мыслить, ни жадой творчества (напомним в этой связи об “этнографическом материале” у Данилевского, годном лишь на “удобрение”).

Это сходство отмечали многие (Франк, Бердяев и др.), но какой-либо удовлетворительной объяснительной интерпретации так и не было сделано; новейшие исследования также ограничиваются констатацией идейной переклички [33].

К.Н. Леонтьев точно выявляет отрицательные черты буржуазного прогресса, раскрывая поверхностность либерализма и ложь его социальных лозунгов, ему представляется весьма опасной тенденция демократизации мировой культуры, особенно — ее распространение в России¹⁰. Только в аристократическом цветении культуры он видел соединение органического и эстетического начал.

Итак, Европа безнадежна и стремительно идет к социализму и разрушительной анархии. Как всякая крайность, ему эта гибель даже импонировала, но Россию нужно спасти, а через нее, может быть, и мир спасется. Для этого ее и следует “подморозить”, остановить начавшийся и здесь (под влиянием Запада) либерально-эгалитар-

¹⁰ Об этом точно говорит А.А. Корольков, поясняя позицию русского мыслителя: “Боятся К. Леонтьев вовсе не европейской культуры, а ее антикультуры, нарождающейся буржуазности, грозящей распадом вызревавших столетиями национальных культур” [33, с. 74].

ный "прогресс" путем хотя бы величайших насилий и жертв. (Отметим в скобках, что вступление России на путь капитализма для него, в отличие от многих славянофилов, уже очевидный факт). Историческая миссия России — быть охранительным оплотом, орудием спасения от разложения и гибели всех европейских "государственных организмов". Но выполнить задачу Россия сможет при условии сохранения и развития своей самобытной культуры. При этом, в отличие от ранних славянофилов и Н.Я. Данилевского, он видел основы этой самобытности не в метафизике "русского национального духа", а в исторической особенности русской истории — "государственности, созданной влиянием византизма и татарщины".

"Сильны, могучи у нас только три вещи, — говорит он, — византийское православие, родовое и безграничное самодержавие наше и, может быть, наш сельский поземельный мир" [45, т. 5, с. 98, 100]. При этом в "славянофильскую Россию" К.Н. Леонтьев не верил, над наивностью славянофилов смеялся и даже подозревал И.В. Киреевского и А.С. Хомякова в тайном европеизме. Идея "панславизма" не имеет конкретного содержания, тогда как византизм ясен и понятен: он представляет собой "сильнейшую антитезу идее всечеловечества", "земного всесовершенства и вседовольства" [45, т. 5, с. 82].

Византизм, т. е. совокупность принудительных начал, по Леонтьеву, — главный принцип, на котором должна строиться русская жизнь. В государственном отношении "византизм" выступает как самодержавие, в религиозном — как православное христианство, в нравственном — как аскетическое отвержение ценности материальных благ. Если П.Я. Чаадаев назвал византизм коренной причиной русского застоя, то К.Н. Леонтьев считает его якорем спасения. Во внутренней политике "византизм" требует ритуальности, устойчивости форм быта личного и общественного, обрядности, предпочтения государственных интересов личным; во внешней политике — лукавства. И.Д. Фудель, неоднократно обсуждавший с К.Н. Леонтьевым его философию, так описывает требования византизма:

государство должно быть пестро, сложно, крепко, сословно, подвижно, сурово до свирепости;

церковь — независимее, иерархия — смелее;

быт должен быть поэтичен, разнообразен в национальном, обособленном от Запада, единстве;

законы, принципы власти должны быть строже, а люди должны стараться быть лично добрее: одно уравнивает другое;

наука должна развиваться в духе глубокого презрения к своей практической пользе [39, с. 267].

Государство — во главе социальной иерархии, все остальное вторично и определено его насильственной властью: “Без насилия нельзя. Неправда, что можно жить без насилия. Насилие не только побеждает, оно и убеждает многих, когда за ним, за этим насилем, есть идея. Вождь создает не парламентаризм, а... некоторая свобода самоуправства. Надо уметь властвовать беззастенчиво!” — и в таком духе на многих страницах [44, т. 5, с. 244, 257; т. 6, с. 43—48, 80].

К.Н. Леонтьев, по словам Н.А. Бердяева, “исповедовал мистицизм власти, обоготворял государство, и в этом было его уродство”, ибо власть и повиновение — “самые грязные, самые подлые слова, какие только существуют на человеческом языке”. “Как этот тонкий эстетик К. Леонтьев не чувствовал дурного запаха не только насильственной государственности, но и всякой государственности, всегда ведь уродливой, всегда замаранной грязью!”. О подобных проявлениях “нашей византийски-татарской государственности и говорить нечего...” [44, с. 322, 325].

Потерявший поместье и вечно нуждающийся в деньгах К.Н. Леонтьев в идеологическом отношении был представителем той части пореформенного дворянства, которая не сумела приспособиться к новым условиям капиталистического развития России и была им откровенно враждебна. Разорение, размывание социального престижа создавали в этом слое ностальгические настроения о собственном прошлом и основы для олигархического сближения с высшей бюрократией, которая стала широко проводить “политику подачек” — совершенно бесплодного пожертвования сотен миллионов из общегосударственных средств [32, с. 251, 49, с. 212—215]. Видимо, личностная позиция К.Н. Леонтьева во многом объясняется его социальной принадлежностью, однако комплекс идей, сформулированных им, отнюдь не исчерпывается ею, будучи связанным с судьбами русского славянофильского движения.

Ранние славянофилы критиковали некоторые стороны русской действительности, высказывая умеренные освободительные идеи. Однако к последнему периоду своей истории славянофильство идет дорогой отрицания, критики демократических принципов социального устройства Запада, равно как нигилизма и социализма, столь ненавистных Н.Я. Данилевскому и К.Н. Леонтьеву. Слишком близкое к системе официальной идеологии (абсолютизацией государственности как национального начала), слишком ортодокс-

сальное (в понимании роли православия), слишком дворянское (в неприятии капитализма и буржуазного образа жизни), русское славянофильство после реформы и Севастопольской кампании оказалось “в положении исполинского чудовища предшествующей геологической эпохи, которому оставался один выход — смерть и разложение” [16, с. 163–164].

И только истинный представитель этого умонастроения мог писать о народе-богоносце: “Нет ничего ужасного в мысли, что миллионы русских людей должны были прожить целые века под давлением трех атмосфер — чиновничьей, помещичьей и церковной, хотя бы для того, чтобы Пушкин мог написать Онегина и Годунова, чтобы построили Кремль и его соборы, чтобы Суворов и Кутузов могли одержать свои национальные победы. ...Военная слава царства и народа, его искусство и поэзия — факты; это реальные явления действительной истории; это цели достижимые и, вместе с тем, высокие. А то безбожно-праведное и плоско-блаженное человечество, к которому вы исподволь и с разными современными ужимками хотите стремиться, такое человечество было бы гадко, если бы оно было возможно”.

К.Н. Леонтьев призывает русский народ “бояться бога, чтить царя”, посещать церкви и свято блюсти все обряды, возражает против всеобщего народного образования (преподавание дарвинизма в школах приводит его в ужас, создание земских народных клубов он считает преступлением), утверждая, что “школы вреднее кабаков” [45, т. 6, с. 48, 73, 90, 131]. Безграмотный мужик, по его мнению, — более последовательный хранитель национальных культурных начал, чем космополитическая интеллигенция, воспитанная на англо-французский манер, развращенная европейскими предрассудками. “Не учить мужика”, а “подражать ему” — вот подлинная задача, и условие ее решения — закрыть окно в Европу, наглухо заколотить все двери в нее. Он призывает царя “впредь держать нас грознее”, защищать религию, “необходимую для сдерживания людских масс железной рукавицей”, “подморозить Россию, чтобы она не гнила” [45, т. 6, с. 86].

Однако и сам он мало верит в возможность и действенность таких мер: кажется, даже при самой твердой реакционной политике, “чашу проклятого западничества придется все-таки выпить до дна” [45, т. 6, с. 91]. Он пророчествует о том, что вслед за разгулом европейского либерализма неизбежно наступит “коммунистическая реакция”, нынешние западные противники либерализма —

социалисты возьмут верх хотя бы в ряде стран и снова подтвердят старую истину: общество не может жить без насилия. Разрушение социальных барьеров, ниспровержение авторитетов и традиций повлечет за собой рабство нового типа, основанное на "жесточайшем подчинении". И как бы ни враждовали социалисты "против настоящих охранителей... но все существенные стороны охранительных учений им самим понадобятся. Им нужен будет страх, нужна будет дисциплина; им понадобятся предания покорности, привычка к повиновению..." [45, т. 6, с. 157].

В будущем человечество ожидает торжество насилия. Коммунистическая культура не будет "цветущей сложностью", но станет дальнейшим упрощением, принадлежностью более или менее широких социальных групп и ассоциаций.

В наше время эти речи поражают своей провидческой силой.

Итак, К.Н. Леонтьев подчеркивает отрицательные следствия буржуазного прогресса, показывает пустоту, бессодержательность либерализма, ложь его лозунгов свободы и равенства; особенно его волнует стремительно развивающийся процесс демократизации культуры, ведущий к ее опрошению, а следовательно — деградации.

"Правильная вера в прогресс должна быть пессимистическая, а не благодушная, все ожидающая какой-то весны", — заключает К.Н. Леонтьев [45, т. 6, с. 135]. Есть ли хоть сколько-нибудь надежная альтернатива культурно-историческому пессимизму? Да, и она состоит в христианской вере, как движущей силе мировой истории, в "личном спасении аскетизмом". В конце своей жизни он все больше проникается апокалиптическими настроениями, переселяется в монастырь в Оптиной пустыни и принимает тайный постриг.

При этом христианство, в понимании К.Н. Леонтьева, не есть только истина "любви и благовести", но суть религия "страха и насилия" для темной толпы; христианская любовь недоступна народной массе и едва ли осуществляется в отдельных личностях даже самого высокого характера¹¹. Понятен массе только страх наказания и потому, "кто боится Бога, тот смиряется, кто же смиряется, тот ищет власти над собой, власти видимой, осязательной".

Он подчеркивал в учении отцов церкви эсхатологические мотивы, мысль о принципиальной невозможности "царства Божье-

¹¹ Эту мысль мы находим и у Н.Я. Данилевского.

го" на земле. "Естественный, неисправимый трагизм" нашей земной жизни — страдания, утраты, разочарования, несправедливости, неравенство и прочее — имеет в его понимании двойной смысл: во-первых, они обеспечивают при деспотическом усилии религии "цветущую сложность" культуры, а во-вторых, они необходимы для покаяния, а тем самым — спасения души. Таким образом, трагизм земного существования представляется оправданным и необходимым в свете "христианского пессимизма", который, вкуче с государственным принуждением, служит спасению души, ибо "земная иерархия есть отражение небесной" [45, т. 6, с. 41—43]. Таким образом, политические репрессии правительства становятся необходимыми, подобно каре небесной, и эта идея была встречена дружным негодованием современников.

Отметим, что религиозные взгляды К.Н. Леонтьева отнюдь не ортодоксальны, его трактовка христианства более чем спорна, однако его идеи несравненно более консервативны и агрессивны, нежели религиозно-моральные проповеди Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, с которыми он, в отличие от Н.Я. Данилевского, жестко полемизировал [51, 52]. Он обвинял их в проповеди "сантиментально-розового" христианства, которое искажало и упрощало подлинное христианство, подменяя его разновидностью западной идеи о всечеловеческой любви, всеобщем равенстве и братстве.

Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, К.М. Аггеев считали, что Леонтьев предлагает чрезвычайно одностороннее и в высшей степени своеобразное понимание смысла христианства. С. Франк, напротив, полагал, что он как религиозный философ превосходит В.С. Соловьева, Л.Н. Толстого и уступает лишь Ф.М. Достоевскому [53, 54, 55].

Позиции К.Н. Леонтьева, при всей индивидуальности его философско-публицистического таланта, представляют собой крайнюю границу русского славянофильства отнюдь не только в хронологическом смысле. Они свидетельствуют об остром осознании кризиса культуры, о предчувствии нового этапа русской истории, и облик грядущего окрашен апокалипсическим светом. Любая попытка противостоять неизбежности обречена, и остается только призывать репрессивную волю правительства, угрожать божьей карой или искать личного религиозного спасения.

Итак, в кратких очерках-персоналиях, посвященных двум наиболее близким Н.Я. Данилевскому по смыслу идей и характеру настроений, автор этой книги стремился понять и описать комп-

лекс идей, завершающих исторический путь этого собственно-русского философского движения.

Славянофильство послужило одним из идейных источников революционного народничества, однако некоторые из неославянофилов были очень близки к ортодоксальному толкованию уваровской формулы: "православие, самодержавие, народность" [56, с. 400]. И если до возникновения революционной и либерально-демократической идеологии славянофильство могло в какой-то мере способствовать пробуждению и объединению русской общественности, патриотически настроенных сил, то после появления ее в России славянофилы все чаще скатывались на позиции религиозно-мистической или правомонархической, охранительной идеологии. Славянофильство несколько усилилось в канун первой мировой войны, питаясь откровенно шовинистическими настроениями и подводя под них теоретическую основу.

5.3. Современная полемика вокруг русского славянофильства и его идей

Вообще в истории отечественной философии, социологии и литературной критики славянофильство, как направление общественной мысли, проанализировано достаточно хорошо. Однако в последние годы, видимо в связи с поиском "национальной идеи", с необходимостью определения путей России в новом тысячелетии, внимание к его идеям снова возрастает. Возникшая в последние годы среди литературоведов и философов дискуссия выявила различные точки зрения на классовую природу славянофильства и культурно-историческую ценность славянофильских идей. С. Покровский считает, что славянофилы "хотели предотвратить растущую вражду народа к своим господам", толкали Россию назад, на допетровский путь развития [57, с. 117]. Б. Егоров, А.А. Корольков, А.Л. Янов, указывая на то, что правительство относилось к позднему славянофильству даже с большим подозрением, чем к западничеству, видят в нем утопическую попытку просвещенных людей России поддержать непрерывность русской культурной традиции в пореформенный период. А.Л. Янов указывает, что борьба за секуляризацию власти была важной заслугой славянофильства. Славянофилы, по его мнению, выступали против деспотизма и, обожествляя народ, противопоставляли народные идеалы паразитизму и духовной пустоте дворянско-чиновничьего общества и нарождающейся буржуазии [36].

По существу, эта же двойственность оценок славянофильства имеет место и в историко-философских работах. Все эти обстоятельства убеждают, что в исследовании этого движения еще рано ставить точку и, более того, оно требует еще более пристального, всестороннего и непредвзятого анализа.

В этой связи обращает на себя внимание энциклопедическая статья "Славянофилы" З. Каменского, в которой проявилась и двойственность, и неполнота, и странные умолчания, и необоснованность критериев оценки [58, с. 27]. Такая позиция энциклопедии, справочного издания, тем более огорчительна, что сегодня понимание русского славянофильства усложняется наличием большой критической и комментаторской литературы на Западе, которая по-своему, часто достаточно произвольно, трактует общую историю славянофильства и место Н.Я. Данилевского в нем.

Традиционная точка зрения большинства исследователей XX века — считать славянофильство первой самобытной русской философско-социологической системой. Вначале она была предложена отечественными историками и философами (Э.М. Радлов, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский и др.) [59, с. 30—42; 60], но позднее была взята на вооружение большинством современных западных авторов, интересующихся этой проблематикой. (Ю. Геккер, Г. Кон, М. Фильд, М. Петрович, Ф. Фаднер и др.). Однако известно, что еще ранние русские марксисты, начиная с Г.В. Плеханова, выступили против подобной интерпретации [61, с. 46—47, 103].

В наши дни, при условии абсолютизации той или иной славянофильской идеи или обнаруживая и педалируя противоречия, расхождения, неоднородность социально-философской концепции славянофилов, утверждается тенденция отрицания всякой целостности, преемственности взаимосвязи авторов, размышлявших на славянофильские темы. Тогда, конечно, следует признать и отсутствие связи между "старыми" и "новыми" славянофилами, усомниться в правомерности самого понятия "неославянофилы".

Как мы видели, анализируя концепции культуры и истории, предложенные Н.Я. Данилевским, Н.Н. Страховым и К.Н. Леонтьевым, — это действительно особые, несовпадающие, оригинальные авторские теоретические конструкции. Однако несомненно: идеологически, методологически, проблемно они принадлежат к одному типу умонастроения и философствования, которое следует определить как неославянофильство, а Н.Я. Данилевскому, в силу

его исследовательской основательности, богатства эрудиции, убедительности аргументации, принадлежит в нем самая значительная роль.

При этом, рассматривая концепции Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова, К.Н. Леонтьева, можно убедиться, что общего в них больше, чем различий, и это общее — важнее частных расхождений. Это обстоятельство даст основание видеть их принадлежность к славянофильскому движению от А.С. Хомякова до “Русской идеи” Н.А. Бердяева, к особой фазе эволюции этого идейного течения.

Однако дискуссия о славянофильстве, его судьбе и месте в духовной культуре России продолжается, причем вопрос о принадлежности Н.Я. Данилевского к этому кругу идей оказывается узловым. Доказать его идейное одиночество — значит умалить значение славянофильства, во-первых, а во-вторых, поставить под сомнение укорененность творческой индивидуальности философа в традиции русского философствования вообще.

Пожалуй, первым из западных историков стал возражать (еще с середины 1850-х гг.) против принадлежности Н.Я. Данилевского к русскому славянофильскому движению уже цитированный нами американский историк и социолог Р. Мак-Мастер.

“Славянофильство, — пишет он, — было одним из наиболее важных духовных источников философии истории Н. Данилевского” [62, с. 342]. Но только одним, а не главным. Ибо идеи Хомякова и Киреевского, на которых Н.Я. Данилевский часто ссылается в “России и Европе”, он умеренно сочетал с утилитаристскими и утопическими идеями Петрашевского, а полученный синтез уже мало походил на истоки. Так, если в решении мировых проблем истории Хомяков уповал на “церковь”, Фурье и Петрашевский — на “фалангу”, то Н.Я. Данилевский, будучи “тоталитарным философом” — на “войну” [62, с. 182–183]. Р. Мак-Мастер полагает, что мировоззрение Н.Я. Данилевского эволюционировало и в итоге стало чем-то совершенно иным, качественно отличающимся от славянофильских теоретических построений.

Прислушаемся к доводам исследователя. Когда книгу Н.Я. Данилевского называют “кодексом”, “библией”, “катехизисом панславизма” — это явное преувеличение, пишет Р. Мак-Мастер. “Кодекс” — это систематизация идей, а Н.Я. Данилевский не только не ставил такой задачи, но и вообще его методология и выводы существенно отличаются от посылок панславизма в раннеславя-

нофильской транскрипции. Его концепция истории может рассматриваться скорее как позитивно-натуралистический антипод метафизическим конструкциям гегелевского или шеллингянского типа, которым принадлежали симпатии ранних славянофилов. Действительно, теория Н.Я. Данилевского отличается большей стройностью, системностью идей и выводов, однако это системность собственных взглядов и представлений, но не попытка упорядочить идеи предшественников или современников. Поэтому его книга, резюмирует американский социолог, не может рассматриваться как подлинно славянофильская работа. Более того, она свидетельствует о решительном разрыве философа со славянофильской метафизикой истории и о совершенно ином отношении к натурализму и рационализму, к пониманию научности, к идеям утопического социализма, и потому его позиция антипартикуляриста может быть определена как антиславянофильская.

Видимое сотрудничество Н.Я. Данилевского со славянофилами, продолжает он, — достаточно случайное обстоятельство: он искал союзников и использовал славянофильство для пропаганды собственных идей, которые, по сути дела, глубоко чужды его соратникам [62, с. 292]. Веским доказательством непричастности Н.Я. Данилевского к славянофильскому движению Р. Мак-Мастеру представляется отсутствие свидетельств о сколько-нибудь активной работе философа в славянофильских организациях, дискуссиях, изданиях¹².

Едва ли стоит подробно останавливаться на доказательствах несостоятельности аргументов исследователя. Во-первых, русское славянофильство не есть застывший, раз и навсегда сформированный комплекс идей; это живое, эволюционирующее, саморефлексирующее движение мысли, и Н.Я. Данилевский, как мы это объяснили ранее, — один из мощных импульсов его развития. Во-вторых, совершенно нет оснований подозревать русского философа в

¹² Р. Мак-Мастер ссылается на двухтомник "Краткий очерк деятельности Санкт-Петербургского Славянского общества за 25 лет его существования 1868—1892 гг." (СПб., 1893) и "Первые 15 лет существования Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества" (СПб., 1883). В этих книгах, действительно, упоминания о Н.Я. Данилевском кратки и малозначительны. Однако надо помнить, что Н.Я. Данилевский последние двадцать лет жил не в Санкт-Петербурге и не мог принимать непосредственного участия в работе этих обществ, хотя одно из них — Санкт-Петербургское Славянское благотворительное общество — сделало его своим почетным членом.

узком практицизме пропагандистских целей, подтолкнувшем его к славянофилам: это противоречит нравственным основаниям его личности.

Однако у нашего оппонента есть и еще одна группа аргументов: Мак-Мастеру представляется, что славянофилы вообще плохо понимали Н.Я. Данилевского, о чем свидетельствует история публикации книги и ситуация вокруг нее. Он напоминает, что “Заря”, где “Россия и Европа” была впервые представлена публике в серии статей, была очень скоро закрыта, а книга получила широкую известность спустя почти четверть века, в период 1889–1895 годов, когда славянофильское движение было уже в стадии затухания. При этом дискуссия развивается главным образом вокруг его теории цивилизаций, и речь вообще не заходит о панславизме — центральной идее славянофилов; та же ситуация имеет место и в начале XX века, когда критики и комментаторы “России и Европы” уже и вовсе не обращают внимания на панславизм Н.Я. Данилевского [62, с. 293–294]¹³.

Резюмируя, Р. Мак-Мастер заключает: Н.Я. Данилевский, как “сын своего века”, не мог не испытывать влияния славянофильских идей, но при этом не примыкал к этой линии русской общественно-философской мысли. Это заключение “работает” на доказательство двух вещей: во-первых, славянофильство — локальное явление, не имеющее существенной связи с традициями предшествующей и последующей русской философской мысли; во вторых, Н.Я. Данилевский, одинокий философ среди своих современников, стал первым философом грядущего тоталитаризма. Думаю, что обе идеи американского исследователя основаны на ложных посылах.

Так ли уж глуха была русская публика и философская мысль (особенно славянофильская), как это кажется Р. Мак-Мастеру, к идеям “России и Европы” в первые десятилетия после выхода книги?

Действительно, первое издание (1869) расходилось медленно. Это объясняется тем, что в 1860-е годы и западники, и славянофилы, забыв на время об идейных разногласиях, принимали активное участие в осуществлении крестьянской реформы. Однако книга Н.Я. Данилевского была сразу замечена критикой, напротив, по количеству обзоров и рецензий ей нет равных среди изданий 1870–1880-х годов¹⁴.

¹³ Кстати, к аналогичным наблюдениям и выводам приходит и Ю. Пивоваров [63, с. 154–155].

С 1869 по 1899 год в журналах и газетах было 49 статей о Н.Я. Данилевском (не считая откликов на его статистические, климатологические и ихтиологические работы, составившие в 1880-е гг. — 23, 1890-е гг. — 6). В количественном отношении перевес статей о Н.Я. Данилевском, относящихся к 1880-м годам, невелик, и потому совершенно неосновательны заключения Мак-Мастера о наибольшем успехе "России и Европы" в 1880-х годах. Более того, неосновательны и его утверждения о том, что именно в этом десятилетии угасает интерес вообще к славянофильской проблематике. Как раз наоборот, именно в 1880-е годы, когда политическая реакция усилилась, оба лагеря — западники и славянофилы — вновь резко разошлись, а славянофильское учение ста-

¹⁴ Вот перечень публикаций в периодической печати (журналы и газеты):

1869 г. — "Голос", № 207; "Русский вестник", т. 81, 82; "Новое время", № 151; "Санкт-Петербургские ведомости", № 119, 196; "Заря", № 7.

1871 г. — "Дело", № 4; "Русский вестник", № 4; "Отечественные записки", т. 196, № 5.

1872 г. — "Русский вестник", № 9.

1873 г. — "Русский вестник", № 2.

1875 г. — "Русский вестник", № 3.

1876 г. — "Биржевые ведомости", № 243; "Древняя и новая Россия", т. 1, № 1; "Русский мир", № 297, 299, 307.

1877 г. — "Отечественные записки", т. 230, № 1.

1879 г. — "Вестник Европы", кн. 2.

1885 г. — "Русская мысль", № 5; "Русь", № 47; "Правительственный вестник", № 252; "Журнал Министерства Народного просвещения", № 12; "Новь", № 3; "Новое время", № 3496; "Вестник Европы", кн. 12; "Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного комитета", № 10.

1886 г. — "Исторический вестник", № 1; "Нива", № 2.

1888 г. — "Книжные новости", т. 256, отд. II; "Вестник знания", № 2, 3; "Санкт-Петербургские ведомости", № 61; "Русская мысль", № 2; "Вестник Европы", кн. 2; "Новое время", № 4666.

1889 г. — "Русская мысль", № 9; "Славянские известия", № 9; "Вестник Европы", № 12; "Русский вестник", № 4, 12.

1890 г. — "Русская мысль", № 8.

1893 г. — "Вопросы философии и психологии", кн. 18, 19.

1894 г. — "Русский вестник", № 10.

1896 г. — "Исторический вестник", т. 64; "Вестник Европы", кн. 5.

1899 г. — "Московские ведомости", № 197.

ло обретать новые качества, будучи обогащенным идеями Н.Я. Данилевского и других авторов, в частности Страхова и Леонтьева.

Именно в этот период труд Н.Я. Данилевского и получил известность как программа, "библия" или "катехизис" (по словам Н.Н. Страхова) нового славянофильства, нового, ибо самое славянофильство эволюционировало. Поэтому в 1889 году новое издание книги было раскутлено уже за несколько месяцев.

Началась очередная полоса полемики, обсуждения мнимых и реальных достоинств и недостатков концепции Н.Я. Данилевского. И так как он сам претендовал на создание научной системы славянофильства, то ныне критики не обращают внимания на "политико-памфлетную" часть книги и главное внимание уделяют ее научным позициям — протесту Н.Я. Данилевского против эволюционизма, его культурной типологии (В.С. Соловьев, Н.И. Кареев, Н.К. Михайловский и др.), его критике дарвинизма и др. И при этом никто из пишущих о нем современников не сомневается в его принадлежности к славянофильству, которое обретает новый, модернизированный облик.

Вместе с тем "растворить" Н.Я. Данилевского в славянофильстве также не удастся: он расширил круг идей, изменил методологию, предложил достаточно стройную систему, непосредственно вышел к прогностической проблематике. Отнести только к славянофильству этого оригинального и мощного мыслителя — значит оставить его в пределах прошлого, сделать некоторым, пусть и значительным, фактом истории. Тогда останется непонятным то несомненное обстоятельство, что современный исследовательский интерес к его историософии вообще, а прогностическим идеям в особенности не затухает, и, более того, у него обнаруживаются преемники и последователи.

Что же касается русского славянофильства, то оно, как ни одно другое из философских течений, представляло собой открытую систему идей, которая эволюционировала, пережила свою юность, зрелость и упадок. Однако как патриотическое уmonoстроение, как ностальгия по вере в историческое мессианство России сохраняется до наших дней, и его присутствие тем более явно, чем меньше реальность дает оснований надеждам на процветание Отечества.

Наряду с попыткой вывести Н.Я. Данилевского из рядов философиствующих славянофилов, в западной науке существует и другое направление, набравшее силу после окончания второй мировой войны. Сторонники этого направления видят в Н.Я. Данилевском прежде всего теоретика воинствующего и враждебного народам

Европы панславизма, идеолога необходимости русской военной экспансии на Запад. "Такое отношение к идеям Н.Я. Данилевского, — справедливо указывает Ю.С. Пивоваров, — проявлялось, конечно, и раньше, до второй мировой войны, но в конце 1940–1950-х годов оно достигло своего апогея" [64, с. 169].

И это верно. После того как Н.Я. Данилевский опубликовал статью "Раскол в недрах румынской национальности" в "Одесском вестнике" (1879, № 115), им как именно панславистом заинтересовались в Румынии, которая была первой зарубежной страной, где была издана (в 1890 г.) "Россия и Европа" в сокращенном виде на французском языке. Книга имела новое, весьма характерное название: "Доктрина панславизма Н. Данилевского".

Вспомнили о панславизме Н.Я. Данилевского в русской и немецкой печати после появления книги О. Шпенглера "Закат Европы", а в 1950-е годы одна за другой выходят крупные монографии, предлагающие различные толкования проблемы. Понятно, что этот интерес в большей мере вызван политической ситуацией в послевоенной Европе, присутствием советских войск на ее территории, напряженностью "холодной войны".

Среди исследователей панславистской теории Н.Я. Данилевского ряд крупных историков: М. Петрович (университетский учитель Р. Мак-Мастера), Ф. Фаднер, Г. Кон, К. Пфальцграф, А. фон Шелтинг, С. Утехин, Д. Карр и др. В победе СССР над нацистской Германией, присоединении прибалтийских стран и Восточной Пруссии с Кенигсбергом, создании Варшавского договора они единодушно видят фактическую реализацию панславистских идей Н.Я. Данилевского. При этом отмечалось, что если к социалистическому блоку, созданному под эгидой СССР (113 млн. европейцев), прибавить еще и Югославию, то географические очертания новых политических государств совпадают практически с очертаниями Всеславянского союза, каким он был задуман Н.Я. Данилевским; "великое противостояние" двух блоков суть нечто иное, как предсказанная им геополитическая война. Именно Н.Я. Данилевский, полагают исследователи, внес основной вклад в идеологию русского национализма, расцвет которого в национальных вариантах переживала Европа; он предшествовал и стал причиной¹⁵ обеих мировых войн.

