

## НИКОЛАИ ДАНИЛЕВСКИЙ: В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ И В МИРОВОЙ НАУКЕ

Ю. С. ПИВОВАРОВ

*Вот уже более ста лет идет острый спор вокруг идей Н. Я. Данилевского. Кто он? Предшественник Шпенглера и Тойнби, первопроходец, отвергший европоцентристскую, однолинейную схему развития мировой истории и обосновавший идею множественности и разнокачественности человеческих культур? Или мрачный предтеча тоталитаризма XX столетия? А может быть, по слову Достоевского, "автор настольной книги для всех Русских надолго"? Мыслитель, который "дал нам нечто вроде научной основы для избрания дальнейшего самобытного исторического пути" (К. Н. Леонтьев)? Так кто же он — Николай Яковлевич Данилевский?*



Обращаясь к анализу творческого наследия Николая Яковлевича Данилевского, мы вступаем в мир идей, имеющих принципиально важное значение для русского самосознания, для уяснения исторической судьбы России, природы и специфики ее государственности, политической и правовой культуры. Н. Я. Данилевский был разносторонне одаренным человеком. Он известен как самобытный философ истории, социолог, этнопсихолог, политический мыслитель и публицист, автор работ по богословию, экономике, статистике, географии. Н. Я. Данилевский оставил о себе память и как ботаник, зоолог, ихтиолог, его перу принадлежит двухтомный критический труд о дарвинизме. И сколь разнообразны были проявления таланта этого человека, столь же разнообразны и оценки его

творчества. У Н. Я. Данилевского есть апологеты и безоговорочные сторонники, но немало и противников, а также тех, кто отрицает значительность и ценность его идей. И дело здесь, конечно, не только в том, что такова судьба многих больших мыслителей и ученых. Его мировоззрение действительно дает основания для противоположных мнений и оценок.

Но прежде чем говорить о мировоззрении Н. Я. Данилевского, хотелось бы обратить внимание читателя на тот весьма прискорбный факт, что идеи этого философа, несмотря на заметное оживление в обществе интереса к прошлому Отечества, по-прежнему остаются где-то на периферии нашего сознания, нашей памяти. Правда, после почти столетнего перерыва пере-

издан (с небольшими сокращениями) основной труд Н.Я.Данилевского "Россия и Европа: Взгляд на культурное и политическое отношение Славянского мира к Германно-Романскому" (издательство "Книга", — М., 1991). Это отрадно, вселяет надежду, но общей унылой картины не меняет. В то же время на Западе имеется (а до революции имелся и у нас) большой корпус научных и публицистических работ, в которых толкуется и интерпретируется идейное наследие Н. Я. Данилевского. То есть существуют определенные, устоявшиеся традиции понимания его творчества. И потому-то знакомство с миром Н. Я. Данилевского целесообразно, как мне кажется, начать с уяснения этих традиций (наряду, разумеется, с чтением "России и Европы"). Это будет вполне осмысленным введением в круг тех болезненных проблем, над которыми бились в XIX веке лучшие русские умы, которые, к сожалению, не решены и поныне и которыми всю свою жизнь был захвачен Николай Яковлевич Данилевский.

Некоторые биографические данные мыслителя читатель найдет в предлагаемой работе. Здесь же лишь скорым пунктиром намечу основные вехи его жизни. Родился в 1822 году в семье кавалерийского генерала и участника войны 1812 года. Учился в различных частных пансионах, в двадцать лет закончил Царскосельский лицей. Затем он вольнослушатель естественного факультета Петербургского университета и одновременно чиновник канцелярии военного министерства. Он специализировался в области ботаники; в 1847 году получил степень кандидата, а зимой 1848/1849 годов выдержал магистерский экзамен. Летом 1849 года, находясь по поручению Вольного Экономического общества в Тульской губернии (вместе с П. П. Семеновым — будущим Тяньшанским) и занимаясь исследованиями границ черноземной полосы России и ее флоры, был арестован и препровожден в Петропавловскую крепость. Ему инкриминируется участие в "заговоре" Петрашевского и пропаганда фурьеристских идей. Однако, Следственная комиссия, ознакомившись с запиской Н. Я. Данилевского, в которой он подробно и толково изложил суть учения Фурье (акцентируя его экономическую сторону), освобождает арестанта после стодневного заключения.

Он был выслан из столицы и служил сначала в канцелярии вологодского, а далее самарского губернатора. Женился, но через год стал вдовцом. По свидетельству Н. Н. Страхова, бывшего близким другом Николая Яковлевича, это стало самым жестоким горем в его жизни. В 50-е годы участвовал в длительных и тяжелых экспедициях "для исследования состояния рыболовства" в бассейне Волги и Каспийском море (под началом великого Карла фон Бэра), а также в Белом море (уже в качестве начальника экспедиции). В 1861 году — вторично женился (от этого брака он имел пятерых детей). Но несмотря на новый свой статус "семейного человека", продолжал подвижническую деятельность по изучению рыбных промыслов России. Он работал в Астрахани, Архангельской губернии, на Псковском и Чудском озерах, Царицыне, на Кубани, Крыму, Персии, Норвегии и т.д.

В 1867 году Н. Я. Данилевский, человек очень небогатый, покупает на южном берегу Крыма большое и запущенное имение (по стечению обстоятельств это имение продавалось дешево). Здесь он проводит последние

двадцать лет жизни. Здесь же пишет "Россию и Европу" (начата осенью 1865 года), двухтомный "Дарвинизм" (начат зимой 1879 года), в котором подвергает острейшей критике учение Ч. Дарвина, многочисленные статьи, часть которых уже после смерти Николая Яковлевича была опубликована Н. Н. Страховым ("Сборник политических и экономических статей Н. Я. Данилевского". СПб, 1890). С 1857 года он служит в Министерстве государственных имуществ, с 1871 года состоит в Совете, а с 1872 года в Ученом комитете этого министерства, достигает чина тайного советника.

Он умер 7 ноября 1885 года в Тифлисе после завершения командировки на озеро Гохч. Тело его было перевезено в Мшатку и похоронено в саду.

Я уже говорил, что талант Н. Я. Данилевского проявился в разных отраслях человеческого знания. И совершенно безнадежно в небольшой по существу работе пытаться представить этого мыслителя и ученого "в полный рост". Но поскольку я рассматриваю эту статью как некое введение в творческий мир Н. Я. Данилевского, то полагаю вполне уместным напомнить читателю основные положения его историософской доктрины. Ведь что бы там ни было, но именно эта сторона теоретического наследия Николая Яковлевича Данилевского привлекает наибольшее внимание исследователей. Да и вообще встреча с этим человеком начинается у нас, как правило, с того, что мы узнаем о некоем очень специфическом, своеобразном воззрении его на историю.

Н. Я. Данилевский утверждал, что "деление истории на древнюю, среднюю и новую... или вообще деление по степеням развития — не исчерпывает богатого содержания ее. Формы исторической жизни человечества ... не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам" (1). Причем "деление по степеням развития" есть "только подчиненное, главное же должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития" (2). Иначе говоря, Н. Я. Данилевский считал, что всемирная история является историей развития самостоятельных цивилизаций (и именно в рамках этих цивилизаций следует различать их древнюю, среднюю и новую историю). Подобных цивилизаций или культурно-исторических типов, по его мнению, было (в хронологическом порядке) одиннадцать: египетский, ассирийско-вавилоно-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, арабийский, германо-романский (европейский), славянский.

Согласно Н. Я. Данилевскому, историческая жизнь народов "обнаруживает" себя в четырех видах (или разрядах) культурной деятельности: 1) деятельность религиозная; 2) деятельность культурная в узком смысле слова (наука, искусство, промышленность); 3) деятельность политическая; 4) деятельность общественно-экономическая (она "объемлет собою отношения людей между собой не непосредственно, как нравственных и политических личностей, а посредственно — применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, следовательно и добывания и обработки их") (3).

\* \* \*

Знакомство Запада с Н. Я. Данилевским началось с того, что уже через пять лет после смерти русского мыслителя "Россия и Европа" в сокращенном переводе появилась на французском языке (4). Книга, правда, вышла в Бухаресте. Затем на протяжении трех десятилетий его имя мелькает на страницах работ, издаваемых в Германии и Австро-Венгрии и направленных против панславизма. В качестве примера можно привести монографию А. Фишера "Панславизм до мировой войны" (5).

В самом начале двадцатых годов произошло два примечательных события, одно из которых сделало Н. Я. Данилевского более доступным западноевропейскому читателю, а другое — резко обострило к нему интерес (прежде всего в Германии). В 1920 г. в Берлине "Россия и Европа" выходит на немецком языке. Перевод, осуществленный К. Нётцелем, по свидетельству западногерманского исследователя Г. Мюллера, был невысокого качества и содержал в себе немало ошибок. К тому же из семнадцати глав "России и Европы" К. Нётцель перевел всего лишь десять (6). Однако, как бы то ни было, книга Н. Я. Данилевского дошла до читателя и была отмечена вниманием специалистов (по крайней мере, немецких). Обострение же интереса к творческому наследию Н. Я. Данилевского связано с тем, что в 1920 г. О. Шпенглер публикует первый том "Заката Европы", кажется, одну из самых нашумевших книг нынешнего столетия. И тут же в России и на Западе было установлено поразительное сходство между концепциями Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера. С тех пор за Н. Я. Данилевским укрепилась довольно прочная репутация предшественника О. Шпенглера, а в западной науке началась дискуссия о том, в чем и насколько Н. Я. Данилевский предвосхитил (да и предвосхитил ли вообще) О. Шпенглера. Из работ 20-х годов следует выделить статьи А. Лютера "Русский предшественник Освальда Шпенглера" (Лейпциг, 1921) и М. Швартца "Шпенглер и Данилевский" (два типа культурной морфологии)" (Париж, 1926). В 1954 г. Р. Мак-Мастер в статье "Данилевский и Шпенглер: новая интерпретация", как бы подводя итог более чем тридцатилетней полемике, заявил: "Сегодня главным в исторической репутации Данилевского является то, что его считают предшественником Освальда Шпенглера" (7). О близости идей Н. Я. Данилевского и Шпенглера помимо А. Лютера, М. Швартца, Р. Мак-Мастера писали и другие ученые и мыслители — Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, П. А. Сорокин, Н. В. Тимашев, Х. Стюарт Хьюдж, Г. Мюллер.

Что касается вопроса о том, знал ли О. Шпенглер "Россию и Европу", то на сегодняшний день известно следующее. Проф. М. Шрётер сообщил Г. Мюллеру, что в его многочисленных беседах со Шпенглером, другом которого он был, имя Н. Я. Данилевского не упоминалось ни разу. Вместе с тем, уже после выхода "Заката Европы" М. Шрётер видел в библиотеке О. Шпенглера книгу Н. Я. Данилевского на русском языке (8). Другое свидетельство принадлежит русскому философу-гуссерлианцу Г. Г. Шпету, который рассказывал П. А. Сорокину, что он видел "Россию и Европу" в библиотеке О. Шпенглера. Сам же П. А. Сорокин считал вопрос о знаком-

стве Шпенглера с работой Н. Я. Данилевского открытым. Во всяком случае в писаниях Шпенглера прямых указаний на это нет. По словам П. А. Сорокина, Шпенглер читал и ссылался на труды К. С. и И. С. Аксаковых, а также других славянофилов. Поэтому, предполагал он, если не в деталях, то в целом Шпенглер мог знать и "Россию и Европу" (9).

Надо сказать, что именно с того времени, когда исследователи стали трактовать Н. Я. Данилевского как предшественника О. Шпенглера, когда было обнаружено родство многих их установок и выводов, в западной науке возникла одна весьма устойчивая и влиятельная традиция. Сторонники этой традиции рассматривают Н. Я. Данилевского по преимуществу как самобытного и крупного философа истории, социолога, создателя концепции культурно-исторических типов. Отечественный исследователь К. В. Султанов отмечает, что "в современной философии и социологии культуры имя Данилевского обычно упоминается в ряду таких мыслителей, как Шпенглер, Тойнби (10), Нортроп, Шубарт, Сорокин, объединяемых общим критическим отношением к европоцентристской, однолинейной схеме общественного прогресса и обосновывающих идею множественности и разнокачественности человеческих культур" (11). Нередко о Н. Я. Данилевском говорят как о первооткрывателе, "заложившем ныне популярный на Западе подход пространственно-временной локализации явлений культуры. Именно так был оценен его вклад ...Международным обществом сравнительного изучения цивилизации" (12).

Одним из наиболее авторитетных сторонников такого подхода к творчеству Н. Я. Данилевского является П. А. Сорокин. Он более чем кто-либо из русских эмигрантов, писавших о Н. Я. Данилевском (В. В. Зеньковский, Н. В. 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. Это, кстати, отмечено многими отечественными и западными учеными. К примеру, известный американский русист Э.Таден, для которого "Россия и Европа" есть чуть ли не интереснейшая в XIX столетии попытка изучения принципов, определяющих ход мировой истории, указывает, что "наследие Данилевского ... редко и мало рассматривалось ... по - н а с т о я щ е м у, всерьез; тем не менее он остается выдающимся первооткрывателем в исследовании проблем социального и культурного развития. Это мнение в наиболее четкой форме было сформулировано ...Питиримом Сорокиным" (13). Г. Мюллер подчеркивает, что именно П. А. Сорокин познакомил англоязычную публику с "Россией и Европой" — в своих работах он неоднократно излагал ее содержание (в США "Россия и Европа" на английском языке появилась лишь в 1966 г.) (14).

Сам же П. А. Сорокин следующим образом оценивал книгу Н.Я.Данилевского: "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 и верного по существу политического прогнозирования и проповеди" (15). Как правило, П. А. Сорокин говорит о Н. Я. Данилевском с нескрываемой симпатией: "...Его 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" (16). Попутно заметим, что В. В. Зеньковский вообще в "применении принципов естественных наук к социальным и историческим феноменам" видел чуть ли не основную заслугу Н. Я. Данилевского перед русской мыслью. Он писал, что "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" (17). В этом же полагает оригинальность Н. Я. Данилевского и Э. Таден (18). Правда, это есть для Э. Тадена и свидетельство некоторой "исторической наивности" русского мыслителя (19).

168 П. А. Сорокин считал, что Н. Я. Данилевский на пятьдесят — семьдесят лет раньше, чем западные ученые, пришел ко многим выводам и положениям, принятым современной наукой. Он называл автора "России и Европы" подлинным предшественником Шпенглера ("шпенглеровская философия истории повторяет все основополагающие постулаты Данилевского" (20), Тойнби, Шубарта, Бердяева (21). По словам П. А. Сорокина, "доказывая сформулированные им законы, Данилевский выдвинул несколько общих принципов современной социологии и антропологии относительно диффузии, миграции, экспансии и мобильности культуры. Он также создал теорию, согласно которой технология или материальная культура имеют тенденцию распространяться повсеместно, проникая во все цивилизации, в то время как нематериальная культура может распространяться в границах собственной территории и не в состоянии охватить другие цивилизации, за исключением их отдельных элементов" (22).

В целом же П. А. Сорокин отрицательно относился к "культурно-историческому типу" как "единице измерения" мировой истории, как к абсолютно целостному феномену. Он указывал на существование различных подсистем внутри "цивилизаций", "культур", без анализа которых ни социология, ни история обойтись не могут. Кроме того, по Сорокину, "культурно-исторические типы" взаимодействуют, их подсистемы взаимовлияют и накладываются друг на друга и т.д. Но, несмотря на те или иные несогласия с Н. Я. Данилевским, П. А. Сорокин признал, что он и сам и близкие к нему социологи (например, мангеймовской школы) и политологи многому научились и многое взяли у автора "России и Европы" (23). Я же добавлю: никто из отечественных и зарубежных исследователей не сделал столько, сколько П. А. Сорокин, для того, чтобы идеи Н. Я. Данилевского стали достоянием мировой науки.

В русле этой же тенденции рассматривает творчество Н. Я. Данилевского известный американский ученый, проф. Техасского университета А. Вусич. Его книга "Социальная мысль в царской России" подтверждает

устойчивость традиций понимания Н. Я. Данилевского на Западе преимущественно как философа истории, культуролога, социолога. А. Вусинич полагает, что Н. Я. Данилевский наиболее оригинальный и эрудированный философ истории в России XIX столетия (24). По мнению американского специалиста, внешне сложная и весьма запутанная система философско-исторической мысли Н.Я.Данилевского являет собой единственный в России прошлого века образец тщательно разработанной и прочно сплетенной комбинации онтологического, эпистемологического и социологического подходов. В устах А. Вусинича это — необычайно высокая оценка, поскольку всю философию истории XIX столетия (которую автор фактически идентифицирует с социологией) он классифицирует по трем названным подходам.

Для онтологического подхода, отмечает американский ученый, характерны проблемы поиска первоисточника исторического процесса и периодизации социальной эволюции. Его сторонники ищут сущность истории и стремятся к предсказанию изменений в социальной структуре. Второму подходу свойственно самое пристальное внимание к природе исторического знания и попытка ответить на вопрос о том, могут ли историки, социологи, политологи следовать методам естественных наук. Третий подход — собственно социологический. В центре внимания его представителей — общие законы развития социальной структуры и социальной динамики. Так вот, повторяю, "Россия и Европа", по А.Вусиничу, есть синтез и воплощение всех трех подходов и в этом смысле уникальный памятник русской мысли девятнадцатого века.

В какой-то мере как оригинального философа истории и социолога трактует Н.Я.Данилевского и Э.Таден, чье высокое мнение об авторе "России и Европы" я уже приводил. Э.Таден подчеркивает, что Н.Я.Данилевский был очень силен в сфере синтеза идей (25), а его мышлению были присущи две определяющие черты: 1) вера в фундаментальное единство, цельность элементов природы и общества (наподобие цельности и неповторимости животных организмов в биологии); 2) постоянный поиск системы законов, управляющих развитием и существованием "феномена внешнего мира" (26). Э.Таден признает концепцию культурно-исторических типов очень значительной, заслуживающей серьезного изучения и внимания. Вместе с тем, он убежден, что Н.Я.Данилевскому не удалось удовлетворительно описать природу духовных принципов различных исторических цивилизаций. Эта неудача сама по себе очень важна, поскольку без удовлетворительного описания этих принципов трудно поверить в существование культурно-исторических типов (27).

После окончания второй мировой войны в западной науке набирает силу другое направление, другая тенденция. Сторонники этого направления видят в Н.Я.Данилевском прежде всего теоретика воинствующего и враждебного народам Европы панславизма, идеолога русского империализма и экспансии. Такое отношение к идеям Н.Я.Данилевского проявлялось, конечно, и раньше, до второй мировой войны, но в конце 40 — 50-х годов оно достигло своего апогея. Безусловно, это связано с обстоятельствами внешнего, т.е. ненаучного порядка. Победа Советского Союза над Германией привела к быстрому росту его влияния в мире и прежде всего в странах

Восточной Европы. В результате был создан социалистический лагерь во главе с СССР. И здесь западные исследователи обнаружили, что Советы фактически реализовали панславистские идеи Н. Я. Данилевского (разумеется, и некоторых других идеологов панславизма). Причем, говорили они, почти совпадают даже географические очертания социалистического блока, созданного Сталиным, и Всеславянского союза, задуманного Данилевским. Небольшое различие заключалось лишь в том, что вместо Константинополя с прилегающими к нему районами (по проекту Данилевского) Россия получила Кенигсберг с Восточной Пруссией. В политике же и идеологии "холодной войны", которая многими на Западе воспринималась как проявление сущностного неприятия русскими основ европейской цивилизации, зарубежные ученые усмотрели модификацию воззрений Н. Я. Данилевского. Среди наиболее известных сторонников такого подхода к творчеству Н. Я. Данилевского надо назвать А. фон Шелтинга, К. Пфальцграфа, Г. Кона, Ф. Фаднера, М. Петровича и др.

