**Теория культурно-исторических типов[[1]](#footnote-1).**

(Н.Я. Данилевский: «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому». Издание четвёртое. СПб., 1889 г.).

Один из поклонников книги Данилевского *«Россия и Европа»*, заботливости которого она обязана третьим и четвёртым своими изданиями, именно Н.Н. Страхов, называет её «целым катехизисом или кодексом славянофильства», ибо в ней, — говорить он, — последнее представлено «в форме строгой, ясной, определённой, в такой точной и связной форме, в какой едва ли существует у нас какое-нибудь другое учение» (*Предисловие*, стр. XXIII и XXIV). Не с этой стороны предполагаем мы разобрать на следующих страницах книгу Данилевского: есть у неё и другая сторона, которая может заинтересовать людей, и не нуждающихся в сведении основ славянофильского учения в катехизис или кодекс. Книга Данилевского, — говорить почтенный издатель, — содержит в себе новый взгляд на всю историю человечества, новую теорию *Всеобщей истории*. Это, — продолжает он, — не публицистическое сочинение, которого вся занимательность заимствуется из известных практических интересов: это — сочинение строго научное, имеющее добыть истину относительно основных начал, на которых должна строиться наука *истории* (стр. ХХVI). По мнению г. Страхова, «переворот, который *«Россия и Европа»* стремится внести в науку истории, подобен *внесению естественной системы* в науки, где господствовала система искусственная» (стр. ХХVII). К новому изданию книги Данилевского приложена большая статья (из *Рус. Вестн*. за 1888 г.) проф. К.Н. Бестужева-Рюмина, который также очень высоко ставит чисто научную сторону сочинения. Наприм., по его словам, это — «замечательнейшая из всех русских книг последнего времени, а, может быть, даже и не одного последнего... Каждое перечитывание её открывает в ней новые стороны... Самое существенное достоинство книги— установление теории культурно-исторических типов... Едва ли можно доказать, что прогресс совершался не тем путём, который указал Данилевский... Высшая заслуга его книги — внесение в историю естественной системы, а естественная система только одна, потому что двух систем быть не может» (стр. 608—610). Вот эту-то научную сторону сочинения Данилевского мы и подвергнем критике.

Научные элементы *«России и Европы»* довольно легко отделить от публицистических: они, так сказать, начинают вплетаться в публицистическую тему в главе III и особенно с IV, где определяется, что такое система науки, чтобы составить всё содержание глав V и VI; к числу глав с научным преимущественно содержанием нужно отнести и X; кроме того, и в других главах есть отдельные места, подлежащие научной критике. На главных из обозначенных отделах *«России и Европы»* мы и сосредоточим своё внимание.

I.

**Отрицание Данилевским общей теории общества.**

Начнём с самого, на наш взгляд, капитального пункта в историко- философском учении Данилевского: он утверждает, что общая теория общества невозможна.