¹⁵ Русский социолог-неокантианец В.М. Хвостов еще в 1915 году исследовал эту проблему на примере немецкого национализма [65].

Большинство западных исследователей подчеркивают, что Н.Я. Данилевский в теоретическом оформлении панславизма играл самую выдающуюся роль. Он был “первым систематиком панславизма”, утверждал Р. Хэйр в своей антологии “пионеров русской социальной мысли” [66, с. 90]. Ему вторит другой серьезный исследователь русского панславизма (период 1800–1870 гг.), Ф. Фаднер: “Принцип национальности наиболее полным образом был синтезирован в труде Н. Данилевского” [67, с. 1]. Итак, “систематизатор” и “синтезатор” идей панславизма — вот общая оценка места и роли Н.Я. Данилевского.

Ф. Фаднер считал, что русская панславистская мысль, так или иначе начиная с Н.В. Карамзина, через ранних славянофилов, вплоть до Н.Я. Данилевского выдвигала и отстаивала несколько позиций: 1) вражду Запада к Востоку и, в частности, к славянам; 2) отрицание европоцентризма, который понимает европейскую историю как синоним общечеловеческой цивилизации; 3) протест против заимствований и обвинение “западников” в попытке деформировать рост русского социокультурного организма; 4) неизбежность и естественность решения “русского вопроса” путем богоугодной войны с Западом; 5) создание Всеславянского союза, ядром которого будет Россия [67, с. 337–338].

Н.Я. Данилевский не только объединил эти позиции в единой философско-исторической концепции, но и детально обосновал каждый принцип в серии политических статей, которые он сам называл то “дополнением” к книге “Россия и Европа”, то уточнением и исправлением ее выводов. Уже после его смерти Н.Н. Страхов собрал эти публикации, проверил их по рукописям, внес места, выпущенные при первом печатании, и опубликовал в одном томе [68].

История и современность представлялись Н.Я. Данилевскому как постоянная борьба Сил Тьмы с Силами Света. Зло — в нигилизме и социализме (марксизме), биржевой политике, конституционных вождениях, либеральной прессе, многопартийном парламенте, алчности капиталистов, этих новых “хозяев жизни”; Добро — Святая Русь, национальный характер, православие, самодержавие, община. Он с целеустремленной последовательностью старался увидеть за любым политическим событием его дней — Крымской кампанией, Франко-германской войной, Русско-турецкой войной, Тильзитским миром, Сан-Стефанским договором, Берлинским конгрессом, введением конституции в Турции и т. п. — борьбу онтологических сил Добра и Зла, т. е. России и Европы.

“В политическом смысле Россия не только не Европа, но Анти-Европа”, — писал Н.Я. Данилевский [68, с. 174]. Вот почему русский народ имеет отличные от европейцев исторические инстинкты и цели, он преследует идеалы, прямо противоположные насильническому, милитаристскому и плутократическому духу Запада.

Г. Кон отмечал в этой связи: “Н. Данилевский не отрицал величия западной цивилизации, подобно тому, как и Карл Маркс признавал достижения буржуазного общества. Однако по причине своих социальных несправедливостей и отчуждения человека от его истинной сущности, Запад погибнет в борьбе с новым Израилем — Россией (по Данилевскому), пролетариатом (по Марксу), Россией и пролетариатом (по Сталину)” [69, с. 503]. Таким образом, Г. Кон, автор ряда работ по панславизму, как и некоторые его коллеги (например, П.А. Сорокин), указывал на содержательную, хотя и не терминологическую близость политических рецептов и идей Н.Я. Данилевского с идеологией марксизма и сталинизма.

П. Сорокин писал: “...при исследовании политических аспектов идей сочинений Н. Данилевского нельзя не обратить внимание на существенную близость, даже общность взглядов Н. Данилевского на проблему русско-европейских отношений и воззрений на эту тему советского правительства... Таким образом, наиболее консервативный славянофил и коммунистическое политбюро с Интернационалом идут рука об руку. С трудом можно себе представить более странную дружбу” [2, с. 71].

Действительно парадоксальное сходство. Однако при ближайшем рассмотрении оно не так уж и велико, тогда как различия — фундаментальны; пожалуй, здесь действует известный закон диалектики: противоположности, доведенные до крайности, сходятся.

Скажем о некоторых из существенных расхождений.

Во-первых, Н.Я. Данилевский в статье “Происхождение нашего нигилизма” (1884) жестко выступал против марксизма и попыток “натягивать” его идеи на наши самобытные общественные формы [68, с. 231–271], видел в нем опасную болезнь “европейничанья”.

Во-вторых, фундаментальное положение социально-экономической теории марксизма — конфликт труда и капитала, и это противоречие управляет движением мировой истории. У Н.Я. Данилевского, напомним, движущая сила локальной цивилизации — национальный характер (инстинкты, идеалы, цели) и воля Провидения. При этом он видит задачу внешней политики правительства отнюдь не в экспансии, но в собирании славянских земель, в

содействии культурно-исторической общности типа и его духовной автономии¹⁶.

В-третьих, противостояние Россия—Запад в концепции Данилевского развивается в географических границах Европы. Два послевоенных лагеря — сферы интересов США и России, Европа лишь место их столкновения. Напомним, что к США у Н.Я. Данилевского было особое отношение: он видел там развитие одной из юных цивилизаций, становление другого, чем славянский, но не менее перспективного исторического типа. И еще: как известно, не России принадлежит инициатива второй мировой войны, а советское присутствие — лишь следствие ее победы.

В-четвертых, современные западные интерпретаторы (Г. Кон, Г. Мюллер, Э. Таден, Ф. Фаднер и др.), рассматривая сердитые статьи-памфлеты Н.Я. Данилевского и педалируя агрессивность идей панславизма, упускают из виду то обстоятельство, что его наследие не исчерпывается теорией цивилизаций и что сам он придавал едва ли не большее значение своей практической работе на благо России¹⁷.

Искренней любовью к Отечеству и заботой о его судьбе проникнуты его статьи прикладного, экономического характера: о необходимости и мерах повышения ценности кредитного рубля и торгового баланса, о покровительстве отечественной промышленности, об организации культурного рыболовства по Волге и Уралу, об обеспечении продовольствием Крайнего Севера России, умножении садоводства Крыма и т. п.

¹⁶ Эту мысль развивает швейцарский исследователь А. фон Шелтинг, показывая, что Данилевский отнюдь не проповедует экспансии и рассуждает лишь об объединении славянских земель, принадлежащих этому культурному типу (70, с. 254). При этом он справедливо замечает, что, если даже такой тип и будет создан, трудно представить, что он сможет никому не грозить, ведь его мнимая богоизбранность неизбежно толкнет нацию к попыткам наведения мирового порядка. История уже знает, чем заканчивались такие попытки.

¹⁷ Во время одной из последних встреч в Крыму Н.Н. Страхов передал Н.Я. Данилевскому упреки его столичных знакомых в том, что напрасно он упрямо забился на многие годы в глушь, что его место в Санкт-Петербурге, на виду, в больших делах. "Да что там делать?" — как будто нехотя спросил Н.Я. Данилевский. "Как что? — удивился Страхов. — Законодательствовать: мы там все законодательствуем". "Видите ли, — махнул рукой Н.Я. Данилевский, — это законодательство — слова, а война с филоксерой — дело, настоящее дело".

И все-таки о чем пророчествовал Н.Я. Данилевский и сбылись ли его исторические предсказания?

5.4. Будущность России: ожидания и пророчества Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби

В книге “Россия и Европа” — весьма неравноценной в отношении теоретической глубины и аргументации выводов, представленных на ее страницах, — достаточно отчетливо различимы три взаимообусловленных смысловых слоя, три плана рассмотрения единого комплекса проблем. Автор выступает как бы в трех лицах, предъявляет три аспекта видения культурно-исторической ситуации и соответственно репрезентирует свои позиции.

Первый, не самый глубокий слой — политико-публицистический. Здесь Н.Я. Данилевский — выразитель интересов “своего культурного типа”, непримиримый враг Европы и неутомимый полемист, красноречивый обличитель всевозможных происков и интриг, направленных против Русской империи. Он обличает пороки и коварство “гниющего Запада”, безоговорочно оправдывает всю внутреннюю и внешнюю политику русского правительства, обосновывая идею Всеславянского союза, направленного против Европы. Никакой общечеловеческой всемирной задачи, которую призван решить русский народ, здесь Н.Я. Данилевский не упоминает: речь идет лишь о защите политико-культурных интересов России, ее самобытности. При этом Россия имеет своей целью защиту всех славянских народов, принадлежащих к одному культурному типу, и философ призывает руководствоваться “одними славянскими интересами, хотя бы они были 100 раз противоположны интересам Европы и всего остального света, до которых нам нет и не должно быть никакого дела”.

“Европа не признает Россию своей составной частью, и она права! — восклицает Н.Я. Данилевский — ... Да и какова была бы роль России, если бы она признавала себя дочерней ветвью, отпрыском западной культуры? Россия всегда имела свои собственные культурные интересы, она защищала свою территорию как поприще для самостоятельной культурно-исторической работы. ... Чем-то гигантски лишним является наша Россия в качестве носительницы европейской цивилизации” [9, с. 64]. Россия должна осознавать свою культурную самостоятельность, свои особенные, отличные от европейских исторические задачи.

Второй смысловой слой, являющийся теоретическим обоснованием публицистического пафоса, — теория “культурно-истори-

ческих типов", развивающая идею дискретности мировых цивилизаций. Методология естествоиспытателя, ищущего имманентные законы социума, предлагает объективацию предмета исследования, строгость аналитики, которая, по его убеждению, способна освободить сознание современника от стереотипов европоцентризма и представлений о необходимости для России следовать путями западной цивилизации. Важнейшая посылка, позволяющая развернуть культурно-историческую аналитику, состоит в том, что все культуры равноценны, каждая имеет право на существование и собственный путь. Это очень важное утверждение, и Данилевский во всех своих построениях (в том числе и публицистических) неизменно ему следует.

Наконец, третий смысловой слой — вопрос об исторических судьбах России и славянства, собственно прогностические идеи, которые так актуальны сегодня в свете драматических событий русской и мировой истории XX века, на пороге которого пророчествовал Н.Я. Данилевский. Подчеркнем, что взятый сам по себе, в отрыве от содержания концепции культурно-исторических типов, комплекс его прогностических идей и публицистических высказываний оказывается предметом идеологических спекуляций (о них шла речь, в частности, в анализе работ Р. Мак-Мастера).

Какие же обоснования расцвета славянского типа культуры и его ведущей роли в будущей истории мира предлагает Н.Я. Данилевский?

Отметим предварительно: эти обоснования строятся в логике "естественной" теории цивилизаций и принципов типологии культур, их классификации по функциям, видам культурной практики: духовной, собственно-культурной (наука, техника, искусство), политической, социально-экономической. При этом выбор доминанты (формы культурного творчества) определяется национальным характером.

Залог успеха славянского культурного типа — его молодость и духовная энергия, условия, необходимые "четырёхосновной" культуры¹⁸. Объединяющая всех славян духовность — православие.

¹⁸ Напомним: типология культур строится по доминантным направлениям деятельности: духовной, политической, социально-экономической; каждая из культур в их историческом движении усложняет функциональный спектр; современная европейская цивилизация — синтез трех оснований, с доминантой социально-экономической деятельности — переживает свою конечную стадию (см. подробнее об этом в 1-й главе данной книги).

Этот духовный выбор основан на качествах национального характера и, в свою очередь, формирует и хранит их, определяет самобытность славянского культурного типа¹⁹. Ценность этого выбора для славянства состоит в том, что оно оказывается восприимчивым Истины христианства, исполнителем Божественного промысла, поскольку речь идет о метаисторической (сверхкультурной) закономерности. Эта миссия — отнюдь не безусловное благо для народа, во всяком случае, если благо — это сытость, порядок, удобства цивилизации, доступные всем. Напротив, путь России лежит через страдания, насилие и покорность, общую работу по преодолению нищеты.

Таковы религиозные метаисторические обоснования неославянофильского панславизма. И если Н.Я. Данилевский видит реальный способ достижения благоденствия России в активном, упорном, повседневном практическом труде и принимает этот путь как смысл собственной жизни, то К.Н. Леонтьев, как мы убедились, полагает, что историческое поражение славянства может быть предотвращено лишь насилием, угрозой божьего и царского гнева, причем личный путь к спасению — религиозная аскеза.

Исторический оптимизм Н.Я. Данилевского, его вера в будущность России основаны на этнокультурных особенностях национального характера, славянского вообще, русского в частности: преобладание духовных интересов над практическими, примат общего блага над личностным, терпеливость, склонность к подчинению, умение слышать и понимать других. “Терпимость и природенная гуманность”, полагает он, отличала русских в самые грубые времена (единственное исключение — гонения на старообрядцев)²⁰.

¹⁹ Н.Я. Данилевского критикуют (вслед за В.С. Соловьевым) за то, что этой идеей он опровергает собственную мысль о вреде культурных заимствований. Однако для него религия — отнюдь не собственно-культурное творчество, продукты которого нельзя заимствовать, но его духовная предпосылка; во-вторых, выбор византийской транскрипции христианства обусловлен особенностями славянского национального характера.

²⁰ Этот перечень качеств национального русского (славянского) характера дает множество поводов для критики, известные исторические факты противоречат утверждениям философа, принимающего желаемое за действительное. Зверства католической инквизиции находят аналоги и в русской истории (см. Сперанский Н. Ведьмы и ведовство / Тип. М.М. Стасюлевича, СПб., 1906; Новомбергский Н. Колдовство в Московской Руси XVII столетия / Тип. Альшутлера. СПб., 1906).

Близость Европы, постоянство культурных и военно-политических контактов с ней создают реальную угрозу славянскому типу духовности; вот почему так важно уяснить преимущества самобытности, противопоставив ей опасность “европейничанья”, вот почему так патетичны и агрессивны нападки на западную культуру. При этом Н.Я. Данилевский строит свою теоретическую и публицистическую “атаку”, противопоставляя главные отличия национальных характеров (миролюбие — насильственность) по всем четырем “основаниям” культурного типа.

В духовной жизни европейская “насильственность” и индивидуализм проявляются в религиозных войнах, во множестве религиозных течений; в сфере экономической жизни она обнаруживает себя в классовой борьбе, конкуренции; в обыденной жизни — как принцип индивидуализма. “Насильственность” западного этнического характера, определившего формы католической схоластики, феодально-социального деспотизма, индивидуализма в общественной жизни, превратила европейскую историю в арену тяжелой борьбы, приведшей к религиозной, философской и политической анархии, свидетельствующей о стадии упадка культурно-исторического типа в целом. Напротив, культура славянства, единая в духе православия и государственности, — на пороге расцвета.

Критика Запада, которая касается религиозных вопросов (искажение католичеством истины христианства), поддержана проблематикой собственно-культурного творчества (второго “основания” культурного типа).

Н.Я. Данилевский отнюдь не склонен отказывать Европе в признании ее высоких достижений в области науки и техники. В сравнении со всеми предшествующими культурно-историческими типами европейский является наиболее развитым и богатым, он успешно сочетал научную, политическую и промышленную деятельность. Вклад европейцев в культуру общеизвестен, и они, несомненно, играют в современности ведущую роль в науке, искусстве, образовании.

Что же касается русско-славянского мира, то, развиваясь по собственным законам, он имеет и собственный тип образованности. И хотя всеобщее образование в России не успело еще охватить широкие народные массы, полагает Н.Я. Данилевский, есть весомые признаки колоссальных потенций славянства во всех областях культурной работы. “Славянский культурный тип представил уже достаточно задатков художественного и научного развития, по которым мы можем заключить о его способности достигнуть и в

этом отношении значительной степени развития, и что только относительная молодость племени, устремление всех сил его на другие, более насущные стороны деятельности, которые их поглощали, — не дали Славянам возможности приобрести до сих пор культурного значения в тесном смысле этого слова” [9, с. 539–540]. Пока еще славянская или русская наука (за исключением вклада поляка Коперника) не поднялась до высшей (пятой в классификации Н.Я. Данилевского) фазы развития науки — “естественной системы” (его философия истории относится к этой ступени)²¹.

По крайней мере, это предсказание философа осуществилось: в достижениях русской науки, техники, искусстве и их всемирном значении в XX веке нет оснований сомневаться²².

Наиболее острой и агрессивной становится антиевропейская позиция в публицистике Н.Я. Данилевского, когда он обращается к особенностям политических идей и действий; именно здесь проявляется “насильственность” характера и признаки деградации, опасные для славянской культуры.

В сфере политической жизни народы Европы создали могущественные государства разного вида — от монархий до республик, которые распространили свою власть на все части мира, создали развитое право, устанавливающее отношения граждан между собой и социальными институтами. Парламент, конституция, демократия, либерализм, социализм, марксизм и нигилизм — все это политические изобретения Европы, и вот результат: анархия по-

²¹ Американского исследователя истории русской науки А. Вусинича удивило, что Н.Я. Данилевский не обратил внимания на фундаментальное открытие Д.И. Менделеева — его Периодическую систему. Это произошло в 1869 году, т. е. во время написания “России и Европы” [71, с. 99]. Собственно, это открытие — реальное свидетельство восхождения русской науки к “пятой ступени” и исполнение предвидения философа.

²² В.Ф. Пустарнаков справедливо отмечал, что при сопоставлении культурного вклада европейской и русской цивилизаций Н.Я. Данилевский «сравнивал два “типа” вне конкретных исторических рамок, временные черты выдавал за вневременные, различия, характерные для двух разных стадий развития цивилизации, выдавал за субстанциональные черты народов и их культур» [72, с. 125]. Собственно, исследователь упрекает Данилевского в том, что он не хотел признать культурного отставания России в историческом времени. Однако такое признание противоречило бы самой сущности теории локальных цивилизаций: надо судить автора в пределах тех законов, которые он сам для себя принимает.

литическая (распространение нигилизма, классовой борьбы, идей социализма), анархия религиозная (рост секуляризации, распространение атеизма, сектантство), анархия философская (отрицание объективного идеализма, распространение материализма и позитивизма) сотрясают европейский организм. С точки зрения органической теории творческие силы этой цивилизации вступили на "нисходящую сторону своего пути, и солнце, которое взрастило эту культуру, перешло за меридиан и склоняется уже к закату" [9, с. 179].

Иное дело — славянство. Его политическое преимущество доказывает самое существование огромного русского государства. Русские либералы и демократы видят слабость российского монархического сословного общества в отсутствии политической свободы в стране, отсутствии свободы печати, в полицейском "палочном" режиме. Н.Я. Данилевский отвечает им следующим образом: "Едва ли существовал и существует народ, способный вынести большую долю свободы, чем народ Русский, и имеющий менее склонности злоупотреблять ею" [9, с. 518]. Однако в России свобода понимается иначе, чем на Западе, она состоит не в анархии и возможности удовлетворения ничем не ограниченного индивидуального интереса, но в уважении к власти, выражающей общие интересы и цели нации.

Русские люди умеют и привыкли повиноваться, они доверяют власти, поэтому Россия есть едва ли не единственное государство, "которое никогда не имело (и, по всей вероятности, никогда не будет иметь) политической революции" [9, с. 519]. Не разделяя конституционных пристрастий либералов-западников и не сочувствуя сторонникам "цивилизованного крепостничества", он напоминал, что русский народ получил "дары свободы" из рук государя.

Если на Западе "каждый интерес представляется партией" и шумная борьба этих партий составляет всю историческую жизнь, то история русского народа — "бесшумное житие", ибо изменения в ней совершаются с изумительной быстротой, без видимой борьбы, как итог чисто внутреннего процесса, "незримо и неслышно происходившего в глубине русского духа" [9, с. 205]. Поэтому не политико-экономические интересы, а нравственное внутреннее развитие, медленно подготавливающееся в его душе, но всецело охватывающее его, когда настанет время для его внешнего практического обнаружения и осуществления, составляет самобытность русского характера.

Что же касается политических институтов западного толка, то выводы Н.Я. Данилевского категоричны: "...русская конституция, русский парламент невозможны как дело серьезное и возможны только как мистификация, как комедия, фарс или шутовство, у них нет опоры в народе, чье понятие о верховной власти инстинктивно связано с самодержавием Русского Государя" [80, с. 226–229]²³.

Увы, политические прогнозы Н.Я. Данилевского вовсе не оправдались²⁴. Европа, опаленная мировыми войнами, не погибла; Россия пережила крушение монархии, трагедию революции и гражданской войны, поражение в первой и победу во второй мировой войнах, роль супердержавы и распад Советского Союза; европейские политические институты вновь популярны в России. И вот теперь, обращаясь к истории отечественной мысли, мы отыскиваем те основания исторического, национального, культурного оптимизма, которыми руководствовался Н.Я. Данилевский.

В этом смысле чрезвычайно интересно на страницах "России и Европы" обсуждение четвертого "основания" культурно-исторического типа — хозяйственно-экономической деятельности в сопоставлении ее европейских и русских форм.

"Мы можем надеяться, что Славянский тип будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом. Особенно оригинальную чертой его должно быть в первый раз имеющее осуществиться удовлетворительное решение общественно-экономической задачи" [9, с. 541]. Итак, перспективы исторического развития славянства — в его хозяйственной деятельности; ее успешность — условие реализации исторической задачи этого культурного типа.

В Европе второй половины XIX века промышленная индустриализация и рост городов достигли небывалых в истории размеров, констатирует Данилевский. Однако индустриализация по за-

²³ Здесь уместно снова напомнить о трактовках Н.Я. Данилевского у Р. Мак-Мастера. Рассуждая о тоталитарных идеях русского философа, он ядовито заметил: доживи Н. Данилевский до русского парламента — Думы, — то он наверняка сидел бы среди крайне правых, черносотенцев, но с томиком Дж. Милля "О свободе" в руках [63, с. 161]. Едва ли Данилевский стал бы участвовать в "шутовском" действии.

²⁴ Однако справедливости ради отметим, что он достаточно отчетливо определил условия, при которых эти прогнозы могли бы осуществиться: социально-политическая и культурная локализация славянства. Но условия эти оказались невыполнимыми.

падному образцу его не устраивает, она попросту неприменима в России без серьезной деформации народного духа. Петровские реформы это уже доказали, да и в самой Европе наступило разочарование в успешности такого пути (теории Ш. Фурье, К. Маркса и др.). И Н.Я. Данилевский формулирует почвеннический социально-экономический идеал решения вопроса: «Россия составляет единственное обширное государство, имеющее под ногами твердую почву, в которой нет обезземеленной массы, общинное землевладение не дает оснований для противоречия между "идеалами политическими и экономическими"» [9, с. 523]. Именно крестьянская община (мир) с ее демократией, самоуправлением и духом коллективной взаимопомощи и поддержки является гарантом решения социально-экономических вопросов на самобытно-русских началах. Разумеется, необходимо выработать особую государственную «социальную политику», направленную на сохранение и поддержку этих традиционных форм общественного бытия.

Уже при жизни Н.Я. Данилевского русские позитивисты М.М. Ковалевский, Н.И. Кареев, Д.А. Столыпин и др. убедительно доказывали, что ничего специфически русского в общине нет. Это типичная для родовых обществ форма организации и ведения хозяйства, которая известна всем народам мира. Именно эта архаичная форма вступила в напряженное противоречие с капиталистической модернизацией. Реформы П.А. Столыпина 1907–1914 годов и объединенные съезды дворянства в Санкт-Петербурге, Москве, Саратове в начале XX века объявили общину препятствием «аграрному прогрессу» страны.

Любопытно, что «панегиристы» общины неодинаково ее оценивали: славянофилы (и Н.Я. Данилевский в их числе) видели в ней спасение от анархии, а народники, с легкой руки А.И. Герцена, — «эмбрионы социализма».

Большевики восстановили многие разрушенные Столыпиным общины, организовали колхозы, но так и не смогли решить сколько-нибудь удовлетворительно продовольственную проблему. Видимо, и здесь аргумент Н.Я. Данилевского в пользу возможности самобытного хозяйственно-экономического пути России оказался несостоятельным перед лицом истории. Для капиталистической модернизации фермерское хозяйство оказалось куда более производительным, чем общинное.

Итак, Н.Я. Данилевский сформулировал условия, при которых возможна реализация славяно-русского культурно-исторического типа: сохранение и упрочение соприродных славянскому характе-

ру форм духовной (религиозной), политической (самодержавие), культурной (развитие русской науки, техники, искусства) и экономической (общинной) жизни. Он говорил о необходимости и возможности такого пути в 60–80-х годах XIX века. По сути дела, это один из проектов социального развития, которому было не суждено осуществиться. Его пророчества не состоялись, поскольку Россия (и славянство в целом) пошла не тем путем, по которому он предлагал идти.

Общность России и Европы в цивилизационном социально-экономическом процессе, вопреки его теории локальных культур, неотвратимо вела к капитализации хозяйства и общественной жизни; при этом ни самодержавие, ни православие, ни славянское “миролюбие” не оправдали надежд философа.

Наконец, последнее и, пожалуй, самое важное из пророчеств Н.Я. Данилевского, неизменно привлекавшее внимание его современников и последующих исследователей: о грядущем величии славянства.

Этот вывод он получил в результате специфичного понимания единства мировой культуры, движение которой определяется в органической изоморфности социальных и витальных процессов (рождение — смерть, молодость — старость)²⁵.

Славянский исторический тип перспективнее других, поскольку он еще совсем молод, а его миссия (в логике наращивания “оснований”) состоит в достижении “четырёхосновности”, ему предначертано первым в мировой истории достичь синтез всех сторон культурной деятельности, которые разрабатывались его предшественниками. Вот почему и оказалось, что русская культура в его концепции становится венцом мирового исторического процесса.

Вообще идея единства мирового историко-культурного процесса подспудно всегда присутствует в теоретических построениях Н.Я. Данилевского, даже когда он отрицает идею цивилизационного прогресса и наличие общечеловеческих ценностей. На последних страницах “России и Европы” эта мысль звучит достаточно отчетливо. Здесь сказано, что народы каждого культурно-исторического типа работают “не напрасно”, что результаты их трудов включаются в мировую культурную сокровищницу, из которой будут черпать последующие поколения; смысл и исход мировых

²⁵ Как мы помним, у К.Н. Леонтьева эта идея обогащена эстетическим пафосом: первоначальная простота — цветущая сложность — смесительное упрощение.

событий зависят от плана “миродержавного промысла”, “по которому развивается историческая жизнь человечества”.

Культурно-исторические прогнозы Н.Я. Данилевского, которые так бурно обсуждали его друзья и враги, чрезвычайно интересно сопоставить с трактовкой исторической роли России в теориях О. Шпенглера и А. Тойнби, современников тех событий, которые перечеркнули многие ожидания русского философа.

В отличие от Н.Я. Данилевского — серьезного естествоиспытателя — О. Шпенглер (1880—1936) мыслил скорее художественно, чем научно. Он строит, демонстративно отказываясь от общепринятых понятий и категорий социальной философии, собственную теорию, конструируя концепты, образы-оппозиции: стиль — душа культуры, причинность — судьба, механизм — организм, природа — культура, жизнь — история.

Шпенглер не ссылается на книгу Н.Я. Данилевского, однако известно, что он ее читал на русском языке и во французском переводе; в его культурологических текстах обнаруживаются темы, обсуждаемые Н.Я. Данилевским (отрицание мирового единства человечества и обоснование локальной дискретности мировых культур, их контакты и гибель и др.), он даже (пусть мимоходом) называет имя книги — “Россия и Европа”. Однако понимание отношений России и Европы у О. Шпенглера иное, чем у Н.Я. Данилевского.

Душа европейской культуры (Шпенглер называет ее “Фаустовской”) отождествляет себя с безграничным пространством, ее принцип — устремленность вдаль, активное погружение в бесконечность. И образ Бога для нее есть космическая персонификация бесконечности, поэтому он вечен, бесконечен, всемогущ. Отсюда, по Шпенглеру, жестокость, фанатизм и нетерпимость европейцев в делах веры.

Заметим здесь переключку с Н.Я. Данилевским, который видел проявление “насищенности” европейского характера не только в делах веры, но и в политических делах, в хозяйственной жизни и в быту. Символ бесконечности, по Шпенглеру, находит себе подтверждение во всех сферах деятельности европейцев. Природа для них “не храм, а мастерская”. Промышленная экспансия и бесконечно увеличиваемая по объему переработка природы, экономический рост провозглашены важнейшей жизненной целью.

“Бесконечность” как мироощущение постоянно принуждала европейцев к целенаправленным миграциям, скитаниям. Отсюда походы крестоносцев, Великие географические открытия, заселение Америки и Австралии. Отсюда изобретение компаса и флота,

автомобиля и самолета, телескопа и телеграфа. Мечта о создании мировой социальной системы не оставляет философские и милитаристские умы Европы. Именно европейцы изобрели социализм как заботу о "дальнем", а не о "ближнем".

Ни одна другая культура не может похвастаться таким обилием утопий и фантастических романов, как европейская. Европейец живет не "теперь и здесь", как античный грек, а в прошлом и будущем. Это обусловило глубочайший историзм европейской культуры, культивируемый археологией, историей, нумизматикой, мемуарами, воспоминаниями, музеями. Внимание к ходу времени реализовано в широком распространении механизмов — хронометров, секундомеров, часов и т. п. [73].

Как и Н.Я. Данилевский, Шпенглер опирался на аналогию культуры и организма. Старческий период организма в применении к культуре он называл "цивилизацией". Это кризисный, предсмертный период, что нашло отражение и в названии его главной книги — "Закат Европы". Кризис он обнаруживает в ее уродливой и гигантской урбанизации, необузданности милитаризма, тотальной бюрократии, в распространении эрзац-искусства, невиданном культе денег, в разрушительных войнах. Похожие симптомы кризиса обнаруживает и русский философ [48]. Многие из этих признаков деградации действительно имеют место в культуре Европы XX столетия.