Прежде чем приступить к рассмотрению второй традиции в западных исследованиях, посвященных Н. Я. Данилевскому, необходимо обратить внимание на следующее. "Панславистская" трактовка творчества Н. Я. Данилевского включает в себя и понимание его как характерного примера русской мессианской идеологии, некой "русской идеи" вообще, как учения славянофильского, неославянофильского или почвеннического толка, как яркого проявления русского варианта националистической идеологии, пережившей в XIX в. пору расцвета и в других странах Европы.

Многие зарубежные ученые отмечают выдающуюся роль Н. Я. Данилевского в мировоззренческом оформлении панславизма. Ф. Фаднер указывает, что "принцип национальности, на котором основывается идеологическая структура панславистской мысли, наиболее полным образом был синтезирован в труде Н. Я. Данилевского" (28). По словам Р. Хэйра, "Данилевский — первый систематик панславизма" (29). С. В. Утехин пишет, что "экстремистская панславистская концепция ассоциируется прежде всего с именем Н. Я. Данилевского" (30). А. фон Шелтинг называет Н. Я. Данилевского "систематизатором панславистского мировоззрения" (31). По мнению Э. Карра, "панславистское движение в своей самой поздней и законченной форме было представлено Данилевским" (32). Э. Карр считает также, что "славянский национализм, замаскированный в универсализм, ставит Данилевского в один ряд с другими поздними теоретиками панславизма" (33). Таким образом, мы видим, как убедительна и безусловна "панславистская" репутация Н. Я. Данилевского на Западе.

Одну из наиболее интересных попыток исследования творчества Н. Я. Данилевского в русле "панславистской" традиции предпринял американский ученый Ф. Фаднер. Значение Н. Я. Данилевского в развитии русской панславистской мысли прежде всего он видит в ясном, четком и синтетическом выражении шести "центральных идей", которые в той или иной форме, в той или иной степени характерны для всех русских панславистов: 1) сущностная вражда, ненависть Европы к России и славянам; 2) неизбежный и естественный характер антагонизма России и Европы; 3) отрицание



того, что европейская цивилизация есть с и н о н и м общечеловеческой цивилизации; 4) обвинение русских западников в попытке деформировать, извратить "основы русско-славянского организма"; 5) необходимость, неизбежность борьбы России против Европы и понимание этой борьбы как единственного средства решения "восточного вопроса" (т. е. проблем Константинополя и проливов, которая идентифицировалась Н. Я. Данилевским со "славянской проблемой" в целом); 6) историческая закономерность создания Всеславянского союза во главе с Россией и отношение к данному союзу как к единственному средству выживания славянства и обеспечения его якобы богоугодной победы над Западом (34).

Большое значение для нашей темы имеют работы известного американского исследователя Г. Кона. Одним из первых в западной науке он вплотную подошел к важнейшим проблемам мировоззрения Н. Я. Данилевского. Так, например, Г. Кон квалифицировал панславизм Н. Я. Данилевского как версию русского националистического мессианства. Он указывал, что решающий период жизни автора "России и Европы" пришелся на те годы, когда в Италии, Германии, Балканах и в России националистические движения достигли своего апогея и "внутреннего насыщения". Эти движения Г. Кон называет "комбинацией полумистической националистической идеологии с полумакиавеллистской политической стратегией" (35).

Ни у Фихте, ни у Мишле, ни у Мадзини, пишет американский ученый, национализм не достигал такой мессианской страсти, такой глубины ощущения ниспосланности, такого острого ожидания решающей, апокалиптической схватки со всем миром, как у Н. Я. Данилевского и в этом близкого к нему Ф. М. Достоевского. Но даже в России они были представителями незначительного меньшинства. Вообще же в националистическом мессианстве Н. Я. Данилевского главный компонент, по убеждению Г. Кона, — национализм (36).

Всякое националистическое мессианство, говорит Г. Кон, имеет два источника: "тотальное" самосознание древнееврейского народа как богоизбранного и миропонимание августовского Рима. В христианской Римской империи оба этих источника слились. Религиозное мессианство углубляло национальные политические надежды, преобразовывало в твердую веру в то, что их исполнение предустановлено Богом и есть осуществление Божественной справедливости" (37). Для Данилевского (и Ф. М. Достоевского) новым Израилем была Россия (Г. Кон ссылается здесь на последнюю главу "России и Европы"). История и современность представлялись русскому мыслителю как непрекращающаяся борьба сил Света (Православный Восток во главе со Святой Русью) и Тьмы, воплотившейся в образе среднего класса западного общества. Сам же средний класс был для Н. Я. Данилевского воплощением алчности и насилия; многопартийной системе, национальным и классовым противоречиям капиталистического общества он придавал характер онтологического зла. И здесь Г. Кон делает весьма важный вывод: "...Данилевский не отрицал величия западной цивилизации, подобно тому как 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)” (38).

Таким образом, Г. Кон указывает на типологическую близость воззрений Н. Я. Данилевского не только концепциям советской внешней политики, но и идеологии марксизма. Конечно, не он первый пришел к подобному мнению, но именно в его произведениях эта нота прозвучала особенно сильно. Г. Кона явно не устраивает ограниченное понимание панславизма Н. Я. Данилевского, т.е. панславизма лишь как идеологического оформления имперской экспансии России. Уже в поиске духовных основ националистического мессианства Г. Кон обнаружил стремление к постижению “первоначальных интуиций” мировоззрения Н. Я. Данилевского в целом. Но “открытие” этих основ еще не давало в руки американского ученого ключа к мышлению автора “России и Европы”, поскольку таковыми являлись, по его убеждению, основы любого национального мессианства. И Г. Кон идет дальше. Он утверждает, что за панславизмом Н. Я. Данилевского скрывалась уверенность в глубочайшем различии “иррациональных исторических инстинктов России и Европы... Данилевский, как семьдесятю пятью годами позже Сталин, полагал, что русский народ преследует идеалы, по своей природе прямо противоположные милитаристскому, насильническому и плутократическому духу Запада” (39). И далее: “Данилевский и Сталин были едины в одной фундаментальной мысли: они видели в России оплот демократии и социальной справедливости” (40). В конечном счете для Г. Кона нет большой разницы между “русским марксизмом” середины XX столетия и Н. Я. Данилевским с его имморализмом в политике и преклонением перед силой (41). Панславизм же Н. Я. Данилевского объясняется “вызовом европейской культуре, которая свое понимание истории, социальной и культурной эволюции полагала универсальным законом” (42).

В целом трудно принять такую трактовку творческого наследия Н. Я. Данилевского, хотя Г. Кону и удалось выявить некоторые важные черты мироощущения русского мыслителя. Основной же заслугой Г. Кона надо признать саму попытку поиска духовных основ идеологии автора “России и Европы”.

Среди работ этого направления (или “панславистской” традиции) заметное место занимает исследование А. фон Шелтинга. Своей главной задачей А. фон Шелтинг считает доказательство близости многих исходных, в том числе панславистских, позиций А. И. Герцена и Н. Я. Данилевского. Но для меня наиболее ценным в книге швейцарского ученого представляется не это. Характеризуя Н. Я. Данилевского как консерватора, приверженца абсолютной монархии, сторонника постепенного преобразования социальных и политических институтов Российской империи в соответствии с духом славянских (точнее, древнерусских) “архетипов”, а также искоренения “европеизма”, А. фон Шелтинг подчеркивает, что “весь его динамизм был сосредоточен в сфере внешней политики. Он был страстный панславист” (43).

Перейдя далее к анализу собственно панславизма Н. Я. Данилевского, автор делает несколько проницательных замечаний. По его мнению, концепция культурно-исторических типов была не только обоснованием панславизма и русского экспансионизма, но и ставила последнему жесткие

границы (поскольку задачей внешней политики России объявлялось лишь собирание славянских земель). Таким образом, "Россия и Европа" ограничивает универсалистское мессианство Чаадаева, славянофилов и других русских мыслителей (44). Но в воззрениях Н. Я. Данилевского, говорит А. фон Шелтинг, есть разрыв между внутренней логической "правдой" и проистекающим из национальной страсти "романом". Этот "роман" заключается в том, что ограничение русского мессианства, основывающееся на идее славянского культурно-исторического типа, в конечном счете преодолевает, опровергает самое себя. Притязание на единоличное обладание "абсолютной религией в самой истинной и чистой форме" взрывает весьма последовательно построенное учение о культурно-исторических типах. Иными словами, необходимый (исторический, политический и мировоззренческий в целом) релятивизм отбрасывается в сторону (45).

В общем у А. фон Шелтинга относительно Н. Я. Данилевского два достаточно противоречащих друг другу мнения. С одной стороны, концепция Н. Я. Данилевского есть не только новое обоснование русского экспансионизма, но и его философско-историческое ограничение. Но с другой стороны, швейцарский исследователь вопрошает: разве можно верить человеку, который утверждает, что Всеславянский союз не будет никому грозить и одновременно говорит о богоизбранности славянства, о культурно-историческом типе как самом высшем из всех ему предшествовавших (46). Но все-таки А. фон Шелтинг склонен рассматривать творчество Н. Я. Данилевского как выражение русского "исконного" духа, смертельно враждебного Европе. "Ненависть к западноевропейской цивилизации, враждебно-агрессивные тенденции ее отрицания (т.е. основных ее принципов) — характернейшая черта русской мысли, свойственная и "совершенному европейцу" Чаадаеву, и социалисту Герцену и Тютчеву, и теоретику "закрытых культурно-исторических типов" Данилевскому", — отмечает он (47). Разумеется, что лишь с этих позиций верно оценить мировоззрение Н. Я. Данилевского (как, впрочем, и других указанных А. фон Шелтингом отечественных философов).

В определенном отношении в русле "панславистской" традиции можно рассматривать и позицию В. В. Зеньковского. Она была изложена им в книге "Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей". Эту работу, принимая во внимание и ее содержательность, и спорность многих ее оценок, следует, как мне кажется, полагать прежде всего своеобразным пособием по истории, вернее, по одной из проблем русской мысли, написанной специально для западной интеллигенции с целью ознакомления с неизвестным доселе "материалом" (в этом смысле ее можно сравнить, например, с "Русской идеей" Н. А. Бердяева). Понимание В. В. Зеньковским мировоззрения Н. Я. Данилевского, безусловно, выходит за рамки "панславистского" направления, но одно очень важное обстоятельство позволяет, с некоторой долей осторожности, и в русском философе-эмигранте увидеть сторонника этого направления (хотя, повторяю, в целом подход В. В. Зеньковского куда шире).

Этим обстоятельством является указание на "первоначальную интуицию" Н. Я. Данилевского: "Политическое противоборство Западной Европы

и Славянства есть исходная основа построений не одного Аксакова (В. В. Зеньковский сближает и исследует параллельно взгляды "последнего славянофила" и автора "России и Европы". — Ю.П.) — оно определило и историософское творчество Н. Я. Данилевского, идеи которого оставили несомненный след в русском сознании... У обоих мыслителей — это ... исходная основа их размышлений" (48). "Резко", "беспощадно", по словам В. В. Зеньковского, отозвались у ряда русских мыслителей "политические мотивы борьбы с Западом". "...Не о примирении, а об отделении от Запада думали и думают они. На первом месте здесь необходимо поставить Н. Я. Данилевского с его теорией культурно-исторических типов и с его отрицанием внутреннего единства в истории" (49). Вот на основании этого вывода и можно причислить В. В. Зеньковского к приверженцам преимущественно "панславистской" трактовкой идей Н. Я. Данилевского, точнее — одной из ее версий, модификаций.

Согласно В. В. Зеньковскому, Н. Я. Данилевский глубоко чувствовал своеобразие русского, славянского культурного типа. С явной симпатией и одобрением он пишет: "Потенциальному универсализму европейской культуры, которая считает все иные культуры стоящими ниже своей, которая видит "прогресс" в том, чтобы другие культуры отказывались от ... своеобразия, а приобщались к этой, мнимо единой европейской культуре, — этому мнимому универсализму романо-германской культуры Данилевский противопоставляет свое учение о натуральных исторических группах, о натуральном многообразии культурных типов. Данилевский не критикует европейскую культуру в ее строе, ее основах, но стремится разрушить представление о ней, как о едином и единственном типе культуры. Но так как и интеллигенция, и все ее друзья в странах других культур исповедуют эту веру в единственность и универсализм европейской культуры, которая объявляется "общечеловеческой", так как этот догмат лежит в основе навязчивого и агрессивного культуртрегерства, которым так одержима Европа, — то неудивительно, что книга Данилевского трактовалась и будет трактоваться как один из наиболее ярких эпизодов в той "борьбе с Западом", которая проходит через всю историю русской мысли. Но если другие мыслители в своей борьбе с Западом входят в анализ самих основ европейской культуры, подчеркивают ее противоречия, ее слабые стороны, ее тупики, то Данилевский стоит на совершенно иной позиции. Недостатки и теневые стороны европейской культуры его мало волнуют, — он мало даже входит в то, что называют "имманентной" критикой, так как чувствует себя стоящим на почве иной культуры, чем та, которой живет Европа. Сознание своеобразия русской культуры, шире говоря — сознание своеобразия славянского культурного типа достигает в Данилевском такой силы, такой ясности, что он смотрит на Европу как бы с другого берега. Это дает ему не только силу, но и внутреннее равновесие духа; здесь, быть может, лежит ключ к этой внутренней значительности, которая так импонирует читателю книги" (50).

Для нашей темы очень важна мысль В. В. Зеньковского о том, что Н. Я. Данилевский "чувствует себя стоящим на почве иной культуры", что

"он глядит на Европу как бы с другого берега". Далее я попытаюсь показать, в чем, собственно, заключается смысл этого "чувства", этого "взгляда". Зеньковский же следующим образом развивает свою идею: "В известном смысле Данилевского можно отнести к славянофилам; действительно, он примыкает к ним очень во многом, доказывает и выражает многие мотивы, звучащие у славянофилов. Но вместе с тем Данилевскому решительно чужда та задача, которая ... увлекала ... славянофилов и которая нашла свое отражение у Достоевского: задача синтеза Запада и России, идея "всечеловеческой" культуры... его нисколько не волнует. Его гораздо больше волнует то, что русская интеллигенция больна "западничеством", что она не чувствует своеобразия славянского мира и увлекается верой европейской интеллигенции в "едино-спасающую" силу европейской культуры и считает ее общечеловеческой. С этой болезнью сознания и борется Данилевский, здесь лежит главный пафос его книги, — и этим он всегда был и останется дорог тем, кто живет той же интуицией, тем же убеждением в своеобразии русской культуры" (51).

Прервем на время изложение В.В.Зеньковского, позже я вернусь к нему, и отметим для себя, что у него появились два мотива, имеющих принципиальное значение для понимания идей Н. Я. Данилевского. Во-первых, указывается на близость и родственность Н. Я. Данилевского славянофилам и, во-вторых, между славянофилами и Н. Я. Данилевским проводится разграничение из-за "чуждости" последнему задачи синтеза Запада и России. Надо подчеркнуть, что почти все исследователи, пишущие об авторе "России и Европы", считают своим долгом так или иначе обсудить проблему "славянофилы и Н. Я. Данилевский". Как правило, Н. Я. Данилевского сближают со славянофилами, ищут ему место в славянофильской традиции отечественной мысли, навязывают его лидером (или виднейшим представителем) некоего, на мой взгляд, вымышленного, неославянофильского движения. Особенно все это характерно для приверженцев "панславистской" интерпретации творчества Н. Я. Данилевского.

Э.Карр, например, считающий Н. Я. Данилевского одним из духовных вождей панславизма, без обиняков заявляет, что в 60—70-е годы XIX в. "славянофильство переходит в панславистский шовинизм" (52). Я. Лаврин называет автора "России и Европы" славянофилом по убеждениям и симпатиям. И тут же добавляет: "Славянофильство зачастую было не только религиозно-национальным учением, но и прикрытием, санкцией чистого и элементарного империализма" (53). Для Ф. Фаднера Н. Я. Данилевский — "апологет" и "рационализатор" славянофильства, мыслитель, который как бы логически расширил, дополнил "националистические аспекты славянофильской доктрины" (54). Р.Хэйр пишет, что книга Н. Я. Данилевского хоть и "мало добавила к "основному фонду" славянофильских идей, но придала им солидную научную терминологию" (55). На близость Н. Я. Данилевского славянофильству неоднократно указывал А. фон Шелтинг (56).

Таковы две основные традиции трактовки творчества Н.Я.Данилевского в зарубежной науке. Но, разумеется, как и любая классификация, любое выявление направлений, эта также носит характер весьма условный. Тот

же П. А. Сорокин, яркий сторонник первого направления, относит Н. Я. Данилевского к ведущим представителям славянофильства и панславизма (57). Он подчеркивает, что при исследовании политических аспектов "России и Европы" "нельзя не обратить внимания на существенную близость, даже общность взглядов Данилевского на проблему русско-европейских отношений и воззрений на эту же проблему советского правительства ... Таким образом, наиболее консервативный славянофил и коммунистическое политбюро с Интернационалом идут рука об руку. С трудом можно себе представить более странную дружбу!" (58). Главным идеологом панславизма называет Н. Я. Данилевского и А. Вусинич (59). В то же время представители второго направления не обходят молчанием историософскую и социологическую сторону мировоззрения Н. Я. Данилевского.

Однако в целом, несмотря на некоторую условность, деление зарубежных работ, посвященных Н. Я. Данилевскому, на две традиции все-таки справедливо. И вот почему. Для приверженцев первого направления Н. Я. Данилевский остается прежде всего оригинальным и выдающимся философом истории и социологом. К его же панславизму они относятся как, может быть, к досадному "греху", как к какому-нибудь побочному и второстепенному "продукту". Они как бы закрывают глаза (хотя и с досадой) на те идеи Н. Я. Данилевского, которые не вписываются в "сокровищницу мировой науки". Сторонники же второго направления видят в Н. Я. Данилевском исключительно (или по-преимуществу) воинствующего панслависта и русского империалиста, а об его историософии говорят, что она и "придумана" для идеологического оправдания всех тех злых замыслов против Запада, кои якобы лелеялись автором "России и Европы". Безусловно, подобное избирательное отношение к мировоззрению Н. Я. Данилевского отнюдь не способствовало цельному и глубокому пониманию творчества русского мыслителя. В этом избирательном подходе и крылся один из главных недостатков западных исследований о Н. Я. Данилевском.

Кажется, первым неудовлетворительность такого положения в начале 50-х годов почувствовал Г. Кон. Затем были предприняты еще две попытки дать целостный, синтетический анализ идей Н. Я. Данилевского. Они принадлежат Г. Мюллеру (1963) и Э. Тадену (1964). Сразу же замечу, что признать их успешными никак нельзя. Вместе с тем в работах Г. Мюллера и Э. Тадена имелись отдельные верные и ценные наблюдения. Этим двух западных ученых отличает от большинства их коллег и то, что они не испытывают (или во всяком случае не проявляют) изначальной неприязни к "панслависту" и "русскому националисту" Н. Я. Данилевскому.

Г. Мюллер высоко отзывается о Н. Я. Данилевском, квалифицирует его "многосторонним мыслителем" (60). Немецкий исследователь отмечает, что Н. Я. Данилевский "во многом находится в славянофильской традиции" (61), но еще больше у него различий со славянофилами. Если славянофилы — религиозные и "философско-ориентированные" мыслители, то Н. Я. Данилевский — политический теоретик. (Ту же самую мысль высказывал и Г. Кон (62).

Для Н. Я. Данилевского, по Г. Мюллеру, не прошло даром знакомство с немецкой мыслью — чувствуется ее сильное влияние. Его панславизм

("пронизывающий все теоретические конструкции" (63) автора "России и Европы"), по сути, имеет не русские, а "западные" корни, поскольку как феномен политической идеологии панславизм возник в Богемии и Хорватии. В России же идеи панславизма впервые были сформулированы "европейцем" Ф. И. Тютчевым.