Однако пессимистические прогнозы обоих культурологов не оправдались: философия, поэзия, искусство не погибли, не были вытеснены техникой и бухгалтерским делом; на смену стихийной урбанизации идет движение за оздоровление городов; европейская цивилизация способна энергично перестраиваться. "Культуры не погибают, подобно одиноким старикам, брошенным на произвол судьбы, а имеют тенденцию к сближению и взаимодействию, формированию мирового сообщества" [74, с. 151].

Как же, по Шпенглеру, обстоят дела с русско-славянской культурой? Если при определении западной, "фаустовской", культуры он категоричен, резок и четок, то, говоря о славянстве, становится осторожным и избегает определенности суждений. Впрочем, и он полагает, как Н.Я. Данилевский, что будущее, вероятнее всего, именно за этой культурой, ибо у нее есть шанс избежать кризиса, аналогичного европейскому.

Во всяком случае, именно этот мотив настойчиво прозвучал в его докладе, прочитанном на съезде экономистов Рейн-Вестфалии 14 февраля 1922 года в городе Эссене. Вот основные положения

доклада, названного им "Двойной лик России и восточные проблемы Германии". При знакомстве с ними идейная переключка с Данилевским становится явной, а иногда кажется, что немецкий автор просто пересказывает нашего философа [75].

Во-первых, утверждает О. Шпенглер, неверно рассматривать Россию с западноевропейских позиций, "расценивая русский народ, как любой иной народ Европы", с точки зрения европейских социальных идеологий. Прежде всего необходимо расширить сферу сопоставления; чтобы понять "всемирно-исторический факт русскости вообще", нужно сопоставить эту культуру с большими, старыми культурами Европы и одновременно — Китая, Индии, культурами ислама в их взаимосвязях на протяжении веков. Надо понять народ России и его душу, которая проявляется в политической и экономической деятельности, в повседневной жизни, и тогда обнаружится, что "русский нам душевно очень чужд, так же как индус и китаец, в глубину души которых не заглянуть".

Далее Шпенглер чуть ли не дословно цитирует Данилевского: «"Россия и Европа" или "матушка" Россия против "отечества" западных народов — вот два мира, которые друг другу далеки. Русский хорошо понимает свою самобытность, он никогда не преодолет, если он чисто русский, своей антипатии или наивного восхищения по отношению к немцу, французу и англичанину. Татарин и турок ему понятнее и ближе»». Если мы хотим узнать точные, действительные географические границы Европы, то надо воспользоваться картами, выпущенными в 1500 году: "Деятельность немецких рыцарских орденов на балтийских землях была колонизацией чужой территории и воспринималась ее участниками именно так" [75, с. 1].

Во-вторых, нужно сопоставить русскую и западноевропейскую историю, выяснить, синхронно ли их развитие, плодотворны ли и органичны контакты. И здесь теоретические посылки Шпенглера во многом совпадают с мотивами славянофилов. Вот что он писал: "Русская история с 900-го по 1900-е годы не соответствует западноевропейской этого же периода, а сходна с временами от Римской империи до Карла Великого и Штауфенкайзеров. Наши героические поэмы об Арминии, Хильдебранде и Роланде, а также Песнь Нибелунгов повторяются в русских былинах и народных песнях, которые начались со времен богатырей при дворе князя Владимира, дружины Игоря и Ильи Муромца, через Ивана Грозного, Петра Великого и пожар Москвы, остаются и по сей день плодотворными и полными жизни. Но из этих двух миров поэти-

ческого творчества исходят очень различные предчувствия. Русская жизнь имеет иной исходный смысл, чем наша" [75, с. 2].

На первый взгляд может показаться, что символ бесконечности "фаустовской" души близок и русским — перемещения паломников, странничество, так выразительно описанное в рассказах Лескова и Горького; крестьяне, тысячами уходившие с насиженных мест в знаменитый Юрьев день, а с его отменой бежавшие на вновь открытые земли южно-русских степей, на Кавказ, в Туркестан, за Урал. Такой миграции способствовало непрекращающееся расширение государства до природных границ морей и высоких гор. Еще в XVI веке была заселена Сибирь до Байкала, а в XVII веке — до Тихого океана. Можно еще упомянуть русские мистические устремления в Византию, в Иерусалим; для русского крестьянина родина — "не его деревня, ландшафт его рождения, а дальние русские равнины". И все это "ничего общего не имело с Западом, — отмечал Шпенглер, — ...бесконечные дали создали смиренную, стойкую к трудностям народность, но без личной воли, склонную к рабству. Это как раз и является предпосылкой большой политики от Чингисхана до Ленина" [75, с. 2].

Экономически русский народ жил собственной "неевропейской жизнью". "Торговая семья Строгановых, которая при Иване Грозном начала освоение Сибири своими силами и предоставила в распоряжение царя собственные владения, не имела ничего общего с великими деловыми людьми Запада того времени. Еще веками ожидала бы огромная страна со своим скитающимся народом своего будущего, будучи, тем временем, объектом западноевропейских колонизаторских устремлений, если бы не появился человек чудовищного всемирно-политического значения — Петр I" [75, с. 3]. Изменение в судьбе целого народа, которое он произвел, по последствиям не имеет аналогов в истории. Его воля вытащила Россию из азиатской зависимости и сделала ее государством западного стиля. Петр I стремился вывести континентальную Россию к морю, сначала, безуспешно, к Азовскому, а затем, с продолжительным успехом, к Балтийскому. Тому, что берега Тихого океана были уже достигнуты, он не придавал никакого значения. Балтийское побережье было для него мостом в Европу; там он основал Санкт-Петербург, город с немецким названием, город-символ.

Управление и законодательство государства строится им на чужой манер; из отпрысков боярского рода формируется феодальная знать, как в Англии и Франции; возникает общество, отличающееся от крестьянской массы одеждой, нравами, языком и мыш-

лением. В городах создается высший слой с легким западным налетом; разыгрываются немецкая ученость и французские манеры; вторгается едва понятый, непереваренный, роковой общеевропейский рационализм. Екатерина II, немка, считает необходимым изгнать или посадить в тюрьмы писателей склада П.С. Новикова и А.Н. Радищева, которые хотели испробовать идеи Просвещения на "русскости" и ее политических и религиозных формах. Становится иной и экономика: наряду с древнерусским речным передвижением, возникает морская торговля с дальними портами; над купеческими торговыми привычками (как у Строгановых, с их караванной торговлей с Китаем и Нижегородской ярмаркой) надстраивается западноевропейская система с ее банками и биржами; рядом со старыми мастерскими и горным промыслом на Урале, которые работали по старинке, возникают фабрики, машины и, в конце концов, железные дороги и пароходы.

Но прежде всего возникла политика западного стиля, опирающаяся на армию, которая выращена не в борьбе с татарами, турками и киргизами, а в военных столкновениях с западными армиями на западной земле и которая своим существованием соблазняла вновь и вновь петербургскую дипломатию видеть политические проблемы только на Западе.

Вопреки всем слабостям искусственного творения, состоящего из противоречивых субстанций, петровство представляло из себя, в течение 200 лет своего существования, нечто могущественное. То, что построил Петр I, может быть понято и оценено, глядя из далекого будущего на развалины, которые от него останутся. Он расширил Европу, как минимум, до Урала и создал единую культуру. Государство, которое простирается от Беренгова пролива до Хиндукуша, было "европеизировано" в такой степени, что различий между городами, скажем, в Ирландии и Португалии и в Туркестане или на Кавказе в начале XX века почти не имелось. По Сибири путешествовали безопаснее и удобнее, чем по некоторым западноевропейским странам. Сибирская железная дорога была последним триумфом петровской воли накануне ее краха [75, с. 4].

Но эта внешняя сторона петровства скрывает внутреннюю его судьбу: оно было и осталось чужеродным телом в "русскости". В действительности имелась не одна Россия, а две: видимая и истинная, официальная и тайная. Чуждый элемент внес яд, от которого могучий корпус заболел и умер. Это был непонятный и недоступный русскому мышлению дух западного рационализма XVIII и XIX веков, который в форме русского нигилизма вел свое кари-

катурное и опасное существование в среде городской интеллигенции. Возник тип русского интеллигента, который, как реформированный турок, китаец или индус, при соприкосновении с Европой душевно и духовно опошлится, опустошится и испортится до цинизма. Началось это с чтения Вольтера и шло через Прудона и Маркса к Спенсеру и Геккелю. Именно высший класс времен Л.Н. Толстого порождает высокомерных, желающих быть остроумными, неверующих и враждебных традиции людей. И это мировоззрение устремлялось вниз, к дрожжам больших городов — литераторам, народным агитаторам и студентам, которые “шли в народ” и там пробуждали ненависть к высшему обществу западного стиля. Результатом этого процесса стал доктринерский большевизм.

Вначале развилась русская внешняя политика, которая была Западом замечена весьма чувствительно, однако сама русская народность осталась невидимой, непонятой, воспринималась как безобидный этнографический курьез, которому подражали на маскарадах и в опереттах [75, с. 5].

В России развивались, размышляет он далее, два чуждых и враждебных друг другу течения. Первое — древнее, инстинктивное, неясное, бессознательное, тайное, которое имеется в душе каждого русского, — мистическое стремление на юг, в Константинополь и Иерусалим, действительное настроение крестовых походов, какое вряд ли находит у нас сочувствие сегодня. А над ним располагалось второе — официальная внешняя политика дипломатии великой державы: Санкт-Петербург против Москвы. У России существует потребность играть значительную роль в мире, быть признанной и равноправной в Европе, отсюда отличные манеры, безупречный вкус — то, что уже в Париже времен Наполеона III было в упадке. Хороший тон западноевропейского общества был усвоен в некоторых петербургских кругах, хотя никто не любил европейцев: восхищались, ценили, подтрунивали, презирали их, но обращались с ними сообразно выгоде, которую можно практически от этого получить. Для честолюбивого высшего слоя русских Россия была будущим господином Европы и духовно, и политически.

Еще Наполеон I почувствовал это: русская армия стояла на западных границах, обученная в западном стиле и подготовленная к ведению войны на западной территории, против западного противника, но действовала по каким-то иным, собственно русским моральным принципам. При этом русское поражение в японской

войне 1905 года было вызвано недостаточной обученностью армии для ведения боевых действий на восточной арене.

Русской внешней политике успешно служила система посланников в крупнейших городах Запада, которую советское правительство заменило агитационными центрами коммунистических партий. Екатерина Великая забрала Польшу и устранила тем самым последний барьер между Востоком и Западом. Вершины эта политика достигла символическим вхождением Александра I, "спасителя Европы", в Париж. На Венском конгрессе Россия была решающей силой, так же как и в Священном Союзе, вызванном к жизни Меттернихом в качестве оплота против западной революции, что затем дало повод Николаю I навести порядок в Габсбургской империи в интересах ее правительства. Так, при помощи успешной деятельности петербургской дипломатии, Россия все глубже погружалась в большую политику Запада. Она участвовала во всех интригах и комбинациях, которые не только далеки от "русскости", но и совершенно ей не понятны.

Армия на западных границах была после разгрома Наполеона I самой многочисленной, хотя Россия была единственной страной, на которую никто в то время не намеревался нападать. В это время Германия подвергалась угрозе со стороны Франции и России, Италия — со стороны Франции и Австрии, Австрия — со стороны Франции и России. С Россией же постоянно искали союза, чтобы иметь на своей стороне русскую армию как козырь в политической игре, возбуждая честолюбие русского общества и его стремление к борьбе за нерусские интересы. Все европейцы думают, говорит О. Шпенглер, что центральная Россия — это великая держава, а земля по ту сторону Волги — это ее колония. Центр тяжести государства лежал, безусловно, к западу от Москвы, но никак не на Волге. Так же думал и образованный русский. Он считал ошутимое поражение на Дальнем Востоке в 1905 году незначительным колониальным приключением, а малейшее поражение на западных границах — позором в глазах Запада. На юге и севере государства был создан флот, который был нужен не столько, чтобы защищать побережья, сколько играть важную роль в большой политике Запада.

Третья проблема, которую решает О. Шпенглер, — вопрос о взаимосвязях Европы и России. Если политика России настолько тесно ориентирована на Европу, то не означает ли это, что она стала частью Европы, а ее история — частью европейской истории и двойственный ее лик стал одномерным — европейским? Оказы-

вается, по мнению Шпенглера, дела обстоят иначе. Была всегда более или менее сильная оппозиция петровской воле. Началась она еще со стрельцов, сына Алексея, самосожжений, бегства в леса старообрядцев и вновь активизировалась в 30–40-е годы XIX века в узком кругу русских мыслителей — славянофилов.

Вначале казалось, это движение находится на обочине общественной жизни России, но уже турецкие войны за освобождение христианского народа Балкан глубоко задели русскую душу. Россия должна быть спасительницей и объединительницей славян, братьев по вере и крови. В христианстве и государственном могуществе Россия, по воле Божьей, — наследница Византии, такова была мистическая идея, и потому турецкие войны — действительно народные. Весь офицерский корпус русской армии хотел войны с Турцией, а не с Наполеоном, и это привело Александра к Тильзитскому миру.

Примечательно, замечает Шпенглер, что славянофилы весьма одобрили войну 1877 года; Ф. Достоевский оживился, писал свои метафизические видения и проповедовал религиозную миссию русского духа. В то время как на Западе было задето национальное тщеславие, на Востоке — нарушено спокойствие, на Юге — русская душа была поражена и взволнована. Отсюда и большой успех позднего славянофильского движения, которое не имеет в виду приобретения Польши или Чехии, но только мечтает освободить славянских христиан Балкан от турецкого ига. И война с Наполеоном, полагает Шпенглер, была для России священной не из-за пожара Москвы, разрушения и грабежа русских территорий, а из-за планов Наполеона, который, завоевав иллирийскую провинцию (позднее территорию Югославии) в 1809 году, стремился господствовать на Адриатическом море и с помощью Турции и Персии проложить путь в Индию. "Ненависть к Наполеону перенеслась потом на Габсбургскую монархию, когда ее притязания на турецкую область, со времен Меттерниха — на устье Дуная, а с 1878 года — на Салоники, начали представлять угрозу русским планам. Она распространилась со времен Крымской войны на Англию, когда та, с помощью закрытия пролива и последующего занятия Египта и Кипра, также, казалось, стала претендовать на турецкое наследство" [75, с. 7].

В конце концов и Германия стала объектом глубокой ненависти, когда она с 1878 года начала превращаться из союзника в защитника разрушающегося Габсбургского государства и, вопреки предупреждениям О. Бисмарка и последнего, дружески настроенно-

го по отношению к немцам русского дипломата графа С.Ю. Витте, сделала свой выбор между Россией и Австрией в пользу последней. Конечно, можно было бы еще в 1911 году переориентировать общую немецкую политику, оставив Австрию на произвол судьбы, но этого не произошло.

Ненависть к Германии начинает расти во всех слоях русского общества после Берлинского конгресса, на котором Бисмарк, в интересах удержания мирного равновесия в Европе, пытался ограничить действия русской дипломатии. С точки зрения Германии это было, вероятно, правильно. В глазах Петербурга это было ошибкой: Бисмарк отнял надежду русской национальной души на турецкое наследие (на воссоединение славян) в пользу Англии и Австрии. Эта вражда росла и охватывала все слои общества; от нее отказались на время, когда внезапно возникшая японская мощь изменила состояние мировой политики и заставила рассматривать дальневосточную границу как зону опасности. Но это было скоро забыто, прежде всего, вследствие неудач немецкой политики, которая, казалось, решила ради идеи "Берлин—Багдад" сама завоевать путь через Константинополь [75, с. 8].

В экономической жизни России, продолжает свой социально-исторический анализ О. Шпенглер, так же как и в политической, сосуществуют тоже два течения, из которых одно действовало как нападающее и пронизывающее, в то время как второе вело себя в полном смысле слова как страдающее. Это европейская экономика и старорусское крестьянство с его примитивным сельским хозяйством, к которому принадлежит и русский купец с его ярмарками, фрахтами, волжскими судами; здесь же русское ремесло и самобытный горный промысел на Урале, которые развивались, независимо от западных методов и опыта, в традициях древних дохристианских "кузнецов" (надо напомнить, что здесь обработка железа, о чем еще греки имели смутное представление, была открыта еще во II тыс. до н. э.). Над всей этой архаикой простирался набирающий силы цивилизованный мир западной городской экономики с ее банками, биржами, фабриками и дорогами. Денежная экономика противостояла товарной экономике; они ненавидели, презирали, пытались уничтожить одна другую. Уже петровскому государству нужна была денежная экономика, чтобы оплачивать его большую политику западного стиля, войска, государственный аппарат управления с его постоянной и явной коррупцией, по своей сути отличавшийся от тайной коррупции западноевропейских парламентариев. Теперь же государство поддерживает и усиливает

экономическое влияние западного, капиталистического типа хозяйства. Однако этот тип — неприемлем для “русскости”, отвергается ею [75, с. 9]. И дело здесь не просто в том, чтобы принять или не принять это заимствование, но в глубокой, инстинктивной и религиозно-нравственной антипатии к западным экономическим формам вообще. Деньги и все зависимые от них экономические формы, будь то капиталистическая или социалистическая, считались грешными и сатанинскими; отвращение к “прибавочной стоимости” приводило русских к самоубийству, поскольку нет ни одного вида занятий, посредством которого не эксплуатировался бы человек человеком. Русское мышление, выраженное славянофильством, несмотря на глубокое почитание царя-батюшки, усматривало в капитализме врага, яд, огромный грех, в который повергла Россию петровская государственность [75, с. 9]. Петербург был и остается огромному числу русских чужим, враждебным и ненавистным городом, который со временем каким-либо образом исчезнет.

Из этих глубоких и разнообразных корней выросло мировоззрение интеллектуального нигилизма, который принес плоды в виде большевизма, разрушил петровскую систему и на ее месте создал что-то свое, что было бы совершенно невозможно на Западе. Столько ненависти было в душах верующих славянофилов к Петербургу и его духу, ненависти крестьян к Миру, деревенскому коммунизму, который противоречил родовому крестьянскому инстинкту собственника, ненависти всех к капитализму, ко всей промышленной экономике, машинам, дорогам, к государству и армии, которые защищали этот циничный мир от взрыва русского инстинкта, религиозной ненависти к непонятым, а потому считающимся безбожными силам, что их хотелось бы не только преобразовать, но и вовсе уничтожить, придав тем самым своей жизни утраченный смысл.

Русские крестьяне презирали интеллигенцию и ее агитацию, но тем не менее эта агитация после революции привела к власти множество изворотливых и недобросовестных людей. Однако ведь и ленинизм — тоже западное создание. Октябрьское восстание — это восстание против Запада, но исполненное в духе западного мышления; новая власть старается сохранить без изменений экономические формы промышленного производства и капиталистической спекуляции, как и авторитарное государство, с той лишь разницей, что на месте частнокапиталистических экономических форм появился государственный капитализм, а на месте царского

правительства — правительство одной политической группировки, называющей себя, в соответствии с доктриной, коммунистической [75, с. 10].

Это была новая победа Петербурга над Москвой, и без сомнения последняя, означающая окончательное саморазрушение петровской системы снизу. Однако настоящая жертва переворота — это как раз тот элемент, который надеялся с его помощью освободить себя: подлинный русский — крестьянин, ремесленник, верующий. Западные революции, английская и французская, хотели с помощью теорий усовершенствовать уже нечто выросшее, и именно поэтому им это никогда не удавалось сделать; здесь же, в России, без особого сопротивления был превращен в ничто целый мир. Только искусственность творения Петра Великого дает объяснение тому, как маленькая группа революционеров, почти без исключения глупцов и трусов, смогла совершить этот переворот. Петровство было великолепным сиянием, которое внезапно рассеялось.

Большевизм первых лет, как и многое другое в “ликах России”, имел двойной смысл: он уничтожил искусственное, враждебное народу образование, неотъемлемой частью которого он сам и был, и этим он, помимо собственного желания, освободил путь для новой культуры, которая когда-нибудь однажды пробудится на просторах между Европой и Восточной Азией. Большевизм — скорее начало, чем конец. Поверхностный, чуждый и преходящий характер большевизма состоит в том, что он является попыткой изменить только лишь общественную надстройку петровской системы в соответствии с теорией Маркса. В глубине же исторического бытия России лежит местное крестьянство, которое составило, без сомнения, большую, чем интеллектуальный сброд, часть успеха революции 1917 года. Верующее крестьянство становится смертельным врагом большевизма и подавляется им сильнее, чем монголами и прежними царями. Но, несмотря на это, а как раз вследствие этого подавления, у крестьянства вырабатывается воля к противодействию. Это народность будущего, которая не позволит себя подавить, но которая в конечном счете до неузнаваемости изменит большевизм или вовсе уничтожит его. Как это произойдет, никто пока не знает. Это зависит среди прочего от наличия или отсутствия решительных фигур, которые, подобно Чингизхану, Ивану IV, Петру Великому и Ленину, могли бы взять в свои железные руки судьбу народности. «И опять же здесь стоит Достоевский против Толстого: будущее против настоящего. Достоевско-

го называли реакционером, потому что он в "Бесах" описал нигилизм как следствие петровской реформации. Однако Л. Толстой, представитель высшего общества, глубже понял это явление и обнаружил в феномене нигилизма западную форму протеста против Запада. Поэтому именно он, а не К. Маркс, оказался проводником большевизма, тогда как Достоевский — его яростный противник [75, с. 11].

В России, пророчествует далее О. Шпенглер, мы видим новую народность в ее становлении, душевная экзистенция которой подвергается страшным испытаниям судьбы и, благодаря духовному сопротивлению, в этих испытаниях закалится и расцветет страстной религиозной силой, какую западноевропейцы уже на протяжении многих веков не проявляют. Эта сила может стать огромной, если только религиозный порыв направится на определенную цель. Такая народность не считает жертв, которые она приносит во имя идеи, так как она молода, сильна и плодovита. Глубоко почитаемые "святые крестьяне", которых правительство часто ссылало в Сибирь или уничтожало, такие символические фигуры, как священник Иоанн Кронштадтский и даже Распутин, а также Иван Грозный и Петр Великий, пробудят в своих "недрах новый тип вождей, вождей для крестовых походов и сказочных завоеваний". Мир повсюду уже достаточно устал, полон только религиозных ожиданий, не будучи при этом религиозно плодотворным, чтобы неожиданно, по обстоятельствам, получить иной лик. В этом смысле, вероятно, большевизм при новых вождях сам себя изменит. "Потому что эта господствующая орда, сообщество, как когда-то монголы Золотой Орды, постоянно смотрит на Запад взглядом Петра Великого, сделавшего целью своей политики отчизну своих мыслей. Но молчащие русские низы уже забыли Запад и смотрят на Малую и Восточную Азию, это народ великих пространств суши, а не морей" [75, с. 11–12].

В этой ситуации, считает О. Шпенглер, самой роковой ошибкой Запада окажется очередной "крестовый поход" западных держав против России. "Тихий поезд России идет в Иерусалим и во внутреннюю Азию, и врагом ее всегда станет тот, кто эти пути преградит" [75, с. 12]. Данилевский явно согласился бы с этим высказыванием, ибо оно совпадало с его собственными пророчествами и желаниями.

Далее Шпенглер так оценивает ситуацию 20-х годов XX века. Он считает, что потеря Балтийских провинций не сильно тревожит русских; Петербург, брошенный на произвол судьбы, превра-

тился в руины петровских планов; старая Москва вновь стала центром государства. Но планы захвата Турции и ее раздел на зоны влияния между Францией и Англией, основание малой Антанты Францией, которая поставила под угрозу выход России к югу со стороны Румынии, а также французские попытки с помощью восстановления Габсбургской империи господствовать по линии Дуная и на Черном море делают Англию и, прежде всего, Францию объектами русской ненависти. "Византия есть и останется святыми воротами будущей русской политики, как, с другой стороны, внутренняя Азия — это уже больше не завоеванная территория, а часть священной земли русского народа" [75, с. 12].

Немецкая политика по отношению к этой быстро меняющейся, становящейся, растущей России нуждается в политическом мастерстве большого государственного деятеля и знатока этого вопроса. Шпенглер признается, что он такого не знает. "Что мы не враги России, это само собой разумеется, но чьим другом, — спрашивал он, — должны мы быть: сегодняшней России или завтрашней? Может быть обеих, или одно исключает другое? Не вырастет ли из неблагоприятных связей новая вражда?" [75, с. 13].

О. Шпенглер полагает, что очень трудно разглядеть тенденции настоящей и будущей русской экономической жизни, которая только поверхностно охвачена государственным капитализмом, а в глубине подчинена почти религиозному восприятию и строго отделена от большой политики. Однако из-за границы весьма сложно ее анализировать.

Россия при последних царях внешне являла собой экономический образ жизни вполне европейского типа; большевистская Россия хотела бы не только догнать Запад, но и стать в своем "коммунистическом" варианте образцом для него. С точки зрения западной экономики Россия — это огромная сырьевая территория, население которой занято крестьянским трудом и ремеслами; промышленное производство и созданные им грузовые железнодорожные перевозки, сбыт товаров через оптовую торговлю были и остаются формами, ей внутренне чуждыми. "Экономический организатор, фабрикант, инженер и изобретатель — это не русские типы. Настоящий русский разрешает чужому то, что себе запрещает, к чему он внутренне совершенно не приспособлен". Во времена крестовых походов молодые народы севера были совершенно чуждыми городу и вели только сельский образ жизни в маленьких городах, посадах и поместьях, которые были рынками.

Евреи и арабы в культурологическом измерении были на 1000 лет "старше" и находились поэтому в своих гетто как знатоки денежной экономики больших городов. "Такое же положение занимает западноевропейец в сегодняшней России" [75, с. 13–14].

Машинная промышленность, по духу своему не русская, будет восприниматься русским и в будущем как чуждая, греховная и бесовская. Он терпит ее и даже ценит, подобно японцу, только как средство для достижения больших целей, но никогда ею не поглотится, как это происходит у германских наций, динамическое мироучувствование которых определило создание промышленности как знака и средства их воинственного бытия. В России же она будет находиться всегда в чужих руках или под руководством чужих, хотя русский всегда будет различать, чьим интересам она служит [75, с. 14].

Что же касается денег, то города для русских — рынки для движения сельскохозяйственной продукции, для Запада же с VIII столетия это — центры денежного обращения. Экономическое "мышление в деньгах" еще долгое время будет русским недоступно, и Россия с точки зрения иностранной экономики останется колонией, местом богатых возможностей для предприимчивости иностранцев. Однако немецкая экономика не может использовать эти возможности без обеспечения их взвешенной политикой, хищническое отношение к этим возможностям может иметь негативные последствия.

Поэтому первая задача немецких социологов и экономистов — помочь привести в порядок немецкую внутреннюю политику, создав тем самым предпосылки для соответствующей и достойной их планов внешней политики. Речь идет не о подчинении политики сиюминутным интересам отдельных групп, как это происходило до сих пор в ходе низкопробной партийной борьбы. Крупное сельское хозяйство перед войной и крупная промышленность после войны совершенно неудачно пытались подчинить государственную политику своим маленьким сиюминутным выгодам. "Но время малой тактики уже прошло. В следующих десятилетиях речь должна идти о проблемах всемирно-исторических изменений. Здесь экономика всегда будет зависеть от уровня большой политики, но не наоборот. Экономисты обязаны учиться мыслить чисто политически, а не политэкономически. Таким образом, условие для большой экономической работы на Востоке, включает Шпенглер, — это порядок в собственной политике" [75, с. 15].

Как же мы можем оценить нарисованную Шпенглером картину? Следует отметить два аспекта его концепции истории. Во-пер-

вых, развернутая аналитика русской истории и культуры — от реформ Петра I до современности. Очевидно, что основные характеристики и оценки (нигилизма, подражания Западу, сопоставление Достоевского и Толстого и др.) во многом усвоены им из работ славянофилов разных поколений; тут нет авторских откровений, но лишь повторение.

Стоит отметить почтительное отношение немецкого философа к русской культуре, признание ее самобытности и богатства, и еще — призыв к сотрудничеству, к обдуманной политике Германии в отношениях с Россией. К сожалению, история знает, что прогнозы немецкого философа, так же как это было и с предсказаниями философа русского, не оправдались, и нацистская Германия пренебрегла его призывом²⁶.

Через десять лет после доклада Шпенглера, основные положения которого мы привели выше, Геббельс обратился к нему с предложением о тесном сотрудничестве на почве идеологии. Однако Шпенглер отнесся скептически к “тевтонским” притязаниям нацистов и их мечтаниям о восточных территориях. В ответ нацисты изъяли его сочинения из общественных и университетских библиотек, запретили чтение лекций и публицистическую деятельность. Он был объявлен “врагом германского народа и нацистской революции” [80, с. 53].

Однако и с победой нацизма размышления о России в духе философско-исторической концепции Н.Я. Данилевского не прекратились. Через несколько лет в Швейцарии вышла работа В. Шубарта “Европа и душа Востока” (книга переведена на французский, английский и русский языки). Ее автор — немецкий философ, сторонник дискретного подхода к истории, долгое время живший в России, — попытался в 1938 году в стиле Н.Я. Данилевского решить ряд проблем культурной типологии и культурных связей, в частности, обобщить значение империалистических мер западных стран против России: контрреволюционной интервенции, санитарных кордонов и культурных барьеров, притязаний фашизма. Он заключает свой анализ выводом о неизбежной обреченности подобных попыток и неизбежном триумфе новой “мессианистической” души, поднимающейся на просторах России и призванной воплотить в мировой истории идею братства и сотрудничества.

²⁶ Во время штурма Берлина советскими войсками, свидетельствует историк, Гитлер сказал приближенным, находившимся рядом с ним в бункере: «...вероятно, “славянский тип” выше германского».

Эти вопросы разрабатывает и другой, пожалуй, самый известный в послевоенной Европе представитель теории “локальных цивилизаций”, английский историк и философ А. Тойнби. В двенадцатом томе его знаменитой книги “Исследование истории” есть раздел “Место России в истории”, в котором он дает свое толкование вопроса.

Для начала отметим, что А. Тойнби, в отличие от О. Шпенглера, не знал русского языка и знакомился с работами русских философов и писателей, в частности с романами И.С. Тургенева, Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, в английских или французских переводах, приходя от них в восхищение.

В своем двенадцатитомном “Исследовании истории” (1934–1961) А. Тойнби демонстрирует историософскую систему, построенную на теоретико-методологическом основании, близком концепциям Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера: здесь тоже речь идет о локальных, изолированных культурах или цивилизациях, сменяющих друг друга. Он строит несколько громоздкую классификацию четырех типов цивилизаций: “сложившиеся” (*full-blown*), к которым относится египетская, индийская, вавилонская, мексиканская, крито-микенская, античная, арабская, японская, китайская, западноевропейская; “складывающиеся” — русская; “скованные” (*arrested*) — эскимосская, спартанская и др.; “бесплодные” (*abortive*) — скандинавская, ранняя сирийская и некоторые другие культуры. Всего он описал 32 цивилизации. Все они уникальны и своеобразны и, если им суждено осуществить весь исторический цикл, проходят стадии: генезис, рост, надром и разложение, заканчивающееся гибелью.

Механистичному детерминизму Шпенглера, работы которого Тойнби хорошо знал, он противопоставляет мысль о том, что люди обладают достаточной свободой выбора, и если этот выбор будет сознательным и массовым, то можно избежать гибели цивилизации. В этом Тойнби видел особенность действия закономерностей в сфере человеческой истории в отличие от неотвратимости действия законов природы. Важнейшие признаки кризиса современного общества, угрожающие цивилизации, Тойнби видел в социальном неравенстве, национализме (особенно в его крайней форме — фашизме), в унификации и массовизации культуры (Тойнби называл ее “асфальтовой культурой”), в атомном противостоянии. Поэтому коллективная воля, усилия лидеров, ассоциаций, государств и народов, направленные на преодоление и блокировку

признаков кризиса, необходимы для спасения цивилизации, для сохранения всего человечества.

В России существует обширная критическая литература, посвященная А. Тойнби; однотомная версия "Исследования истории" переведена на русский язык. Однако следует признать, что тема России в историософской концепции Тойнби в этих работах представлена бегло. А между тем она чрезвычайно интересна, особенно для сопоставления с оценками и прогнозами Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера²⁷.

Любые дискуссии об истории, о перспективах и судьбе Запада, писал Тойнби в 1961 году, теперь не могут обойтись без обсуждения места, занимаемого в мире Россией. И дело тут не только в том, что она была первой страной, "которая еще в начале XVIII века успешно усвоила технологию и идеологию западного происхождения"²⁸, а в том, что она была первой незападной страной, добившейся независимости, и стала примером для "антизападномыслящих" — азиатов, африканцев, американских индейцев и др. [77, с. 536]. Запуск спутника в 1957 году вызвал шок на Западе, ибо он означал конец западного технологического превосходства; в незападном мире это событие было встречено восторженно.

Между тем технологическое соревнование России и Запада, которое достигло кульминации в 1957 году, имело долгую историю и началось не в 1917 году, как многие ошибочно думают, а в 1689-м. Обдуманная вестернизация русской жизни была начата Петром Великим за 228 лет до Октябрьской революции, и 1689 год был такой же эпохальной датой русской истории, как и год 1917-й.

Коммунизм в Россию был также импортирован с Запада, и в этом отношении В.И. Ленин наследовал политику Петра Великого. Принятие Петром западных военно-политических и экономических технологий позволило ему нанести поражение величайшей силе Запада той поры, Швеции [76, с. 537], и победа под Полтавой в 1709 году показала преимущества политики вестернизации. "С учетом сказанного, роль России в истории должна интерпретироваться именно как роль лидера в мировом движении

²⁷ О. Шпенглер вполне мог быть знаком с первым томом "Исследования истории", содержащим теоретическую часть работы, поскольку он вышел за два года до его смерти.

²⁸ А. Тойнби отмечает, что Пруссия только в 1806 году, а Япония после 1868 года освоили западную технологию: методы администрирования и систему образования.

сопротивления современной западной экспансии, ведущейся в мировом масштабе" [76, с. 537].

История России и ее культура развиваются в постоянном взаимодействии с Европой. За семь веков до Петра Великого князь Владимир осуществил важнейший для всей последующей истории страны шаг, связав ее судьбу с Восточным православным христианством, с ценностями Византийской цивилизации. Еще ранее, за два века до этого события, Россия испытывала влияние скандинавской культуры. Варяги принесли в страну новые принципы коммерческой, административной и политической организации, но быстро ассимилировались и не сохранили связей с Западом. Вестернизация Петра Великого и его последователей сильно изменила внешний облик России, но сущность ее оставалась древнерусской (византийской). Второй тур вестернизации, связанный с коммунистической революцией 1917 года, еще глубже перекопает Россию, основательно подорвав ее византийские корни.

Критики (русские и американские) упрекали А. Тойнби в том, что он совершенно напрасно отождествлял Византийскую цивилизацию и Россию, на что он отвечал: «Я их объединяю этикеткой "не Запад", что же касается вестернизации России, то она, разумеется, имела отличие от вестернизации Азиатских стран, ибо Россия была ближе географически и культурно Западу с самого начала своей истории» [76, с. 539].

Русская культурная история следует необычным курсом: начав свой путь на ойкумене одиннадцать веков назад, она стала играть выдающуюся роль в культурных, политических и военных делах всего мира. Но как оригинальная цивилизация Россия еще не сложилась (отметим, что эту мысль подчеркивали и Н.Я. Данилевский, и Шпенглер). Трижды за эти 1100 лет она получала ценности чужих цивилизаций: скандинавской, затем византийской и, наконец, западноевропейской — в двух вариантах: в первый раз в форме либеральных идей, второй — в коммунистической идеологии.

Из всех этих влияний самым продолжительным был византийский "культурный компост", отразившийся в формулах: "Москва — третий Рим", "Святая Русь", "Русская Идея", хотя для самой Византии Россия оставалась глубочайшей провинцией [76, с. 540–541].

Вестернизация всегда сталкивалась с укорененной в национальном сознании верой в то, что Россия — сердце и крепость право-

славия, святая, богоугодная страна с уникальной судьбой²⁹. Во времена Петра Великого эта борьба выливалась в конфронтацию с боярством и церковью, сопротивлявшихся реформам; в XIX столетии — отразилась в полемике западников и славянофилов. Коммунисты унаследовали эту борьбу, используя некоторые славянофильские тезисы: капиталистический Запад гниет в кризисе, а новая, пролетарская Россия являет новый счастливый мир и служит образцом для всех народов.

Однако, полагает Тойнби, идеи избранности и уникальности России “не были, конечно, оригинальными русскими идеями”; вначале они были заимствованы у византийских греков, считавших западных христиан искажителями истинной христианской веры, затем — от немца Маркса, писавшего свои книги в Англии [76, с. 541]. Идея богоизбранности, а вместе с тем и тезис об этническом превосходстве, выращены в иудаизме и, вероятно, от него усвоены Восточной христианской церковью. “Иудейский этнос, — пишет Тойнби, — был общим для Византии и Запада” и, трансформировавшись, отразил свою идеологию в коммунизме, фашизме и национальном социализме [76, с. 542].

Возможно, наиболее важная роль России в истории человечества заключается в том, что она являет собой образец для “модернизации” не западных народов, которые менее развиты, чем сама Россия”. Россия 1961 года находится в сложной ситуации, поскольку ей приходится заниматься русификацией ее сателлитов, чей культурный и экономический базис является еще более “западным”, точнее, не русско-византийским. К ним относятся словаки, венгры, чехи, поляки, латыши, литовцы, эстонцы — с одной стороны, и народы Кавказа, Румынии, Сербии — с другой. Даже украинцы, составляющие звено в союзе трех народов, формировавших Россию, с оружием в руках защищались от посягательств русификации. Эти народы не хотят “получить цивилизацию через русские источники” [76, с. 543].

²⁹ Русские эмигранты (например, Ю. Столыников и др.) писали А. Тойнби, что его утверждения о массовой вере русских в то, что они — “богоизбранный народ”, не соответствуют психологии русских людей, которым всегда была чужда идея превосходства над другими нациями. Видимо, корреспонденты А. Тойнби не были знакомы с книгой Н.И. Ковалевского “Психология русской нации” (Отечественная тип. Пг., 1915) и ничего не знали о деятельности “черной сотни” и о том, что В.С. Соловьев называл “хрюкающим национализмом”.

Конфликт с Китаем также относится к этому типу явлений, и хотя русификации в нем не проводилось, но тысячи молодых китайцев получили образование в СССР на русском языке и неизбежно подключились к культурному полю России. В издержках русификации Тойнби видел реальную опасность для молодой российской цивилизации. Он писал нашему выдающемуся историку-востоковеду Н.И. Конраду, что Россия "состоит из такого множества народов, разговаривающих на стольких различных языках и унаследовавших столь различные культуры, что она является моделью мира в целом". И если федеративное и демократическое соединение этих культурных и языковых разновидностей на экономической, политической и социальной основе завершится успешно, то будет продемонстрировано, "как это могло бы быть в мире в целом и как будет, я надеюсь, осуществлено в будущем" [77, с. 160].

Тойнби не раз высказывал свое огорчение в связи с отчужденностью и враждой Запада к России. Он это объяснял традиционной агрессивностью: "человечество всегда действует в свете прошлого. Если бы я был русским, я уверен, что был бы подозрителен к Западу" [77, с. 181].

Итак, в оценке судьбы и исторической роли России Н.Я. Данилевским, О. Шпенглером и нашим современником А. Тойнби есть важные совпадения, но есть и не менее существенные различия. Шпенглер, в отличие от Данилевского, предсказывал России судьбу колонии, ибо "фабрикант, инженер и изобретатель" — это не русские типы, а машинная промышленность и индустриализация по духу своему чужды русскому как деятельность греховная, противоречащая его пониманию мира; Тойнби уже пишет о шоке в Европе после запуска русского спутника.

Все три мыслителя видят истоки русской самобытности в византизме, однако если Н.Я. Данилевский призывал их беречь и защищать (вплоть до войны с Западом), то Шпенглер и Тойнби призывают к гибкому и мирному "сосуществованию" Запада и Востока, утверждая мысль о плодотворности "вестернизации"; и все вместе оценивают петровскую реформу как судьбоносную в истории России, хотя дают ей различные характеристики.

Н.Я. Данилевский видит в петровских преобразованиях торжество воли монарха и народную готовность ей подчиниться. Шпенглер описывает "историческую метаморфозу", когда чужая, более старая культура так властно тяготеет над страной, что исторически молодая культура этой страны не обретает свободного дыхания, не только не в силах создать чистые и собственные формы выраже-

ния, но даже "не осознает по-настоящему себя самое". "...Юные чувства застывают в старческие произведения, и вместо свободно-го развертывания собственных творческих сил только ненависть к чужому насилию вырастает до гигантских размеров" [78, с. 26–27]. Эта метаморфоза "принудила примитивную русскую душу выражать себя сначала в чуждых формах позднего барокко, затем в формах Просвещения и позднее в формах XIX века. ...Народ, назначением которого было в течение поколений жить вне истории, был искусственно принужден к неподлинной истории, дух которой для исконной русской сущности был просто-напросто непонятен" [78, с. 29–30].

Тойнби полагает, что последствия петровской вестернизации не были столь негативны, как это представлялось русским славянофилам и Шпенглеру. Более того, историческая роль России, благодаря петровскому опыту, состоит в том, чтобы дать образец модернизации для незападных стран, и эту задачу Советская Россия реализует в своей внутренней и внешней политике после второй мировой войны. Сегодня, в начале третьего тысячелетия, мы знаем о поражении России в ее национальной политике.

Итак, при всех расхождениях в частных оценках и прогнозах, все три рассмотренных здесь философа сходятся в утверждении самобытности и молодости русской цивилизации, не сомневаются в ее потенциальных возможностях, приходят к мысли об исторической необходимости и возможности сосуществования и взаимодействия России и Европы в культурно-историческом пространстве современного мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Соловьев В.С. Из философии истории // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 9.
2. Sorokin P.A. Social Philosophies of an Age Crisis. Boston: Porter Sargent Publisher, 1951.
3. Первые 15 лет существования Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества / Тип. А.С. Суворина. СПб., 1883.
4. Семенов П.П. История Географического общества / Сенатская тип. СПб., 1900.
5. Берг Л.С. Всесоюзное Географическое Общество за сто лет. М.: Наука, 1946.
6. Пыпин А.Н. История русской этнографии. Тип. М.М. Стасюлевича СПб., 1890.

7. Надеждин Н.И. Об этнографическом изучении народности русской // Записки Русского Географического Общества. 1847. Кн. 2.
8. Petrovich M. The Emergens of Russian Panslavism. 1856–1870. N.Y., 1956.
9. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. 4-е изд. СПб.: Изд-во товарищества "Общественная польза", 1889.
10. Исаев А.А. Вопросы социологии. СПб.: Вестн. знаний (В.В. Битнера), 1906.
11. Голосенко И.А. "Столыпинская реформа" и социология Опюста Конта // Социологический журнал. 1994. № 4.
12. Новый энциклопедический словарь. Брокгауз и Ефрон. СПб., 1911. Т. 15.
13. Ковалевский М.М. Шеллингизм и гегельянство в России. К истории немецких культурных влияний // Вестник Европы. 1915. № 11.
14. Киреев А. Краткое изложение славянофильского учения / Тип. "Задруга". СПб., 1896.
15. Из общественной хроники // Вестник Европы. 1885. Кн. 12.
16. Андреевич (Соловьев Е.). Опыт философии русской литературы. СПб.: Знание, 1905.
17. Покровский М. Дипломатия и войны царской России в XIX столетии. М.: Госиздат, 1923.
18. Страхов Н.Н. О значении гегелевской философии в настоящее время // Светоч. 1860. № 1.
19. Колубовский Л.Н. Н.Н. Страхов. Материалы для истории философии в России // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 7.
20. Страхов Н.Н. Разбор труда П.Л. Лаврова "Очерки вопросов практической философии" // Светоч. 1861. № 7.
21. Розанов В.В. О борьбе с Западом в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4.
22. Страхов Н.Н. О вечных истинах // Время. 1889. № 5.
23. Страхов Н.Н. Дурные признаки // Время. 1889. № 11.
24. Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе / Тип. С. Добродеева. СПб., 1897. Кн. 1–3.
25. Протопопов М.А. Кладбищенская философия // Дело. 1882. № 6.
26. Введенский А.И. Значение философской деятельности Н.Н. Страхова // Образование. 1896. № 3.
27. Радлов Э.Л. Несколько замечаний о философии Н.Н. Страхова. СПб., 1990.
28. Плеханов Г.В. Собр. соч. М.: Политиздат, 1940. Т. 3.

29. Милюков П. Н. Разложение славянофильства: Н. Данилевский, К. Леонтьев, Вл. Соловьев / Тип. лит. товарищества И.Н. Кушнера и К^о. М., 1893.
30. Трубецкой С. Н. Противоречия нашей культуры // Вестник Европы. 1894. Кн. 8.
31. Трубецкой С. Н. Разочарованный славянофил // Вестник Европы. 1892. Кн. 10.
32. Голосенко И. А. Социальная философия неославянофильства: Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев // Социологическая мысль в России: Сб. Л.: Наука, 1978.
33. Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1991.
34. Грифцов Б. Судьба К. Леонтьева // Русская мысль. 1913. № 1, 2, 4.
35. Александров А. Памяти К. Леонтьева. Сергиев Посад, 1915.
36. Янов А. Л. Загадки славянофильской критики // Вопросы литературы. 1969. № 8.
37. Янов А. Л. Славянофилы и Константин Леонтьев (Русская консервативная мысль XIX века и ее интерпретаторы) // Вопросы философии. 1969. № 8.
38. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерки истории русской религиозной мысли. Париж: Имка-пресс, 1926.
39. Фудель И. Д. Культурный идеал К.Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1895. № 1.
40. Kurland J. The History and Destiny of Russia According to K. Leontiev. N.Y.: Harper and Row, 1952.
41. Франк С. Л. Мирозерцание Константина Леонтьева // Философия и жизнь. (Этюды и наброски по философии культуры): Сб./ Изд. Д.Е. Жуковского. СПб., 1910.
42. Розанов В. В. Поздние фазы славянофильства: Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев // Литературные очерки: Сб./ Изд. П. Перцова. СПб., 1899.
43. Стратиевская-Гроссман С. Из истории славянофильства. Тип. Ф. Библиера. Одесса, 1910.
44. Бердяев Н. А. К. Леонтьев — философ реакционной романтики // Sub specie aeternitatis: Сб. / Тип. М.С. Пирожкова. СПб., 1907.
45. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство // Собр. соч. В 9 т. В.М. Саблин. М., 1912–1913.
46. Фудель И. Д. Константин Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях // Русская мысль. 1917. № 11, 12.
47. Леонтьев К. Н. Страницы воспоминаний. СПб.: Парфенон, 1922.

48. Сербенко Н. И., Соколов А. Э. Кризис культуры как исторический феномен: Данилевский, Шпенглер, Сорокин // *Философские науки*. 1990. № 7.
49. Яснопольский М. Развитие дворянского землепользования в современной России // *Мир Божий*. 1903. № 12.
50. Астафьев П. Е. Смысл истории и идеалы прогресса. М.: Знание, 1885.
51. Леонтьев К. Н. Письма к Розанову // *Русский вестник*. 1903. № 3.
52. Леонтьев К. Н. Наши новые христиане Ф. М. Достоевский и гр. Л. Толстой. М., 1882.
53. Александров А. Памяти К. Леонтьева. Сергиев Посад, 1915.
54. Закржевский А. Одиноким мыслитель. Киев, 1916.
55. Бородаевский В. О трагизме в христианстве // *Русский вестник*. 1903. № 283.
56. Введенский А. И. Богословская формула // *Богословский вестник*. 1895. № 12.
57. Покровский С. Мнимая загадка // *Вопросы литературы*. 1969. № 5.
58. Каменский З. Славянофилы // *Философская энциклопедия*. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5.
59. Радлов Э. Л. Очерки истории русской философии. Пг.: Наука и школа, 1920.
60. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Париж: Имжа-пресс, 1950.
61. Плеханов Г. В. Собр. соч. М.: Госиздат, 1926. Т. 23.
62. Mac-Master R. Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher / Mass. Univ. Press. Cambridge, 1967.
63. Mac-Master R. E. Danilevsky and Spengler: a New Interpretations // *The J. of Modern History*. 1954. Vol. XXVI, 2.
64. Пивоваров Ю. С. Николай Данилевский: в русской культуре и мировой науке // *Мир России. Социология, культурология*. 1992. № 1, т. 1.
65. Хвостов В. М. Нравственное миросозерцание "сверхнарода" // *Вопросы философии и психологии*. 1915. Кн. 127.
66. Hare R. *Pioneers of Russian Social Thought*. NY, 1964.
67. Fadner F. *Seventy Years of Pan-Slavism in Russia: Karamzin to Danilevsky. 1800–1870*. Georgetown, 1962.
68. Данилевский Н. Я. Сборник политических и экономических статей. Тип. бр. Пантелеевых. СПб., 1890.
69. Kohn H. *Dostoyewsky and Danilevsky. Nationalist Messianism // Continuity and Change in Russian and Soviet Thought / E. Simmons (ed.)*. Boston: Porter Sargent Publisher, 1956.

70. Schelting A. von. Russland und Europa in Russischen Geschichtsdenken / Univ. press. Bern, 1948.

71. Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861–1917 / The University of Chicago Press. Chicago—London, 1976.

72. Пустарнаков В. Ф. Концепция “культурно-исторических типов” (“локальных цивилизаций”) // Цивилизация и исторический процесс: Сб. М.: Наука, 1983.

73. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой культуры / Изд. Френкеля Л., Пг.—М., 1923. Т. 1.

74. Соколов Э. В. Культурология. Очерки теорий культуры. М: Интерпракс, 1994.

75. Spengler O. Das Doppelantlitz Russlands und die Deutsche Ostprobleme // Politische Schriften. München: Verlag C. H. Beck, 1933.

76. Toynbee A. A. Study of History / Oxford University Press. London, 1961. Vol. XII.

77. Монгайт А. Л. Переписка Н. И. Конрада и А. Тойнби // Проблемы истории и теории мировой культуры: Сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М.: Наука, 1974.

78. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2 // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе: Сб. М.: Политиздат, 1991.

79. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж: Имка-пресс, 1971.

80. Голосенко И. А., Султанов К. В. Культурная морфология О. Шпенглера о “ликах России” // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. № 3.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Русская философия культуры — обширная глава в истории национального самосознания, которую в конце XIX — начале XX века писали историки и философы, литераторы и социологи, критики и поэты; среди них наиболее известны — К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский.

Н. Я. Данилевскому в этом ряду принадлежит самое значительное место, поскольку он впервые предложил целостную, ясную, методологически обоснованную концепцию развития мировой культуры, оригинальную теорию локальных цивилизаций как культурно-исторических типов. Влияние его идей на современников и последующие поколения исследователей культуры, отечественных и зарубежных, трудно переоценить. Polemica, которая разгоре-

лась при появлении "России и Европы", активизировала русскую философско-культурологическую мысль, в обсуждении проблем книги рождались новые плодотворные идеи и оригинальные концепции. Эта полемика не затухала на протяжении всего XX века, она продолжается и сегодня, когда Россия вновь "на переломе" и ищет в своем историческом философском опыте ответы на актуальные вопросы современности.

Анализируя роль Н.Я. Данилевского в развитии русской философии культуры, П.А. Сорокин предлагал рассматривать его влияние в двояком плане — теоретическом и политико-практическом. Этот "блестящий и значительный труд по философии истории и социологии культуры", писал он, завершен необычайно острым и в основном верным историческим прогнозом. И хотя Н.Я. Данилевского можно упрекнуть в ошибке отождествления культуры с конкретно-исторической этнической общностью, в теоретической непроясненности границ между культурно-историческими типами, в неоправданном изоморфизме социальных и биологических законов значение его теории для становления национального самосознания чрезвычайно велико.

Практическую значимость этого труда П.А. Сорокин усматривал в возможности сопоставления политических прогнозов Н.Я. Данилевского с реалиями современности (середина XX века), с политикой СССР. Он искренне считал, что идеи Н.Я. Данилевского нашли сознательное воплощение в политической практике Советской России. "Если отбросить марксистскую терминологию, — пишет он, — и некоторые второстепенные детали из политики и идеологии советских лидеров, то обнаруживается, что они и один из наиболее консервативных славянофилов обмениваются дружеским рукопожатием" [1, с. 205—206].

Неправомерность этих сближений очевидна. Н.Я. Данилевский видел в распространении идей социализма и марксизма опасное "европейничанье", предлагая уберечь русскую самобытность самодержавной властью, политикой культурного изоляционизма. Эти рекомендации русская история отвергла. Не заметив пролетаризации деревни, нарастающих классовых противоречий, излишне уповая на стойкость национального (религиозного, миролюбивого) духа, он никак не мог предвидеть, что община, основа русской экономической жизни, обернется колхозами, которые принципиально разрушали самую идею "почвенности" отменой личного права на землю, а глубинная религиозность не сможет

оказать сопротивления атеистической пропаганде. Нет никаких оснований полагать, что Данилевский мог бы подать руку идеологам марксизма или одному из советских лидеров.

Что же касается идей панславизма и убежденности в мессианской роли России, то к этой и без него достаточно укорененной в русском национальном самосознании идее он приходит на основании предлагаемой им аналитики истории культуры как последовательно-преемственной смены ролей, которые исполняют культурно-исторические типы. Надо полагать, что мысль о молодости, талантливости, потенциальных возможностях славянского (русского типа), о значимости роли России в мировой истории и сегодня не подлежит сомнению.

Н.Я. Данилевский, а вместе с ним и другие неославянофилы критиковали не столько европейскую цивилизацию (он отдавал должное ее научно-техническим достижениям), сколько культуру (религию, политику, искусство), говорили об опасностях урбанизации, насилия, нигилизма, нравственного цинизма, о ее духовной скудости и творческом бессилии. Эти позиции и оценки позднее поддержат О. Шпенглер и П.А. Сорокин, Н.А. Бердяев и В. Шубарт, Д.С. Мережковский и К.Н. Леонтьев. Эта критика приобретает эсхатологический характер, и "бес буржуазности и социализма — настоящий фон подавляющей части работ, поэтому эта апелляция принимает ярко выраженный консервативно-аксиологический характер" [2, с. 220—221].

При этом высказывания Н.Я. Данилевского лишены романтической тоски и истерии, ему еще видится выход, перспективы; он полон надежд и энергично зовет к делу все традиционные элементы и таланты старой России. Победа славянского типа культуры видится ему как реализация воли Провидения и потому является высшей нравственной целью [3], а гарантии справедливости предлагаются в духе позитивистского утилитаризма И. Бентама, Дж. Милля и Дж. Мильтона.

Все наши "критики Запада" проглядели быструю индустриализацию страны, рост городов и их обитателей, рабочего класса, средних слоев и буржуазии, неумолимое разложение общины и всего старого патриархального уклада. С основаниями русской самобытности — самодержавием, православием, народностью — происходила историческая метаморфоза, российские народности капитализировались, православие и самодержавие слабели. Однако теория исторических типов Н.Я. Данилевского утверждала неиз-

менность его ядра — национального характера — и не могла способствовать пониманию его исторической изменчивости.

Н.Я. Данилевский, говорит современный исследователь, «воплотил в своих творениях болезненные стихии той самой “почвы”, которую считал единственной основой дальнейшего “строительства” России. Он шел от непросветленной, неодоухотворенной “почвы” — и отсюда его национальная гордыня, отсюда же его политико-правовое учение — смесь политического материализма “макиавеллистской” пробы и политического идеализма» [4, с. 212]. Трагедия этого мыслителя в том, что “почва”, на мощь и святость которой он уповал, таила в себе разрушительные силы, кровь и насилие в невиданных прежде масштабах, что и подтвердила отечественная история XX века в революции, гражданской войне, сталинизме.

Личность Н.Я. Данилевского высоко оценивалась современниками. В быту он был “справедливым и кротким”, заботливым мужем и отцом, надежным и высоко ценимым другом многих известных людей — Н.Н. Страхова, К.Н. Бестужева-Рюмина, В.В. Розанова, А.А. Потебни, В.И. Ламанского, А.Д. Градовского, Ф.М. Достоевского, Ф.И. Тютчева. Этот выдающийся ученый, неутомимый труженик, сумел реализовать свой талант и блестящую эрудицию в различных областях государственного хозяйства.

Ф.М. Достоевский сказал, что “Россия и Европа” — “...это будущая настольная книга для всех русских надолго”. Так и есть: каждое поколение читает ее по-своему, находя в ней созвучные своему времени идеи, равно как и позиции, с которыми стоит спорить. Сегодня эта книга не просто красноречивый памятник своей эпохи, но живой источник идей и образов, стимулирующих мысль, рождающих продуктивную полемику.

ЛИТЕРАТУРА

1. Sorokin P.A. Social Philosophies of an Age Crisis / Porter Sargent Publisher. Boston, 1951.
2. Spengler O. Das Doppelantlitz Russlands und die Deutsche Ostprobleme // Politische Schriften. München: Verlag C.H. Beck, 1933.
3. Toynbee A.A. Study of History / Oxford University Press. London, 1961. Vol. XII.
4. Пивоваров Ю.С. Николай Данилевский в русской культуре и мировой науке // Мир России. Социология, культурология. 1992. № 1, т. 1.