Продолжая тему о зависимости Н. Я. Данилевского от западной политической культуры и практики, Г. Мюллер пишет, что в 60-е годы прошлого столетия на глазах у всего мира происходило успешное собирание Пруссией немецких земель в единую Германскую империю. Для такого внимательного политического наблюдателя, каковым являлся Н. Я. Данилевский, это могло стать образцом для будущего Всеславянского союза. С Данилевским, считает Г. Мюллер, произошло одно очень характерное для русских и тем не менее парадоксальное явление (оно было описано Ф. М. Достоевским). Русские западники, попадая в Европу, как правило, становятся левыми и с ненавистью начинают взирать на западную культуру. Данилевский же, напротив, будучи сугубо почвенником и антизападником, бессознательно пошел по дороге, проторенной европейской (немецкой в первую очередь) культурой и мыслью. Панславизм Н. Я. Данилевского есть наложение западного национализма на славянскую, русскую почву. Так, Всеславянский союз, построенный на началах федерализма и гармонии наций, совершенно чужд русской политической традиции. Эти начала свойственны Европе. По существу, утверждает Г. Мюллер, панславизм Н. Я. Данилевского не менее "западнический", чем демократизм В. Г. Белинского. В конечном счёте, этот панславизм есть не что иное, как мечта германских философов, "перенесённая" в Восточную Европу (64).

Э. Таден анализирует творчество Н. Я. Данилевского в контексте основной задачи своей монографии — изучения консервативно-националистской идеологии в России прошлого века. Он отмечает, что Н. Я. Данилевский был тесно связан с почвенниками. И хотя "исходная позиция и основная интенция Данилевского весьма отличилась от почвеннической, ему были очень близки многие из их идей, а его книга "Россия и Европа" стала Библией русских консервативных националистов в 1880-е и 1890-е годы" (65). Глубоко чувствуя своеобразие русской судьбы, Н. Я. Данилевский, говорит Э. Таден, попытался научно доказать, что либерализм и другие западные политические доктрины неприемлемы для России и что она имеет собственный исторический путь (66).

Далее Э. Таден подвергает довольно основательной критике мнение тех исследователей, которые идейную родословную Н. Я. Данилевского сводят прежде всего к славянофильской традиции, а само творчество автора "России и Европы" определяют как вульгаризацию романтического и идеалистического национализма А. С. Хомякова и его друзей (так, совершенно справедливо "достаётся" П. Н. Милокову). Разумеется, пишет Э. Таден, некоторыми своими идеями Н. Я. Данилевский обязан славянофилам. Вполне возможно, что идея о духовном превосходстве Православия над католицизмом и протестантизмом, а также убеждение в высочайших достоинствах славянской культуры были заимствованы им у славянофилов. Однако, замечает Э. Таден,

подобные точки зрения высказывались и до славянофилов, кроме того между группами А. С. Хомякова и Н. Я. Данилевским гораздо больше различий, чем общего. В попытках же Н. Я. Данилевского показать враждебность Европы славянам и в его картине славянской цивилизации мало славянофильского по духу, как, кстати, мало и оригинального; в целом он повторяет идеи и аргументы, выдвинутые другими, неславянофильскими направлениями русской консервативно-националистской мысли середины XIX в.

Э. Таден призывает не ограничиваться указанием лишь на русские источники мысли Н. Я. Данилевского и при составлении его идейной родословной обратиться к европейской культуре. Он утверждает, что "Данилевский был пропитан духом германского романтизма и идеализма" (68). Большое влияние на формирование его мировоззрения оказал и выдающийся учёный-естественник (биолог, зоолог, ботаник, ихтиолог, эмбриолог и т.д.) академик Карл фон Бэр. Сам Бэр был во многом последователем Гёте и других немецких мыслителей-идеалистов, придерживавшихся морфологических и органических воззрений на природу. Известно, пишет Э. Таден, что в начале прошлого столетия в Германии история и эмбриология развивались на основе одной и той же идеалистической философии с религиозными тенденциями. Одни и те же законы, одни и те же методы применялись к этим двум столь различным дисциплинам. Так вот, историософию и социологию Н. Я. Данилевского невозможно, по Э. Тадену, понять без учёта влияния германского естествознания, исторической науки и философии (69).

Разумеется, на мировидение Н. Я. Данилевского (напомню, естествовика по образованию, складу ума, наклонностям и биографии) оказала воздействие не только немецкая школа естествознания, но и французская (прежде всего Ж. Кювье и А. де Жюсье). "Вслед за французами, которые классифицировали животных по принципу зависимости от степени их подобия другим членам данной группы или степени различия с членами другой группы, Данилевский точно таким же образом разделял и классифицировал культурно-исторические типы. Значение же категорий индивидуальности и развития для социальных наук Данилевский понял под влиянием немецкой идеалистической философии с её морфологической и органической интерпретацией истории и биологии" (70).

Далее Э. Таден пытается объяснить причину провала идеологии Н. Я. Данилевского. Он подчёркивает, что "Страхов, другие почвенники и Данилевский не смогли понять одного громадного по своему значению факта: в то самое время, когда они пытались сформулировать новую русскую консервативную и националистскую философию, славянофильские и консервативно-националистские идеи в России были обречены на неудачу и подвержены процессу разложения. Все эти мыслители просмотрели главное, что отрицало, опровергало их концепции — быстрая индустриализация страны, которая вела к росту городов, пролетариата, буржуазии, распаду общины и всего патриархального уклада" (71). Другими словами, шла модернизация общества, роль религии падала, институт самодержавия слабел и терял свой сакральный облик. Однако Н. Я. Данилевский, согласно



Э. Тадену, "проглядел" все эти процессы. Отсюда отчасти и его неудача в попытках повлиять на мыслящую часть русского общества.

В 60—80-е годы XIX в., продолжает Э.Таден, "романтический и идеалистический национализм 40-х годов (имеется в виду славянофильство. — Ю.П.) все более и более уступал место напыщенному шовинизму и религиозной нетерпимости в интеллектуальной жизни, макиавеллизму в политической теории и идеям великорусской национальной исключительности во внутренней политике. Данилевский и почвенники не предпринимали особых попыток, чтобы как-то ограничить себя от русских национал-экстремистов. На практике некритическое восхищение всем русским часто вело их к тем же идеям, которые выдвигались наиболее недалекими и реакционными проповедниками русской национальной исключительности" (72).

В то же время автор относит Н. Я. Данилевского к тем мыслителям (Ф. М. Достоевский, А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов), чья независимость и интеллектуальная честность не дают оснований занести их в "черный список" националистов-экстремистов. Н. Я. Данилевскому, считает Э. Таден, был близок религиозный пафос правды, истины, справедливости, он верил в возвышенность идеалов и благородство целей славянства. Э. Таден даже готов отчасти простить Н. Я. Данилевскому проповедь неизбежности войны славян во главе с Россией против Европы, поскольку и война эта объяснялась необходимостью защиты свободы и существования славянства перед лицом коварного и ненавидящего славянство Запада. Вообще негативные стороны воззрений Н. Я. Данилевского он квалифицирует как имплицитные и, может быть, не всегда четко осознанные. Кроме того, Э. Тадену импонирует, что Н. Я. Данилевский верил в научный и исторический прогресс и до конца жизни якобы не расстался с социалистическо-гуманистическими идеалами своей молодости, импонирует также артистизм и интеллектуальная оригинальность его мышления (73).

Заключая монографию, Э. Таден выносит Н. Я. Данилевскому (и некоторым другим отечественным мыслителям) свой "окончательный приговор": "Консервативный национализм... больше, чем прелюдия к неудавшемуся русскому фашизму. Такие мыслители как Аполлон Григорьев, Самарин, Страхов, Данилевский и Леонтьев внесли большой вклад в интеллектуальную жизнь России XIX столетия. Их поиск основ и корней русской культуры и общества зачастую давал истинные результаты и "говорил" больше правды о России, чем писания их либеральных или леворадикальных современников..." (74).

\* \* \*

В начале работы я уже говорил, что мировоззрение Н. Я. Данилевского дает основания для самых противоположных оценок и мнений. В чем же здесь дело, в чем заключаются эти "основания"?

Отчасти ответ на этот вопрос дали советские исследователи К. В. Султанов и И. А. Голосенко. По их мнению, в "России и Европе" следует различать три смысловых слоя, три плана рассмотрения одних и тех же проблем. К. В. Султанов пишет: "Первый поверхностный слой книги —

политико-публицистический. Здесь автор выступает как сознательный представитель 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, обосновывает идею Всеславянского союза, направленного против Европы.

Более глубоким слоем, смысловым ядром книги служит теория "культурно-исторических типов". Она призвана выражать взгляд естествоиспытателя, объективного исследователя, желающего освободить историю от догм. Здесь автор воздает должное каждому "культурно-историческому типу" и настаивает на том, что все исторические культуры равноправны. Приоритет славянского культурного типа доказывается... по видимости, строго объективными соображениями. Неадекватность натуралистической методологии приводит Данилевского к отрицанию преемственности в истории, к отрицанию единства человечества и каких бы то ни было объективных человеческих ценностей.

На заднем плане расположен философско-исторический слой, в котором с провиденциалистских позиций восстанавливаются единство человечества, логическая нить истории и единая общечеловеческая религия. Оказывается, что народы каждого "культурно-исторического типа" работают не напрасно, что результаты их трудов включаются в мировую культурную сокровищницу, из которой будут черпать последующие поколения. Выясняется, что смысл и исход мировых событий зависят от плана "миродержавного промысла", "по которому развивается историческая жизнь человечества". Помимо отдельных культурно-исторических типов истории выявляются культурные потоки, один из которых идет через Рим в Европу, другой — через Византию в славянский мир. Борьба России и Европы оказывается продолжением борьбы Греции и Рима, в которой Россия должна победить как носительница истинной религии — православия" (75).

В соответствии с этими "тремя смысловыми слоями", "тремя планами рассмотрения" одних и тех же проблем Данилевский, по словам И.А.Голосенко, "выступает как бы в трех лицах: рассерженный патриот-журналист, натуралист-обществовед и религиозный мыслитель, т.е. занимает три различных позиции" (76). Этим, в частности, объясняются многочисленные противоречия и логические натяжки, содержащиеся в работе, а также ее "разночтения", ибо за прошедшее столетие исследователи и комментаторы обращали внимание на разные стороны его концепции" (77).

И. А. Голосенко совершенно справедливо говорит, что три "смысловых слоя" книги, три подхода к анализу одних и тех же проблем, три различные позиции и три "лица" автора только "в частности" объясняют и "многочисленные противоречия", и "логические натяжки" теоретических воззрений Н. Я. Данилевского, и неуспех "исследователей и комментаторов", споткнувшихся на "разночтении" и будто бы удовлетворившихся этим (т.е. "разночтением"). Ответ же не в "частности", полнокровный и истинный, требует разрешения другого вопроса. А именно — в чем причина различных позиций и "лиц" Н. Я. Данилевского, в чем кроется секрет "разноплановости" его

книги, зачем и почему потребовалось этому цельному в личной, семейной, служебной жизни человеку весьма неодинаково, а зачастую и противоречиво, противоположно решать одну и ту же проблему? Но к сожалению ни И. А. Голосенко, ни К. В. Султанов, ни их зарубежные коллеги не поставили этого вопроса. И если Голосенко удовлетворился тем, что нашел частичный ответ, вернее — констатировал то, что лежит на поверхности, то западные ученые в своем большинстве либо стали абсолютизировать отдельные стороны его концепции, выдавая их за "всего Данилевского", либо без особых раздумий, записав его в панслависты, националисты, славянофилы, почвенники, оригинальные философы истории, начали изучать его в контексте какого-либо из этих (иногда вымышленных) идейных направлений, (правда сам Николай Яковлевич Данилевский дал тому столько поводов!).

Но в 1967 г. выходит монография Р. Мак-Мастера "Н. Я. Данилевский. Русский тоталитарный философ". В ней была предпринята единственная в западной науке по-настоящему серьезная, глубокая по постановке вопроса и широкая по охвату материалов (она фактически подытожила все написанное о Н. Я. Данилевском к середине 60-х годов) попытка целостного постижения творчества автора "России и Европы".

Роберта Мак-Мастера следует считать виднейшим на Западе специалистом по Н. Я. Данилевскому. Исследованию наследия русского мыслителя он отдал несколько десятилетий. В самом начале 50-х годов им была защищена докторская диссертация (не опубликована), посвященная Н. Я. Данилевскому. Затем в 1954 г. появляются две статьи, обратившие на себя внимание солидностью изложения материала и аргументированностью выводов. В одной из них он убедительно показал, сколько мало обоснован и поспешен приговор В. С. Соловьева Н. Я. Данилевскому, что последний-де свои идеи "заимствовал" у немецкого философа и историка середины прошлого века Г. Рюккерта (Генрих Рюккерт (1823—1875) — профессор университета в Бреслау, сын известного поэта Фридриха Рюккерта). Эта статья заслуживает особого упоминания не только потому, что сняла обвинения с Н. Я. Данилевского, но и как бы призвала "не поддаваться" на непререкаемые авторитеты типа В. С. Соловьева и самим перепроверять факты и т.п. В. С. Соловьев же, высказавший много верного о сущности учения Н. Я. Данилевского, в полемике с Н. Н. Страховым, апологетом и популяризатором "России и Европы", неожиданно повел себя "легкомысленно" и для доказательства собственной правоты пошел даже при переводе на русский язык на некоторое "редактирование" текстов Г. Рюккерта, что сильно изменяло их смысл. В свое время Н. Н. Страхов достаточно ясно продемонстрировал, что Н. Я. Данилевский не "заимствовал" концепцию культурно-исторических типов у Г. Рюккерта (78), но для большинства зарубежных ученых мнение В. С. Соловьева представлялось гораздо более авторитетным. Так, к примеру, влиятельный Г. Кон, не вдаваясь в особые изыскания, заявил: "Идею следующих друг за другом культурно-исторических типов Данилевский взял у ...Генриха Рюккерта..." (79)

В связи с этим статья Р. Мак-Мастера многое поставила на свои места.

Но главное для нашей темы, конечно, монография, а не статьи, как бы интересны они ни были. Скажу сразу, что в этой книге немало такого, чего

принять и одобрить никак нельзя. И тем не менее, это исследование имеет большое значение для оценки и понимания не только творчества Н. Я. Данилевского, но и самой зарубежной науки, занимающейся изучением русской культуры и мысли. Дело в том, что монография Р. Мак-Мастера является характернейшим примером восприятия на современном Западе идей тех русских мыслителей, которых обычно относят к разряду религиозно-консервативных и националистских. Причем это восприятие облечено в форму солидной концепции, основывающейся и на прекрасном знании материала, и на определенном мировоззрении. И самое ценное — это то, что Р. Мак-Мастер попытался проникнуть в глубинные интуиции Н. Я. Данилевского, отнюдь не ограничиваясь анализом того или иного аспекта его творчества. Р. Мак-Мастер указывает, что тотальная философия была сформулирована Н. Я. Данилевским в "России и Европе". Вообще же феномен тоталитаризма "принадлежит" XX в., "свое полное развитие он получил лишь в нацизме и большевизме" (80). Но его корни уходят в XIX столетие, первые ростки тоталитаризма обнаруживаются в 1850-х годах. По словам автора, тоталитаризм есть форма мысли и поведения, которую при определенных обстоятельствах может усвоить любой человек.

182  
Философия подобного типа, считает Р. Мак-Мастер, одновременно и детище интеллектуальной культуры нашего времени, и нечто чуждое ему. Она и реликт чего-то утраченного, и результат самоновейшего развития. Это — псевдорелигиозная смесь разума и мифа, иронии и сентиментальности, технологии и мистицизма, реализма и романтизма. Тоталитарный мыслитель нападает на действительность и пытается ее ниспровергнуть, у него очень личное, во многом искаженное видение мира, своеобразный литературный язык и страстное вдохновение, черпаемое из различных источников, "Доктрина такого рода "создает" смутные эсхатологические пророчества" (81).

В плане культурном, интеллектуальном тоталитаризм, по Р. Мак-Мастеру, связан с двумя противоположными тенденциями новой истории. С одной стороны, современность разрушает, уничтожает традицию — наступает эра секуляризма, функционального рационализма, науки и технологии, происходит "девальвация" религии, метафизики, поэзии. С другой стороны, знаменем нашей эпохи является защита достоинства и прав человека, мера его чувств и стремлений. Культурно, психологически и духовно современность разрушает, и пестует внутренний "космос" личности. Поэтому тоталитаризм — один из вариантов экзистенциального ответа на самые острые проблемы сегодняшнего дня.

Тоталитарная философия, продолжает автор, имеет, безусловно, идеологический характер. "Мыслители такого типа не осознают себя учеными (или даже поэтами)" и уж никогда наблюдателями-картезианцами. Тоталитарная философия скорее полагает себя отражением, а то и деятельной органической "частью" находящейся в постоянном развитии космической, природно-исторической (порою Божественно-исторической) ситуации... История, природа, раса, пролетариат, но отнюдь не человеческое бытие, личность — вот основные категории тоталитарной философии. У тоталитарного мыслителя напрочь отсутствует... чувство ответственности за про-

граммируемое насилие... В доктрине тоталитаризма традиционное космическое сознание прокладывает себе дорогу современного человека: Это — "новая философия", использующая традиционные инструменты" (82).

Р. Мак-Мастер различает две версии тоталитаризма — западноевропейскую и русскую. Первая — по преимуществу консервативная, как правило, "поэтическая". Ее "духовные ценности" имеют псевдоаристократический (или псевдобуржуазный) партикуляристский, индивидуалистический, эстетический, во многом антисциентистский характер. Интеллектуальный метод — интуитивный, иррациональный. "Христианские" варианты западноевропейского тоталитаризма сильно окрашены в языческие тона и отдают национализмом. Этот тоталитаризм — романтический, он проповедует движение назад, посему зачастую — псевдосредневековый, псевдоклассический. От русского тоталитаризма его отличает языческая и антиисторическая природа. Своего апогея достиг в Гитлере и Розенберге, среди предшественников — Карлейль, Гобино, Чемберлен, Трейчке и др. (83).

Русская версия тоталитаризма — прогрессивная (прогрессистская), более систематическая, системная, чем западная. Ценности носят псевдодемократический, универсалистский характер. Интеллектуальный метод — рационалистический, сциентистский. Западноевропейский тоталитаризм — уродливая форма идеализма, русский — материализма. Первый трансценденталистский, второй — имманентистский. Свое законченное развитие он получил в большевизме. Из предшественников русского тоталитаризма, оказавших свое влияние на Ленина, автор называет достаточно традиционные для западной науки имена — Чернышевский, Писарев, Ткачев, в какой-то мере Бакунин. К предшественникам, не оказавшим влияния на формирование "классического" русского тоталитаризма, Р. Мак-Мастер относит Н. Я. Данилевского (84).

Русский тип тоталитаризма, отмечает Р. Мак-Мастер, значительно более оптимистический, нежели западный (оптимистический и прогрессистский настрой русского тоталитаризма, кроме всего прочего, Р. Мак-Мастер выводит из оптимистического и натуралистического характера русского язычества). Различия западноевропейского и русского тоталитаризма прежде всего коренятся в различиях католицизма и протестантизма, с одной стороны, и православия — с другой. Русское православие имеет более популистский, демократический, общинный характер, чем оба исповедания западного христианства. К тому же православие как бы отделяет религию от романтического иррационализма (что не свойственно католицизму) и в значительной степени от аналитического рационализма (что не свойственно протестантизму) (85).

Автор делает вывод, что русская тоталитарная философия, рационалистическая, демократическая, наукообразная и прогрессистская является патологической aberrацией восточного (видимо, по смыслу восточно-христианского. — Ю. П.) пострелигиозного сознания. Она есть воззрения восточного homo religiosus в тот момент, когда этот homo religiosus потерял содержание, стержень своей веры, но не ее форму (86). Тоталитаризм в его

русском варианте как бы подменяет имманентного (proximate — (англ.) близкий, душевный, имманентный, экзистенциальный) Бога православия суррогатом имманентного социально-политического строя (87).

Кроме того, русский тоталитаризм объявляется и аберрацией консервативного бюрократического сознания, а, как известно, подчеркивает Р. Мак-Мастер, в России бюрократическое начало было особенно сильно. Разумеется, на формирование русской тоталитарной мысли оказали воздействие и некоторые другие "уникальные аспекты" национальной истории, психологии и культуры. Так, поскольку страна была патриархально-крестьянско-дворянской, то и ее мыслители (в том числе тоталитарные) происходили в своем подавляющем большинстве из этого мира. Для представителей же данного мира был свойствен общинный, направляемый извне коллективистский крестьянско-дворянский этос.

В монографии дается много различных, порой весьма противоречивых, сомнительных и противоположных друг другу оценок творчества Н.Я.Данилевского. Но самое существенное для Р. Мак-Мастера, безусловно, то, что автор "России и Европы" был тоталитарным философом российской чеканки. Поэтому в книге немало страниц посвящено развенчанию мифов о Н. Я. Данилевском — панслависте, Н. Я. Данилевском — философе истории. Поэтому же, несмотря на многочисленные обнаружения родства Н. Я. Данилевского с тем или иным западным мыслителем, Р. Мак-Мастер прежде всего склонен рассматривать его в контексте русской культуры и мысли. Но в целом ему не удается замкнуть Н. Я. Данилевского в рамки лишь русской традиции. Фактически причины тоталитаризма мысли Н.Я.Данилевского объясняются следующим образом. Во первых, они отыскиваются во внутреннем мире и биографии философа; во-вторых, выводятся из контекста духовной (православия в первую очередь) и политической культуры России; в-третьих, — из западных влияний, своеобразно преломленных в сознании Н. Я. Данилевского.

Но здесь возникает вопрос, что именно заставило Р. Мак-Мастера отнести его к русским тоталитарным мыслителям. По замечанию К. В. Султанова, Р. Мак-Мастер под "философским тоталитаризмом" "понимает особые формы систематического осмысления исторической роли зла и насилия в реализации общечеловеческих идеалов благополучия и счастья" (88). У самого Мак-Мастера встречается еще и такое определение: "Тоталитаризм — есть достижение метафизических целей физическими, насильственными средствами" (89). Вот приблизительно таким образом он и оценивает "идеологию" Н. Я. Данилевского.

По мнению Р.Мак-Мастера, идеи тоталитаризма были сформулированы Н. Я. Данилевским в последних шести главах (XII—XVII) "России и Европы". Сами же по себе концепции культурно-исторических типов и панславизма тоталитарного характера не имеют. Их с большей или меньшей степенью достоверности можно определить как утилитаристские и наукоподобные. Но эти концепции тотчас же становятся тоталитарными, когда, опираясь на них, русский мыслитель стремится к достижению "метафизических" целей — война России с Европой, победа России в этой войне,

понимаемые как осуществление воли Божьей и неперемное условие для окончательного становления славянского культурно-исторического типа, высшего из всех известных в истории.

Весьма произвольно трактуя философию истории Н. Я. Данилевского, автор излагает ее следующим образом. Бог направил развитие человечества от примитивного состояния к цивилизованному, от бессознательного к сознательному. "Результатом", "концом" мировой истории, многоцивилизационной по своему содержанию (теория культурно-исторических типов), является славянский культурно-исторический тип — утопическо-социалистический рай на земле. "Несмотря на то, что философия истории Данилевского коренится прежде всего в культуре православия ... его взгляд на историю носит подчеркнуто деистический характер, поскольку она развивается согласно имманентным ей же самой законам, хотя и установленным в "самом начале" Богом. Его (Н. Я. Данилевского. — Ю. П.) Бог подобен Богу Ньютона, дух его истории напоминает дух механики Ньютона" (90). Иными словами, деизм Н. Я. Данилевского, по Р. Мак-Мастеру, в том, что Бог не постоянно "прямым вмешательством" руководит историей, а через те законы, которые Он вложил в ее логику, дух, ход. Мировая история завершается в славянской цивилизации. Сами же славяне фактически объявляются Богоизбранным народом. Но и они могут впасть в грех, идолопоклонство (западничество) и не исполнить воли Божьей. Подражая Европе, славяне усваивают греховный эгоизм, утилитаризм и либерализм. Спасение — в создании Всеславянского союза и войне с Европой (91).

Подобно другим тоталитарным мыслителям, Н. Я. Данилевский, отмечает Р. Мак-Мастер, играл роль "социального поэта", используя язык и концепции научного обществоведения (и всего его поколения) в современном мире и создал социорелигиозную, метафизическую доктрину. Он принадлежал к разряду мифотворцев, к людям, творящим мифы о телеологическом развитии истории на основе своего внутреннего мира. Его версия тоталитаризма в сущности имеет визионерский, шаманский, магический характер. Его тоталитарная концепция — симбиоз Истории (или Бога-в-истории) и внутреннего "я". Данилевский одновременно "частичка" Истории, ее пророк и орудие" (92). Таким образом, полагает Р. Мак-Мастер, историософия Н. Я. Данилевского есть провиденциалистский детерминизм или детерминистский провиденциализм. История в мировоззрении русского мыслителя — "закрытая" драма с началом, серединой и концом; время — линейно-прогрессивно, объективно и сакрализовано (93). Бог — сторонник панславизма и враг Австро-Венгерской и Оттоманской империй, поскольку в них нет высшего смысла и они противоречат естественному делению человечества на культурно-исторические типы (94). Поэтому Р. Мак-Мастер называет Н. Я. Данилевского философом войны, насилия и нового Божественного правосудия (95). Божественный промысел (или правосудие) состоял, по Данилевскому, в победе славянства над Европой и объединении славянских земель под рукой России (96).

Вообще тема оправдания насилия и прославления войны как жизненной необходимости характерна, считает западный ученый, для мировоззрения

Н. Я. Данилевского. На страницах монографии постоянно мелькают фразы и определения следующего типа: "У Данилевского неизбежная война России с Европой из-за Восточного вопроса является провиденциальной по происхождению и литургической по функциям" (97); "решение Данилевским Восточного вопроса — онтологизация литургии разрушения" (98). Или, но уже с указанием на "единомышленников", — "подобно Гегелю и Энгельсу, Данилевский высоко оценивает историческую роль морального зла" (99).

Значительное место в работе уделяется выяснению вопроса о том, кто влиял на Н. Я. Данилевского, с кем его можно поставить рядом. Р. Мак-Мастер весьма невысокого мнения об интеллектуальных достоинствах "России и Европы". По его мнению, эта книга слабая, любительская, хаотичная, в ней много противоречий (они объясняются как имманентное свойство тоталитарной философии). В целом для Р. Мак-Мастера "Россия и Европа" — типичное явление русской тоталитарной мысли (100).

Помимо славянофилов (об этом речь ниже) Данилевский сравнивается и с Погодиным, и с Катковым, и с Герценом, и с Бакуниным, и с народниками. И со всеми ними Р. Мак-Мастер обнаруживает у Данилевского что-то общее. Вместе с тем ему трудно найти Н. Я. Данилевскому какое-либо определенное место в истории русской мысли. Порой ему представляется наиболее плодотворным сопоставление автора "России и Европы" с "постславянофилами" Федоровым и Достоевским, с которыми его объединяет прогрессивное отношение к действительности, модернистская духовность, "научно-натуралистическое православие" (101).

Н. Я. Данилевский квалифицируется Р. Мак-Мастером и как революционный славянофил, и как народник, и как аграрный социалист, и как неославянофил-панславист. В его мышлении отличаются черты анархизма, бюрократического консерватизма, натурализма, политического активизма и радикализма. Но в конечном счете все характеристики сводятся к одной: Данилевский — русский тоталитарный мыслитель левого толка.

В связи с этим Р. Мак-Мастер считает глубоко ошибочным видеть в Н. Я. Данилевском предшественника Шпенглера и Тойнби. Автор "России и Европы" не принадлежит к академической традиции, говорит он. (Но ведь к академической традиции явно не принадлежит и О. Шпенглер. Странно, что Р. Мак-Мастер забывает это.) Сближать его со Шпенглером и Тойнби столь же неправомерно, как рассматривать К. Маркса в одном ряду с Э. Дюркгеймом, В. Парето и М. Вебером (102). Причем имя Маркса не случайно упоминается Р. Мак-Мастером. Типологическое и духовное родство идей Данилевского и марксизма — важная сквозная тема исследуемой монографии. Р. Мак-Мастер пишет: "Многое в теории Данилевского заставляет вспоминать Маркса. Для обоих характерна связь религиозного, духовно-психологического с секулярным, социальным и политическим. Их язык — это смешение квазитеологических, метафизических и научно-социологических понятий. Интересны и цели обоих мыслителей по преимуществу духовные и гуманистические, но ни один из них в виду неудачных исторической и экзистенциальной ситуации не мог осуществить их. И Данилевский и Маркс остро чувствовали себя участниками великой исторической драмы — перехода



человечества от традиционного к современному обществу. Отсюда — ощущение внутренней отчужденности, раздвоенности, подавленности. Для обеих свойственна ориентация на насилие — и в сфере действия, и в сфере ценностных суждений... Оба были социалистами, не хотели возвращения к прошлому, стремились к синтезу традиционного и современного (в этом смысле в 60-е годы Данилевский был в одинаковой мере и петрашевцем, и славянофилом), т.е. совмещали в себе рационализм, сциентизм и прогрессизм. И тот и другой — представители политического активизма и философского тоталитаризма... Духовное родство Маркса и Данилевского столь разительно, что различия, безусловно, имеющиеся между ними, теряют свое значение. В целом они принадлежали к одному и тому же интеллектуально-историческому типу” (103).

Далее Р. Мак-Мастер предлагает ряд базовых, категориальных пар, которые якобы свидетельствуют о типологическом родстве марксизма (ленинизма, большевизма) и учения Данилевского: класс—нация, капитализм — западный национализм, демократический социализм—панславизм, диктатура пролетариата — Всеславянский союз, коммунизм—пангуманизм, социалистическая революция — война против Европы (104).

Из западных мыслителей, оказавших влияние на Данилевского, Р. Мак-Мастер отмечает Гегеля, А. фон Гумбольдта, Шеллинга, Фурье (105). Его философия истории своими идеями, считает исследователь, более обязана Г. Гервинусу, Г. Веберу и К. фон Роттеку, нежели Г. Рюккерт (106). Возможно, пишет Р. Мак-Мастер, чтение этих тенденциозных историков, прежде всего Гервинуса и Роттека, помогло Н. Я. Данилевскому усвоить идею, согласно которой Европе присущ комплекс превосходства, а ее прогресс связан с империализмом (107).

Разумеется, Р. Мак-Мастер указывает и независимость Н. Я. Данилевского от естественнонаучных теорий Бэра, Кювье, Жюлье и т. д. Хотя, как мне кажется, Р. Мак-Мастер несколько недооценивает значение естественнонаучных знаний для мировоззрения автора “России и Европы”. Воздействие Данилевского-естественника на Данилевского-обществоведа сильнее, чем это полагает Р. Мак-Мастер. Известно, что “в противовес учению Дарвина о естественной закономерности Данилевский стремится отстоять идею о Божественной предопределенности и целесообразности в природе. Теории Дарвина о естественном отборе и образовании видов он противопоставляет свое понимание явлений природы, согласно которому разнообразие видов определяется ... морфологическим принципом”. Под последним Данилевский понимает Божественное начало, идеальные прообразы: “Морфологический принцип есть идеальное в природе”; морфологический принцип моделирует определенные типы органического мира, которые не развиваются и не могут развиваться, потому, что представляют собой не “ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существа”, а “совершенно различные планы”. Морфологическое развитие происходит по законам, присущим самим типам и независимым от внешних условий” (108).

Это точное изложение естественнонаучных воззрений Н. Я. Данилевского само по себе есть прекрасное свидетельство тесной связи его

морфологической концепции и его же теории культурно-исторических типов и политико-правовой доктрины.

Весьма ценной является идея Р. Мак-Мастера о зависимости Н. Я. Данилевского от духовно-интеллектуального мира Англии и прежде всего утилитаристской викторианской эпохи. Дж. Ст. Милль, Бентам, Маколей, Дарвин оказали сильное влияние на Данилевского. Английская мысль, рациональная, эгоистическая, прогрессистская, ориентированная на действие, прагматическая и утилитаристская, была, утверждает западный исследователь, сродни определенным чертам характера и мировидения Н. Я. Данилевского. Концепцию же культурно-исторических типов Р. Мак-Мастер прямо квалифицирует как искаженную версию английского (и в первую очередь бентамовского) утилитаризма (109). Еще в середине 50-х годов, давая суммарную, итоговую характеристику Н. Я. Данилевскому, Р. Мак-Мастер следующим образом подчеркнул то огромное значение, которое имела для автора "России и Европы" английская мысль: "Если бы Данилевский дожил до парламентского периода русской истории и был избран в Думу, он, наверняка, занял бы место среди крайних правых, "черной сотни", но в руках у него была бы книга Дж. Ст. Милля "О свободе" (110). (Как не совпадает эта характеристика с более поздней, согласно которой Данилевский отнюдь не черносотенец с книжкой Милля в руках, а левый тоталитарный философ русской чеканки.)

188

Большое внимание в своей книге Р. Мак-Мастер уделяет проблеме "Славянофилы и Н. Я. Данилевский". Сама эта проблема крайне важна для понимания истинного лица Н. Я. Данилевского. Тем более, что за исключением, да и отчасти, А. фон Шелтинга, Г. Мюллера и Э. Тадена, все писавшие о Н. Я. Данилевском до Р. Мак-Мастера западные ученые не заметили полярности многих глубинных интуиций, исходных установок и в целом типологической противоположности мышления славянофилов и автора "России и Европы". Разумеется, подобное решение этой проблемы есть, прежде всего, следствие и свидетельство превратного толкования мировоззрения славянофилов. Кстати, А. фон Шелтинг в определенном отношении следует назвать первопроходцем. Уже одним своим (может даже и слишком нарочитым) сближением Н. Я. Данилевского с А. И. Герценом, обнаружением между ними идейного родства по линии панславизма и самобытной славянской цивилизации А. фон Шелтинг, кажется, к тому и не стремясь, положил некий водораздел между славянофилами и пресловутым последователем. Объявив А. И. Герцена (во многом) предтечей Н. Я. Данилевского, он фактически заложил в западной науке новую традицию — рассматривать автора "России и Европы" не только в контексте эволюции славянофильства, не обращаться к его творчеству как к наглядному примеру "разложения" или "вырождения" славянофилов, т.е. швейцарский исследователь видел немало общего у славянофилов и Н. Я. Данилевского и немало различий между ними же и А. И. Герценом).

Надо сказать, что в работе Р. Мак-Мастера есть разные и порой взаимоисключающие суждения касательно занимающей нас проблемы. Но в общем вырисовывается такая картина. Признается, что славянофильство

было одним из наиболее важных источников философии истории и политико-правовой доктрины Н.Я.Данилевского. Особенно сильное влияние приписывается А. С. Хомякову (111). На зависимость Н. Я. Данилевского от А. С. Хомякова указывают почти все западные специалисты. Иногда Р. Мак-Мастер даже готов найти у славянофилов ростки тоталитаризма, которые позже взошли у Н. Я. Данилевского (112). Но эта тема все-таки не получает у него сильного развития. "Мировоззрение славянофилов, — пишет Р. Мак-Мастер, — было неоднородно, сложно, и те или иные его части неодинаково и в разной степени повлияли на Данилевского. Он никогда не был ортодоксальным славянофилом, стопроцентным сторонником этого учения... Он лишь использовал славянофильскую мысль для того, чтобы связать различные свои идеи воедино" (113). Речь идет о том, что славянофильство как бы склеило два характерных для Данилевского корпуса идей — научного рационализма XVIII в. и имманентизма в традициях русской (православной) духовности. "Наиболее славянофильской в "России и Европе" является программа создания Всеславянского союза. В целом славянофильский слой в концепции Данилевского очень непрочный и поверхностный; подобно большинству своих националистически настроенных современников он секуляризировал учение Хомякова и его друзей", — продолжает Р.Мак-Мастер (114). В своем "славянофильстве" Н. Я. Данилевский напоминает ему А. И. Герцена и народников, а иногда Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева (что уж совсем странно). Р. Мак-Мастер отмечает, что его преклонение перед наукой и слишком натуралистическое христианство также не были по сути славянофильскими. Уклонением со славянофильских путей был и пересмотр идеи русской и славянской миссии в мире в пользу концепции, согласно которой православный Восток один, т.е. сам по себе, сможет осуществить "небо на земле", синтезируя при этом все сокровища человеческого духа, созданные ранее иными культурно-историческими типами ("германо-романским" в первую очередь). Эта концепция свидетельствует, что у зрелого Данилевского сохранились остатки его былых западных идей, теперь используемых им для доказательства превосходства православного Востока над католическим и протестантским Западом" (115). В общем целом, говорит Р. Мак-Мастер, "тоталитарная философия Данилевского родилась тогда, когда он соединил славянофильство с утилитаризмом и возжелал посредством войны славянства против Европы решить те же самые проблемы (отчуждение человека от Бога, природы, от других людей и самого себя), которые Хомяков полагал решить при помощи церкви. "Славянофильство" Данилевского было в значительной степени синтезом доктрины Хомякова—Киреевского и концепций наподобие тех, с которыми он имел дело в кружке Петрашевского" (116). Р. Мак-Мастер подчеркивает, что Н. Я. Данилевский, как и все представители второй половины прошлого века, в большом долгу у славянофилов. Но в конечном счете его мысль более всего коренится в традициях русского православия, в культуре "дворянско-крестьянского мира", в идеях петрашевцев.

Развивая тему о различиях между славянофилами и Н. Я. Данилевским, Р.Мак-Мастер указывает, что панславизм автора "России и Европы" был не

религиозным, как у славянофилов, а культурным (в смысле культурно-исторического типа) (117). Его же мировоззрение — более сценистское, более "протестантское", апеллирующее к фактам, действительности, конкретным жизненным ценностям. В нем гораздо меньше, чем у славянофилов, возвышенно-духовного, дидактического, христианско-гуманистического (118). В VII — X главах "России и Европы" Н. Я. Данилевский, считает Р. Мак-Мастер, даже порвал со славянофильством, якобы показав, что оно не нужно для секулярного националистического мышления и вредно для его "метафизики" (119). Правда, тут же, как бы опомнившись, западный исследователь вновь твердит о многочисленных нитях, связывающих Данилевского со славянофилами, с их "метафизикой", заключающейся в наивном полагании русских (и остальных славян) — "детьми Света", а европейцев — "детьми Тьмы".

Критика Н. Я. Данилевским духовных основ культуры Западной Европы, по Р. Мак-Мастеру, тоже во многом отлична от славянофильской критики. И отличие это прежде всего в том, что славянофилы были сторонниками личного начала, т.е. персоналистами, Н. Я. Данилевский, напротив, — коллективист. Славянофилы критиковали Европу за рационализм, убивающий душу человека, его личность. Данилевский — за индивидуалистический волюнтаризм, за слишком развитое чувство личности, ведущее к насилию в социально-политической жизни. Славянофилы в своей критике Запада напоминают автору Шеллинга в его борьбе с Гегелем, Данилевский же — левого гегельянца (120).

"Существенна разница в отношении славянофилов и Данилевского к общине. Если в мировоззрении славянофилов был определенный элемент относительности, т.е. они допускали, что в будущем община может потерять свое значение, распасться, то для Данилевского община — феномен абсолютный и краеугольный; возможности ее распада он не предусматривал. Во всяком случае никаких указаний на это нет. Он видел в общине институт, который связывает человека и нацию, вводит индивида в цивилизованное гражданское общество, не дегуманизируя его при этом", — утверждает Р. Мак-Мастер (121). Отношение Данилевского к церкви он квалифицирует как легалистское, авторитарное и рационалистское. Церковь как институт выполняет в обществе функцию контроля над человеком. Это, по Р. Мак-Мастеру, противоречит славянофильскому положению, согласно которому "церковь есть добровольная общность нерепрессивного характера, покоящаяся на принципе соборности" (122).