СПИСОК ИМЕН

- Алдеева Л.Р. 3, 9
 Алтеев К.М. 148, 164
 Аксаков И.С. 99
 Аксаков К.С. 45, 99, 129, 130
 Александр I 193, 194
 Александр II 134, 136
 Александр III 141
 Александр Македонский 84
 Александров А. 263, 264
 Андерле О. 9, 109, 119
 Андреевич (Соловьев Е.) 40, 141
 Андреевский И.С. 39
 Араб-оглы Э. 117
 Ардашев П. 132
 Аристотель 51
 Артановский С.Н. 117
 Астафьев П.Е. 212
 Бажов С.И. 3, 8
 Безобразов В.П. 41
 Беклемишев А. 12
 Белинский В.Г. 51
 Бентам И. 180
 Берг Л.С. 39, 209
 Бердяев Н.А. 46, 47, 67, 109, 141, 146–148, 151, 152, 155, 156, 158, 160, 164, 166, 171, 178, 180, 211, 212, 214
 Бестужев-Рюмин К.Н. 87, 97, 168, 215
 Биллингтон Дж. 41
 Бисмарк О. 135, 195
 Благовещенский Н. 12
 Болл Ф. 52
 Бородаевский В. 212
 Бороноев А.О. 117
 Брандес Г. 158
 Булгаков С.Н. 164
 Бэр К. 11, 15–17, 21, 35, 47, 122, 123
 Бюхнер К. 135
 Васетский Г. 40
 Введенский А.И. 145, 211, 212
 Венгури Ф. 39
 Винокур Г.О. 40
 Витте С.Ю. 195
 Вольтер 192
 Вусниш А. 7, 9, 36, 38, 39, 42, 48, 54, 55, 185, 213
 Галактионов А.А. 38, 44, 55
 Гарibaldi Д. 1, 135
 Гегель Г. 73, 74, 108, 140, 142, 149
 Геккель Э. 192
 Геккер Ю. 47, 166
 Гелен А. 31
 Герцен А.И. 12, 37, 39, 125, 129, 137, 145, 146, 184
 Гете И. 47
 Гильфердинг А.Н. 122
 Гитлер А. 202
 Гоббс Т. 64
 Голик А. 17
 Голосенко И.А. 3, 8, 30, 40, 55, 77, 116–118, 210, 211, 214
 Гончаров И.А. 33

- Горький М. 189
 Градовский А.Д. 5, 215
 Гримм О. 17, 39
 Гримм Я. 52
 Грифцов Б. 211
 Губанков Н.Н. 4, 9
 Гумбольдт А. 14, 21, 52
 Давыдов Ю.Н. 118
 Д'Аламбер Ж.Л. 52
 Дарвин Ч. 21, 23, 64, 135
 Декарт Р. 28, 52
 Де Роберти Е.В. 11
 Десницкий В.А. 39
 Джонстон Б. 30
 Дильтей В. 42, 53
 Достоевский Ф.М. 12, 19, 31, 120, 141, 154, 163, 164, 194, 198, 199, 202, 203, 212, 213, 215, 216
 Дюброше Р. 14, 21
 Дюркгейм Э. 110
 Екатерина II 190, 193
 Закржевский А. 212
 Захарова А.А. 3, 9
 Зверев В.М. 97, 118
 Зеньковский В.В. 46, 55, 87, 109, 111, 119, 166, 178, 213
 Зиммель Г. 110
 Иван Грозный 189, 190, 198, 199
 Иггерс Г. 117
 Исаев А.А. 96, 210
 Кайданов Н. 12
 Каменский З. 165, 213
 Карамзин Н.В. 173
 Кареев Н.И. 3, 87–96, 109, 110, 112, 115–118, 129, 132, 171, 184
 Карл Великий 132, 174
 Кармин А.С. 4, 9, 317
 Карпилский А. 22
 Карр Д. 172
 Карсавин Л.П. 95
 Катков М.Н. 36, 41, 129, 137
 Кеплер И. 50
 Киреев А.А. 210
 Киреевский И.В. 45, 99, 129–131, 138, 159, 166
 Кистяковский Б.А. 95
 Кларо Л.К. 52
 Клонтиер Г. 41
 Кляйн Г.Л. 24, 39
 Ковалевский М.М. 26, 40, 123, 127, 132, 184, 210
 Ковалевский Н.И. 67, 117, 129, 206
 Козловский В.В. 118
 Колубовский Л.Н. 210
 Комаров В.Л. 40
 Кон Г. 41, 132, 166, 172, 174, 175, 213
 Конрад Н.И. 207, 214
 Конг О. 15, 42, 96, 97, 110, 118, 210
 Коперник Н. 50, 185
 Корольков А.А. 4, 9, 147, 158, 165, 211
 Коуэлл Ф. 109
 Коши О.Л. 52
 Кребер А. 7, 110, 112
 Крутлова Л.К. 41
 Кузнецов В.А. 40
 Курланд Дж. 211
 Кутузов М.И. 161
 Кюве Ж. 21, 47
 Лабри Р. 39
 Лавров П.Л. 11, 32, 95, 142, 210
 Лагранж Ж.Л. 52
 Ламанский В.И. 122, 215
 Ламперт Е. 41
 Лаплас П.С. 52
 Леверье У. 52
 Лежаңдр А.М. 52
 Ленин В.И. 32, 38, 41, 190, 198, 205
 Леонтьев К.Н. 3, 4, 9, 31, 55, 87, 117, 120, 130, 137, 138, 141, 146–164, 171, 178–180, 211, 212, 215
 Лесков Н.С. 189

- Ломоносов М.В. 54
 Лопатин Л.М. 118
 Лосский Н.О. 87, 109, 166, 178
 М.М. 41
 Майков В.Н. 12, 13, 51
 Мак-Мастер Р. 6, 23, 24, 28,
 30–35, 37, 38, 40, 55, 74, 83, 108,
 110, 118, 119, 166–170, 172, 180, 213
 Максимов Н.А. 40
 Маркарин Э.С. 117
 Маркс К. 32, 55, 117, 174, 184,
 192, 198, 199, 207
 Менгайт А. 214
 Менделеев Д.И. 54
 Мережковский Д.С. 180
 Милль Дж. 145, 180
 Мильтон Дж. 180
 Милуков П.Н. 3, 45, 55, 64, 74,
 87, 97, 107, 117, 120, 129, 132, 147,
 150, 211
 Милютин В.П. 12
 Миронова М.М. 118
 Михайловский Н.К. 41, 73, 87,
 95, 110, 117
 Михневич В. 26, 36, 40, 41
 Мопен Х. 52
 Мордовский Н.В. 41
 Мюллер Г. 47, 175
 Мюллер М. 52
 Надеждин Н.И. 122, 123, 209
 Наполеон I 192, 193–195
 Наполеон III 192
 Николай I 14, 25, 126, 193
 Нисбет Р. 29, 40
 Ницше Ф. 146, 150, 158
 Новиков П.С. 190
 Новомбергский Н. 182
 Нортрон Ф. 7, 58, 110
 Ньютон И. 15, 50
 Огборн У. 111
 Ортега-и-Гассет Х. 158
 Оуэн Р. 135
 Паскаль Б. 52
 Петр Великий 70, 95, 103, 105,
 129, 133, 189–191, 198, 199, 202, 205
 Петрашевский М.В. 12, 13, 15,
 31, 166
 Петрович М. 129, 132, 166, 172, 210
 Пивоваров Ю.С. 3, 8, 47, 55, 109,
 119, 146, 168, 172, 213, 217
 Пиксанов Н.К. 40
 Писарев Д.И. 32
 Платон 149
 Плеснер Г. 31
 Плеханов Г.В. 25, 146, 166, 211,
 213
 Плещеев А.Н. 12
 Победоносцев К.П. 141
 Покровский М.Н. 141, 210
 Покровский С. 165, 213
 Помье Ш. 11
 Потемкин А.А. 215
 Потт А. 52
 Преображенский П. 55
 Протопопов М.А. 145, 211
 Прудон П. 192
 Пустарнаков В.Ф. 3, 8, 186, 214
 Пушкин А.С. 154, 161
 Пфальцграф К. 172
 Пыпин А.Н. 40, 209
 Райский Л. 39
 Радищев А.Н. 190
 Радлов Э.Л. 145, 146, 166, 211,
 213
 Распутин Г. 199
 Ренан Ж. 145
 Розанов В.В. 3, 22, 87, 97, 110,
 120, 143, 147, 150, 210, 212, 215
 Ростовцев Я.Н. 14, 16
 Рыбинков Н.А. 41
 Рюккерт Г. 107, 108, 118
 Сагатовский В.Н. 9
 Салтыков-Щедрин М.Е. 12, 13,
 39
 Самарин Ю.Ф. 45, 48, 55, 99,
 129, 131

- Семевский В.И. 39
 Семенов Н.П. 12, 13, 41
 Семенов П.П. (Тянь-Шанский) 12–14, 34, 37, 39, 209
 Сен-Симон К.А. де 13, 65
 Сербенко Н.И. 3, 9, 212
 Скибичевский А.М. 40
 Смирнов П.И. 117
 Смит А. 64, 126
 Соколов А.Э. 3, 9, 212
 Соколов Э.В. 7, 9, 82, 117, 118, 188, 214, 217
 Соловьев В. 22, 23
 Соловьев Вл. С. 3, 24, 55, 67, 87, 95–100, 110–112, 115–118, 120, 136, 141, 148, 164, 171, 178, 184, 206, 209, 211, 212
 Сорокин П.А. 3, 7, 9, 30, 46, 47, 55, 58, 62, 67, 72, 77, 78, 87, 88, 93, 95, 108–117, 119, 120, 155, 174, 178–180, 209, 212
 Спенсер Г. 45, 96, 97, 110, 149, 192
 Сперанский Н. 182
 Спешнев Н.А. 12
 Степун Ф.А. 109, 115
 Столыпин Д.А. 184
 Столыпин П.А. 125, 184, 185
 Столыников Ю. 206
 Стратиевская-Гроссман С. 212
 Страхов Н.Н. 3–5, 14, 19, 20, 22, 40, 87, 95, 97, 98, 101–108, 110, 118, 120, 121, 130, 141–146, 168, 170, 171, 173, 175, 176, 210, 211, 215
 Стронин А.И. 92
 Струве П.Б. 112, 208
 Суворов А.В. 161
 Султанов К.В. 41, 116, 214
 Таден Э. 175
 Тахтарев К.М. 95
 Тимашев Н.С. 3, 48, 87, 88, 109
 Тимирязев К.А. 22, 40
 Ткачев П.Н. 32
 Тоййби А. 7, 8, 46, 58, 62, 72, 77, 109, 110, 112, 114, 115, 176, 186, 203, 204, 206–209, 214
 Толстой Л.Н. 19, 92, 103, 108, 136, 154, 163, 164, 192, 194, 198, 199, 202, 203, 212
 Трубецкой С.Н. 150, 211
 Тутан-Барановский М.И. 112
 Тургенев И.С. 203
 Тэн И. 145
 Тютчев Ф.И. 216
 Утехин С. 172
 Фаднер Ф. 129, 132, 166, 172, 173, 175
 Фаминцын А.С. 22, 23
 Фейербах Л. 135, 142
 Фильд М. 166
 Фогт К. 135
 Франк С.Л. 49, 56, 95, 148, 150, 158, 164, 212
 Фрейр Г. 31
 Фудель И.Д. 148, 159, 211, 212
 Фурье Ж. 52
 Фурье Ш. 13, 15, 31, 35, 135, 166, 184
 Ханыков А.В. 12
 Хвостов В.М. 173, 213
 Хлебников Н.И. 95
 Хомяков А.С. 44, 99, 103, 122, 129, 130, 138, 166, 171
 Хэйр Р. 173, 213
 Чаадаев П.Я. 122, 137, 159
 Чернышевский Н.Г. 32
 Чичерин Б.Н. 83
 Чуйко В. 39
 Шелгунов Н.В. 39
 Шелер М. 31
 Шеллинг Ф. 140
 Шелтинг А. фон 172, 175, 213
 Шлейхер А. 52
 Шопенгауэр А. 6, 149

Шпенглер О. 3, 7–9, 46, 47, 55,
58, 63, 72, 75, 77, 78, 109, 110, 112,
114, 115, 118, 146, 172, 176, 180, 186–
190, 194, 199, 200, 202–204, 206, 208,
209, 212–214

Штаерман Е. 116

Шубарт В. 58, 110, 180, 203

Щеголев А. 15

Эвклид 50

Энгельс Ф. 32, 55, 117

Эри В.Ф. 49, 56

Яковенко Б.В. 32, 41

Янов А.Л. 4, 9, 147, 151, 165, 211

Яснопольский М. 212

Приложение

В приложение автор решил включить два важных дополнения к тексту книги — целостную библиографию сочинений Н.Я. Данилевского, составленную Н.Н. Страховым и включенную в “Сборник политических и экономических статей” (Тип. брат. Пантелеевых. СПб., 1890 (С. 673–676) и статью из этого же сборника “Происхождение нашего нигилизма” (с. 231–271), в которой Н.Я. Данилевский описывает некоторые болезни российского общества того времени, не потерявшие злободневности и в наши дни.

Н.Я. ДАНИЛЕВСКИЙ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ НАШЕГО НИГИЛИЗМА

По поводу статьи: „Этюды господствующего мировоззрения”.
(*Русь 1884, 15 ноябр. и 1 дек.*).

Помещенная под выписанным заглавием статья г. К. Толстого в № 16 “Руси” (1834) показалась мне чрезвычайно интересною, как искренний голос человека, принадлежавшего к числу адептов учения, окрещенного у нас именем “нигилизма”, затем понявшего его ложность и возвратившегося к более правильному взгляду на вопросы нравственности и политики, и откровенно излагающего, что именно заставило его, а вероятно и многих других, примкнуть к нигилистическому исповеданию, а затем отрешиться от него. В конце статьи автор изъявляет благодарность за всякие указания на ошибки и неясности.

Мне захотелось заслужить ее, указав на то, что представляет, по моему, неясности и недоразумения именно по вопросу о про-

исхождении и широком распространении нигилистического учения, получившего такую странную привлекательность для молодежи и для не молодежи в оные дни, а затем изложить и собственные мои мысли по этому предмету.

Если я верно понял мысль автора, то причина, оттолкнувшая людей из поколения начала шестидесятых годов от христианских идеалов, заключалась в загрязнении и опошлении их разными Иудушками или Тартюфами, и что такое же загрязнение и опошление новых идеалов нигилистической этики Юханцовыми и собратией заставили многих, подобным же образом, отвернуться и от этих последних. Что таков действительно был исторический процесс смены убеждений у автора и у многих других отдельных лиц, к чести их чувств, но не к чести их логики, — этому вполне я верю; верю и тому, что “у большинства вера эта (новая, нигилистическая) была вполне искренняя и горячая, что во всем процессе перемены идеалов не было ни следа (у большинства только конечно, а не у всех же) преднамеренного самораспускания, подделки, фальши и вообще какой-нибудь недобросовестности”. Но если все это так было, то какое же было непонимание целей, какое отсутствие всякой логики! Говоря так, я имею в виду не вообще материалистическое учение, полагающее свое основание в области чистого мышления, а не в потребности новых нравственных начал, — а именно нигилистический материализм, который при самом своем возникновении вступил прямо в нравственную сферу и потому в ней же и коренится, по выражению г. К. Толстого. — Да, изумительная нелогичность господствовала в умах! Только она и позволяет понять недоумение автора, когда он, описав процесс возникновения Юханцовых и вообще того, что он весьма верно называет порнофикацией русского общества, из новых идеалов, восклицает: “таков обыкновенный процесс опошления идеалов”, и, вслед за тем, еще недоумевает, говоря: “но в данном случае необыкновенна та быстрота, с которою наши новые идеалы опошлись, между тем как идеалы христианства так долго господствовали, и еще доселе продолжают господствовать над человечеством”. Удивляться тут нечему и не над чем недоумевать. Причина всего этого заключается не только в различии качеств самих идеалов; которое конечно признает и сам автор, но еще и в другом, весьма существенном для занимающего нас вопроса, обстоятельстве, которое, по-видимому, не столь для него ясно. Дело в том, что ни в Иудушках, или, общее и понятнее, ни в Тартюфах, с одной стороны, ни в Юханцовых с собратией, с другой, нет ни малейшего загрязне-

ния и опошления идеалов, а есть нечто совершенно иное. Все Иудушки, Тартюфы и вообще все искажители христианства или зазнамо отрекаются от его идеалов, зазнамо поступают совершенно вопреки им и лишь маскируются их личиною; или, по крайней грубости своего ума и чувства, вовсе не понимают этих идеалов; или, наконец, по слабости и немощи человеческой природы, не согласуют с ними своей жизни вообще, или в отдельных случаях, также более или мене ясно сознавая это. Очевидно, что ни в одном из этих трех случаев нет ни загрязнения, ни опошления христианских идеалов, продолжающих по-прежнему пребывать чистыми и недосыгаемо высокими; а есть только или полное их отрицание, или теоретическая, или практическая непоследовательность им, или оба вместе. — Но точно так же и новые Иудушки и Катоны от нигилизма, как называет их наш автор, вовсе не опошляют и не загрязняют своих новых этических идеалов. Совершенно напротив, эти практические нигилисты только одни из последователей нового учения и выказали полное логическое его понимание, одни только и были вполне последовательны, верны его духу.

Глубокое различие и даже совершенная противоположность между идеалами и последователями христианства, с одной стороны, и идеалами и последователями нигилизма (так для краткости буду называть новое учение), с другой, заключается между прочим в том, что практика никогда не достигала, если позволено так выразиться, теории христианства; в новом же учении, напротив того, практики превзошли самых последовательных теоретиков и в правильности его понимания, и в логической строгости выводов из него. Собственно они одни и заслуживают название нигилистов, потому что они одни остались вполне верными новому нравственному кодексу, правильно вывели из него все его действительные, а не мнимые последствия и осуществили их, в степени весьма близкой к совершенству, в жизни. Можно ли после этого назвать этих столпов нигилизма загрязнителями и опошлителями своего учения? Теоретики же его оказались слабыми, непоследовательными, не понимающими сущности дела. Поэтому они и свернули с настоящего пути нигилизма куда-то в сторону, прицепили к своим метафизическим основам совершенно не идущий к ним и чуждый хвост, в котором, скажу не обинуясь, все-таки, по счастливой непоследовательности человеческой природы, стали видеть сущность и главное содержание своей новой, собственно уже псевдонигилистической веры. На многое, и чересчур многое, хватило у них духу; но все же не хватило на строгое и последовательное проведение

ими же признанных начал. Этого хватило только у Юханцовых с собратией, которых можно называть чем угодно, только никак уже не загрязнителями, не опошлителями начал, ими исповедуемых.

Для доказательства, стоит только несколько вникнуть в символ новой веры, как он изложен самим г. К. Толстым.

“Существование Верховного Разума, построившего вселенную и пекущегося о ней, нет возможности допустить. Это член первый. — Вне материи и сил ей присущих, вселенная ничего в себе не содержит. Это второй член. — Человек есть машина, с разрушением которой исчезает всякая ее способность к какой бы то ни было работе. Это третий член”. — И в этих трех членах и заключаются все, так сказать, метафизические основы учения. Все дальнейшее уже будет этическими и политическими следствиями, из коих правильно выведено только первое: “цель жизни есть счастье”, что и примем за четвертый член символа. Но уже определение счастья совершенно не согласно с только что приведенными началами. Счастье должно будто бы состоять в свободном упражнении всех способностей и в возможно полном удовлетворении всех потребностей. Последнее конечно так, потому что удовлетворения потребностей несомненно приносят удовольствия, совокупность которых и составляет счастье. Но упражнение всех способностей! С какой стати? Не всех, а очевидно только тех, упражнение коих приносит удовольствие! Нужны ли доказательства? Возьмем очень известный пример: знаменитый музыкант России, конечно, обладал композиторскими способностями, но, как известно, в течение значительной части своей жизни совершенно перестал упражнять их. Значит удовольствия это упражнение ему не доставляло. Очевидно, что с точки зрения, на которую мы стали, счастьем может быть названо лишь то, что или прямо доставляет удовольствие, или, по расчету каждого, может доставить ему средства для удовольствий в будущем, в течение того времени, конечно, в которое машина его, по вероятному расчету, может действовать, т. е. сознавать и ощущать,— вот и все.

Еще неосновательнее и непоследовательнее, с точки зрения доставления счастья, дальнейшее разделение способностей и потребностей на естественные и искусственные, и неизвестно откуда взятая необходимость уничтожения потребностей названных искусственными. “Справедливо ли это разделение и эта необходимость подавления некоторых потребностей с какой-либо объективной точки зрения, — до этого”, скажет последовательный адепт нигилистического учения, верующему лишь в вышеизложенный

трех- или, пожалуй, четырехчленный символ, нет никакого дела, и нет ни малейшего основания признавать это деление и соглашаться на подавление потребностей отнесенных к разряду искусственных. "Для меня важно только то: приятно ли мне будет это подавление, или болезненно, и если даже и не болезненно и не неприятно, то не лишит ли меня это подавление некоторой доли удовольствий, которые я мог бы испытывать при удовлетворении этих не нравящихся кому-то потребностей, если бы они во мне сохранились? А при таком положении дела, во имя чего же я соглашусь на их подавление, то есть на пожертвование долею моего счастья вопреки четвертому члену символа? Без крайней непоследовательности, без ничем не мотивированного отступления от моего четырехчленного символа, я решительно не могу признать, ни за собою, ни за кем-либо другим, права на такую ампутацию или кастрацию. — Я человек с чрезвычайно тонкой способностью ощущать разного рода материальные наслаждения. Я люблю приятные щекотания нервных сосочков моего языка разными изящными яствами и питьями, различаю их и наслаждаюсь ими с тонкостью Лукулла или Алиция. Фламинговы или соловьиные языки, приправленные гастрономическими соусами, или страсбургские пироги доставляют мне неизъяснимое наслаждение — и потому составляют значительную долю моего счастья. С какой же стати я подчинюсь решению каких-то непоследовательных нигилистов-теоретиков, не умеющих сколько-нибудь логически связать предыдущее с последующим, посылок с заключением, и вздумавших поместить такие гастрономические потребности в разряд искусственных?"

"Но может быть теоретики сделают мне в этом случае уступку, допустив, что гастрономические потребности естественны, — благо ведь и животные, доставляющие норму для деления, имеют их в некоторой, хотя бы очень слабой степени. Вот и моя собака, когда не голодна, не ест куска черного хлеба, а с наслаждением проглатывает, если я обмочу его в жирный соус. Благодаря собаке, и вообще зоологическим наблюдениям нигилистов-теоретиков, я могу успокоиться. Но ведь я не удовольствуюсь этой снисходительностью. Я не только гастроном, но еще и очень тщеславный человек. Похвалы, лесть, всякое поклонение моей особе и фирмам мне воскуриваемый приносят мне невыразимое удовольствие и потому также составляют значительную долю моего счастья, можно даже сказать, оставив в стороне разные пустяки и мелочи, составляют все мое счастье, достижению которого я готов всем пожертвовать, — но этим счастьем никому и ничему. Оглядываюсь на собак и зоо-

логию вообще, и вижу, что тут они уж решительно против меня, что они возвещают на все голоса, что потребность моя наискусственнейшая, и что пощады ей никакой оказываемо быть не может, по нигилистической лжелогике. Из-за чего же опять я пожертвую ею в угоду систематическим фантазиям моих учителей?"

Пойдем далее.

"Люди соединяются в общество во имя материальных удобств и взаимной выгоды"... "Это довольно согласно с символом", скажет мой логически последовательный адепт, «кроме однако же словечка *взаимной*, но в виду согласия в главном, спорить не стану и лицемерно приму и это словечко, тем более, что неопровержимо могу заключить: если "*взаимной*", то конечно и моей, а так как в этом для меня и вся сила, ибо ведь, если другим есть нечего, — мой желудок голода не ощущает, и если других бьют плетями или палками, — моей спине не больно; то в этом именно смысле и буду я понимать слово *взаимной*. Но ведь и это мало: ясно и очевидно, что если будут пусты желудки, и спины будут подвергаться ударам плетей и прочего, и если я буду иметь при этом некоторую возможность распоряжаться увеличением и уменьшением этой пустоты, учащением или разряжением этого палочного дождя, падающего на спины, то из этого произойдут немалые для меня удобства и выгоды, ибо во избежание этих, частью от меня зависящих, зол, и в видах приобретения противоположных им благ, многие будут мне угождать, или, как говорится, многих буду я в состоянии эксплуатировать из числа моих сочленов по обществу. Конечно, этот способ приобретения счастья требует двух условий, очень впрочем ценимых адептами нового учения: ума и энергии, при совершенной бессовестности; но совести откуда же и взяться при исповедывании нашего нового символа?»

"Следовательно, энергическим, умным и логически последовательным исповедникам нигилистической веры, и мне в том числе, предстоит решить очень простую задачу: при допущении даже возможности осуществления радикального общественного переворота, будто бы вытекающего, как логическое требование, из означенных принципов или членов символа, будет ли доля личного моего счастья, понимаемого в истинном, сообразном с учением смысле, больше или меньше той, которой можно надеяться достигнуть при эксплуатации не будущего, находящегося еще за горами, а теперешнего общества? Ответ не может быть сомнительным. Та тысячемиллионная доля общего счастья человечества, или точнее его материального благосостояния и его материальных наслаж-

дений, которая падает на мой удел, может ли она идти в сравнение с той, которую я имею гораздо вернее и безопаснее благоприобрести от эксплуатации моих сочленов теперешнего общества, при том уме, той энергии и той бессовестности, которые в себе сознаю? Ведь первая доля ни в каком случае не может многим превосходить того, что мне может тогда доставить, положим, и при более благоприятных чем ныне кооперативных условиях, один мой личный труд. Пусть будет она равняться концентрированным во-едино долям благосостояния или счастья теперешних двух и даже трех русских мужиков, или хотя бы и французских, английских или немецких фабричных рабочих, — больше ведь уже нельзя предположить по самому щедрому расчету. Куда же как еще далеко этой доле до счастья, доставшегося, например, г. Юханцову, не только во времена его славы и блеска, но и после того, как его дело сорвалось, и ему пришлось искупить свою логическую последовательность новым принципом жительствова в местах отдаленных!»

“По всем этим соображениям”, продолжал бы мой адепт, «хотя я, пожалуй, и согласен, что единственным критерием нравственных отношений между членами общества, вытекающим из основных положений нашего символа, является арифметика, но однако же совершенно не та арифметика, которую приняли, по своей крайней нелогичности, теоретики нигилизма. Моя арифметика провозглашает вовсе не равенство и не равноценность всех членов общества, и вовсе не то, “что выгода большинства есть абсолютное добро, а выгода меньшинства — абсолютное зло”. Это совершенно некасающийся до меня вывод, какой-то с боку припек к единственно признаваемой мною обязательной для меня метафизике, заключающейся в не раз упоминавшемся символе. Он ясно, громко гласит мне, без малейшей возможности непонимания или недоразумения: Аз есмь единица, огромная, всезатмевающая, всепоглощающая — и только аз един. Все прочие — ничтожные дробинки; и это только из вежливости, — а собственно нули, только тогда нечто для меня значащие, когда, как и по обыкновенной арифметике, будучи справа ко мне приставлены, удесятятят, устотятят, утысячатят долю моего счастья... — Если мне возражат: ты, мнящий себя быть этою исключительною единицею, а всех прочих принимающий за нули, ведь и сам подвергаешься такому же принятию и тебя за нуль со стороны других, также мнящих себя единицами, — я, не убоившись, отвечу: это уже мое дело защитить свои притязания, на то я от природы умен и энергичен, а по исповедуемому мною символу бессовестен. Разве вы

не принимаете борьбы за существование за верховный мироправительный закон, только недавно нам возведенный и потому, вероятно, и не успевший еще попасть в наш символ, как четвертый или пятый его член? Оно правда, соглашусь я далее, за умных и энергичных признают себя многие, но ведь большинство их, конечно, ошибается, и пусть себе ошибается, тем лучше для действительно умных, энергичных и последовательных. Результатом этого может быть только то, что общество, и до, и после проповедуемого переворота, разделялось, разделяется и будет разделяться на овец, подаемых и стригомых, т. е. глупых и непоследовательных, каково большинство, и на волков поедающих и лжепастырей стригущих, т. е. умных, энергичных и, главное, последовательных. — Таким образом, и при новом учении, хотя в сущности все останется старым по-старому, но, однако же, с значительным, смею даже сказать с огромным, усовершенствованием, и это без всякой надобности в каком-либо внешнем перевороте. Что теперь считается аномалией, противоречием нравственному закону, и от времени до времени в том или в другом даже отчасти и исправляется, как это недавно и у нас в России случилось в освобождении крестьян, — то делается общим правилом; ибо, в теперешнем обществе, как оно ни несовершенно, зло значительно умеряется потребностями, считаемыми нашими теоретиками искусственными, то есть потребностями нравственными и религиозными, ощущаемыми и признаваемыми многими умными, энергичными и последовательными с их точки зрения людьми, потребностями, которые, при распространении нашего символа, конечно отойдут в область предрассудков и никого уже беспокоить не будут».

“Новая нравственная арифметика, не та, которую приняли непоследовательные теоретики нигилизма, ибо та на воздухе висит, а та, которая только что была строго логически выведена из нашего нового символа, отождествляется с новой нравственной философией, которую, по аналогии с метафизическим учением Фихте, можно, пожалуй, назвать этикой субъективного эвдемонизма, то есть учением, по которому только счастье лично мною ощущаемое может иметь притязание на реальное значение; счастье же всех остальных существ должно являться мне как пустой бред, греза, галлюцинация, на которые никакому умному и последовательному адепту учения нет не только никакой надобности, но даже и никакой возможности обращать малейшее внимание”.

Вот единственно как должен и как мог бы говорить действительно последовательный ученик того нового учения, которое из-

ложил нам г. К. Толстой, как учение начала шестидесятых годов, прозванное нигилизмом. Эти единственно возможные из него выводы — не какие-либо запутанные комбинации, за которыми трудно было бы следить обыкновенному здравому смыслу, а выводы простые, ясные, как говорится, на ладони лежащие и сами собой напрашивающиеся всякому дающему себе самый малый труд в них вникнуть. Поэтому, никоим образом не могут быть они и названы загрязнением, опошлением или искажением идеалов, из коих истекают, тогда как они напротив того очевиднейшие и законнейшие следствия из основ нового мировоззрения. — Не тому должно удивляться, что опошление этих идеалов, и то весьма неполное и несовершенное, — (ибо, по словам нашего автора, теперь еще имеют они много приверженцев, именно будто бы все группы нашей интеллигенции, кроме славянофилов и консерваторов), — потребовало только тридцати лет; а удивительно скорее то, что такое мировоззрение могло почитаться источником для нравственного идеала в течение хотя бы тридцати минут. Как могла несостоятельность его сразу не броситься в глаза людям, и искавшим-то именно нравственных идеалов?! Также точно, возможно ли себе представить, чтобы примеры лицемерия Иудушек и Тартюфов, и примеры грубого непонимания христианства, который, как мы выше видели, никоим образом нельзя признать за загрязнение, опошление или искажение его действительных идеалов, могли возбудить жажду к отысканию новых высших идеалов и утолить ее, хотя бы на самый краткий срок, теми основными мировоззрениями, как бы плохо их кто ни понимал, которые нам излагает и, по-моему, совершенно верно излагает г. К. Толстой? Эти воззрения ровно никаких нравственных начал в себе не содержат — разве только те, которые излагает Карлейль в своей философии свиней: “Что такое справедливость?” (и нравственность, можно прибавить). — “Моя собственная доля в свином корыте, и никакой вашей доли. Но что составляет мою долю? А в этом-то и лежит великое затруднение. Свинья наука, размышляя над ним долгое время, решительно ничего не могла установить. Моя доля — хрюк, хрюк, — моя доля будет вообще то, что я могу захватить не будучи повешен или сослан на каторгу”.