В целом, подводя итоги своим исследованиям вопроса о влияниях, испытанных Н. Я. Данилевским, и о том, в какой (русской или западной, а если русской, то опять же какой) интеллектуальной традиции надо изучать мировоззрение автора "России и Европы", Р. Мак-Мастер приходит к следующему выводу: "Герцен, Достоевский, Данилевский и Ленин — все это "made in Russia", все они — приверженцы определенного вида материализма. Все они верили в тесную связь между природой и историей, действием и мыслью, т.е. верили в существование некоего диалектического, спиритуалистически-материального медиума, действующего в соответствии с имманентными ему законами. Каждый из них был современный человек, подобно Ивану Карамазову, знающий "эвклидов разум". Но все они

прозревали не-эвклидов космический порядок и ощущали амбивалентность отношений между реальным и символическим, эмпирическим и мистическим, природным и метафизическим (или супранатуралистическим) ...Это — телеологический материализм, отчасти коренящийся в православии и его культуре, отчасти в русском натуралистическом язычестве. Он характерен и для русского радикализма, и для русской религиозной мысли. Из него (т.е. телеологического материализма. — Ю. П.) и произошел Н. Я. Данилевский, несмотря на его зависимость от Фурье, Бэра и многих других" (123). И еще о мировоззрении Н. Я. Данилевского: "Это не разочарованный либерал, а разочарованный либеральный романтик... одним из первых в мире создавший тоталитарную философию... Его концепция — в конечном счете "любительский" ответ интеллектуала из отсталого традиционного общества на вызов быстро развивающегося индустриального и прогрессивного Запада" (124).

Но проанализировав мировоззрение Н.Я.Данилевского таким образом, Мак-Мастер не мог не поставить перед собой вопроса о том, что же в первую очередь предопределило создание подобной идеологической системы (т.е. тоталитарной философии). И здесь Мак-Мастер обращается к внутреннему миру автора "России и Европы". Он пытается сконструировать модель личности Н. Я. Данилевского. С научной (как, наверное, и со всякой другой) точки зрения ничего противозаконного в этом нет. Действительно, понимание внутреннего мира мыслителя многое объясняет и в его теоретических построениях, и в том, почему те или иные философы оказали на него воздействие, и в какой интеллектуальной традиции его следует изучать.

Однако здесь возникает проблема: как проникнуть во внутренний мир человека? К тому же, если о личной жизни этого человека мало что известно. Увы, Р. Мак-Мастер выбирает путь ошибочный и порочный. Почти не имея под рукой фактического материала, он рассматривает судьбу, биографию Н. Я. Данилевского в свете социопсихологической концепции Макса Шелера. Сам М. Шелер, конечно, никакой "ответственности" за этот выбор не несет, решение Мак-Мастера обратиться к его концепции никак не дезавуирует и не подтверждает ее. Ошибочность и порочность пути Р. Мак-Мастера — в желании с определенных позиций, под определенным углом зрения увидеть духовную эволюцию Н. Я. Данилевского. Другими словами, не от "живой жизни" и фактов к "модели личности", а от одной из социопсихологических моделей, пусть и авторитетной, — к внутреннему миру мыслителя, — таков метод Р. Мак-Мастера.

По М. Шелеру, некоторым людям в некоторых обстоятельствах присуще чувство экзистенциальной ненависти или злобы (*ressentiment* — термин, взятый им у Ницше). Причина ненависти заключается в подавленности каким-то "внешним объектом" ("original object").

В случае с Н. Я. Данилевским роль "original object" играли западничество во всех его проявлениях и сама Западная Европа, институциональный и интеллектуальный модернизм (125). В 50-е — 60-е годы, говорит Р. Мак-Мастер, Н. Я. Данилевский был охвачен бессильной ненавистью, злобой, подавлен чувством мстительности. Не имея возможности действовать в согласии со своими агрессивными импульсами, он, так сказать, ненавидел

и злобничал скрытно, в тайниках своей души. Плодом этой ненависти и злобы и явилась в конце 60-х годов "Россия и Европа". Отсюда в ней проповедь насилия, агрессии и т.п. Но написанию "России и Европы" якобы предшествовало ощущение неспособности выразить, проявить себя, что в свою очередь имело причиной чувства страха и стыда (126).

Но как Н. Я. Данилевский дошел до таких мерзостей? Откуда страх и стыд? И чего он стыдился и боялся? Отвечая на этот вопрос, Р. Мак-Мастер весьма своеобразно (и совершенно вольно толкуя ее) излагает биографию русского мыслителя.

Н. Я. Данилевский был воспитан в религиозных и консервативных устоях, обстоятельства детства и юности сделали его романтиком. Будучи студентом Петербургского университета, Н. Я. Данилевский пережил "кризис веры", в кружке петрашевцев он получил радикалистскую закваску, где и усвоил фурьеристские идеи (127). Для молодого Н. Я. Данилевского фаланга Фурье была привлекательна тем, что-де вполне "совпадала" с традиционными формами и укладом жизни русского народа.

О том, в какой степени фаланга действительно "совпадает" с традиционным общинным укладом жизни русского народа, свидетельствует опыт самого М. В. Буташевича-Петрашевского. Явившись из Петербурга в свою деревню, "столичный вития и карбонар" приказал мужикам устраиваться в фалангу и жить в соответствии с заповедями Шарля Фурье. Он объявил им, что вскорости избы будут снесены и на их месте следует строить громадный дом, куда всей деревней и надобно вселиться. Там, в доме этом, все станет общим. Произведя сей переворот, социалист умчался в Петербург. Мужики же, подумав, посоветовавшись, послали в столицу старосту с тем, чтоб тот передал барину их просьбу: порядку "немецкого" не вводить, изб не рушить, дома общего не строить, оставить все как есть, как было при блаженной памяти отце Михаила Васильевича испокон веку. Чем бы закончился диалог Петрашевского с его крепостными, сказать трудно. Правда, мужики предупреждали, что ежели барин не одумается, то "это... того... и петуха подпустить можно". Дело, однако, до разбоя ни с той, ни с другой стороны не дошло. Ни фурьеристский эксперимент, ни русская Вандея не состоялись. Вмешалось правительство. Кружок Петрашевского был арестован. Как это ни парадоксально, арест Петрашевского отвел от его крестьян угрозу возможного разорения, а от него самого вполне вероятную месть крепостных.

В связи с этим Н. Я. Данилевский, петрашелец и социалист, охваченный идеей русского мессианства, полагал, что Россия первая осуществит фалангу и укажет всем остальным народам путь к лучшему будущему. По мнению Р. Мак-Мастера, фурьеризм молодого Н. Я. Данилевского (как и его поздняя тоталитарная философия) был суррогатом религии, веры, в которой мыслитель сущностно нуждался и которую он, видимо, утерял в студенческие годы (128).

Р. Мак-Мастер считает, что свой арест (1849) и стодневное заключение в Петропавловке Н. Я. Данилевский пережил не менее остро, чем Достоевский — свой смертный приговор и четырехлетнее пребывание на каторге. Известно, что в заключении, где Н. Я. Данилевский читал Библию и

"Дон-Кихота" (во французском переводе), его взгляды начинают постепенно меняться. В ссылке, в первую половину 50-х годов, он будто бы вновь возвращается в лоно церкви, вновь обретает веру своих отцов. Но все это, предупреждает Р. Мак-Мастер, было лишь по-видимости, на поверхности. На самом деле с 1849 г. и по крайней мере до конца 60-х годов у Н. Я. Данилевского начинается период "самоподавленности, самоотчуждения и ложных психокультурных самоустановок" (129). Ему стыдно за свое прошлое, он хочет от него избавиться, он хочет быть "как все". Посему он предается самообману, пестует в себе либерализм, национализм, панславизм. Но в этом усердии много фальши.

За внешне добропорядочным ученым и чиновником, мужем и отцом семейства, согласно Р. Мак-Мастеру, кроется озлобленный человек, который возлагает вину за свое прошлое на Запад и проводников его влияния в России — западников. Обстоятельства жизни (его арест и заключение, а также смерть в 1853 г. первой жены) нанесли по психическому строю романтического человека сильнейший удар, от которого он, может быть, никогда и не оправился. Вместе со всей этой злобой, страхом и ненавистью, притаившимися в тайниках души Н. Я. Данилевского, изнутри его подтачивал и другой недуг. Он оказался в поле действия конфликта между традиционными, православно-патриархальными, сизмальства усвоенными ценностями и обилием разнообразных, противоречивых, никак и никем не систематизированных западных идей, обрушившихся в середине XIX столетия на Россию. (Лично для Данилевского конфликт обострялся тем, что зрелые годы своей жизни он провел вдали от интеллектуальных центров и кружков. Другими словами, никто не мог помочь Николаю Яковлевичу правильно понять и осилить европейскую премудрость).

В этом же духе Р. Мак-Мастер объясняет и обнаруженные им существенные противоречия тоталитарной философии Н. Я. Данилевского. Думается, говорит он, мыслитель видел их сам. Однако преодолеть не мог, поскольку они коренились в его очень сложной, "раздвоенной", "троящейся" структуре личности. "Тон произведений Н. Я. Данилевского свидетельствует о том, что его разум находился в парадоксальном состоянии, при котором старое и новое, религиозное и секулярное, статичное и динамичное, утопическо-социалистическое и националистическое, метафизическо-славянофильское и реалистическо-панславистское постоянно враждовали друг с другом" (130). В результате перед читателем "предстает неустойчивая, противоречащая сама себе личность, в которой эго маскирует ид, ... но не полностью и с большими затруднениями" (137).

Когда же Р. Мак-Мастеру не хватает шелеровской концепции, он обращается за помощью к Фрейдю и интерпретирует "Россию и Европу" с точки зрения эдипова комплекса. Европа, пишет Р. Мак-Мастер, — это для Данилевского жесткий, агрессивный, "империалист" — отец. Россия — мягкая, добрая, нежная мать, которую надо защищать от отца. Успех России в войне против Европы позволит Данилевскому-сыну реализовать себя в матери, т.е. обладать ею (132). Все это подключается к анализу мировоззрения Н. Я. Данилевского, когда не совсем срабатывает главная,

по Р. Мак-Мастеру, причина тоталитаризма русского мыслителя — потеря самого себя, самоотчуждение в исторической ситуации, характеризующейся столкновением современной, секулярной и традиционной, религиозной культур.

Итак, в душе Данилевского — ненависть, злоба, страх, стыд, а также неизжитые с молодых лет романтизм, альтруизм, гуманность. Но все эти чувства надо скрывать: первые проявлять неприлично для порядочного человека, вторые в век утилитаризма и позитивизма суть реликт ушедшей эпохи идеализма и романтизма. Вот тут-то Данилевский и набрасывает, по Р. Мак-Мастеру, на себя личины различных "измов". Однако злоба и ненависть требовали выхода, объекта, сублимации. Они и нашли свое воплощение в тоталитарной философии "России и Европы". Р. Мак-Мастер пишет: "Он был фанатичным, тоталитарным панславистом безо всяких оговорок и чувства ответственности ... Он был узником своих фантазий о Боге и мировой истории ... Его философия смерти была проявлением иррационального очарования силой и агрессией ... Сам он был агрессивный, озлобленный человек ... Его диалектическая риторика была результатом не только определенного понимания им конфликта культур (как имеющего "теологическое" значение), но и коренилась в его глубоком лицемерии ... Чувства ненависти и лицемерия были важнейшими ингредиентами его философии" (133). А то, что внешне биография Н. Я. Данилевского есть один из бесконечных вариантов "обыкновенной истории" — превращение романтического, идеалистически настроенного юноши в консервативно-либерального зрелого прагматика — не должно, предупреждает Р. Мак-Мастер, никого обманывать. Как не должно никого обманывать и отречение Данилевского от социализма, который фактически сохранился и занял прочные позиции в его тоталитарной философии 60-х годов. Все это, повторяю, по Р. Мак-Мастеру, суррогаты утерянной и никогда не возвращенной веры, воззрения восточнохристианского homo religiosus, хватающегося за формы веры, но не имеющего в себе ее содержания, стержня.

Такова, под пером Р. Мак-Мастера, "модель личности", биография Н. Я. Данилевского. То немногое, что мне известно о внутреннем мире Николая Яковлевича Данилевского, о его личной жизни, семье, службе, почерпнуто из двух источников: воспоминаний его друзей П. Н. Семенова-Тян-Шанского и Н. Н. Страхова. Воспоминания эти опровергают Р. Мак-Мастера. Они же были единственными источниками и для западного ученого. Следовательно, и "модель личности" и биография Н. Я. Данилевского, составленные Р. Мак-Мастером, есть плод его фантазии.

Но для чего и почему потребовалось Р. Мак-Мастеру "придумывать" для Данилевского столь гнусную "модель личности"? Потому, наверное, что надо было объяснить "тоталитарную" философию русского мыслителя. И вот он портит свою содержательную книгу совершенно произвольным наложением на биографию Данилевского концепции М. Шелера. Говоря же попросту, Р. Мак-Мастер не смог убедительно, и прежде всего для самого себя, вскрыть "исходные интуиции" Н. Я. Данилевского, хотя и подошел к ним очень близко. Он не сумел объяснить мировоззрение Н. Я. Данилевского на основании только анализа его идей и теорий.



Что же касается вопроса о том, правомерно ли считать Н. Я. Данилевского одним из предшественников тоталитарных идеологий XX столетия или нет, то здесь можно сказать следующее. Да, в определенном смысле русский философ "предвосхитил" этот страшный феномен нашего времени. Вместе с тем такая трактовка творческого наследия Н. Я. Данилевского модернизирует и зауживает, обедняет его понимание, оставляя за бортом целый ряд важнейших тем и проблем. Иными словами, Р. Мак-Мастер как бы мерит мировоззрение мыслителя XIX века мерками XX века. Это, на мой взгляд, весьма сомнительный способ поиска истины. Как, наверное, и сомнительно — в методологическом отношении — пытаться "уместить" очень сложного и самобытного человека в рамках одного концептуального подхода. Здесь забывается золотое правило всякого научного исследования: теоретическая модель, с помощью которой описывается и квалифицируется некое явление, носит принципиально эвристический характер и не может исчерпывающим образом объяснить предмет изучения.

\* \* \*

Таким в интерпретации за рубежной науки предстает перед нами Н. Я. Данилевский. На мой взгляд, западным исследователям пока не удалось удовлетворительно объяснить загадку автора "России и Европы", т. е. многоликость, противоречивость, разноплановость его мировоззрения. Думается, что ответ на все эти вопросы может быть найден в результате выявления первооснов историсофской и политико-правовой доктрины Н. Я. Данилевского. И прежде всего необходимо обратить внимание на то, как им решается проблема природы, сущности государства, а также проблемы соотношения политики и нравственности, государства и церкви.

Хорошо известно, что понимание проблемы "государство—церковь" является как бы лакмусовой бумажкой для религиозного мыслителя, каковым себя, безусловно, считал сам Н. Я. Данилевский и каковым полагает его большинство исследователей. Для Н. Я. Данилевского решение этих проблем приобретает особое значение еще и потому, что оно находится в самой тесной связи с его концепциями культурно-исторических типов и панславизма. Здесь, возможно, и лежит ключ к загадке его мировоззрения, его многоликости.

Следует подчеркнуть, что в истории русской религиозной мысли одно из наиболее четких и целостных решений этих вопросов было дано И. В. Киреевским. В полемике с А. И. Кошелевым он указывал: "Государство в том должно согласовываться с церковью, чтобы поставить себе главной задачей своего существования — беспрестанно более и более проникаться духом церкви и не только смотреть на церковь как на средство к своему удобнейшему существованию, но, напротив, в своем существовании видеть только средство для полнейшего и удобнейшего водворения церкви Божией на земле" (134). И далее: "Если общество понимает свою жизнь так, что в ней временное должно служить вечному, то и государственное устройство этого общества должно служить церкви" (135).

И. В. Киреевский полагал глубоко ошибочным мнение А. И. Кошелева, согласно которому "нет между этими противоположностями (государством

и церковью. — Ю. П.) примирения, так сказать, моста. Они не могут ни сидеть вместе на одном престоле, ни подчинять себе один другого” (136). Оспаривая тезис А. И. Кошелева, что “государство не может иметь веры” (137), он настаивал на необходимости полнейшего пронизывания государства духом церкви: “Не может быть, чтобы ты в самом деле думал, что цель государства должна быть только временная и случайная, а все вечное к нему не относится. Тогда для него и в нем не существовало бы ни справедливости, ни нравственности, ни святости законов, ни достоинства человека, ни духа народного и пр., но только удобное и полезное для временных целей. Тогда, способствуя всеми мерами к развитию благосостояния физического в народе, оно должно всеми также зависящими от него мерами заглушать развитие духовное, как могущее быть иногда прямо противно этим временным целям земного благосостояния” — писал И. В. Киреевский (138).

Идеальным, правильным он считал такое положение, при котором все “внешние связи народа” — “семейные, общественные и государственные — были согласны с его религиозными внушениями и чтобы правительство ... было проникнуто тем же духом” (139). Таким образом, по И. Киреевскому, государство (а следовательно, и социальное, правовое) не может, не должно существовать “само по себе”, не будучи освящено и пронизано духом церкви. Для нашей же темы наиболее важным в идеях И. В. Киреевского является то, что он видел в государстве не одну лишь временную, земную, поюстороннюю “сущность”, что отвергал взгляд на государство как на “удобное и полезное для временных целей”, к которому “все вечное не относится”.

Что касается Н. Я. Данилевского, то в его наследии можно обнаружить два противоположных друг другу варианта решения этой проблемы. Один из этих вариантов следует признать вполне приемлемым для христианского мыслителя. В “России и Европе” он писал: “Государство, объявляя себя вне церкви существующим, по необходимости выделяет себя и от того, что неразлучно с христианством. Во многое существенное христианское государство по ограниченности сферы своих действий не может и не должно вмешиваться. Но во многом также обе эти сферы, церковная и государственная, столь же тесно связаны, столь же проникают друг в друга, как дух и тело. Таков, например, супружеский союз, который есть существенно церковный, христианский, а вместе с тем и существенно гражданский. Объявляя себя свободным от церкви, государство должно нарушить и эту неразрывную связь, должно видеть в браке учреждение исключительно гражданское и тем лишить его всякой нравственной основы” (140). И о законе, праве: “С освобождением государства от церкви и признанием формулы ... что закон атеистичен (*la loi est athee*), всякое христианское основание у закона отнимается...” (141).

В “России и Европе”, в других работах Н. Я. Данилевского можно найти еще несколько подобных мыслей, однако не они являются характерными, определяющими для его мировоззрения. Дело в том, что этот вариант никак не связан с двумя основными корпусами идей Н. Я. Данилевского — теорией культурно-исторических типов и конкретной политической программой панславизма. Напротив, второй вариант решения проблемы природы государства

и вопроса о соотношении политики и нравственности полностью работает на историческую, социологическую и политико-правовую доктрину Н. Я. Данилевского. Такой вариант есть неотъемлемая составная часть этих доктрин.

Но прежде чем перейти непосредственно к изложению и анализу этого варианта, напомним, что во второй половине XIX в. вопрос о соотношении политики и нравственности занял в русской мысли особо важное место. Его решение во многом стало лакмусовой бумажкой для целого ряда отечественных философов. В общем имелось два понимания, два подхода к данному вопросу. Одно из них в традициях христианской мысли было ярко сформулировано В. С. Соловьевым: "Полное разделение между нравственностью и политикой составляет одно из господствующих заблуждений и зол нашего века. С точки зрения христианской и в пределах христианского мира эти две области — нравственная и политическая — хотя и не могут совпасть друг с другом, однако должны быть теснейшим образом между собою связаны."

Как нравственность христианская имеет в виду осуществление Царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна готовить пришествие Царства Божия для всего человечества как целого, состоящего из больших частей — народов, племен и государств" (142).

Принципиально иную позицию занял Н. Я. Данилевский. В "России и Европе" он отмечал, что "применение правил христианской нравственности к межгосударственным и международным отношениям было бы странным смешением понятий, доказывающим лишь непонимание тех оснований, на которых зиждутся эти высшие нравственные требования. Требование нравственного образа действия есть не что иное, как требование самопожертвования. Самопожертвование есть высший нравственный закон. Собственно говоря, это тождественные понятия. Но единственное основание для самопожертвования есть бессмертие, вечность внутренней сущности человека... Но государство и народ суть явления преходящие, существующие только во времени и, следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности, то есть политики. Этим не оправдывается маккиавеллизм, а утверждается только, что всякому свое, что для всякого разряда существ и явлений есть свой закон. Око за око, зуб за зуб, строгое право, Бентамовский принцип утилитарности, то есть здравого понятия пользы, — вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования. Не к месту примененный, этот высший нравственный принцип принимает вид мистицизма и сентиментальности ... Начало здраво понятой пользы, очевидно, недостаточное и негодное как основание нравственности, должно дать гораздо лучшие результаты, как принцип политический; по той весьма простой причине, что он применяется здесь к своему настоящему месту. В самом деле, в течение долговечной жизни государства есть большое вероятие, что угроза, служащая основой утилитарного начала, — т.е. его санкция, заключающаяся в словах: "ею же мерою мерите — возмерится и вам", — успеет возыметь свое действие; тогда как в кратковременную жизнь человека, каждый имеющий достаточно средств, власти, хитрости, может весьма основательно надеяться, что ему

удастся избежать последствий, выраженных в приведенных словах" (143). Далее Н. Я. Данилевский развивает в сущности эту же мысль следующим образом: "Цивилизация (культурно-исторический тип. — Ю. П.) есть понятие более обширное, нежели наука, искусство, религия, политическое, гражданское, экономическое и общественное развитие, взятое в отдельности, ибо цивилизация все это в себе включает. Я говорю, что даже и религия есть понятие, подчиненное цивилизации. Это справедливо, конечно, только по отношению к государствам, или вообще к человеческим обществам, а не к отдельным лицам, для которых религия имеет, без сомнения, несравненно большую важность, нежели все остальное, что мы разумеем под именем цивилизации, и не объемлется цивилизацией, потому что по самой сущности своей выходит за пределы земного" (144).

На этой, второй, цитате следует остановиться особо. Дело в том, что может возникнуть сомнение в правомерности моего утверждения о сущностной идентичности идей, сформулированных в первой и во второй цитатах. Действительно, если первая по своей противоположности христианскому пониманию природы государства и политических отношений совершенно очевидна, то вторая — гораздо сложнее, "коварнее". "Коварность" же ее вот в чем. Н. Я. Данилевский вроде бы справедливо утверждает, что религия как частный вариант Боговидения, присущий данному народу, "есть понятие, подчиненное цивилизации". И он был бы прав, если бы саму цивилизацию квалифицировал как явление не только "земное", но и "запредельное". Но он прямо говорит, что цивилизация объемлет собой лишь "земное". И вот религия подчиняется этому "земному". Вместе с тем и государство как элемент цивилизации по своей природе должно быть признано исключительно посюсторонним. В словах же, что "религия есть понятие, подчиненное цивилизации" и что "это справедливо ... только по отношению к государствам, или ... обществам", безусловно, содержится указание на подчиненность религии государству, исключительно посюстороннему по своей природе. Другими словами, во второй цитате в завуалированном виде и на более высоком теоретическом уровне развиваются идеи, сформулированные в первой.

Итак, Н. Я. Данилевский, разрывая с христианской традицией, лишает государство и общество статуса "выходящего за пределы земного". Иначе говоря, он проводит операцию десакрализации, секуляризации государства, политико-правовой культуры и общества. Он исключает политическое, правовое и социальное из сферы действия "правил христианской нравственности", разрывает политику и мораль. Причем, начиная эту операцию ради освобождения государства от "нравственных уз" в области международных отношений, Н. Я. Данилевский по сути переносит ее на бытие государства и общества как таковых. Ибо, если следовать логике, государство и общество, признанные "сущностями" исключительно посюсторонними в сфере внешней политики, остаются ими во всех сферах своей жизнедеятельности.

Считая религию, а значит и этику, нравственность, мораль составной частью культурно-исторического типа, Н. Я. Данилевский отводит ей

второстепенное, подчиненное положение. Тем самым он отрицает верховенство этических принципов христианства в отношениях политических, правовых, социальных. Таким образом, Н. Я. Данилевский не только отрывает политику от морали, но и одновременно подчиняет ее политике.

Как уже указывалось, решение Н. Я. Данилевским проблемы соотношения политики и нравственности теснейшим образом связано с концепцией культурно-исторических типов. Формулируя эту концепцию, он утверждал, что "для коллективного ... и все же конечного существа — человечества — нет другого назначения, другой задачи, кроме одновременного и разноместного (т. е. разноплеменного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе развития" (145). Здесь важны две мысли Н. Я. Данилевского. Во-первых, признание человечества "конечным существом", т. е. лишение статуса "выходящего за пределы земного" уже не только отдельных государств и обществ, но и всего человечества. Так происходит утверждение исключительно "тварной природы" человечества, отказ от понимания его одновременно и как некоего "духовного организма", "духовного тела". Во-вторых, отрицание какой-либо общей задачи, стоящей перед человечеством. Другими словами, это отрицание духовной цельности человечества, отказ от подхода к нему как к организму, единому именно в духе. Но "свято место пусто не бывает". И человечество, "существо конечное", следовательно, исключенное из сферы действия "высшего нравственного закона" и не имеющее никакой общей, обязательной для всех людей задачи, заменяется в учении Н. Я. Данилевского культурно-историческим типом. К чему это ведет на практике, ясно показал В. С. Соловьев: "... Отдавать безусловное предпочтение (в смысле высшего предела человеческих обязанностей) культурному типу, как группе более конкретной и определенной сравнительно с человечеством, как с понятием более отвлеченным и неясным — значит открывать свободную дорогу всякому дальнейшему понижению нравственных требований. Ибо совершенно несомненно, что интересы национальные (в тесном смысле) гораздо конкретнее, определеннее и яснее интересов целого культурно-исторического типа, который для большинства смертных, пожалуй, представляется еще туманнее, чем для Данилевского 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 изо всех прочих самые ясные, самые определенные и самые конкретные" (146).

Наверное, сам Н. Я. Данилевский горячо бы протестовал против такого понимания его концепции. Однако в целом В. С. Соловьев прав. Ведь без отказа от идеи духовной целостности человечества, от единственно возможного для христианина универсалистского взгляда на мир и историю человечества (что совершенно не противоречит действительному существованию самобытных "цивилизаций") Н. Я. Данилевский не мог бы проповедовать в международных отношениях принципы выгоды, утилитаризма,

"Realpolitik", "око за око, зуб за зуб". Коли культурно-исторический тип есть "высший предел человеческих обязанностей", так ведь тогда в отношениях с другими государствами и другими культурно-историческими типами "все позволено". Тогда можно цинично призывать властителей России начать борьбу с Европой, когда в ней нарушится политическое равновесие и она ослабеет. Тогда можно безнравственно настаивать на противоположности интересов и целей Европы и России, понимая последнюю как "Анти-Европу", по преимуществу и совершенно игнорируя тот великий исторический факт, что Европа и Россия, будучи христианскими землями, несмотря на все вероисповедные различия, связаны друг с другом нетленной духовной связью, которая выше всех политических и прочих преград и выгод, а в идеале предполагает отношения любви, милосердия и взаимопонимания.

Вот, например, несколько "практических рекомендаций" Н. Я. Данилевского, являющихся прямым следствием его теоретических построений: "... главное заключается в том, что для нас весьма выгодно, если приступ к решению Восточного вопроса (под именем которого мы разумеем всякую борьбу с Западом из-за русских и славянских интересов) падет на время нарушения политического равновесия Европы; когда, по пословице: своя рубаха к телу ближе, — внутренние раздоры, взаимные обиды европейских народов на более или менее продолжительное время отвлекут некоторых из нас от общей вражды к Славянству" (147). И еще на ту же тему: "Россия для достижения своих целей должна пользоваться всеми ошибками Европы, всяким внутренним раздором ее, всякою надобностью, которую то или другое государство может встретить в помощи России" (148). Об отношениях с Европой следующее: "Нам необходимо ... отрешиться от мысли о какой бы то ни было связи с тою или другою политической комбинацією европейских держав — и, прежде всего, приобрести совершенную свободу действий, полную возможность соединиться с каждым европейским государством под единственным условием (подчеркнуто мною. — Ю. П.), чтобы такой союз был нам выгоден, нисколько не взирая на то, какой политический принцип представляет собой в данное время то или иное государство" (149). Когда же речь заходит о потенциальных противниках России в решении Восточного вопроса, Н. Я. Данилевский выражается еще более определенно: "... Англия, противодействуя законным стремлениям России получить свободный выход из внутреннего моря и оградить берега его от посещения непрошенных гостей, — как говорится — с жиру бесится, без всякой надобности, с дуру накликает на себя беду, теперь или в близком будущем..." (150). Об Австро-Венгрии коротко и энергично: "Для таких больных только одно решение — пусть умирают!" (151).

Но самое поразительное, что автор подобной программы действий совершенно искренне убежден в том, что "... русские воззрения на политические дела отличаются, как известно, удивительнейшей гуманностью и наитончайшею деликатностью. Мы не хотим брать примера с других, если их действия не согласуются с самою строгою справедливостью, с самыми возвышенными требованиями интересов цивилизации, самым самоотверженным бескорыстием; мы не хотим в этом отношении, по крайней мере,

"с волками жить — по-волчьи выть" ... Для бескорыстной русской мысли представляется важным не то, как ... поступали другие, а как должно поступать. Если они поступали несправедливо, эгоистично, насильственно — это нам не образец" (152).

Нет нужды ловить Н.Я.Данилевского на противоречиях — у него почти по каждому вопросу несколько (по меньшей мере, две) противоположных точек зрения. В одном лишь он последователен: когда речь идет о решении какого-либо практического вопроса — его позиция совершенно утилитаристская и "макиавеллистская", когда же вопрос "переводится" в плоскость общих принципов — Н. Я. Данилевский преисполняется самым высоким идеализмом и гуманизмом.

Просто и ясно об этико-практической стороне историософии Н. Я. Данилевского сказал Н. А. Бердяев: "Данилевский является предшественником Шпенглера, который отрицает единство человечества, что ему больше подходит, чем христианину Данилевскому. Миссия России для них (т.е. славянофилов — Ю. П.) — христианская миссия. У Данилевского же остается полный дуализм между его личным православием и его натуралистическими взглядами на историю. Он устанавливает культурно-исторические типы, как устанавливают типы в животном царстве" (153). Практически так же еще в прошлом веке концепцию культурно-исторических типов оценил Н. Ф. Федоров, назвав ее одним из вариантов "зооморфизма", т.е. "секулярной философии истории" (154). В "Философии общего дела" он подчеркивает, что, "допуская различия между народностями, мы вовсе не хотим сказать, что между ними существуют такие различия, как "между видами животных", как это делают те, которые, подобно Дарвину, берут образцы для человека в животном царстве, хотя и считают себя противниками Дарвина. Для таких ученых дороги лишь различия, лишь свойства, ведущие к вражде; им чужды и даже противны чаяния народов такого состояния, когда волк будет пастись с ягненком, когда славянин станет немцу братом" (155).

Таким образом, мы видим, что концепция культурно-исторических типов во многом определила решение Н. Я. Данилевским проблемы соотношения политики и нравственности и его политико-правовую доктрину в целом. Действительно, за признанием человечества "конечным существом" логично низвести на этот же уровень государство и общество, тем самым лишив их всякой духовно-нравственной основы. А уж отказавшись от понимания человечества как единого духовного организма, легко утверждать, что в политике должен господствовать принцип "око за око, зуб за зуб" или "своя рубашка ближе к телу".

В отрыве нравственности от политики, а затем и подчинении ее политике — одно из важнейших противоречий между мировоззрением Н. Я. Данилевского и идеалами христианства, что, разумеется, трагично для верующего человека и мыслителя. В этом же — одно из главных отличий Н. Я. Данилевского от славянофилов. На это обстоятельство, кажется, первым обратил внимание горячий поклонник идей автора "России и Европы" О. Ф. Миллер. Считая Н. Я. Данилевского прямым последователем А. С. Хомякова, О. Ф. Миллер подчеркивал, что попытки поправить славянофи-

лов "в основных положениях должны будут оказываться неудачными. Так оно и вышло ... с Н. Я. Данилевским в некоторых местах его замечательного труда..." (156). Далее О. Ф. Миллер приводит слова Н. Я. Данилевского, в которых он пытается "поправить славянофилов"; "... Учение славянофилов было не чуждо оттенка гуманитарности ... Если оно напирало на необходимость самобытного национального развития, потому что сознавая высокое достоинство славянских начал, а также, видя успешную уже высказаться в течение долгого временного развития односторонность и непримиримое противоречие начал европейских, считало, будто славянам суждено разрешить общечеловеческую задачу, чего не могли сделать их предшественники. Такой задачи однако же вовсе и не существует..." (157). О. Ф. Миллер возражает на это Н. Я. Данилевскому следующим образом: "Между тем у славянофилов она (т. е. общечеловеческая задача, существование которой отрицалось Н. Я. Данилевским. — Ю. П.) оказывалась совершенно положительной и определенной, заключающейся в приведении не только общественных, но и международных отношений к началам христианской нравственности. Г. Данилевскому захотелось подорвать эту, как ему показалось, ненужную гуманитарность славянофилов, — и он усмотрел тут какое-то смешение понятий" (158). Затем О. Ф. Миллер воспроизводит мнение Н. Я. Данилевского по вопросу о соотношении политики и нравственности и делает вывод, что "такая поправка в учении славянофилов является несомненно коренным его искажением" (159).

Но О. Ф. Миллер не только указал на одно из важнейших отличий Н. Я. Данилевского от славянофилов, не только привел пример "коренного искажения" славянофильского учения, но и нашел ему идейного предшественника, точно так же решавшего проблемы соотношения политики и нравственности. (Справедливости ради следует сказать, что О. Ф. Миллер не до конца исторг Н. Я. Данилевского из славянофильской традиции и рассматривал его прежде всего в русле этой традиции.) О. Ф. Миллер писал: "Мнение Н. Я. Данилевского, что политика имеет право быть независимой от нравственного закона, высказана им по вопросу о наших отношениях к Польше. Тот же вопрос вызвал ... у Карамзина ... точно так же без всякой надобности подобную антихристианскую доктрину. "Вы думаете, — писал он императору Александру I, — восстановить Польшу в ее целостности, действуя как христианин, благотворя врагам. Государь! Вера христианская есть тайный союз человеческого сердца с Богом ... Она выше земли и мира ... Солнце течет и ныне по тем же законам, по коим текло до явления Христа-спасителя; так и гражданские общества не переменили своих коренных уставов; все осталось как было на земле и как иначе быть не может" (160).

Конечно, в истории русской культуры и русского самосознания не один лишь Н. М. Карамзин и Н. Я. Данилевский таким образом решали проблему соотношения политики и нравственности. Подобную позицию занимали и некоторые другие крупные отечественные мыслители. К примеру, В. В. Зеньковский приводит мнение М. П. Погодина, который в 1854 г. писал: "Для людей Новый завет, а для государства в политике — Ветхий, око за око, зуб за зуб, а иначе оно существовать не может" (161).



На мой взгляд, можно говорить о существовании в отечественной мысли весьма устойчивой традиции, основными характеристиками которой являются исключение государства и общества, т. е. политического, правового и социального, из сферы действия "высшего нравственного закона", разрыв политики и нравственности, с последующим подчинением нравственности политике. Славянофилы же и близкие к ним по решению основных вопросов бытия мыслители (например, П. Я. Чаадаев) должны быть отнесены к иной традиции — целостного религиозного мировидения. Давая подобную классификацию, я отнюдь не отказываюсь от рассмотрения проблемы "Славянофилы и Н. Я. Данилевский". Однако неверно, как это делают многие зарубежные и отечественные (дореволюционные и нынешние) ученые, объявлять Н. Я. Данилевского последователем и учеником А. С. Хомякова и его друзей. Такой подход к Н. Я. Данилевскому глубоко ошибочен не потому, что последний никакого влияния идей славянофильства не испытал. Он ошибочен по той причине, что дает возможность (либо для того его и используют) дискредитировать посредством учения Н. Я. Данилевского, выставляемого логическим завершением развития славянофильства, концепции и идеи самих славянофилов.

Нет, между славянофилами и близкими к ним по цельности мироощущения философами, с одной стороны, и Н. Я. Данилевским (и иже с ним), с другой, лежит глубокая пропасть. И что связывает сущностные основания социально-политических воззрений Н. Я. Данилевского и А. С. Хомякова, полагавшего общество не чем иным, "как видимым проявлением наших внутренних отношений к другим людям и нашего союза с ними" (162)? Да, А. С. Хомякову куда родственнее "маленький аббатик" П. Я. Чаадаев (так его назвал Денис Давыдов), утверждавший, что "народы — в такой же мере существа нравственные, как и отдельные личности" (163).

Надо сказать, что и западные исследователи обратили внимание на антихристианскую точку зрения Н. Я. Данилевского по вопросу о соотношении политики и нравственности. Так, Э. Таден отмечает, что "грубая и циничная позиция Данилевского по отношению к Польше, безусловно, есть прямое следствие его философии жизни. Данилевский был биологическим детерминистом, видевшим в целесообразности, выгоды и неизбежной борьбе между народами важнейшие принципы государственной политики. Он отрицал универсальные и общегуманитарные ценности и идеи, утверждая, что каждый народ развивает в ходе своей истории собственные ценности и только одному ему присущие идеи. В связи с этим он считал, что в отношениях между народами места для морали нет. Хотя в "России и Европе" Данилевский и не одобрил идей Макиавелли, по сути он был его последователем, например, в том, что отделял политику от морали" (164).

Анализируя полемику Н. Н. Страхова и В. С. Соловьева вокруг идейного наследия Н. Я. Данилевского, Э. Таден принимает сторону В. С. Соловьева. Он высоко оценивает позицию В. С. Соловьева в этой полемике, поскольку тот указал на два главных "греха" Н. Я. Данилевского: фактическое отрицание одной из основных идей христианства — духовного единства человечества и аморальный макиавеллизм в политике (165). В целом,

говорит Э. Таден, мировоззрение Н. Я. Данилевского находится в конфликтных отношениях с христианской моралью (166). На несовместимость концепций Н. Я. Данилевского и христианского вероучения неоднократно указывает в своей книге и Р. Мак-Мастер (хотя он же, как известно, во многом выводит идеи Н. Я. Данилевского из православия).