Поэтому и нельзя согласиться с положением, что жажда нравственного идеала могла служить причиной как происхождения, так и распространения нигилистического мировоззрения между нашей молодежью шестидесятых годов и вообще в нашем обществе, и должно думать, что наш автор в этом обманывается. Таким

образом, и это новое объяснение происхождения печального явления нашей жизни, известного под именем нигилизма, должно быть причислено к числу несостоятельных. Таковыми же представляются мне и все те, которые предлагались с разных сторон и стали ходячими в разных частях нашего общества, смотря по излюбленному в них направлению. Перечислим и разберем их вкратце, прежде чем предложим свое.

Одни, впрочем немногие, связывают происхождение и распространение нигилизма с крепостным правом, и притом двояким образом: во первых, тем, что некоторые, лишившись своих выгод и прав, были подвинуты этим к отщепенности за понесенный ими ущерб, точно так например, как рабовладельцы Соединенных Штатов, и сделались возбудителями, тайными конечно, всяких противообщественных учений, как материала для последующих противообщественных действий. Во вторых тем, что люди, испорченные крепостной зависимостью от них крестьян, привыкшие к приобретению средств к жизни чужим трудом, очутились в безвыходном положении и, будучи не способны к какой бы то ни было трудовой деятельности, обратились в самый пригодный материал для восприятия вредных учений. Странное дело! — такое мнение высказывалось и со стороны очень либеральных людей, и со стороны очень нелиберальных. Оно до такой степени невероятно и противоречит фактам, что на опровержение его не стоит и тратить слов. Достаточно сказать, что весь кодекс нигилистического учения был уже готов до освобождения крестьян, хотя впрочем возможно, что несколько неудачников и этого происхождения увеличили собою нигилистический контингент.

Приписывают также нигилизм влиянию наших политических врагов, преимущественно, конечно, Поляков. Нет никакого сомнения, что всякими вредными для России, ослабляющими ее внутренние силы явлениями Поляки готовы воспользоваться и, по мере возможности, им содействовать, а следовательно и нигилизм им на руку; но породить его они конечно не могли, уже по одному тому, что явление в области мысли (хорошее или дурное) возбуждается только словом печатным или устным и производится не вдруг, а постепенно и исподволь. Когда Поляки получили некоторую возможность таким образом действовать, нигилизм был уже готов. Но главное здесь то, что идеи нигилистического пошиба между Поляками вовсе не господствовали, и имели может быть менее хода, чем в какой-либо другой стране, так как мысли их были направлены совершенно в иную сторону, не к материализ-

му, а напротив того к фантастическому идеализму и таковой же религиозности, с совершенно им специальной лже-патриотической окраской. Следовательно, чтобы передать нам вредное учение, они должны бы были его искусственно сочинить собственно с целью преподнесения его нам, и сделать это заранее, предуготовительно. Но это есть уже сама по себе вещь совершенно несообразная, ибо развивать и распространять с успехом можно только то, во что сам веруешь искренно и сильно. Возможность распространения ложных учений, религиозных и других, путем сознательного обмана давно уже всеми отвергнута. Наконец, мы просто знаем, что фактически ничего подобного не было во времена, предшествовавшие обнаружению нашего нигилизма, когда он подготовлялся, возрастал и развивался. Идеи конституционализма, политической свободы, революции, также как идеи о неправоте России в завладении так называемыми польскими, а в сущности коренными русскими землями, — идеи, которые господствовали и господствуют между Поляками, могли быть ими распространены и развиваемы у нас, как без сомнения это издавна и делалось; но относительно идей философского, эстетического и нравственного характера, к числу коих конечно принадлежит, хотя и как уродливый выродок, и нигилизм, Поляки, думаю я, неповинны, т. е. неповинны в их зарождении и первоначальном распространении, хотя, видя их зловредность для России, они, конечно, впоследствии не преминули содействовать их дальнейшему преуспеванию и распространению, а главное — придачи им той политической и социальной окраски, которая согласовалась с их целями. Еще более, думаю я, виновны они, не только примером *ржонда*, жандармов-вешателей, кинжалыщиков, но, без сомнения, и прямым участием в порождении террористического направления тайных обществ, совершивших столь ужасные преступления и при-несших столько зла.

Далее, приводить нигилизм в генетическую связь с нашим школьным делом, и притом двумя диаметрально противоположными путями. Одни утверждают, что наша последняя учебная реформа средних учебных заведений, классицизм, и вообще более строгое, а по мнению их даже чересчур строгое и требовательное отношение к занятиям учеников, как в течение курсов, так и при экзаменах, заставляя многих выходить из заведений до срока, не получив ни прав, ни знаний для каких бы то ни было занятий, обращали их в неудачников, не имевших куда головы преклонить и без средств зарабатывать себе хлеб насущный. Для этих несчаст-

ных, недовольных, озлобленных, не оставалось, говорят, иного пути, кроме пути крайнего отрицания, на который ничего и не стоило их натолкнуть. Совершенно верно, что и эти неудачники могли увеличивать и действительно увеличивали контингент нигилистов, но что не в них заключался корень зла — об этом, кажется, также нечего и говорить.

Другие, напротив того, утверждают, и по-видимому с гораздо лучшим основанием, что плохое состояние школ, после изменения учебного плана в сороковых годах, когда в средних заведениях было ослаблено изучение классических языков, и в особенности после реформы 1863 года, было главною причиною нигилистической заразы. Конечно, рассуждая с очень общей точки зрения, — в дурном учении, имеющем своим результатом неправильное понятие о вещах, или, что еще хуже — неспособность различать правильное от неправильного, истинное от ложного, можно видеть корень всякого нравственного зла. Но то вполне хорошее учение, которое давало бы в своем результате сообщение всем обучающимся правильного понятия о лицах, вещах и взаимных отношениях их, а главное — сообщало бы безошибочный критерий для различения лжи от истины, есть конечно и навсегда останется *primum desiderium*, уже по одному тому, что это зависит не только и даже не столько от правильного преподавания, сколько от правильного восприятия и усвоения преподаваемого. При той же степени достижения этого идеала учения, образования и даже воспитания, до которой до сих пор доходили люди, можно, кажется, с достаточною вероятностью утверждать, что отношение числа отклонений от правильного здорового пути к числу последований ему в смысле приближения к нравственной истине — очень мало зависит от состояния школ и даже вообще от состояния просвещения, как бы ни было оно, напротив того, influentius в других отношениях. Гораздо сильнейшее и можно сказать даже почти исключительное влияние в этом важнейшем деле имеют те господствующие в обществе и так сказать носящиеся в воздухе идеи, все равно истинные или ложные, которые приобретают власть над умами и сердцами людей, и влекут их неудержимо за собой в хорошую или дурную сторону, и или ставят их на высокую степень нравственного совершенства, или ввергают в бездну зла: первое видим мы, например, в первые века христианства, а второе в оргиях французской революции.

Что не плохое состояние наших школ вообще, и не отсутствие в них классического обучения в особенности, было причиною воз-

никновения и распространения у нас нигилизма, видно до очевидности ясно из того, что в той стране, где обучение вообще, и притом именно классическое, находится уже давно на высокой степени совершенства — именно в Германии — преимущественно возник и распространился неоматериализм, не в кругу народа, конечно, но в кругу интеллигенции, которая ведь только одна и пользуется как средним, так и высшим образованием, и в этом кругу спустился он довольно низко по лестнице общественных положений; а материализм есть не только корень нигилизма, но в теоретическом смысле даже совершенно с ним совпадает. Разве имена Фейербаха, Штрауса, Штирнера, Фохта, Молешотта, Бюхнера, Геккеля не имена корифеев и учителей нового материализма? Не они ли вместе с тем духовные отцы и родоначальники нашего нигилизма? Ибо, если это учение исходило в прошедшем столетии из Франции, от энциклопедистов и последователей их, то со второй половины настоящего столетия, и даже несколько ранее, не вырабатывалось ли оно преимущественно в Германии и не оттуда ли перешло и к нам?

Но не только чистый теоретически нигилизм заимствован нами оттуда, — не оттуда ли перешел к нам и социализм в новейшей форме его развития? И как для первого прямыми и непосредственными учителями конечно были означенные немецкие материалисты, так для последнего такими же учителями были для нас Лассаль, Маркс и другие немецкие социалисты.

И так, скажу, я, ни классицизм, ни другая какая-либо педагогическая метода не может предохранить от порождения, развития и распространения как материализма и нигилизма, так и вообще ложных учений, также как и противоположная им не может их породить, конечно если она не прямо направлена на их сообщение учащейся молодежи. Само собою разумеется, что, говоря это, я вовсе не имел намерения сказать что-либо в осуждение принятой у нас теперь педагогической методы. Единственным моим желанием было показать, что нигилизм не есть наше русское самобытное явление, происшедшее как результат частных зол и неустройства нашей жизни; ни экономических и общественных, как крепостное право; ни политических, как неправильные наши отношения к Польше; ни педагогических, как плохое состояние наших школ. Я хотел также показать, что, хотя исправление как этих, так и многих других частных зол в высшей степени желательно, но что от каждого такого врачевания и можно ожидать только частных изменений, которые, по общей связи между всеми процесса-

ми органической жизни народа и государства, хотя и должны оказать некоторое полезное влияние и на прочие отправления общественной жизни, но все же останутся улучшениями частными, а не будут, панацеями, от коих позволительно было бы ожидать всевозможных благ и исцеления от всевозможных зол, — нигилизм же есть симптом общей болезни. Но какой же именно? Где источник его? В чем состоит это болезненное состояние, которое проявилось столь опасным симптомом?

Мы уже собственно ответили на этот вопрос. Если нигилизм не результат какого-либо из частных зол наших, не протест, хотя и ложно направленный, против которого либо из них, или против всех их в совокупности, если, далее, он не самобытное и специальное наше явление, а нечто заимствованное, как это показывают непреложные, неопровержимые факты, то и он есть дитя общей нашей болезни — подражательности.

Наш автор, с разбора мнений коего я начал свое рассуждение, говорит: "не мы его выработали (новое мировоззрение, названное нигилизмом), оно старо как мир, — мы только собрали его по кусочкам из разных мыслителей всех веков и народов, да сшили самодельными нитками". Нет, и в этом было бы еще слишком много чести: такая компиляция, такое соображение и прилаживание разных частей в одно целое, хотя бы и лыком сшитое, было бы уже трудом несколько самостоятельным. Хотя древность учения и нахождение его у разных народов несомненны, но ни в древности, ни в современной разноплеменности мы ничего не исследовали, не отыскивали, не сопоставляли, не извлекали, а, как я уже сказал, взяли и теоретический материализм и порождение его (хотя и незаконное) — новейший социализм — преимущественно из последнего немецкого издания, как в последнее время во всем привыкли это делать. Прежде подражательность наша была по крайней мере несколько эклектичнее.

Самостоятельность наша в деле нигилизма оказалась только в одном, — в том, в чем всякая подражательность самостоятельна, именно мы утрировали, а следовательно и окарикатурили самый нигилизм, точно также как и новейшие моды утрируются и принимают карикатурный вид, переходя на головы, плечи, талии провинциальных модниц и франтов.

Все различие между нашим нигилизмом и нигилизмом западным, заключается единственно в том, что там он самобытен, а у нас подражателен, и потому, тот имеет некоторое оправдание, будучи одним из неизбежных результатов историчес-

кой жизни Европы, а наш висит на воздухе, ничем не поддерживается и ничем не оправдывается, и, несмотря на всю его печальность, есть явление смешное, карикатурное, составляет сюжет комедии, разыгранной нами на сцене истории, как впрочем и многие другие комедии и фарсы.

Вот если бы говорилось о самобытном европейском нигилизме, то было бы вполне уместно обращаться к загрязнению, опошлению и искажению идеалов, для объяснения бегства от них, жажды и алчбы новых идеалов.

В самом деле, посмотрим на идеалы религиозные, христианские! Мы увидим не Иудушек и Тартюфов, а родственные нам прибалтийские Славянские племена и рядом с ними Литовцев, Латышей, Эстов, затопленных в своей крови, обращенных в рабство, во имя христианского идеала, насильственно им навязываемого, что, конечно, есть его загрязнение и искажение; увидим то же самое и в новооткрытой Америке; увидим Крестовые походы против еретиков: Альбигойцев, Вальденцев, Гугенотов, увидим Варфоломеевскую ночь; увидим святую инквизицию и святой иезуитский орден, употребляющий для своих целей отраву, убийство, развращение нравственности казуистикой; увидим торговлю благодатью, продажу индульгенций искупающих прошедшие, настоящие и будущие грехи, по столько-то за штуку или за дни, недели, месяцы и годы. Все это увидим мы совершаемым не каким-либо Тартюфом или каким-нибудь отдельным лицом, и не как сознательно-лицемерное или бессознательно-грубое отступление от христианского идеала, — а как нечто якобы логически вытекающее из этого идеала, и притом, и это главное, совершаемое и проповедываемое теми, кто считал себя поставленным хранить Святую Святых и непогрешимо истолковывать ее истины и тайны, то есть самую римско-католическую церковь. Немудрено, что наконец умы и сердца отвернулись от этого идеала, как от действительно загрязненного, опошленного и искаженного. Протест и реформа понятны именно как бегство от загрязненного и как жажда нового, лучшего, высшего идеала. Казалось, он и воссиял в своей первобытной чистоте. Но лекарство вышло едва ли не хуже болезни. Идеал очищался, но очистка огнем рационалистической критики улетучила его, скобление выскоблило до разрежения в полное ничто, то есть в идеале чисто личный, субъективный и следовательно произвольный, а по произвольности и необязательный; ибо всякий может его составлять по образу и подобию своему, своих чувств страстей и мыслей. Ковчег его, церковь была разбита. Одни ложным

пониманием и ложными выводами загрозили идеал до неузнаваемости и оттолкнули от него души людей, другие улетучили его до полного исчезновения ложной методой очистки.

Подобно тому, как римский католицизм был нравственным и религиозным идеалом европейских народов, феодализм был их идеалом политическим, проистекавшим от завоевания. Цепь властей вершилась в императоре и нисходила от него через королей, герцогов, графов и баронов до последних звеньев власти, распределяясь между ними и над покоренными народами, и над завоеванными землями. Правильные отношения между этими звеньями, правомерное определение и ограничение власти сюзеренов над вассалами и главных вассалов — в свою очередь сюзеренов, — над второстепенными, и таковое же определение и ограничение подчиненности вассалов к сюзеренам, которая называлась лояльностью, и взаимные их рыцарские отношения к равным, — вот в чем состоял политический идеал как чисто Германских, так и Романо-Германских народов. Положение низших подвластных людей уже ни в какой расчет не принималось, до такой степени, что даже уже в очень позднее время, уже в начале так называемых Новых веков, когда возникло протестантство и повлекло за собой ряд религиозных войн, при установлении мирных договоров во Франции и Германии обращалось внимание лишь на религию сюзеренов разных степеней; масса же народа должна была следовать религии своих господ, и это не на практике только, а в самой теории, и потому вовсе и не считалось сколько-нибудь несправедливым, каким-либо угнетением или насилием, ни со стороны господ, ни со стороны народа. Этими договорами определялось таким образом, кому быть католиком и кому протестантом. Так ведь, например, и в нашем Остзейском крае рыцари сложили с себя обет монашества и приняли реформу, а за ними последовали и подвластные им Латыши и Эсты, без всякой проповеди, без всякого убеждения. Это сделалось как нечто само собою разумеющееся, без всякого насилия и принуждения со стороны господ, также как и без всякого сопротивления или протеста со стороны народа. Русский, читая это, ошалеваает, становится в тупик. До такой степени кажется ему это диким, непонятным, немыслимым, невмещающимся в его сердце и ум, точно как если бы дело шло о происходящем на другой планете, а не у нас на земле. Вот где были истинные, а не метафорические крепостные души, в полном, реальном значении этого слова!

Для отрицания такого идеала не было уже конечно никакой надобности в его загрознении или искажении; он уже сам по себе

носил в себе достаточное для этого количество и лжи и грязи. В чистом виде он и существовал поэтому недолго, а постепенно разрушался уже со второй половины так называемых Средних веков; но совершенно был разрушен на практике; и отвергнут в теории лишь Французской революцией и последовавшими за нею, как во Франции, так и в других странах Европы, мелкими революциями. Но так же точно, как при протестантском идеале, следовавшем за католическим, и тут, вместе с отвержением ложного идеала (а не загрязненного и искаженного только) была разрушена и самая идея власти, ибо высшие народные идеалы не сочиняются, не составляются искусственно, а коренятся в этнографической сущности народа. Они зарождаются и вырабатываются в бессознательно-творческий период их жизни, вместе с языком, народной поэзией и прочими племенными особенностями. Впоследствии, в исторически сознательный период их жизни, эти идеалы только развиваются и укрепляются, или же разрушаются, но не восстанавливаются и не изменяются иными органическими идеями. Как невозможно при помощи таланта и искусства сочинить вторую Илиаду, так же точно невозможно выработать народу, при помощи науки, новый политический идеал, ибо это значило бы заменить живое и органическое, всегда и во всем бессознательно рождающееся, мертвым и механическим, сознательно составляемым. За потерей первого и является необходимо это механическое и мертвое заместительное органического и живого. Таковое и было найдено в договоре, то есть в воплощении взаимного недоверия. В первый раз сознательно и научно принцип этот был формулирован Руссо, и хотя учение его об общественном договоре в сущности, в теоретическом учении о государстве, и неверно, но в применении к данному фазису исторической жизни европейских народов — договор составляет действительно единственно-возможный источник власти, ибо естественного, природного, бытового начала власти, по разрушении феодального начала, у них уже не стало, а где есть еще остатки, и там они постепенно ослабевают и исчезают. Отсюда вытекает, например, часто встречающаяся у европейских публицистов мысль, что монархия невозможна без аристократии, служащей ей вместе проводником к народу и столпом, на который она опирается. Соответственно этому пониманию монархии, в Германии, например, где также настоящий феодальный аристократизм очень расшатался, ослабел и представляет уже очень некрепкий столп и слабую опору, стараются поддержать и даже создать мужицкую аристократию разными мерами, придумываемыми для воспрепят-

ствования разделов, через наследство ли, через долги ли, крестьянских майоратов или миноратов, чтобы таким образом выставить против разных разлагающих элементов новую консервативную силу. С европейской точки зрения оно и понятно, что так оно и должно бы быть. Для Европейца — феодализм, или договор: другой альтернативы для основания политической власти и не существует. Но договор требует всякого рода взаимных гарантий, и единственной санкцией их исполнения для подвластных служит и может служить лишь право возмущения, право революции, право, возводимое даже в обязанность. Это начало гарантий, вытекающее из договора, и составляет новый, так сказать, протестантский политический идеал, известный под именем конституционализма.

Само собой разумеется, что и в политическом отношении те, коих томят жажда и алкание идеала, должны бежать от этого механизма и мертвечины; а как жирого и органического найти не могут, то полное отрицание, то есть нигилизм, и остается их единственным прибежищем, — нигилизм же в политике называется анархией. Они как бы говорят: в нашей долгой исторической жизни мы ничего не нашли кроме лжи, а вне ее, если бы что и было, оно для нас бесполезно, ибо если нельзя самим себе составить идеала искусственного, то тем еще менее можно взять его напрокат, заимствовав изчужди, и в таком случае, единственное, чего мы можем желать, будет возможно полнейшее и возможно скорейшее разрушение существующего, дабы настала возможность на просторе, без всяких помех и препятствий, народиться и органически выработаться новому политическому идеалу.

Но с разрушением феодального политического идеала, вместе с тем и принципа власти вообще, уничтожены не были и все его экономические и социальные последствия. Частью они остались со своим феодальным характером, в других же частях построились сообразно новому революционному или протестантскому характеру. Феодальным осталось отношение народа к земле, оставшейся за ее феодальными завоевателями, или за теми, коим она была передана продажей или иными способами приобретения. Сохранившиеся же от прежнего времени и вновь образовавшиеся, вследствие громадного развития промышленности, капиталы и отношение к ним труда устроились по новому принципу свободного договора, — приведшему здесь к желанному в политике анархическому результату, к формуле: *laissez faire, laissez passer*, которая и была возведена в экономический идеал, освященный и новой наукой политической экономии.

Эта свободная игра экономических сил, никаким авторитетом не стесняемая, никакою предвзятою целью не направляемая, должна была произвести экономическую гармонию, насколько эта последняя вообще достижима. В недавнее время, и еще наука, из разряда особенно уважаемых положительных наук, явилась как бы на помощь политической экономии, объявив, что удивительные результаты гармонии и целесообразности, коим уже издавна при- выкли изумляться в области органической природы, были также достигнуты ничем иным, как той же формулой: *laissez faire, laissez passer*, т. е. свободной борьбой органических форм за право существования, производящей естественный подбор, коему мы обяза- ны как всей гармонией органической природы, так и самим раз- нообразием органических существ. Следовательно, научная санк- ция была полная. Но тем не менее, многие из взиравших на эту гармонию, как она установилась в области экономических отно- шений, усмотрели, что отношения эти, исходя, по-видимому, из начал совершенно противоположных феодализму, привели одна- ко к совершенно тем же результатам, т. е. к феодализму индустри- альному, вместо прежнего феодализма земельно-аристократичес- кого. Но здесь логика их покинула, и от анархии они стали апел- лировать к анархии же; от анархии частной, в одной области человеческих отношений (экономической), к анархии полной, рас- пространяющейся на все отношения.

Не все однако же поступили столь нелогично. Иные, видя, что жалкое, вполне зависимое положение рабочих классов прямо про- исходит от применения принципов анархии к экономическим от- ношениям, обратились к началу противоположному, именно к началу организации труда, т. е. к распространению власти госу- дарства и на экономическую область. Но логичнее были они толь- ко по-видимому, потому что в политическом отношении придержи- вались договорного начала. Но очевидно, что, при всяком дого- воре, каждая из договаривающихся сторон выторговывает у противной стороны как можно больше, а уступает ей в замене как можно меньше. Такова уже природа всякого договора. Следова- тельно, сбыточное ли дело, чтобы управляемые уступили управля- ющим при договоре такую власть, которой они не имели даже при феодальном устройстве власти? Не наше дело, однако же, показы- вать теперь, насколько логичны, или нелогичны, увы, дошедшие до отрицательного отношения как к экономической, так и к дру- гим сторонам жизни европейских народов: мы имеем в виду ведь только показать, как могли у них самобытно развиваться различные

виды отрицания или нигилизма. С этой точки зрения, мы можем сказать, в параллель вышесказанному о религиозном и политическом нигилизме, что экономический идеал организации труда властью составляет такую же переходную ступень, как протестантизм в области религии и конституционализм в области политики, и что неудовлетворительность его привела и тут к полному отрицанию или нигилизму, т. е. к анархизму. Но особую характеристическую черту, по отношению к экономическому идеалу, составляет тот ложный круг, в котором приверженцы его должны вращаться, как я уже об этом упоминал, апеллируя от анархии к анархии же, как что их единственное логическое прибежище заключается в том, что они апеллируют от анархии частной к анархии общей, как бы говоря: хотя экономическая система обществ и была построена на анархическом принципе *laissez faire, laissez passer*, тем не менее, однако же, она оказалась неудовлетворительною, потому что была недостаточно анархична, будучи стесняема религиозными и политическими принципами, которые также должны сделаться анархичными, чтобы первый мог принести все ожидаемые от него плоды.

Взглянем теперь на развитие философии, к области которой ведь собственно принадлежит и нигилизм, поскольку он теория и миросозерцание. Европейские народы получили свое философское наследие от народов классической древности, и преимущественно *laissez faire, laissez passer* от Греков, — наследие, к которому в течение долгого времени и они относились подражательно, сначала, в средневековой схоластике, к философии Аристотеля, переданной им Арабами, а потом и к прочим философским системам, со времени Возрождения. Хотя эта подражательность и была совершенно иного свойства, чем наша, ибо соединялась по крайней мере с тщательным изучением воспринимаемого, она все-таки оставалась бесплодной и только связывала умы, лишая их смелости самостоятельного мышления и исследования. Но на подражании в Европе не остановились, а дерзнули мыслить самостоятельно и самобытно, начав с знаменитого Декартова сомнения, с целью отыскать твердую точку опоры для достоверности познания сущего, буде таковая имеется. Известно, в чем ее нашел, или думал найти, Декарт. С этого, по общему понятию, начинается развитие новой философии. Положенное французским мыслителем начало развивалось, видоизменялось, дополнялось и, казалось, завершилось стройной системой действительного познания сущего в монадологии и предустановленной гармонии Лейбница, состав-

вившей таким образом в философии явление аналогическое, или скорее параллельное, тому, чем были католицизм в религии и феодализм в политике. В довершение этого параллелизма, и тут начинается в критической философии Канта критика достигнутого, невидимому, метафизического идеала. Она отвергает возможность познания вещей самих в себе, в их действительной сущности, т. е. метафизически отрицает метафизику, так же точно, как критическое протестантское богословие богословски отрицает всякое положительное богословие. Но после того, как метафизическое умозрение обошло это затруднение ловким приемом, — тем что самая критика познания, утверждающая его недостаточность для познания сущности вещей, сама подвержена тому же сомнению, — и снова стало себя утверждать, как тождественное в ходе своего развития с самим объективным процессом развития мира, оно снова получило временное господство над умами. Это изумительное притязание возбудило общую против себя реакцию, приведшую к совершенному отрицанию философии вообще, т. е. к нигилизму и в этом отношении.

Как бы навстречу этому движению, и положительная наука — эта слава и величайшее приобретение нового, или точнее Кельто-Романо-Германского мира, — также пришла к отрицательному к самой себе отношению. Под этим отрицанием положительной наукой самой себя, или нигилизмом в науке, разумею я позитивизм, или так называемую положительную философию Конта. Утверждая, что наука ограничивается исследованием явлений и их законов, т. е. собственно говоря того, что замечается общего в различных более или менее обширных группах или разрядах явлений, и отвергая для науки возможность познания причин, и в то же время отрицая возможность всякого другого способа — методы — познания, кроме положительно научного, — позитивизм очевидно низводит значение науки к ее практической применимости и к удовлетворению любопытства, т. е. к приятному занятию разгадками разных задач, предлагаемых миром нашему любопытству.

Показывая в кратком очерке, как во всех проявлениях жизни европейская мысль доходила до отвержения своих начал, или до нигилизма, я вовсе не имел намерения доказывать этим путем ложность начал, лежащих в основании всех сторон жизни европейских народов. Моя цель заключалась единственно в констатировании того, что эти отрицательные результаты, между весьма многими другими положительными, были достигнуты там вполне

самобытным и самостоятельным путем, точками отправления для коего послужили действительные явления тамошней жизни, и это после долгого хода развития, правильность или неправильность, законность или незаконность коего остается теперь для нас совершенно в стороне.

Можем ли мы указать на такую же самобытность в истории нашего нигилизма? Можем ли указать на точки его отправления из реальных же явлений нашей жизни, в том смысле, чтобы идеалы лежащие в их основе были подвергнуты критике, которая заставила бы от них отвернуться и пуститься в погоню за новыми высшими идеалами, заставила бы отыскивать их в поте лица, и уже за сознательным отвержением первых и необретением вторых, остановиться на всеобщем отрицании, на нигилизм? Можно ли указать на самостоятельный путь этого критического процесса развития?

Прежде всего спросим: в чем заключаются пункты обвинения против учения православной церкви, по коим она могла бы подлежать укору в загрязнении или искажении христианского идеала? Ведь Иудушки для этого очевидно не годятся! Тут, без сомнения, необходимо бы указать на явные противоречия с идеей христианства в учении или в практической деятельности, подобные тем, на которые нам указывает история римского католицизма, и которые фактически породили против себя протест, или на то зерно, на тот зародыш саморазрушения, который заключает в себе протестантизм, и разлагающее, улечивающее действие которого на само понятие церкви также фактически проявилось в истории. Если видим что-либо подобное в нашей церкви, то никак не у нигилистов, а пожалуй у различных наших сектантов, как у старообрядцев, так и у мистиков и рационалистов. У них мы действительно найдем критику нашей церкви и идеала ее, — справедливую или нет, до того мы ведь не касаемся; мы констатируем только исторический процесс, и можем сказать: да, у наших сектантов мы находим самобытно-отрицательное отношение к нашей церкви. Но в каком же родстве находятся с ними наши нигилисты? Что между ними общего? Столь мало, что даже, когда они хотели поддаться к ним, были совершенно отвергнуты; как нечто совершенно чуждое.

Если внимем в отношение нигилизма, да и прочих, менее радикальных течений нашей интеллигенции, как к нашему религиозному, так и ко всем прочим нашим идеалам, то, пожалуй, и действительно найдем, что составляло в их глазах загрязнение и

искажение этих идеалов. Это было то, что эти идеалы носили на себе печать всяческого отвержения, именно, что они были свои, русские. Такой печати было вполне достаточно, чтобы, не вникая в сущность и глубь их, уже просто и прямо считать их вполне негодными. — Если всякая мелочная бытовая черта считалась уже чем-то достойным презрения, потому что была русской, — как это, например, отразилось в самом языке тем презрительным оттенком, который присвоился у нас слову “доморощенный”, — то во сколько же сильнейшей степени должно было это относиться к тому, что выставлялось, *horribile dictu!* — русским идеалом религиозным, политическим, экономическим! Этого одного конечно было достаточно для их отвержения. Может ли что хорошее происходить от Назарета!