Следует подчеркнуть, что различные варианты решения одной и той же проблемы свойственны Н. Я. Данилевскому не только в сфере политико-правовой, но и историософской и социологической. На это еще в прошлом веке указали П. Н. Милоков и Н. И. Кареев. Последний, к примеру, писал: "Данилевскому хочется охранить славянскую самобытность от Европы и разрешить восточный вопрос в пользу славянского типа: ради первой цели он готов превратить культурные типы чуть не в подобие животных пород, свойства коих от одной к другой не передаются, ради второй цели он македонскую, византийскую и русскую историю сливает в одно целое и всей вообще истории приписывает им самим придуманный план, которому и придает провиденциальное значение, словно вся история клонится к благополучному разрешению славянского вопроса" (167). И далее, развивая эту мысль: "Теория культурно-исторических типов, лежавшая в основе научной стороны "России и Европы", вся рассчитана на то, чтобы быть научной основой нашего обособления от "Европы" ... С точки зрения того обособления культурно-исторических типов, которое принимает Н. Я. Данилевский за основную идею своей исторической теории ... нужно быть логическим до конца и ... обособить славянский тип ... и нужно доказывать, что все культурные особенности и исторические задачи этого типа вытекают из одних свойств племени, т. е. вполне самобытны. Но тут-то Данилевский и допускает в самых широких размерах отклонение от основ своей теории: тут именно на первый план выдвигаются историческое преемство, передача религиозного и политического наследия от Иерусалима и Македонии — через Царьград — Киев и Москву, и славянский тип входит в нечто имеющее одинаковое право с западноевропейским (конечно, в условном смысле). На наш взгляд, противоречие объясняется просто: для такого определения отношений России к Востоку и Западу у Данилевского были свои субъективные основания, но он хотел придать им значение оснований объективных. Теория культурно-исторических типов, не лишенная, конечно, многих верных мыслей, выдвигается как аргумент против нашего сближения с Европой, но при этом забывается, что тот же самый аргумент мог бы быть с таким же правом употреблен против всяких наследий, полученных нами от предшествующих культурно-исторических типов ... И самому Данилевскому не удалось доказать непередаваемости начал цивилизации: начавши доказывать одно (именно эту непередаваемость), он стал доказывать нечто другое, заключающее в себе уже отрицание того, что доказывалось раньше (это другое — вред заимствований, признанных тут же возможными); но применяя последнее к нашим заимствованиям у Европы, рассматривая европейничанье как болезнь русской жизни, по отношению к древним периодам нашей истории он забывает оба тезиса, т. е. и тезис о непередаваемости, и тезис о вреде заимствования. Или и европейское влияние в

новой русской истории, и византийское влияние в древней одинаково были губительны для славянской самобытности, или каждое из них, в свое время обогатив славянский тип новыми цивилизованными начинаниями, самобытности нашей существенным образом не нарушило, причем в обоих были и полезные, и вредные для нас стороны" (168).

Таким образом, повторяю, перед нами два противоположных варианта решения одних и тех же проблем. Причем между этими вариантами нет никакого "моста", никакой смысловой связи. И если второй, как указывалось, есть составная часть историософской, социологической и политико-правовой доктрины Н. Я. Данилевского, который и является его "визитной карточкой" в истории русской мысли, с которым он вошел в мировую науку и который стал предметом изучения отечественных и зарубежных исследователей, то первый как бы повисает в воздухе. Но что же тогда такое этот первый его вариант, эта его вполне христианская позиция по проблемам природы государства и соотношения политики и нравственности?

По всей вероятности, она есть реликт, остаток, осколок распадающегося или уже почти утерянного целостного мировоззрения. Видимо, для такого состояния ума и духа мыслителя характерны различные и даже противоположные друг другу решения одной и той же проблемы. Еще в русле старой мировоззренческой традиции высказываются некоторые суждения и мнения, но они уже не играют никакой роли при формировании идеологической конструкции, которая постепенно заполняет пустоты, образуемые в процессе распада духовной цельности. Так, не оказывают какого-либо значительного влияния на идеологическую конструкцию Н. Я. Данилевского (состоящую из концепции культурно-исторических типов, панславистской программы и политико-правовой доктрины) его отдельные целостно-мировоззренческие суждения и мнения. Кстати, многие собственно политико-правовые воззрения автора "России и Европы" следует квалифицировать как "реликтовые", "осколочные". Но и эти "реликтовые" воззрения в конечном счете перечеркиваются его "дробным", "мозаичным" мировидением, породившим соответствующую идеологическую конструкцию.

Само же это мировидение есть симптом и свидетельство того кризиса и разлома, которые переживала в этот период русская культура. С одной стороны, великие открытия и достижения (к примеру — попытка нового прочтения и осмысления истории, продемонстрированная Н. Я. Данилевским, что бы мы ни говорили об этой концепции), с другой — нарастание в ней утопически-мифологических элементов, усиление процессов секуляризации сознания, протекавших в болезненных формах и т.п. (я писал об этом в других работах и не хочу здесь повторяться). Идеальный мир Н. Я. Данилевского, представляющий собой некое причудливое соединение, переплетение подходов и позиций, казалось бы, несоединимых, противоположных друг другу, был отражением, так сказать, наличного состояния отечественной культуры той эпохи. Этот идейный мир — очень типичен и характерен. Он то терял, то вновь обретал Лицо и потому неизбежно являл собою различные лица, "пласты" и "планы". Те самые, которые и дают основания для разнообразной интерпретации взглядов Н. Я. Данилевского.

\* \* \*

Когда для Н. Я. Данилевского отыскивается традиция или составляется "родословная", когда его записывают в какое-нибудь направление отечественной или европейской мысли, нельзя, на мой взгляд, не вспомнить о А. С. Пушкине. Казалось бы, что может быть общего между человеком, в котором, по слову Достоевского, в наибольшей мере проявилось главное свойство русского народа — всечеловеческая отзывчивость, понимание других народов, между гением, наиболее открытым иным национальным стихиям, между поэтом, воспитанием и интересом столь связанным с культурным и интеллектуальным строем Европы, и мыслителем, видевшим в России "Анти-Европу", отрицавшим понятие "общечеловеческого" в принципе и настаивавшим на непередаваемости основных начал одной "цивилизации" другим. И тем не менее это общее есть. Именно Н. Я. Данилевский самым радикальным в прошлом столетии образом "реализовал" идею, четко сформулированную А. С. Пушкиным в 1830—1831 гг.: "... Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой ... история ее требует другой мысли, другой формулы, чем мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада" (169).

206

Наверное, Н. Я. Данилевский не был знаком с этим высказыванием А. С. Пушкина; вообще говорить о каком-то влиянии неуместно. Важно другое — Н. Я. Данилевский оказывается в традиции русского самосознания, русской мысли в целом, а не только мысли почвеннической, националистической или какой-либо еще. Правда, это утверждение может показаться сомнительным, поскольку оно сделано на основании установления лишь "дальнего родства" с Пушкиным. Но это не так. Ап. А. Григорьев, сказавший, что Пушкин — "наше все", дал необыкновенно точное и емкое определение для столь удивительно органичного синтеза разнородных и разнонаправленных, даже противоположных, идей, ценностей, настроений, который как бы воплотился в великом поэте. А. С. Пушкин — "наше все" в том смысле, что он стоит на перекрестке всех русских дорог, — они в нем встретились, а потом опять разбежались, — и тех, по которым мчит в тройке Чичиков, и тех, по которым мчат в Сибирь декабристов, и той, на которую одиноко выходит Лермонтов, и многих-многих других.

И по одной из таких исконных русских дорог пойдет Н. Я. Данилевский. "Свистун" Пушкин (выражение Ф. М. Достоевского) и про эту дорогу знал немало. Весьма авторитетный свидетель князь П. А. Вяземский писал о Пушкине, что он "хотя вовсе и не славянофил, примыкал нередко к понятиям, сочувствиям, умозрениям, особенно отчуждениям, так сказать, в самой себе замкнутой России, то есть России, непризнающей Европы и забывающей, что она член Европы: то есть до-Петровской России..." (170). Надо сказать, что эти слова удивительно точно характеризуют воззрения Николая Яковлевича Данилевского. Это ведь он, реализуя идею Пушкина, дал русской истории принципиально "другую мысль, другую формулу", чем те, что вывел Гизо "из истории христианского Запада". Это сквозь его научные, солидные писания как, может, ни у кого другого в прошлом

столетии, проглядывает лик той "до-Петровской", "самой в себя замкнутой", "не признающей Европу" России. Кстати, сам Данилевский, самобытник, панславист, теоретик и певец замкнутых культурно-исторических типов, очень высоко оценит философско-историческое и политическое мышление Пушкина. Эта высокая оценка дана им в утверждении, что в словах поэта: "Оставьте! Это спор славян между собою... Вопрос, которого не разрешите вы..." — "провозглашено славянское учение Монро" (171). В устах Н. Я. Данилевского признание за кем-либо авторитета славянского варианта доктрины Монро означало признание самых высоких заслуг и указание на полную свою солидарность.

Отторжение России от Европы, противопоставление Европе, ее "самозамыкание" есть коренная черта русской мысли в целом, а отнюдь не прерогатива или характерная особенность каких-либо направлений и школ. В историческом, временном плане эта черта становится отличительным признаком, "собственностью" того или иного интеллектуального течения, но, сменяя свои идеологические облики, существует постоянно, не исчезая. Она имеет различные ипостаси и весьма умело маскируется, но она имманентна русскому сознанию. Это не есть Русская Идея (как вообще не может быть национальной моноидеи), но она постоянно воспроизводится и в ком-нибудь находит свое воплощение. Она почти неизбежно является составной частью духовного мира большинства великих людей России. Ибо национальный гений аккумулирует в себе наиболее важные и значимые импульсы, стихии, стремления своего народа. Безусловно, эта стихия не могла не найти своего воплощения в таком величайшем гении России нового времени, как Пушкин. И в этом смысле "родословная" Данилевского невозможна без имени Пушкина. И в этом — преемственность и одно из трагических противоречий исторической судьбы России и ее мысли. (Разумеется, стихия "самозамыкания" и противопоставления остальному христианскому миру характерна не только для России, но здесь в силу исторических обстоятельств она проявлялась особенно зримо).

Вспомним, как было встречено появление "России и Европы". Ф. И. Тютчев в конце 1869 г., приглашая к себе на вечер В. И. Ламанского, пишет: "Я попросил бы вас предупредить об этом и Данилевского, в котором, наконец, удалось мне встретить и приветствовать ревнителя в уровень с моими чаяниями и притязаниями. Куда как вполне убежденный человек стал в наше время редким и освежительным явлением" (172).

Надобно знать Ф. И. Тютчева, панслависта и сурового обличителя "ватиканского далай-ламы", Ф. И. Тютчева, полагавшего, что "апологию России принял на себя Мастер, который выше всех нас", что "истинный защитник России — ... история", Ф. И. Тютчева, готового "подвергнуть мир величайшим бедствиям", лишь бы этот "целый особый мир", "стихия, чуждая Западу", эта "великая империя Востока", "всплывающая святым ковчегом" над развалинами Западной цивилизации, получила Константинополь (173), иными словами, надобно знать Ф. И. Тютчева, не великого поэта, а философа истории и политического мыслителя, чтобы понять, "ревнителя" чего (и в уровень с какими его "чаяниями и притязаниями") увидел он Н. Я. Данилевского.

А. Ф. Писемский, печатая в кашпиревской "Заре", где одновременно впервые увидела свет "Россия и Европа" Данилевского, роман "Люди

сороковых годов”, просит Н. Н. Страхова в феврале 1869 г.: “Обращаюсь к Вам с превеликою моею просьбой: я в романе моем дошел до того, чтобы группировать и поименовывать перед читателем те положительные и хорошие стороны Русского Человека, которые я в массе фактов разбросал по всему роману, о том же или почти о том же самом придется говорить и Данилевскому, как это можно судить по ходу-то статей. Вы, кажется, знаете их содержание, не можете ли вы хоть вкратце намекнуть мне о тех идеалах, которые, он полагает, живут в Русском народе, и о тех нравственных силах, которые, по-преимуществу, хранятся в Русском народе, чтобы нам поспеться на этот предмет и дружески ударить для выражения направления вашего журнала” (174). Как известно, одним из направлений “Зари”, которое и имеет в виду А. Ф. Писемский и которое учуял он в первых же главах работы Н. Я. Данилевского, была идейная борьба с Западом и противопоставление “лживым европейским началам” “идеалов, живущих в русском народе” и “хранящихся” в нем же нравственных сил (фактический редактор “Зари” Н. Н. Страхов и одну из книг своих назовет “Борьба с Западом в нашей литературе”). То есть в конечном счете, это традиция отчуждения нравственной, “святой Руси” от “нечестивого” Запада, традиция, которая питала своими соками мировоззрение Н. Я. Данилевского, а затем сама обрела в нем надежную опору и уже его идеями питала русскую мысль.

208 В конце февраля того же 1869 г. во Флоренции Ф. М. Достоевский, едва ознакомившись с первыми главами “России и Европы”, с нетерпением ждет новых номеров “Зари”, каждый день “бегает” на почту. В письме своей родственнице С. И. Ивановой (от 8(20).03.1869) он сообщает: “Первый номер “Зари” произвел на меня впечатление сильное и именно своим откровенным и сильным направлением и двумя главными статьями: Страхова и Данилевского ... Данилевского статья ... редкая вещь. Этот Данилевский был прежде социалист и фурьерист, замечательнейший человек и тогда еще, когда попался ... по нашему делу; был удален и вот теперь воротился вполне русским и национальным человеком ... (Его статью я вам особенно рекомендую)” (175). Через несколько дней Н. Н. Страхову: “Статья Данилевского, в моих глазах, становится все более и более важною и капитальною. Да ведь это — будущая настольная книга для всех Русских надолго ... Она до того совпала с моими мыслями, что я даже изумляюсь ... сходству выводов; многое из моих мыслей я давно-давно ... записываю, именно готовя тоже статью, и чуть не под тем же самым заглавием, с точно такою мыслью и выводами. Каково-же радостное изумление мое, когда встречаю теперь почти то же самое, что я жаждал осуществить в будущем, — уже осуществленным, — стройно, гармонически, с необыкновенной силой логики ... Не может такое строгое, такое русское, такое охранительное и зиждительное направление ... не иметь успеха и отозваться радостно в читателях...” (176). И еще Н. Н. Страхову в следующем письме: “Про статью Данилевского думаю, что она должна иметь колоссальную будущность...” (177).

Нередко, правда, исследователи утверждают, что впоследствии Ф. М. Достоевский разочаровался в идеях Н. Я. Данилевского, последний-де

не оправдал надежд великого писателя. Утверждение это делается прежде всего на основании следующих строк из первого письма Н. Н. Страхову: "Потому еще жажду читать эту статью, что сомневаюсь несколько, и со страхом, об окончательном выводе, я все еще не уверен, что Данилевский укажет в полной силе окончательную сущность русского призвания, которая состоит в разоблачении перед миром Русского Христа, миру невидимого, и которого начала заключаются в нашем родном Православии. По-моему, в этом вся сущность нашего будущего бытия" (178). В этом отношении, действительно, Данилевский не оправдал надежд Достоевского. Но больше никаких указаний на разочарование Достоевского нет. По духу, по типу своему люди они были очень разные. И, конечно, не "весь" Н. Я. Данилевский близок мироощущению Ф. М. Достоевского. Точно так же, как абсурдно было бы говорить об идентичности воззрений Н. Я. Данилевского и Ф. И. Тютчева, Н. Я. Данилевского и А. Ф. Писемского и т. д.

Мне важно подчеркнуть, что эти российские гении схватились за книгу Данилевского, по ведению инстинкта своего почувствовав в ней, узрев то сугубо родное, "до-Петровское", "антиевропейское", что и составляет одну из главнейших первоинтуиций "России и Европы" и что присуще, как уже говорилось, большинству выдающихся отечественных мыслителей и художников. Разумеется, настаивая на этом, я отдаю себе отчет, что понимание жизни и судьбы России у того же Достоевского куда шире концепций Данилевского, но и они, безусловно, имманентны его внутреннему миру. Имея это в виду, представляется более плодотворным не защищать "хорошего" Достоевского от "плохого" Данилевского указанием на лежащие на поверхности существенные различия между ними, а прислушаться к совету выдающегося русского исследователя А. С. Долинина: "... Вопрос о значении Данилевского не только как автора "России и Европы", но и целого ряда статей политико-экономического характера ... для мировоззрения Достоевского 70-х годов, особенно для его "Дневника писателя", — является вопросом первостепенной важности, к сожалению, никем еще серьезно не поставленным" (179).

Кстати, о близости некоторых идей Н. Я. Данилевского литературным персонажам, созданным Ф. М. Достоевским, много в своей монографии писал Р. Мак-Мастер. Западный ученый находил в Н. Я. Данилевском общее с Раскольниковым, Кирилловым, Ставрогиным, Шатовым. Отметим, что все названные по классификации Достоевского — "бесы". С Раскольниковым и Кирилловым Данилевского роднит то, что они философы убийства и самоубийства, он же — войны (Славянства против Европы). Всех троих объединяет твердая вера в насилие, убийство (пусть даже самого себя) как высшее благо, как "литуургическое решение проблем раздвоенности человека на внутреннего и внешнего" (180).

Но более всего, считает Р. Мак-Мастер, Данилевский напоминает Шатова — языком, метафорами, ходом мысли. "Я очень удивлюсь, — пишет он, — если выяснится, что Достоевский не имел перед глазами "России и Европы", создавая шатовский характер. Так, ключевой термин Данилевского — "этнографический материал" — появляется в одной из наиболее важных философских речей Шатова: "Весьма странная смесь веры и

сомнения, христианства и национализма — это тоталитаризм, а не русское православие, это "религия" Данилевского в 1860-е годы" (182). Точка зрения Р. Мак-Мастера, кажется, принята и советской наукой. В примечаниях к роману "Бесы" в двенадцатом томе Полного собрания сочинений Ф. М. Достоевского указывается: "В Шатове получили, возможно, своеобразное художественное преломление ... некоторые факты биографии Н. Я. Данилевского ... "раскаявшегося нигилиста" ... В шатовской концепции "народа-богоносца" нетрудно обнаружить следы влияния идей Данилевского... (183). Затем приводится подтверждающая эту мысль текстовая параллель из романа "Бесы" и книги Данилевского.

Действительно, можно допустить, что Ф. М. Достоевский вложил в уста Шатова некоторые идеи, почерпнутые в "России и Европе". Хотя четких доказательств пока нет. Что же касается предположительного привнесения в образ Шатова "некоторых фактов биографии Н. Я. Данилевского ... раскаявшегося нигилиста", то оно уже менее убедительно. И нигилистом-то в принятом смысле этого слова Данилевский никогда не был, и жизнь, и характер его представляют разительный контраст "взъерошенному" и "неустроенному" Шатову. Иными словами, это еще зыбкая гипотеза — нужны факты.

Однако уподобление Р. Мак-Мастером автора "России и Европы" образам "бесов", созданных Достоевским, представляется мне исключительно интересным и плодотворным, но не для понимания мировоззрения Н. Я. Данилевского, а для уяснения исходных позиций самого Р. Мак-Мастера. Если, скажем, читать монографию Р. Мак-Мастера, не зная трудов и биографии Н. Я. Данилевского, то последний и правда покажется "бесом", причем не "бесом" вообще, а именно "бесом" по Достоевскому. В связи с этим думается, что "модель личности" Данилевского (напомню, обусловившая его "тоталитарную философию") конструировалась западным ученым не только при помощи Шелерова "ressentiment" и Фрейдова "эдипова комплекса", но и при помощи героев Достоевского. То есть внутренний мир Данилевского познавался и одновременно придумывался через внутренний мир "бесов", вышедших из-под пера русского писателя.

По моему убеждению, образ Данилевского в значительной степени создан методом экстраполяции характеров и воззрений "бесов" Достоевского. Трудно определить, что побудило Р. Мак-Мастера к подобной операции. Может быть, расхожее мнение, что Достоевский раскрыл загадку таинственной русской (или славянской) души? Или некоторая схожесть политических и других взглядов Достоевского и Данилевского (как известно, отмеченная и в западной науке)? В сущности ответ на эти вопросы необязателен. Главное другое. Р. Мак-Мастер, решив воспользоваться этими персонажами Достоевского, в них самих толком не разобрался. Ведь для него "бесы" (Раскольников, Кириллов, Ставрогин, Шатов) — это, с одной стороны, люди психически ненормальные, выбитые чем-то или кем-то из "правильной" (т. е. нормальной, привычной) колеи жизни, с другой же, — некие эпифеномены "русского духа", на них якобы и клеймо стоит: "made in Russia". Западный ученый не понял, что причиной убийства, совершенного Раскольниковым, кирилловской проповеди самоубийства, шатовского мессианского национализма является не бо-



лезнь психики, а болезнь духа. Причем эта болезнь, присущая не только исключительно "русскому духу", но и любому другому. И не больная психика определяет их мировоззрение и действия, а больной дух, который, в конечном счете, и есть причина расстройств психики.

Возвращаясь к разговору о месте и значении Н. Я. Данилевского в русской культуре, хотелось бы сказать несколько слов на тему "Данилевский и "Русская идея". Известно, что конструирование той или иной "Русской идеи" — любимое занятие как отечественной философии, так и зарубежной науки. При этом не забывают и Н. Я. Данилевского — иногда он объявляется чуть ли не основоположником какой-либо "Идеи", а порою исключается из почетного списка. Так, например, Н. А. Бердяев утверждал, что "...идеи Данилевского были срывом в сознании русской идеи и в эту идею не могут войти" (184). То, что Н. А. Бердяев подразумевает под русской идеей ("коммунистичность и братство людей и народов" (185), можно найти в определенных дозах (порой и больших) у довольно многих представителей русской культуры. Но чтоб это была Русская идея? Чтоб это было действительно духовным стержнем исторической судьбы России? Хоть в потенции, да и то сомнительно. Как сомнительно и даже порочно вообще говорить о какой-либо национальной идее. Вот об исторической судьбе народа, пожалуй. И здесь Н. А. Бердяеву явно изменяет интуиция. Можно, конечно, исторгнуть автора "России и Европы" из надуманной и с определенной тенденцией сконструированной Русской идеи. Но как не почувствовать глубокой уверенности Данилевского в отечественной культуре и мысли. Как не признать в нем типичного мыслителя карамазовской России и России "до-Петровской" "самозамыкающейся", противопоставляющей себе Европу (подчеркну: эти России не синонимичны, но близки. При этом они не исчерпывают всей России, всей ее судьбы).

В отличие от Н. А. Бердяева, Ф. М. Достоевский и Ф. И. Тютчев, А. Ф. Писемский и А. Н. Майков, К. Н. Леонтьев и Н. Н. Страхов, И. С. Аксаков и О. Ф. Миллер, К. Н. Бестужев-Рюмин и В. В. Розанов, В. И. Ламанский и А. А. Потебня признали в Н. Я. Данилевском мыслителя характерно русского, корневого, почвенного. В большей или меньшей степени солидаризуясь с ним, они подтверждали мощь и живучесть той самой глубоко национальной стихии, которая нашла в Н. Я. Данилевском столь яркое воплощение. Для меня же подобное отношение к идеям Н. Я. Данилевского выдающихся представителей отечественной культуры есть, прежде всего, свидетельство одной из сущностных болезней "русского духа", проявление одной из трагедий исторической судьбы России.

Можно указать и на другие, не менее ошибочные, чем бердяевская, вариации на тему "Русская идея и Н. Я. Данилевский". Так, известный итальянский исследователь Ф. Вентури, определяя "Русскую идею" как мессианство, основанное на идеализации крестьянской общины, называет Н. Я. Данилевского одним из ее основоположников (186). Это мнение Ф. Лабри и Ф. Вентури несправедливо по двум причинам. Во-первых, мировоззрение Н. Я. Данилевского никак не укладывается в эту "Идею", во-вторых, судьба России не укладывается в нее же в еще большей мере. Заблуждается и Г. Кон,

считая, что Достоевский и Данилевский были наиболее замечательными выразителями "Русской идеи", сформулированной в 1867 г. М. Н. Катковым. Суть этой "Идеи", по Г. Кону, следующая: Россия нуждается в едином, неделимом, крепком государственном организме и твердой национальной идее (читай: идеологии). Таковую идею можно создать на базе общего языка (русского), общей исторической судьбы всех подданных Российской империи и крестьянской общины. Тот, что будет препятствовать, должен быть сметен. Вполне вероятно, что Н. Я. Данилевский и не был против этой идеи, но вряд ли возможно вписать в нее мировидение автора "России и Европы". Получилось бы слишком узко и одномерно.

212  
Заключая работу, хотелось бы коснуться еще одной темы — об интерпретации и восприятии идей Н. Я. Данилевского К. Н. Леонтьевым. Этот, чуть ли не самый непознанный и нецененный еще, русский мыслитель очень тонко и глубоко почувствовал основные интуиции мировоззрения автора "России и Европы". Полемизируя с В. С. Соловьевым, он писал: "Заслуга его (Н. Я. Данилевского. — Ю. П.) в том, что он... теорией культурных типов... дал нам нечто вроде научной основы для избрания дальнейшего самобытного исторического пути... или по крайней мере... дальнейшего исторического мышления... Данилевский дает нам твердый фундамент в Православии, в царстве, в общине поземельной. Он не запрещает нам строиться выше, по-нашему..., на этом основании. Он окрыляет нас надеждами на твердом народном якоре. Держась за некоторые общие, готовые данные "почвы", он не стесняет ничем дальнейшего полета русской мысли" (187).

В приведенных словах К. Н. Леонтьева точно указан главный пафос историософской и политико-правовой доктрины Н. Я. Данилевского. Да, видимо, этого страстно и искренне желал он, к этому призывал. Но выдающийся ученый, великий труженик на государственном и научном поприще, добрый семьянин, "кроткий, справедливый и веротерпимый" (по воспоминаниям Н. Н. Страхова) человек воплотил в своих творениях болезненные стихии той самой "почвы", которую он считал единственной основой дальнейшего "строительства" России. Он шел от непросветленной, неодухотворенной "почвы", — и отсюда порочность и безнравственность многих его идей, отсюда его национальная гордыня, отсюда же его политико-правовое учение — смесь "политического материализма" макиавеллистской пробы и "политического идеализма".

Такова трагедия Н. Я. Данилевского. И единственным "оправданием" ему звучат для нас слова В. В. Зеньковского: "...Причину этого нужно видеть не в логике идей и не в психологии тех, кто их исповедует, а в той объективной почве, на которой зреют люди и их идеи" (188). А "почва", как показало недалекое будущее, таила в себе страшные катаклизмы, разрушительные взрывы, кровь, насилие и победительную ложь.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Гермапо-Романскому. СПб., 1889. С.88.
2. Там же.
3. Там же. С.515—516.
4. Skupiewski I.I. La doctrine panslaviste d'apres N.I.Danilevski. Bucarest, 1890.
5. Fischel A. Der Panslavismus bis zum Weltkrieg. Stuttgart, 1919.
6. Muller G. Panslavismus und Kulturmorphologie: Zum Werke N.I.Danilevskijs.//Sacculum. Munchen, 1963. Bd 14. H.3/4. S.340.
7. Mac-Master R. Danilevsky and Spengler: A new interpretation. //J. of mod. history. Chicago, 1954. Vol. 26. № 2.
8. Muller G. Op.cit. S.340,343.
9. Sorokin P. Social philosophies of an age crisis. Boston, 1951.P.329.
10. Г. Мюллер подчеркивает, что у Тойнби нет ни одной ссылки на Данилевского, ни одного, даже "глухого" упоминания о нем (Op.cit. S.340).
11. Султанов К. В. Философско-социологическая система Н. Я. Данилевского и ее толкование в современной буржуазной философии: Критический анализ: Автореф. дисс. ... канд. филос.наук. Л., 1975. С.13.
12. Там же. С.4.
13. Thaden E. Conservative nationalism in 19 century Russia. Seattle, 1964. P.101.
14. Muller G. Op.cit. S. 341.
15. Sorokin P. Op.cit. P.71.
16. Ibid. P.59.
17. Зеньковский В. В. История русской философии. Т.1.Париж, 1948. С.453.
18. Thaden E. Op.cit. P.105.
19. Ibid. P.101.
20. Sorokin P. Op.cit. P.73.
21. Ibid. P.9.
22. Ibid. P. 327—328. Заслуги Н. Я. Данилевского перед современной наукой признавались и в советской научной литературе. К примеру, К. В. Султанов отмечал, что в "основу схемы Данилевского положена концепция культуры в ее современном антропологическом, или точнее, этнопсихологическом смысле, основной тезис которой гласит: культура есть объективация национального характера. Комплекс психологических особенностей этнической общности определяет специфику деятельности и видения мира, и, в свою очередь, общекультурный комплекс" (Концепция "культурно-исторических типов" Н. Данилевского и современная западная философия истории//Учен. зап.кафедр обществ.наук вузов Ленинграда. Философия. Л., 1972. Вып.13.С.188—189).
23. Sorokin P. Op.cit. P.69.
24. Vucinich A. Social thought in tsarist Russia: The quest for a general science of society, 1861—1917. Chicago; L., 1976. P.96.
25. Thaden E. Op. cit. P. 101.
26. Ibid. P.103.
27. Ibid. P.105.
28. Fadner F. Seventy years of panslavism in Russia: Karamzin to Danilevsky, 1800—1870. Georgetown, 1962. P.1.
29. Hare R. Pioneers of Russian Social thought. N.Y., 1964. P.90.
30. Utechin S. Russian political thought: A consice history.N.Y.; L., 1964. P.86.
31. Schelting A.von. Russland und Europa im Russischen Geschichtsdenken. Bern, 1948. S.238.
32. Carr E. Russia and Europe as a theme of Russian history//Essay presented to Sir Levis Namier/Ed. by Bares R. L., 1956. P.380.
33. Ibid.
34. Fadner F. Op. cit. P.337—338.
35. Kohn H. Dostoevsky and Danilevsky Nationalist messianism//Continuty and change in Russian and Soviet thought. Cambridge, 1955. P.500.
36. Ibid. P.501.
37. Ibid. P.502—503.
38. Ibid. P.503.
39. The mind of modern Russia: Hist. a polit. thought of Russia's great age/Ed. by Kohn H., 1955. P.191,193.
40. Ibid.
41. Ibid. P.178.
42. Ibid. P.182.
43. Schelting A.von. Op. cit. S.247.
44. Ibid. S.254.
45. Ibid.

46. Ibid. S.255.
47. Ibid. S.256.
48. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955. С.125.
49. Там же.
50. Там же. С.132—134.
51. Там же. С.134.
52. Carr E. Op.cit. P.380.
53. Lavrin J. V.Soloviev and slavophilism//Russ. rev. Hannover, 1961. Vol.20. № 1. P.13.
54. Fadner F. Op.cit. P.337, 338.
55. Hare R. Op.cit. P.90.
56. Schelting A. von. Op.cit. P.238, 243, 244.
57. Sorokin P. Op.cit. P.50.
58. Ibid. P.71.
59. Vucinich A. Op.cit. P.103.
60. Muller G. Op.cit. S.340.
61. Ibid. S.346.
62. Kohn H. Die Slaven und der Westen: Die Geschichte des Panslavismus. Wien; Munchen, 1956. S.167.
63. Muller G. Op.cit. P.349.
64. Ibid.
65. Thaden E. Op.cit. P.59.
66. Ibid. P.63.
67. Ibid. P.108, 109, 129.
68. Ibid. P.105.
69. Ibid.
70. Ibid.
71. Ibid. P.122.
72. Ibid.
73. Ibid. P.123—146.
74. Ibid. P.205.
75. Султанов К. В. Философско-социологическая система Н. Я. Данилевского... С.6—7.
76. Не будет, наверное, большой натяжкой предположить, что эта характеристика хотя бы частично имеет своим источником известные слова П. Н. Милюкова: "Чуть ли не с каждой страницы "России и Европы" выглядывают на нас ... два различных выражения авторской физиономии, постоянно меняющиеся. То мы видим перед собой спокойное, беспристрастное лицо натуралиста, человека, пережившего, так или иначе, самый

разгар увлечения русского общества естественно-научными знаниями и привыкшего к употреблению строгого метода точных наук. То вдруг выражение этого лица меняется: перед нами раздраженный и осердившийся патриот..." (Разложение славянофильства: Данилевский, Леонтьев, Вл.Соловьев. М., 1893. С.8).

77. Голосенко И. А. Социальная философия неославянофильства//Социологическая мысль в России: Очерки немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX в. Л., 1978. С.228.

78. Страхов Н. Н. Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского //Рус. вестн. СПб., 1894. № 10. С.162.

79. Kohn H. Die Slaven und der Westen... S.169.

80. Mac-Master R. Danilevsky, a Russian totalitarian philosopher. Cambridge (Mass.), 1967. P.1.

81. Ibid. P.2

82. Ibid. P.3—4.

83. Ibid. P.8—9.

84. Ibid. P.9.

85. Ibid. P.9, 11.

86. Читая эти строки Р.Мак-Мастера, как не вспомнить К. Н. Леонтьева: "...Всякая национальная религия есть (по Данилевскому) самая существенная, основная черта культурного обособления: ибо весьма многие даже из тех людей, которые в глубине сердец своих в догматы своей народной религии не веруют, учению ее в своей личной жизни не следуют, гордятся все-таки ею, как национальным знаменем, находят полезным поддерживать ее и для государственной дисциплины, и для национальной своеобразности, и вдобавок еще нередко любят всей душой ее формы, обряды и т.д...." (Собрание сочинений. Т.7. М., 1912. С.293—294).

87. Mac-Master R. Op. cit. P.13.

88. Султанов К. В. Философско-социологическая система Н. Я.Данилевского... С.9.

89. Mac-Master R. Op.cit. P.244.

90. Ibid. P.286.

91. Ibid. P.286—287.

92. Ibid. P.251.

93. Ibid. P.252.

94. Ibid. P.271.

95. Ibid. P.16.  
 96. Ibid.  
 97. Ibid. P.245.  
 98. Ibid. P.271.  
 99. Ibid. P.284.  
 100. Ibid. P.16.  
 101. Ibid. P.19—20.  
 102. Ibid. P.294.  
 103. Ibid. P.128.  
 104. Ibid. P.299.  
 105. Ibid. P.92.  
 106. Ibid. P.205.  
 107. Ibid. P.305.  
 108. История философии в СССР в 5-ти т. Т.3. М., 1968. С.333.  
 109. Mac-Master R. Op.cit. P.227.  
 110. Mac-Master R. Danilevsky and Spengler... P.160.  
 111. Mac-Master R. Danilevsky, a Russian totalitarian philosopher. P.177.  
 112. Ibid. P.179.  
 113. Ibid. P.182.  
 114. Ibid.  
 115. Ibid.  
 116. Ibid. P.182—183.  
 117. Ibid. P.186.  
 118. Ibid. P.188.  
 119. Ibid. P.246.  
 120. Ibid.  
 121. Ibid. P.247.  
 122. Ibid. P.248.  
 123. Ibid. P.304—305.  
 124. Ibid. P.306,307,308.  
 125. Ibid. P.132.  
 126. Ibid.  
 127. Ibid. P.35—36.  
 128. Ibid. P.92—96.  
 129. Ibid. P.134.  
 130. Ibid. P.242.  
 131. Ibid. P.244.  
 132. Ibid. P.139.  
 133. Ibid. P.129.  
 134. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т.2. М., 1911. С.271.  
 135. Там же.  
 136. См.: Колюпанов Н. Биография А.И.Кошелева. Т.2. М., 1892. С.93.  
 137. Там же.  
 138. Киреевский И. В. Указ. раб. С.279.  
 139. Там же. С.272.  
 140. Данилевский Н. Я. Россия и Европа... С.224.  
 141. Там же.  
 142. Соловьев В.С. Собрание сочинений.Т.5. СПб. С.5.  
 143. Данилевский Н. Я. Указ. раб. С.31—32.  
 144. Там же. С.135.  
 145. Там же. С.124. Следует сказать, что конструируя славянский культурно-исторический тип, Н. Я. Данилевский вступит в противоречие с этой своей идеей. Данный тип, согласно русскому мыслителю, должен проявить себя на всех известных человечеству поприщах (деятельность религиозная, "культурная", политическая, общественно-экономическая). Он будет первым в истории четырехосновным (от четырех возможных, по Данилевскому, "разрядов деятельности") культурно-историческим типом. — Остальные, дославянские цивилизации квалифицировались им следующим образом. Первые пять цивилизаций — египетская, китайская, вавилонская, индийская и иранская — "... не проявили в особенности ни одной из ... сторон человеческой деятельности, а были ... культурами подготовленными, имевшими своею задачей выработать те условия, при которых ... становится возможною жизнь в организованном обществе. Все в них было еще в смешении; религия, политика, культура, общественно-экономическая организация еще не выделились в особые категории деятельности" (Там же. С.516—517). Еврейская, греческая и римская цивилизации были, по Н. Я. Данилевскому, одноосновными. Об аравийской не сказано ничего. Германо-романский культурно-исторический тип признавался двухосновным. — Значит, Н. Я. Данилевский все же предусматривал возможность совмещения в одно время и в одном месте "несовместных" "сторон и направлений жизненной деятельности" человечества. И, разумеется, предусматривал — в нарушение им самим сформулированных "законов" исторического развития — для родного ему, славянского культурно-исторического типа.  
 146. Соловьев В. С. Указ. раб. С. 121.

147. Данилевский Н. Я. Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890. С.15.

148. Там же. С.201.

149. Данилевский Н. Я. Россия и Европа... С.488—489.

150. Данилевский Н. Я. Сборник ... С.122.

151. Там же.

152. Там же. С.105.

153. Бердяев Н. А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в. Париж, 1971. С.66—67.

154. Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С.197.

155. Там же. С.307.

156. Миллер О. Ф. Славянство и Европа. СПб., 1877. С.272.

157. См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа... С.121.

158. Миллер О. Ф. Указ. раб. С..276—277.

159. Там же. С.277.

160. Там же. С.274.

161. Цит. по: Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа... С.70.

162. Ранние славянофилы А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы. М., 1910. С.59.

163. Цит. по: Гершензон М. О. П.Я. Чадаев: Жизнь и мышление. СПб., 1908. С.211.

164. Thaden E. Op.cit. P.114.

165. Ibid. P.116.

166. Ibid.

167. Кареев Н. И. Теория культурно-исторических типов//Русская мысль. М., 1889. N 9. С.30.

168. Там же. С.31—32.

169. Нушкин А. С. Полн. собр. соч., Т.5.М.;Л., 1936. С.340

170. Цит. по: Гиллельсон М. И. Проблема "Россия и Запад" в отзывах писателей

пушкинского круга//Русская литература. Л., 1974. № 2. С.125.

171. Данилевский Н. Я. Сборник ... С.51.

172. Тютчев Ф. И. Соч.Т.2. М., 1980. С. 242.

173. Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. СПб., 1913. С.280, 284, 286.

174. Писемский А. Ф. Собр. соч. Т.4. М., 1959. С.303—304. Некоторые исследователи видят в высказываниях героя романа Вихрова прямое воздействие идей Н. Я. Данилевского. Мне представляется, что вопрос этот сложнее. В речах Вихрова нет ничего такого, что принадлежит только Данилевскому. Схожие идеи можно найти и у других русских мыслителей, современников Писемского и Данилевского. В то же время нет оснований и отрицать, что, создавая образ Вихрова, автор обращался к идеям Данилевского.

175. Достоевский Ф. М. Письма.Т.2. М.; Л., 1930. С.176.

176. Там же. С.181—182.

177. Там же. С.187.

178. Там же. С.181.

179. Там же. С.415.

180. Mac-Master R. Danilevsky, a Russian totalitarian philosopher. P.16.

181. Ibid. P.285.

182. Ibid. P.285—286.

183. См.: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т.12. Л., 1975. С.233—234.

184. Бердяев Н. А. Русская идея ... С.68.

185. Там же. С.254.

186. Venturi F. Roots of Revolution: A history of the populist and socialist movements in nineteenth century Russia. N.Y., 1960. P.85,88.

187. Леонтьев К. Н. Собрание сочинений. Т.7. СПб., 1913. С.324,326.

188. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа ... С.143.