Отношение наших отрицателей к политическому идеалу Русского народа было, если возможно, еще проще, еще элементарнее. Вникать в его сущность, в его особенности, сравнительно с политическими идеалами других народов, без чего ведь никакое критическое отношение невозможно, — об этом никто и помышления не имел. Не обращалось внимания и на то, что это идеал чуть не ста миллионов людей, не со вчерашнего дня появившийся, а переживший столько исторических превратностей, мало того, не раз восстанавливавшийся самим Русским народом, когда ход событий делал его более или менее полным хозяином своих судеб. Правда, была черта в общественном и политическом строе России, которая не могла не считаться настоящим загрязнением и искажением политического идеала ее народа. Я говорю о крепостном праве.

Но кому же было неизвестно, что оно никогда не было основной характерной чертой его быта, необходимым продуктом его истории, существенной составной частью его общественного и политического идеала, подобно западному феодализму, а только случайной, временной политической или скорее административной мерой? Именно на этом примере крепостного права не оправдалась ли вера Русского народа в его политический идеал, не пало ли рабство по манию Русского царя? И вот тут-то явилась во всей своей силе ирония судьбы. Как раз в то самое время, когда осуществлялись надежды народа, когда политический идеал его столь блистательно и беспримерно оправдывался, в это самое время нарождался нигилизм, т. е. нарождалось отрицание, между прочим и даже главным образом, этого самого идеала. Какое доказательство подражательности, несамобытности, беспочвенности нашего нигилизма может сравняться с этим совпадением? Не очевидно ли

после этого, что он не исходил из явлений русской жизни, как из точек своего отправления? Более посчастливилось, правда, самобытным экономическим явлениям русской жизни: общине и артели. Но почему? Как, по Канту, на недоведомую нам сущность вещей самих в себе мы надеваем субъективные формы нашего созерцания: пространство и время, и только в них их постигаем, также точно и наши демократы, социалисты и нигилисты надевают на совершенно недоведомую им сущность экономических явлений русской жизни, общину и артель, формы западного социализма, и вне их не могут их постигнуть ни поклонники, ни хулители. Какое же после этого может быть и тут самостоятельное отношение, будет ли оно критическое или утвердительное!

Про философию и говорить нечего: самостоятельного философского движения в России не было, не было даже и того, хотя бы подражательного, усвоения древней и новой философии, какое мы видим в средневековой Европе, не говоря уже о свободном и самостоятельном к ней отношении; следовательно, не могло быть и самостоятельной критики, которая бы привела к ее отрицанию, и отрицание это могло быть также только заимствованным, подражательным.

И так, если все отрицательные положения нашего нигилизма суть повторения таких же положений западной мысли, если, сверх сего, нельзя признать, что точками отправления этих отрицаний служили явления русской жизни, что эти отрицания были плодом самостоятельной критической русской мысли, в каковом случае можно бы считать наш нигилизм самостоятельной проверкой западного нигилизма, пришедшей от новых точек отправления, самобытным трудом и развитием мысли, к одинаковым результатам с западным нигилизмом; то ничего не остается, как признать его за явление вполне подражательное.

Прямой ход доказательств привел нас, следовательно, к признанию подражательного характера нашего нигилизма. Но в явлениях такой сложности, как все явления общественные, и в особенности как направления мысли и общественного мнения, один прямой ход доказательств редко бывает достаточен и вполне убедителен. Тут необходимо озираться по сторонам и тщательно осматривать — не изменяется ли наш вывод разными побочными обстоятельствами, не вошедшими в круг тех оснований, на коих мы его построили, и однако же существенно на него влиявшими, и не пришли ли мы через эту односторонность к ошибочным заключениям, по видимому строго и безукоризненно логическим. Эта прямолиней-

ность мысли, как назвал ее, кажется, Достоевский, и есть именно то, что называется радикализмом, который ничто иное, как крайний рационализм. Но этот крайний рационализм или радикализм даже и в области мысли, не говоря уже о практике, пригоден только в одном отделе знания — в математике.

Здесь, действительно, начав с верного, само по себе очевидно первоначального положения и правильно умозаклячая (на что строгая метода всегда дает возможность), мы неизбежно приходим и к верному выводу, без возможности ошибиться по пути. Но почему это так? Потому что всякое первоначальное математическое положение есть наше собственное же определение, про которое мы можем утверждать, что в него ничего не вкралось от нас независимого, само по себе данного; можем утверждать, что все, что мы в него вложили, в нем действительно и есть, и что напротив того, в нем кроме этого ничего нет другого, независимого, особенного, т. е. такого, которое не вытекало бы уже из принятого, как необходимое его следствие. Например, мы говорим: окружность есть замкнутая кривая линия, внутри которой есть точка — центр, от коей все точки кривой находятся в равном расстоянии. Это не более, как наше собственное определение, на которое мы были только наведены действительно существующими фигурами, похожими на окружность; и поэтому, именно то свойство, которое мы вложили в нашу идеальную кривую, в ней не только вполне и в совершенстве есть, но и никакого другого, независимого от этого, свойства в ней нет. Очевидно, что ни в каком действительно эмпирически данном случае это условие не соблюдено, или, по крайней мере, нам неизвестно, что оно соблюдено, ибо, во всех этих случаях, данное, в них заключающееся, не нами в них вложено, а существует от нас независимо, само по себе, нами же лишь замечено или открыто, и поэтому, строго говоря, мы никогда не можем быть уверены, что чего-либо из этого независимо от нас данного мы не пропустили, или по ошибке туда чего-нибудь не привложили лишнего, там ненаходящегося. Во избежание возможных от сего ошибок, ничего не остается, как не довольствуясь прямым логическим выводом, осматриваться кругом, по сторонам, не оказывается ли где чего-либо противоречивого в наших выводах с иными, вне нашего прямого вывода лежащими следствиями нашего положения.

Применяя это рассуждение к занимающему нас вопросу о русском нигилизме, мы действительно легко увидим, что есть такие обстоятельства, которые кажутся несогласующимися с нашим вы-

водом, а именно: Во-первых, если наш нигилизм явление подражательное, западный же явление — самобытное, происшедшее от самостоятельного критического мышления, постепенно развивавшегося и исходившего из точек отправления данных тамошней жизнью; то как могло случиться, что наша интеллигенция (употребляю это слово в общепринятом у нас смысле) в сильнейшей мере одержима нигилистическим мировоззрением, чем интеллигенция западная? Хотя мы и не имеем статистики умственных направлений, ни у нас, ни на Западе, но можем, кажется, с достоверностью утверждать, что если даже абсолютное число лиц, придерживающихся нигилистических учений в Европе (на континенте по крайней мере), и больше, чем у нас, то относительное число их к общему числу лиц, могущих причисляться к интеллигенции, будет, напротив того, к несчастью, у нас гораздо значительнее. Во-вторых, если наш нигилизм — подражание, то почему предметом этого подражания в такой преобладающей степени стал именно нигилизм, а не другое какое явление, другой какой-либо плод европейской жизни и мысли, которых они ведь в продолжение своего долгого пути произвели много, и притом прекраснейших, прежде чем в некоторых из течений своих дошли до нигилизма? В-третьих, нигилизм родился, развився, разросся и распространился у нас внезапно, в тот самый момент, как только представилась ему возможность выказаться в слове и деле. Как же объяснить эту быстроту и внезапность? Когда и как успела подражательность именно в этом одном направлении обхватить собою такую значительную часть нашей интеллигенции, чтобы оно могло стать господствующим? Не указывает ли это, напротив, на долговременное подготовление, а следовательно и как бы на некоторую продолжительную подготовительную работу мысли, что уже предполагает и некоторую самостоятельность ее?

На все эти три вопроса, думается мне, можно дать вполне удовлетворительные ответы только с точки зрения на наш нигилизм как на явление подражательное, а не с какой другой.

Относительно меньшее распространение нигилизма в Европе зависит от двух причин. Западная жизнь в своем долговременном и славном течении не могла не породить сильной приверженности и любви к различным фазисам или этапам своей эволюции. Возьмем для примера французский легитимизм. Много ли в этой почтенной партии лиц, действительно верящих в возможность возвращения старинной французской монархии, с ее знаменем белым, украшенным лилиями, и со всем, что им символизуется?

Должно думать, что очень мало, — так мало, что едва ли и остались такие после смерти графа Шамбора; да весьма сомнительно, чтобы и тот верил в осуществимость своей мечты. Но древняя слава, древний блеск французского королевства — этого *le plus beau gouaite, apres celui des sieux*, — действуют так обаятельно не столько на умы, сколько на сердца многих французов, не потерявших исторического чувства, что, вопреки невозможности, в глазах их рас-судка, восстановления этой золотой для них поры, они предпочитают отворачивать глаза от действительности и жить в этом прошедшем своей любовью и своими сердечными привязанностями. Радикалы, стоящие теперь во главе школьного дела во Франции, стремятся вытравить из молодого поколения эту любовь и уважение к прошедшему, стараются вселить в него убеждение, что французская история, то, что достойно носить название истории, началась только с 1789-го года. Но пока это им плохо удается, и XVII век продолжает для Французов сиять в ореоле всякого рода величия, тогда как у нас изречение, что Петр I создал Россию, было так легко и охотно принято за великий исторический афоризм.

Но не одни легитимисты питают такую бескорыстную любовь к прошедшему. Все режимы, испытанные Францией в столь богатое переворотами последнее столетие, оставили искренних и жарких поклонников. Суровый, грозный и преступный 1793 год идеализуется своими поклонниками, читателями единой, нераздельной, демократической, беспримесной (даже для идей социализма) республики. Имеет их немало и славная Первая империя, и конституционная буржуазная Июльская монархия, и даже так осрамившаяся под конец Вторая империя. Про Англию и говорить нечего. Любовь ее к прежним формам жизни слишком известна и многими ставится ей даже в укор. Но что такое немецкий романтизм, некогда господствовавший в литературе, а ныне перешедший на музыку, как не любовь и поклонение древнему величию и древней славе империи Гогенштауфенов? И мы не ошибемся, сказав, что этот романтизм, как излюбленная немецкая идея, осуществился в соответствующей времени форме в Бисмарковом единстве Германии. — Возьмем, как пример из другой области жизни, знаменитого Ренана. По своим взглядам на религию, он, конечно, полный радикал, но назовем ли его нигилистом в этом отношении? Нет, потому что он сохранил любовь к старому идеалу — не христианства только, но и католицизма. У него сердце в разладе с умом. Многие называют это сантиментальничаньем, — пусть так, я, повторю еще раз, не хвалю и не осуждаю, а только констатирую факт.

Другая причина, ослабляющая относительное значение нигилизма в Европе, еще важнее. Так как развитие жизни и мысли было там органическое, самобытное, то все стороны его не шли в ногу. Одни остановились на одном пункте, другие на другом; разумно или неразумно, последовательно или непоследовательно, логично или нелогично, но в пункте, на котором кто остановился, и видит он если и не абсолютную, то относительную истину, которая, хотя может и должна развиваться и идти далее, но не тем путем, которым пошли ушедшие дальше его, а иным, хотя бы еще вовсе неизвестным. Все эти промежуточные станции или этапы представляются им если и не полной целью пути, то законной и необходимой остановкой, и потому они далеки от нигилизма или полного отрицания. А если что и отрицают, то не весь пройденный путь, но только часть его после известного поворота, — не все достигнутые результаты и полученные плоды, а только те, которые выросли после того, как была покинута настоящая дорога. Другие находят и весь путь правильным, и думают продолжать плавание не изменяя румба компаса. Так это и в религии, и в политике, и в экономическом и общественном быте, и в искусстве, и в философии, и в положительной науке. Очевидно, что при таком положении дела, остается много мест, незанятых нигилизмом в общественном мнении, много людей упорно стоящих на различных этапах развития.

У нас этой любви к прошедшей жизни не было и не могло быть там, где мысль была настроена подражательно, ибо подражательность необходимо предполагает отсутствие любви к своему. Если бы она сохранилась, то как бы бросили свое и обратились к чужому? Подражательность и любовь к своему — понятия, взаимно исключающие друг друга.

Далее, если наш нигилизм подражание, а не самобытное явление, то само собой разумеется, что он не мог иметь своих фазисов развития, а следовательно никому из подражателей и не на чем было остановиться: не было станции, этапов, точек отдохновения и опоры, на которых можно бы было остановиться и стоять с любовью сердца и с упорным убеждением ума. — Но если не было точек опоры и остановки, за отсутствием хода самобытного развития, то почему же было не найтись таковым в самом ходе подражательности? Почему должна была эта подражательность обратиться, как к предмету, достойному подражания, только к крайним точкам пути, пройденного европейским развитием, точкам, оказавшимся отрицательными, нигилистическими? Это и составляет наш второй вопрос.

Отвечать на него также нетрудно: таков уже неизбежный, необходимый результат всякой подражательности, в чем бы она ни заключалась, к какой бы области жизни и мысли ни относилась. Подражательность, по самому существу своему, характеризуется самою крайнею радикальностью некоторого особого рода и свойства, — радикальностью не по существу, а по временной последовательности явлений. Сакраментальные слова ее суть: “современная жизнь”, “современная наука”, “современное мышление”, “современный покрой шляпки или платья”, или “последнее слово”, все равно, — науки, философии, жизни или мебелировки салонов. Иначе ведь и быть не может. Подражательность, сказали мы, да и без наших слов это само собою понятно, предполагает отсутствие любви к своему; а кто отрешился от этой любви — любви прирожденной, самобытной, роковой, то какую же собственно любовь может он иметь к чему-либо чужому? Ни к чему особенному, ибо это особенное не разобрано и не взвешено подражателем. Любезно ему в чужом то, что оно чужое, что оно принадлежит тому, кого оно считает достойным подражания, и в этом чужом привлекательным, достойным подражания очевидно может ему казаться лишь самое новое, самое последнее. В самом деле, с чего, с какой стати будет он подражать тому, что отвержено уже самим оригиналом, что им самим найдено несостоятельным и что он уже отбросил или ниспроверг, если еще не на деле, то по крайней мере уже в мысли? Очевидно, что только то, на чем остановилась передовая мысль, может, по мнению подражателя, заслуживать подражания. Скажут, что и подражатель мог бы отнестись критически к явлениям чужой жизни; но тогда, и по этому самому, он не был бы уже подражателем, а самобытным деятелем или мыслителем, а если бы был самобытным, то начал бы со своих исходных точек, подверг бы их сначала изучению, а затем критике, и вел бы дело самостоятельной работой. Но именно этого-то наши подражатели, как всякому известно, и не делали, не делали потому, что свое без исследования признали негодным и недостойным исследования, а себя неспособными к исследованию, доверившись чужим силам, как бы говоря: “вам и книги в руки”. Доверившись же чужому уму и ходу чужой жизни, они должны были признать последние результаты деятельности этого ума за самое верное решение задачи из всех доселе предложенных как жизнью, так и мыслью. Подражатель и становится подражателем потому, что счел себя некомпетентным судьей в существе дела и потому принужден довольствоваться единственным оставшимся для него критерием или при-

знаком истины — формальной последовательностью явлений по времени. Кто клянется словами учителя, тот может клясться ведь только его последними словами, а не теми, конечно, которые он уже сам отверг. Для подражателя жизнь и мысль предмета его подражания, — в нашем случае Запада или Европы, — развивалась закономерно и правильно; мы же только зрители этого процесса, осчастливлены возможностью пересаживать к себе готовые плоды его. Но какие же именно, если они различные? Конечно те, которые составляют последние слова, последние результаты развития образца. Тут и рассуждать нечего, да и не должно сметь рассуждать, — остается лишь благоговеть и воспринимать то, что он предлагает последнего, а следовательно и наилучшего. Другого признака для лучшего, по самой сущности подражания, у подражателя нет, и быть не может.

В конце пятидесятих годов случилось мне быть в Уральске и на тамошних вечерах видеть всех казачек, какого бы чина их мужа или отцы ни были, одетыми в русский костюм, в бархатных, глазетовых, атласных сарафанах, очень красивых и нарядных. Любовь к своему родному, значит, предохраняла их еще лет около тридцати тому назад, — не знаю как теперь, — от подражания иноземным модам. По тому, что мы видим вокруг себя, это было явлением очень необыкновенным, странным, но однако же совершенно понятным и объяснимым. Любили они свое, старое, родное, казавшееся им красивым и удобным, и потому чужого не принимали. Но мыслимо ли, спрашиваю я, встретить в каком бы то ни было захолустье, перенявшем уже чужую одежду — старомодные платье, шляпку, прическу и т. п., зазнай что они старомодны, иначе как в маскараде? Столичный житель, конечно, найдет, что провинциальные щеголи и щеголихи во многом отстали от последних парижских мод; но ведь это только потому, что последние моды до них не дошли, а те, которым они следуют, они все-таки считают за последние. Критиковать же моду, находить, что новое хуже такого-то или такого-то старого, конечно ни им, ни их столичным собратьям в голову не войдет, потому что они подражатели, и в качестве таковых ни в какую критику не считают себя в праве пускаться, а всегда признают последнее превосходным и восхитительным. Последнее, новейшее — для них единственно мыслимый критериум для распознавания лучшего, удобнейшего, красивейшего в одежде, мебелировке, сервировке стола, одним словом — во всем, к чему они относятся подражательно. Так же точно, если кто не имеет самостоятельного суждения о

музыке, живописи и вообще о художественных произведениях, и однако же желает или считает себя обязанным высказывать о них свое мнение, то и ему ничего не остается, как руководствоваться новейшими, последними из известных ему книжных или журнальных оценок. В глазах подражателя, и в высших сферах жизни и мысли, какой-либо интерес, значение и важность может иметь не жизнь или наука, а только последнее их слово: иначе он ведь рискует, по совершенно правильному с его точки зрения понятию, принять какой-нибудь старый, негодный, уже пережитой хлам за настоящий образец жизни и мысли, которым он и сам желает подражать и других подражать заставить. В таком образе мыслей находить подражательность не малую еще поддержку и подкрепление в учении о прогрессе. Если все движется поступательно и улучшительно, то не вполне ли естественно и разумно принять последнее за тождественное с наилучшим, с наиболее приближающимся к истинному? Конечно, говоря вообще, и при прогрессе считаются возможными и отклонения в сторону, и сбивания с пути, но ведь это принимается только вообще, так сказать для очистки совести; а в частности, где же тут разбирать и дало ли это подражателя! Это пусть уже разбирают те, которые почище, те, которые сами поставляют прогресс. Если и ошибутся, то заметят ошибку и повернут в другую сторону; не велик будет труд повернуть в следе за ними.

Но во время появления нашего нигилизма случилась на небе европейской жизни и мысли такая конъюнкция или расположение руководящих светил, что радикализм, присущий подражательности, т. е. радикализм современности и последнего слова, совпал с радикализмом по существу, который и есть нигилизм, — конъюнкция, которая и доселе продолжается. Посему нигилизм и должен был получить господство в умственном направлении нашей подражательной интеллигенции.

Теперь, последнее затруднение! Хотя новейшие моды, благодаря подражательности, принимаются очень скоро при нынешних средствах сообщения и распространяются весьма быстро; хотя, с другой стороны, и наш нигилизм явление также вполне подражательное: но все же его почти внезапное явление и быстрое распространение, подобное разливу воды прорвавшей плотину, или пламени охватившему солому, может казаться непонятным, недостаточно объясненными нашим истолкованием его подражательностью. Ведь образ мыслей, по самому существу своему, не может столь быстро меняться, как покрой одежды, мебелировка

комнат или сервировка стола. Даже эти две последние менее быстро меняются, чем первый, потому что на них затрачивается некоторый капитал, и не всегда есть средства для их скорой замены, при всем желании ее сделать. А мысли, идеи — ведь их надо хоть сколько-нибудь себе усвоить; между новыми и старыми должна же предварительно произойти какая-нибудь борьба. А тут, в конце пятидесятых и в самом начале шестидесятых годов, произошла точно перемена декораций. Конечно, в глазах тогдашней интеллигенции авторитета гг. Чернышевского, Добролюбова, Писарева и прочих был очень высок, но ведь и сам этот авторитет надо было сначала им приобрести, так как это были все люди новые, а как известно, сам авторитет свой приобрели они не иным чем, как проповедью тех же крайних идей, совокупность которых, вслед за Тургеневым, была прозвана нигилизмом. Мы вертимся следовательно в ложном кругу: авторитет упомянутых лиц должен нам объяснить быстроту распространения идей; а только проповедь самих этих идей и доставила им авторитет, ибо других предшествовавших заслуг или прав на него за ними не водилось, да никто их им и не приписывал. Следовательно, должна была существовать в публике особая восприимчивость именно к этим идеям, особая внутренняя к ним симпатия. Как же, кем или чем были они произведены? В чем состояло приготовление к столь быстрому восприятию и распространению нигилизма в разных слоях нашей интеллигенции, заставивших некоторых думать и утверждать, будто есть какое-то естественное сродство с нигилизмом в самом духе русском?

Подражательность началась у нас с реформ Петра I, в своей страстности далеко перешедших за должную меру заимствований, необходимых тогда собственно лишь для некоторых чисто государственных потребностей. Эта подражательность распространялась постепенно на все области жизни и мысли, все возрастая и возрастая, и по разрядам явлений, к которым относилась, и по кругу сословий и лиц, которых охватывала из Петербурга, как из центра. Весьма было бы интересно проследить за ходом этого распространения в обоих смыслах. Для пояснения моей мысли, я приведу здесь лишь факт, что начавшись в области чисто государственной, с войска, флота (где действительно была необходима) и администрации, подражательность долго, почти все прошлое столетие не налагала печати своей на нашу внешнюю политику, которая, за небольшими лишь исключениями, оставалась самобытной и чисто национальной до самой смерти Екатерины Великой,

и во благо нам было это. — Только с этого времени потеряла наша внешняя политика национальность направления, и тем обратила всю нашу мощь в служебную силу для чуждых нам европейских, преимущественно же немецких интересов; а когда, в течение нынешнего столетия, и призывалась на короткое время народно-русская политика, под давлением ли общественного мнения, как в 1877 году, или по собственному почину руководящих лиц, как в 1828—1853 годах, это направление не имело выдержки, и даже при благоприятных результатах войн, достигнутых большими жертвами крови и денег, мы поступались ими.

Но подражательность эта, все возрастающая и расширяющаяся, была все-таки бессознательной. Мы даже обольщались мыслью, что идем путем самостоятельного развития. Только с конца тридцатых и начала сороковых годов, наша подражательность была приведена к сознанию, и притом с двух противоположных точек зрения. Одни, славянофилы, обличали ее и усматривали в ней корень и причину всех наших внутренних зол и неурядиц, всей нашей культурной слабости. Другие, западники, напротив того, видели все зло нашей жизни в недостаточности нашей подражательности, в ее односторонности и несмелости.

По их мнению, все зло заключалось в путах, налагаемых на нас национальностью, в путах, препятствующих нам свободно двигаться вперед по пути прогресса, начертанному Западом. Они обличали, отрицали и опровергали тогда, как и до сих пор это продолжают делать, мечту самобытности, и в заимствовании сущности и форм западной жизни и мысли видели единственный путь спасения, единственный путь истинного прогресса.

Это западническое направление, проповедовавшееся в наиболее распространенных журналах и с кафедр талантливейшими и влиятельнейшими профессорами, завоевывало себя все больший и больший круг читателей и слушателей уже по одному тому, что гармонировало со всем подражательным характером, укладом и строем нашей культуры. Скоро стало оно господствующим и в сознании нашей интеллигенции, как уже и прежде было на деле, и, несмотря на разные правительственные течения, на подтягивания и ослабления цензурных поводов, продолжало преобладать в течение всех сороковых и пятидесятых годов.

Этой проповедью сознательной подражательности были вытравлены из умов всякие начала самобытности, жившие в них хотя бы в качестве предрассудков или иллюзий. Даже всякое стремление к самобытности было заклеено названиями обскурантизма,

косности и т. п. нелестными эпитетами, и этим самым была возбуждена злоба и жажда напиться и напитаться приготовленными уже и для нас на Западе брашном и питием. Умы, таким образом настроенные, были как губка, готовая всосать в себя жидкость, или как пустой сосуд, ожидающий своего содержания и готовый всею силою пустоты втянуть его в себя, лишь только ему будет дано прикоснуться к нему своим горлышком.

Это западническое учение само по себе никакого содержания еще не предлагало, а только приготавлило к его восприятию. Но мы уже видели — каково непременно должно быть то содержание, которое соответствует подражательности, к которому она влечется, как бы по некоторому избирательному сродству, которого она настоятельно требует по свойству ее особого рода радикальности. Часто можно слышать упрек, что подцензурная литература сороковых, а частью даже и пятидесятых годов, подготовила умы к нигилизму, который внезапно обнаружился в первые годы прошедшего царствования, той затаенной проповедью отрицательных начал, которую тогдашние журналы умели искусно проводить в том, что печаталось в них между строк. От этого упрека, думаю я, должно их совершенно освободить. Этим я не хочу сказать, чтобы в них не было такого междустрочного содержания. Оно было. Отыскать и указать его было бы нетрудно. Но, не говоря уже о том, что оно не столь обыкновенно и часто встречалось, как полагают, и то, что встречалось, не имело и не могло иметь почти никакого действия на массы умов, по той весьма простой причине, что было понятно только для тех, которым и без того содержание этого междустрочного писания уже было известно, и которым следовательно оно ничего нового не сообщало, которых ничему не научало. Так называемое писание между строк есть своего рода письмо символическое, потому что оно под видимым смыслом скрывает другой, потаенный. Но символическое письмо, за редкими исключениями, может быть разгадано или только ими, кто имеет ключ к нему, или теми, кому уже известно его содержание. Так ведь, например, и иероглифы были прочитаны Шамполионом лишь благодаря тому, что ему посчастливилось найти греческий перевод иероглифической надписи. Но какой труд, какое внимание требуются для прочтения всякой криптограммы — и можно ли предположить, чтобы обыкновенный читатель, не любящий и не привыкший слишком углубляться в смысл им читаемого, и только слегка по нему скользящий, задал себе труд отгадывать смысл этого таинственного междустрочного письма, хотя конечно он и го-

раздо легче отгадывался чем египетские иероглифы? Так, недавно обратила на себя внимание и наделала много шума одна олеография, разосланная "Нивой", как премия ее подписчикам. Удивительные вещи указывались в ней также, будто бы, междускладочно (если позволено так выразиться) в ней нарисованные. Признаюсь, и после указаний я немного тут разобрал. Но если бы указаний не было, если бы шум не был поднят, то не зависимо от того, есть ли что между складками или нет, олеография успела бы преспокойно отвисеть свое время на стенах и быть заброшенной на чердаки и в чуланы, не обратив на себя ничьего внимания в тайнописном отношении. Точно то же было и с противоцензурной, отрицательной, нигилистической, что ли, междустрочной проповедью журналов сороковых годов. В большинстве случаев, обыкновенный читатель даже и не догадывался, что между строками что-нибудь написано, — и если оно и было в самом деле написано, то совершенно для него незаметными симпатическими чернилами, подносить которые к жару или посыпать проявительным порошком ему и в голову не приходило, да и порошка такого у него вовсе не было.

Нет, не эта тайная междустрочная проповедь отрицательных начал, или точнее только намеки на них, во всяком случае отрывочные, бессвязные и мало кому вполне понятные, послужили подготовкой нигилизму. Подготовкой этой была явная, открытая проповедь подражательности, хорошо известная и самой цензуре, и той высшей полицейской власти, которая имела своим специальным назначением следить за направлением умов. И не только была она им известна, но сверх сего была и одобряема ими и им сочувственна, ибо вполне гармонировала со строем нашей жизни и только приводила к сознанию весь ход последнего периода нашей истории.

Кроме утверждения в умах этого стремления, этой сознательной уже жажды и алчбы к подражанию, ничего более и не требовалось для наполнения их нигилизмом при данных условиях, при данном положении европейской жизни и мысли; ибо, как я уже показал выше, не сама жизнь, не сама наука, не сама мысль важны для подражателей, а только последнее их слово.

При других условиях подражаемого образца, и явления были бы другие. Умы подражательные, из коих и жизнью, т. е. ходом исторического процесса, и литературной, и изустной проповедью выправлено самобытное содержание и любовь к своему, могли бы одинаково наполниться всякими отвлеченными идеалами: и сред-

невековым романтизмом, и аристократизмом, и любой философской системой, так же точно, как и нигилизмом, смотря по тому, какое направление было бы в данный момент последним словом жизни или мысли той культурной среды, которая служит им образцом для подражания. Но, во всяком случае, результат этот, каким бы он ни был, был бы, в сущности, одинаково вредным, хотя бы и не проявлялся в форме столь острой болезни, как наш нигилизм.

Я, собственно, кончил, но однако же для полноты должен представить еще одно разъяснение. Неужели не нашлось своевременно в России умов достаточно прозорливых, чтобы понять всю ложь, весь вред, все бессмыслие подражательности и противостать ей? Я уже заметил, да и всем это известно, что почти одновременно с западничеством возникло у нас и противоположное направление умов, вполне это понимавшее и видевшее единственный путь спасения и преуспевания в самобытности развития. К этому направлению принадлежали люди высокоталантливые высокообразованные, и притом не только проникнутые идеями русской жизни, но и гораздо лучше своих противников знакомые с ходом развития западной жизни и западных идей, с европейской жизнью, наукой и мыслью. Но бессознательная подражательность была уже так вкоренена в умы самих власть имевших что, инстинктивно симпатизируя с западничеством, приняли и они возжигаемый славянофилами спасительный маяк за обманный огонь, ведущий корабль на подводные скалы и мели. Известно, что не только когда западничество процветало под строгой цензурой, но и когда значительная степень свободы, сначала под легкой цензурой, а потом и вовсе без нее была дана нашей литературе, когда не только неопределенно западнические, но уже и прямо нигилистические идеи могли открыто печатно излагаться и страстно проповедоваться — издания славянофилов, как наименее вредные, запрещались одно за другим: "Молва", "Парус", "День", "Москвич" — как костями покрыли скорбный путь, которым должно было пробиваться русское самобытное направление. Даже издание, не относившееся собственно к славянофильскому направлению, но родственное ему тем, что также стояло за самобытность, именно "Время" Достоевского, было запрещено при самом свободном взгляде на литературу из-за пустой обмолвки или недоразумения по польскому делу, между тем как другие журналы и газеты, явно сочувствовавшие польщизне, продолжали благоденствовать. Так претила всякая мысль о самобытности! А противодействие

часто талантливой и страстной проповеди подражательности противниками по меньшей мере столь же талантливыми, конечно, имело бы весьма сильное влияние в то именно время, когда учение о сознательной подражательности только что начиналось, не успело еще окрепнуть, утвердиться в умах и находилось, как говорится, в химии, *in statu nascenti*. Впоследствии, когда, на свободе распространившись и утвердившись, оно получило, подобно всякому учению, в значительной мере, характер догматичности, неоспоримости и предрассудка, искоренить его уже было трудно. Я не хочу этим сказать, что если бы славянофильскому направлению дана была та же свобода развиваться и распространяться своевременно путем печати, как направлению противоположному, — то мы совершенно бы избавились от нигилизма: но полагаю, что смело можно утверждать, что он никогда бы не занял тогда господствующего положения в среде нашей интеллигенции, всегда встречал бы в значительной ее доле сильный отпор, и потому не получил бы того повального характера, тех пагубных последствий, какие имел и до сих пор еще имеет.

Таким образом, по независящим, как у нас говорится, от редакции причинам, западническое направление, сознательно стоявшее за подражательность, не имело достойных себе противников. Таковыми были лишь издания с так называемым казенным направлением, которые своей бездарностью, тошноту возбуждающим подобострастием, льстивостью и лживостью тона, в сущности служат отрицательным образом тому же делу, как и западнические, выгодно оттеняя их собою.

При этом невольно воскликнешь: какую неразумною и страшною силою может сделаться цензура, какие медвежьи услуги может она оказывать, как велик может быть приносимый ею вред, при всем желании принести пользу, и потому как должна она быть осторожна не столько в том, что она допускает, сколько в том, что она запрещает! Так и в настоящем случае, не в том должно ее обвинять, что она пропускала междустрочные намеки, — мы видим, что они были почти безвредны, и не в том, что под сенью ее процветало западническое подражательное направление, — какой маломальски законный предлог могла бы она иметь, чтобы стеснять его? — а в том, что она яростно преследовала то единственное направление, которое могло бы служить противовесом учению о подражательности, из коего проистекает все наше зло: как нигилизм, — указанным мной косвенным путем, — так и всякое другое, в какой бы то ни было стороне жизни и мысли.

И так, кажется мне, на все три вопроса ответил я удовлетворительно, показав: как и почему относительное распространение нигилизма значительнее в нашей интеллигенции, чем на Западе; почему подражательность наполнилась именно нигилистическим, а не другим каким содержанием; и наконец — почему нигилизм мог так быстро, почти внезапно возникнуть и так широко распространиться, и что послужило подготовлением к этому*.

Из этого же разбора причин и условий происхождения и распространения нашего нигилизма выясняются и те средства, которыми это печальное явление нашей умственной жизни могло бы быть уврачевано и устранено. Один из этих путей был бы тот, от нас независимый, если бы сама подражательность наша получила другое направление, что могло бы случиться лишь, если бы отрицательное нигилистическое направление потеряло свою силу и значение в своем первоисточнике — на Западе, если бы оно там перестало считаться передовым. Вслед за этим поворотом в любую сторону, по истечении некоторого времени, конечно и наша подражательность повернула бы туда же. Но на это рассчитывать невозможно, ибо логически процесс должен совершить свое полное роковое течение. А если бы и можно было рассчитывать, то такое излечение вовсе и нежелательно, ибо было бы только переменной одной болезни на другую, хотя и менее острую: мы все продолжали бы носиться по ветру учений, без балласта, руля и компаса, завися единственно от состояния погоды, от ветра или ненастья за нашим западным горизонтом. Другой путь был бы обращением к самобытности во всех сферах мысли и жизни. Кроме этого — все будет лишь временно и слабо действующим паллиативом, хотя и полезным в том или другом отношении.

* Остается просить глубокоуважаемого автора, чтобы он также тщательно; в среде самих *жизненных на Руси явлений* раскрыл причины, благоприятствовавшие успеху заносного нигилизма, побуждавшие свое, *родимое зло* лечить лекарством от чужой болезни или одевать в чужую болезнь. Человек болен, например, простым расстройством желудка от неудобоваримой пищи и воображает, что он болен — ну хоть холерой, которая эпидемически свирепствует у соседей! А мнимобольные подчас хуже настоящих больных. Ложь подражания была не в одной области отвлеченной мысли, а во всей общественной и государственной русской жизни — хотя и бессознательная, как говорит автор, однако тем не менее вносящая фальшь и кривду в общественную атмосферу, в сердца и умы, сбивавшая с толку самые усилия сознания... Ред. (И.С. Аксаков)

**Библиографический список сочинений
и переводов Н. Я. Данилевского *)**

1843. Литературные заметки. Письмо в редакцию Отечественных Записок о том, что помещенная в Библиотеке для чтения 1842 года, ч. LII, за подписью Б.Б., повесть "Падение Ширванского царства", кроме первых 36 страниц, не сочинение О.И. Сенковского, а перевод повести Морьера "History of Mobarek Shah und the magician". — Отечественные Записки, т. XXVIII; подпись Д-й.

1848. Дютроше. Две статьи. — Отечественные Записки, т. LVIII.

Космос. Ал. Гумбольдта. Перевод Н. Фролова. Ч. I. Три критические статьи. — Там же, тт. LVIII и LIX; без подписи. [За статьи о Дютроше и Гумбольдте получено 600 р.]

1851. Статистические исследования о распределении и движении народонаселения в России за 1846 год. Шесть статей. — Журнал Министерства Внутренних Дел, чч. 34 и 35; есть отдельные оттиски. [За этот труд, присланный автором из Вологды, получено 300 р.]

Отрывок из статистического описания Вологодской губернии. — Вологодские губернские ведомости, №№ 1, 2, 11, 12.

О времени и количестве теплоты, нужных для созревания ячменя в Устьысольске. — Там же, № 14.

Высота городов Вологды и Тотьмы над уровнем океана — там же, № 19.

Практическое замечание о весенней температуре в Вологде. — Там же, № 45.

1852. Гидрография Вологодской губернии. — Там же, №№ 45–49.

1853. Климат Вологодской губернии. — Записки Русского Географического Общества, т. IX; есть отдельные оттиски. [Написано в 1851 году и награждено от Географического Общества Жуковского премией в 250 р.]

1854. О Каспийском рыболовстве. Извлечение из отчета Высочайше учрежденной Экспедиции для исследования о Каспийском рыболовстве за 1853 год. Перевод статьи К. Бера. — Журн. Мин. Гос. Им., ч. L.

1855. О Каспийском рыболовстве. Извлечение из отчета за 1854 год. Перевод двух статей К. Бера. — Журн. Мин. Гос. Им., чч. LV и LVII.

1856. О Каспийском рыболовстве. Перевод статьи К. Бера. — Журн. Мин. Гос. Им., ч. LVII.

*) Годы, выставленные впереди, означают время появления произведений Н.Я. Данилевского в печати. Большая часть их печаталась с подписью его фамилии; случаи, когда они появлялись анонимно, оговорены в списке.

Ученые заметки о Каспийском море и его окрестностях. Перевод статьи К. Бера "Caspische Studien". — Записки Р. Геогр. Общ., кн. XI.

1858. Краткий очерк уральского рыбного хозяйства. — Вестник Русского Географического Общества, т. XXII. [Читать в общем собрании Общества в феврале 1858 г.].

Ответ Экономическому Указателю. — Там же, т. XXII. [По поводу разбора предшествовавшей статьи И.В. Вернадским.]

1859. О климате России. Сочинение К.С. Веселовского. Критическая статья. — Там же, т. XXV.

Известия о собрании черепов разных народов в Санкт-Петербургской Академии Наук. Перевод статьи К. Бера. — Русский Вестник, № 9.

Отчет Экспедиции для исследования Каспийского рыболовства за 1855 год. Перевод статьи К.М. Бера. — Журн. Мин. Гос. Им., ч. LXX и LXXI.

1860. О Каспийском рыболовстве. Перевод статьи К.М. Бера. — Исследования о состоянии рыболовства в России. Издание Министерства Государственных Имуществ. Т. II. [Первоначально напечатано в Журн. Мин. Гос. Им. за 1854—1856 и 1859 гг.]

Описание уральского рыболовства. — Там же, т. III.

Отчет Высочайше утвержденной Экспедиции для исследования рыбного и звериного промыслов в Белом и Ледовитом морях за 1859 год. — Журн. Мин. Гос. Им. Т. 74.

1861. Отчет (той же) Экспедиции за 1860 год. — Там же, т. 77. [Особое приложение].

Исследования (той же) Экспедиции в Норвегии в течение зимы и весны 1861 года. — Там же, т. 78. [Особое приложение].

1862. Дополнительный отчет (той же) Экспедиции. — Там же, т. 80.

Рыбные и звериные промыслы в Белом и Ледовитом морях. — Исследования о состоянии рыболовства в России, т. VI.

Разбор проекта Каразина об устройстве рыболовства в Каспийском море и изложение начал, которые должны быть положены в основание. Астрахань.

1863. Статистика Каспийского рыболовства. — Исследования о состоянии рыболовства в России. Т. V. [Написано в 1856 г.].

Теория ледникового периода. [Читано в общем собрании Р. Геогр. Общества 9-го января 1863 года, но напечатано не было; изложение в Журнале этого собрания в Записках Имп. Р. Геогр. Общества 1863 г., кн. I.]

О рыболовном заведении Врасского. — Земледельческая газета, № 6.

1865. Краткий отчет о поездке на Азовское море в 1864 году. [Изложение в Отчете Р. Геогр. Общества за 1864 г., составленном В.П. Безобразовым].

Взгляд на рыболовство в России — подробное извлечение из записки, представленной департаменту сельского хозяйства, по поводу правил о

рыбной ловле на Псковском и Чудском озерах. — Сельское Хозяйство и лесоводство 1865 г., т. I.

1867. *Coup d'oeil sur les pecheris en Russie*. St.-P. [Перевод предшествующей статьи, сделанной в виду Парижской всемирной выставки 1867 года.]

Несколько мыслей по поводу упадка ценности кредитного рубля, торгового баланса и покровительства промышленности. — Торговый Сборник, №№ 4, 5, 11, 13, 18, 20, 22; без подписи.

1868. О мерах к обеспечению народного продовольствия на Крайнем Севере России. — Правительственный Вестник, №№ 90–93, есть отдельные оттиски.

1869. Исследования о Кубанской дельте. — Записки Имп. Р. Геогр. Общества по общей географии, т. II.

Извлечение из письма Н.Я. Данилевского о результатах поездки его на Маньчжу. — Там же.

Несколько мыслей о русской географической терминологии по поводу слов: лиман и ильмень. — Там же.

Дополнение к Опыту областного великорусского словаря — Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук, т. VII; есть отдельные оттиски.

Россия и Европа. — Заря. №№ 1–6, 8–10.

1871. Россия и франко-германская война (дополнение к предшествующему сочинению). — Заря, № 1.

Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание 2-е. СПб.

Описание рыболовства в Черном и Азовском морях. — Исследования о состоянии рыболовства в России, т. VIII.

1872. Возможное влияние пароходства на рыболовство в реке Куре. — Сборник сведений о Кавказе, т. II. Тифлис.

1875. Описание рыболовства в северо-западных озерах. — Исследования о состоянии рыболовства в России, т. IX.

1877. О настоящей войне, очерк. — Русский Мир, № 207.

Как отнеслась Европа к Русско-Турецкой распри. — Там же, № 279.

Проливы. — Там же, №№ 289, 290.

Константинополь. — Там же, №№ 308, 309.

1878. Конференция или даже конгресс. — Там же, №№ 74, 75, 92, 99 и 101.

1879. Россия и восточный вопрос. — Русская Речь, №№ 1 и 2.

1880. Филлоксера на южном берегу Крыма и средство борьбы с нею. Феодосия.

1881. Отчет о результатах поездки за границу председателя филлоксерной комиссии. Симферополь. 5-го февраля 1881 года. — Сельское Хозяйство и лесоводство, февраль.

Сравнение методов борьбы с филлоксерой. Симферополь.

Ответ на корреспонденцию из Крыма в № 50 Московских Ведомостей. — Моск. Вед., № 102. [По вопросу о филлоксере в Крыму.]

1882. О способах борьбы с филлоксерой. Доклад председателя филлоксерной комиссии. — Сельское Хозяйство и лесоводство, май; есть отдельные оттиски.

Несколько слов по поводу конституционных возжелений нашей либеральной прессы. — Моск. Ведом., № 138.

Отчет председателя филлоксерной комиссии. — Отчет о деятельности по уничтожению филлоксеры в Крыму барона А.Н. Корфа.

Несколько мыслей по поводу низкого уровня наших бумажных денег и некоторых других экономических явлений и вопросов. — Русский Вестник, №№ 8 и 9.

1883. О пути Мадьяр с Урала в Лебедию. — Известия Имп. Р. Геогр. Общества, т. XIX; есть отдельные оттиски.

1884. Происхождение нашего нигилизма. По поводу статьи: Этюды господствующего мировоззрения. — Русь, №№ 22 и 23.

1885. Г. Владимир Соловьев о православии и католицизме. — Известия Спб. Славянского Благотворительного Общества, №№ 2 и 3.

1885—1889. Дарвинизм. Критическое исследование. Т. I. Две части. Издание М.Е. Комарова. Спб. 1885. — Т. II (одна посм. глава и указатели), 1889.

1886. О низком курсе наших денег и новых источниках государственных доходов. Издание М.Е. Комарова. Спб.

1887. Экспрессия или выражение чувства у человека и животных. — Русский Вестник, №№ 5 и 6.

1888. Россия и Европа. Издание 3-е. (Н.Н. Страхова), с портретом и посмертными примечаниями. Спб.

1889. Россия и Европа. Издание 4-е. Спб.

Н.Я. Данилевским была переведена статья К.М. Бепа Ueber das Vorkommen von Kropf und Cretinismus im Russischen Reiche St.-P. 1858.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редактора	5
Предисловие	11
Литература	16
<i>Глава 1. Жизненный путь и основные труды Н.Я. Данилевского (1822–1885)</i>	<i>17</i>
1.1. Основные этапы идейной эволюции, круг научных интересов Н.Я. Данилевского и российская действительность пореформенной эпохи	17
1.2. "Биографический детерминизм" Р. Мак-Мастера в оценке духовного наследия Н.Я. Данилевского	31
Литература	41
<i>Глава 2. Гносеологический аспект философии истории Н.Я. Данилевского</i>	<i>44</i>
2.1. Натурализм и провиденциализм в философии Н.Я. Данилевского	44
2.2. Этнопсихология в трактовке социальной истории	49
Литература	55
<i>Глава 3. Онтология культурно-исторических типов</i>	<i>57</i>
3.1. Культурная морфология Н.Я. Данилевского: строение и генезис мировой культуры, ее типологические вариации, взаимодействие культур	57
Литература	81
<i>Глава 4. Теория культурно-исторических типов в интерпретации русских философов: pro et contra</i>	<i>83</i>
4.1. Позитивизм в критике теории Н.Я. Данилевского. Н.И. Кареев	83
4.2. В.С. Соловьев о культурно-исторической типологии Н.Я. Данилевского	90
4.3. П.А. Сорокин о роли Н.Я. Данилевского как зачинателя традиции локальной интеграции мировых культур и цивилизаций	102

Литература	109
<i>Глава 5. Н.Я. Данилевский и судьбы русского славянофильства</i>	111
5.1. Социально-политический контекст философии Н.Я. Данилевского	111
5.2. Неославянофилы и Н.Я. Данилевский. Теоретические позиции Н.Н. Страхова и К.Н. Леонтьева	130
5.3. Современная полемика вокруг русского славянофильства и его идей	150
5.4. Будущность России: ожидания и пророчества Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби	161
Литература	190
Заключение	194
Литература	197
Список имен	198
<i>Приложение. Н.Я. Данилевский. Происхождение нашего нигилизма</i> ...	203

Издательство приносит свои извинения за опечатки, допущенные в списке имен, и предлагает уточненный вариант.

СПИСОК ИМЕН

- Алдеева Л.Р. 8, 12, 16
 Агтеев К.М. 135, 149
 Аксаков И.С. 93
 Аксаков К.С. 46, 93, 119, 120
 Александр I 176, 177
 Александр II 123, 125
 Александр III 129
 Александр Македонский 79
 Александров А. 192, 193
 Андерле О. 16, 102, 110
 Андреевич (Соловьев Е.) 42, 129
 Андреевский И.С. 42
 Араб-Оглы Э. 82
 Ардашев П. 122
 Аристотель 53
 Артановский С.Н. 82
 Астафьев П.Е. 193
 Бажов С.И. 11, 16
 Безобразов В.П. 43
 Беклемишев А. 18
 Белинский В.Г. 52
 Бенгам И. 196
 Берг Л.С. 42, 190
 Бердяев Н.А. 9, 47, 48, 66, 102, 103, 129, 134–136, 138, 140, 142, 144, 146, 149, 151, 152, 192, 194, 196
 Бестужев-Рюмин К.Н. 83, 91, 197
 Биллингтон Дж. 43
 Бисмарк О. 124, 177, 178
 Благовещенский Н. 19
 Болл Ф. 53
 Бородаевский В. 193
 Бороноев А.О. 81
 Брацлес Г. 144
 Булгаков С.Н. 149
 Бэр К.Э. 18, 22, 23, 26, 38, 48, 113, 114
 Бюхнер К. 124
 Васетский Г. 42
 Введенский А.И. 133, 191, 193
 Вентури Ф. 41
 Винокур Г.О. 43
 Витте С.Ю. 178
 Владимир кн. 65, 172
 Вольтер 175
 Вусинович А. 14, 16, 39, 41, 55, 165, 194
 Галактионов А.А. 11, 16, 46, 55
 Гарibaldi Д. 124
 Гегель Г. 63, 71, 74, 101, 119, 121, 129, 130, 136
 Геккель Э. 175
 Геккер Ю. 9, 49, 151
 Гелен А. 34
 Генов Н. 8
 Герцен А.И. 18, 40, 42, 115, 119, 126, 133, 168
 Гете И. 48
 Гильфердинг А.Н. 113
 Гитлер А. 184
 Гоббс Т. 63
 Голик А. 22
 Голосенко И.А. 10, 11, 16, 33, 42, 55, 56, 74, 81, 109, 191, 192, 194
 Гончаров И.А. 37
 Горький М. 173
 Градовский А.Д. 13, 197
 Грибоедов А.С. 69

- Гримм О.А. 23, 42
 Гримм Я. 53
 Грифцов Б. 192
 Губанков Н.Н. 12, 16
 Гумбольдт А. 20, 26, 53
 Гурич Г.Д. 102
 Давыдов Ю.Н. 109
 Д'Аламбер Ж.Л. 53
 Дарвин Ч. 26, 63, 124
 Декарт Р. 32, 53
 Де Роберти Е.В. 17
 Джонстон Б. 33
 Дильтей В. 44
 Достоевский Ф.М. 18, 25, 35, 43,
 112, 129, 149, 177, 180, 181, 184, 185,
 193, 197
 Дюброше Р. 20, 26
 Дюркгейм Э. 103
 Егоров Д. 150
 Екатерина II 174
 Закржевский А. 193
 Захарова А.А. 8, 12, 16
 Зверев В.М. 91, 109
 Зеньковский В.В. 48, 56, 83, 103,
 104, 110, 151, 193, 194
 Зиммель Г. 103
 Иван Грозный 172, 173, 180, 181
 Иггерс Г. 82
 Исаев А.А. 90, 191
 Кайданов Н. 18
 Каменский З. 151, 193
 Карамзин Н.В. 158, 193
 Кареев Н.И. 8, 11, 82–90, 102,
 103, 105, 107, 109, 119, 156, 168
 Карл Великий 122, 172
 Кармин А.С. 12, 16
 Карпинский А. 27
 Карр Д. 157
 Карсавин Л.П. 90
 Катков М.Н. 39, 43, 119, 126, 135
 Кеплер И. 52
 Киреев А.А. 191
 Киреевский И.В. 46, 93, 119–
 121, 126, 145, 152
 Кирхнер Ф. 42
 Кистяковский Б.А. 90
 Кларо Л.К. 53
 Клонтиер Г. 43
 Кляйн Г.Л. 28, 42
 Ковалевский М.М. 9, 30, 42, 114,
 117, 122, 168, 191
 Ковалевский Н.И. 66, 81, 119, 188
 Козловский В.В. 109
 Колубовский Л.Н. 191
 Комаров В.Л. 42
 Кон Г. 43, 151, 157, 159, 160, 193
 Конрад Н.И. 189, 194
 Конт О. 21, 44, 90–92, 103, 109,
 191
 Коперник Н. 52, 165
 Корольков А.А. 12, 16, 134, 144,
 150, 192
 Коуэлл Ф. 102
 Кошн О.Л. 53
 Кребер А. 15, 103, 105
 Круглова Л.К. 43
 Кузнецов В.А. 42
 Кун Т.С. 51
 Курланд Дж. 192
 Кутузов М.И. 147
 Кювье Ж. 26, 48
 Лабри Р. 42
 Лавров П.Л. 17, 36, 43, 90, 130, 191
 Лагранж Ж.Л. 53
 Ламанский В.И. 113, 197
 Ламперт Е. 43
 Лаплас П.С. 53
 Леверье У. 53
 Лежандр А.М. 53
 Ленин В.И. 35, 41, 43, 173, 180,
 186
 Леонтьев К.Н. 11, 12, 35, 43, 56,
 81, 83, 109, 111, 120, 126, 127, 130,
 134–149, 151, 152, 156, 163, 169,
 192–194, 196
 Лесков Н.С. 173
 Ломоносов М.В. 55
 Лопатин Л.М. 109

- Лосский Н.О. 83, 102, 103, 151, 194
 Лысенко Т.Д. 28
 Майков А.Н. 9
 Майков В.Н. 9, 19, 52
 Мак-Мастер Р. 6, 14, 28, 31, 34–38, 41, 42, 56, 71, 101, 103, 108–110, 152–155, 157, 162, 167, 193
 Максимов Н.А. 42
 Маркарян Э.С. 81
 Маркс К. 35, 56, 81, 82, 159, 168, 180, 181, 188
 Менгайт А.Л. 194
 Менделеев Д.И. 55, 165
 Мережковский Д.С. 9, 196
 Милль Дж. 9, 133, 167, 196
 Мильтон Дж. 196
 Милуков П.Н. 11, 46, 56, 63, 71, 81, 83, 91, 101, 111, 119, 135, 138, 192
 Милютин В.П. 19
 Михайловский Н.К. 43, 82, 83, 90, 103, 156
 Михневич В. 30, 39, 43
 Монен Х. 53
 Мордовский Н.В. 43
 Мюллер Г. 9, 160
 Мюллер М. 53
 Надеждин Н.И. 113, 114, 191
 Наполеон I 175–177
 Наполеон III 175
 Некрасов Н.А. 118
 Николай I 20, 30, 116, 176
 Нисбет Р. 33, 43
 Ницше Ф. 134, 137, 144
 Новиков П.С. 174
 Новомбергский Н. 163
 Нортроп Ф. 15, 58, 103
 Ньютон И. 21, 52
 Огборн У. 104
 Ортега-и Гассет Х. 144
 Паскаль Б. 53
 Петр Великий 68, 89, 98, 119, 122, 123, 172–174, 180, 181, 184, 186–188
 Петрашевский М.В. 18, 20, 35, 41, 152
 Петрович М. 119, 157, 191
 Пизоваров Ю.С. 11, 16, 49, 56, 102, 110, 134, 154, 157, 193, 197
 Пиксанов Н.К. 43
 Писарев Д.И. 35
 Платон 136
 Плеснер Г. 34
 Плеханов Г.В. 30, 133, 151, 191, 193
 Плещеев А.Н. 19
 Победоносцев К.П. 129, 135
 Покровский М.Н. 129, 191
 Покровский С. 193
 Помье Ш. 17
 Поттебня А.А. 197
 Потт А. 53
 Преображенский П. 56
 Протопопов М.А. 133, 191
 Прудон П. 175
 Пустарнаков В.Ф. 11, 16, 165, 194
 Пушкин А.С. 147
 Пфальцграф К. 157
 Пыпин А.Н. 42, 190
 Райский Л. 41
 Радищев А.Н. 174
 Радлов Э.Л. 133, 151, 191, 193
 Распутин Г. 181
 Ренан Ж. 133
 Розанов В.В. 8, 11, 27, 83, 91, 103, 111, 131, 135, 138, 191–193, 197
 Ростовцев Я.Н. 20, 21
 Рыбинков Н.А. 43
 Рюккерт Г. 100, 101, 109
 Сагатовский В.Н. 16
 Салтыков-Щедрин М.Е. 18, 19, 41
 Самарин Ю.Ф. 46, 49, 50, 56, 93, 119, 121
 Семевский В.И. 41
 Семенов Н.П. 18, 43
 Семенов П.П. (Тян-Шанский) 18–20, 38, 41, 43, 190
 Сен-Симон К.А. де 19, 63
 Сербенко Н.И. 12, 16, 212
 Скибичевский А.М. 42
 Смирнов П.И. 81

- Смит А. 63, 117
Соколов А.Э. 12, 16, 193
Соколов Э.В. 12, 15, 16, 75, 81, 82, 194
Соловьев Вл.С. 8, 11, 27, 28, 56, 66, 81, 83, 84, 90–101, 103–105, 107, 109, 111, 125, 129, 135, 149, 156, 163, 188, 190, 192, 194
Сорокин П.А. 7, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 33, 48, 49, 56, 58, 62, 66, 70, 74, 81–84, 88, 90, 101–111, 142, 159, 190, 194–197
Спенсер Г. 9, 46, 90, 92, 103, 136, 175
Сперанский Н. 163
Спешнев Н.А. 18
Сталин И.В. 159
Степун Ф.А. 102, 108
Столыпин Д.А. 168
Столыпин П.А. 168
Стольников Ю. 188
Стратиевская-Гроссман С. 192
Страхов Н.Н. 11–13, 20, 25, 27, 29, 42, 83, 90–92, 100, 101, 103, 109, 111, 112, 120, 130–134, 151, 152, 156, 158, 160, 191, 197
Стронин А.И. 87
Струве П.Б. 104
Суворов А.В. 147
Султанов К.В. 5, 10, 43, 81, 194
Таден Э. 160
Тахтарев К.М. 90
Тимашев Н.С. 11, 49, 83, 84, 102, 103
Тимирязев К.А. 27, 42
Ткачев П.Н. 35
Тоймби А. 7–9, 15, 47, 58, 61, 70, 74, 102, 103, 105–108, 161, 170, 185–190, 194, 197
Толстой Л.Н. 25, 87, 97, 101, 125, 149, 175, 180, 181, 184, 185, 193
Трубецкой С.Н. 137, 138, 192
Туган-Барановский М.И. 104
Тургенев И.С. 185
Тэн И. 133
Тютчев Ф.И. 197
Уорд Л. 9
Утехин С. 157
Фаднер Ф. 119, 151, 157, 158, 160, 193
Фаминцын А.С. 27, 28, 42
Фейербах Л. 124, 130
Фильд М. 151
Фогт К. 124
Франк С.Л. 7, 50, 56, 90, 136, 137, 144, 149, 192
Фрейр Г. 34
Фудель И.Д. 135, 145, 192
Фурье Ж. 53
Фурье Ш. 19–21, 35, 38, 152, 168
Ханыков А.В. 18
Хвостов В.М. 157, 193
Хиллер Х. 8
Хлебников Н.И. 90
Хомяков А.С. 46, 93, 97, 113, 119, 120, 126, 145, 152
Хэйр Р. 158, 193
Чаадаев П.Я. 113, 125, 145
Чернышевский Н.Г. 35
Чичерин Б.Н. 78
Чуйко В. 42
Шелгунов Н.В. 42
Шелер М. 34
Шеллинг Ф. 129
Шелтинг А. фон 157, 160, 194
Шлейхер А. 53
Шопенгауэр А. 14, 136
Шпенглер О. 7–9, 12, 47, 48, 56, 58, 62, 70, 72, 74, 102, 103, 105, 107–109, 134, 157, 161, 170–173, 176–178, 181–187, 189, 190, 193, 194, 196, 197
Штаерман Е. 81
Шубарт В. 9, 58, 103, 184, 196
Эвклид 52
Элиот Дж. 10, 35, 144
Энгельс Ф. 56, 81, 82
Эри В.Ф. 7, 50, 56
Яковенко Б.В. 36, 43
Янов А.Л. 12, 16, 135, 150, 192
Ясинопольский М. 193

Султанов Константин Викторович

**Социальная философия
Н.Я. Данилевского: конфликт интерпретаций**

Корректоры: *О.В. Махрова, М.Н. Стремилева*

Директор Издательства СПбГТУ *А.В. Иванов*

Свод. темплан 2001 г.

Лицензия ЛР № 020593 от 07.08.97

Подписано в печать 15.02.2001. Формат 60×90/16. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 15,5. Уч.-изд. л. 15,5. Тираж. 1000. Заказ 200. С 91.

Санкт-Петербургский государственный технический университет.
Издательство СПбГТУ, член Издательско-полиграфической
ассоциации вузов Санкт-Петербурга.
Адрес университета и издательства: 195251, Санкт-Петербург,
Политехническая, 29.