В конце шестой главы (стр. 167 и след.) автор *«России и Европы»* даёт свою классификацию наук, заявляя самым категорическим образом, что «прибегает» к ней «для доказательства высшей степени национальности некоторых наук» и что при этом остановится лишь на нужном для указанной частной цели. Классификация наук — предмет весьма интересный и важный: он заслуживал бы того, чтобы им заняться самим по себе, а не ради доказательства какого-либо тезиса. В публицистической книге, назначенной для превознесения «России» над «Европой», обращаться к классификации наук, чтобы доказать националистический же тезис, значить прямо подрывать доверие к научным основам этой классификации: невольно начинаешь думать, что последняя подгоняется искусственно к тому, что «требуется доказать». Этому важному предмету автор отводит всего четыре страницы. Вот суть его аргументации. Теоретическими науками могут быть названы те, которые «имеют своим предметом общие мировые сущности, безотносительно к тем специальным формам, в какие они облечены». Таких мировых сущностей Данилевский признает три: материю, движение и дух, и соответственно им три теоретические науки: химию, физику и психологию. Материю и дух можно назвать сущностями, но странно под ту же категорию подводить движение, которое в физике рассматривается как свойство материи. Сам Данилевский говорит далее, что «все остальные науки имеют своим предметом лишь видоизменения материальных и духовных сил и законов», забывая, что следовало бы рядом с материальными и духовными силами и законами по его классификации поставить ещё силы и законы признаваемой им третьей сущности, т.е. движения. Упомянутые видоизменения происходят «под влиянием морфологического принципа, о котором, — говорить Данилевский, — мы заметим только, что он не проистекает из свойств материи и её движения», а есть идеальное в природе». «Развивать мысль эту здесь не у места», — прибавляет он. Очень жаль, можем мы только сказать, потому что весьма любопытно было бы знать, каким образом можно представить ceбе общество, как «осуществление» материи, движения и духа или хотя бы одного духа «под влиянием морфологического принципа». Автор ограничивается лишь указанием на то, что только химия, физика и психология могут вырабатывать общие теории, а остальные науки могут отыскивать лишь частные законы, простирающиеся на более или менеe обширные группы предметов или существ. Различия между «общими теориями» и «частными законами» у автора, однако, не проведено: ведь, и законы xимии, физики и психологии, взятые каждый в отдельности, простираются только на более или менеe обширные группы предметов, и что можно сказать о падающих телах, то оказывается совершенно неприложимым к преломляющемуся световомy лучу. Физиология, анатомия, науки филологические, исторические и общественные, — говорит далее Данилевский, — не могут быть науками теоретическими, а могут быть лишь науками сравнительными. Опять неясно: странно противополагать теории сравнение, — это понятия несоизмеримые, и, кроме того, сравнениe есть один из приёмов («сравнительный метод»), которым пользуются некоторые науки именно для теоретических целей. Между прочим, ведь, и в психологии играет роль «сравнительный метод». Самое главное, впрочем, впереди. «Общественные явления, — говорить Данилевский, — не подлежат никаким особого рода силам, следовательно, и не управляются никакими особыми законами, кроме общих духовных законов. Эти законы действуют особым образом под влиянием морфологического начала образования обществ; но так как эти начала для разных обществ различны, то и возможно только — не теоретическое, а лишь сравнительное обществословие и части его: политика, политическая экономия» и т.д. Первая половина приведённых слов как будто является введением к рассуждению о тождественности социологических законов, которые суть лишь общие духовные законы, действующие особым образом под влиянием «морфологического начала», но вдруг автор сворачивает в сторону, заявляя, что это начало у одного общества одно, у другого другое: откуда берётся оно вообще и от чего оно столь разнообразно, Данилевский не считает нужным объяснять. Очевидно, в его уме смешиваются представления теоретической социологии (обществословия, по его терминологии) и практической политики, т.е. категории существующего и желательного: иначе он не стал бы доказывать своего тезиса ссылкой на доктринёров, рекомендующих всем государствам английскую конституцию, как нечто желательное. Одно дело — узнать, что такое государство вообще, другое дело—признать ту или другую форму государства за наилучшую: из того, что нет общей теории устройства по одному шаблону всякого политического общества, ещё не следует, чтобы не было некоторых общих начал, лежащих в ocнове всякого общества. В самом деле, иначе нельзя было бы давать общих определений таким понятиям, как государство, власть, право, закон, суд, рента, капитал и т.п., т.е. пришлось бы совсем отказаться от употребления этих понятий в науке. Но идём далее. Признавая, что все «явления общественного мира суть явления национальные», Данилевский находит, что они «как таковые только и могут быть изучаемы и рассматриваемы». Национальность этих явлений он выводит из того, что у них нет теоретической основы (сказано так: «за неимением теоретической основы... все явления общественного мира» и пр.). Оставляя в стороне неловкость выражения, позволяющего думать, что Данилевский способен приписывать реальным явлениям теоретические, т.е. возникшие в уме человека основы, и допускающего вопрос, как назвал бы автор основы социальных явлений в противоположность к теоретическим» основам, мы имеем полное право спросить, почему же отсутствие каких-то «самобытных, не производных сил и законов» у общественных явлений делает их непременно национальными? Притом, что это значить? Значит ли это, что, напр., экономический закон спроса и предложения вообще не существует, так как его можно назвать скорее интернациональным? Или это значит, что такой закон, как не национальный и, притом, имеющий теоретическую основу, нужно выкинуть из числа социологических законов вообще? Но допустим, что всё в этой аргументации Данилевского обстоит благополучно: дальше является новое затруднение. Пусть все общественные феномены национальны, но почему же их изучать и рассматривать только и можно как таковые, т.е., полагаем, как одни на другие непохожие, своеобразные? Ведь, тогда позволительно было бы и так рассуждать: все духовные явления индивидуальны, а потому как таковые только и могут быть изучаемы и рассматриваемы, т.е. общая теория духовных явлений невозможна. В сущности, ведь, так и аргументирует Данилевский. Общественные явления, — делает он затем такую уступку, — конечно, могут и должны быть сравниваемы между собою (это уже нечто иное!), и из такого сравнения могут проистекать правила для более или менее обширной группы человеческих обществ; но, — продолжает он, — никогда политическое или экономическое явление, замечаемое у одного народа и там уместное и благодетельное, не может считаться уже по одному этому уместным и благодетельным у другого. Отрекшись от только что провозглашённого принципа изучения общественных явлений только как национальных в пользу рассмотрения их на некоторой нейтральной почве, Данилевский допускает такие выводы из подобного рассмотрения, что они получают у него (конечно, потенциально) применение по отношению к целым группам человеческих обществ: почему же, спросим мы, немыслимы выводы, которые распространились бы на все человеческие общества? Замечательно далее, что эти выводы он назвал «правилами». Дело в том, что общее «обществословие» ищет законы, управляющее социальными явлениями, а не правила, как поступать в том или другом случае: Данилевский снова смешал теоретическую и практическую (чистую и прикладную) науки. С другой стороны, из того, что уместное у одного народа может быть неуместным у другого, вовсе не вытекает, чтобы «общественные науки были народны по самому своему объекту». Объект общественных наук везде один и тот же, и этому нисколько не мешает, что практически уместное у одного народа неуместно у другого. Наконец, таким аргументом можно какую угодно науку провозгласить не имеющею общей теории: уместное при обработке одного материала неуместно при обработке другого и в области химической, и в области физической, и в области духовной. Сам Данилевский даёт нам такой пример: «никто никогда не утверждал, что правила немецкой грамматики обязательны и для русского языка». Конечно, никто этого не утверждал, но именно потому, что никто не видел в правилах немецкой грамматики общих законов языка, но из того, что нельзя навязывать правила немецкой грамматики грамматике русской, никто не делал того вывода, будто невозможно общее языкознание.

Целью нашего разбора не было доказывать возможности общей теории общества: мы хотели только представить, на каких шатких и непродуманных Положениях основан тезис Данилевского. Автор *«России и Европы»*, притом, сам себе противоречит: у него самого, несомненно, была своя собственная теория общества, была своя теория одного из главнейших общественных явлений — истории. Недаром ему в особую услугу и ставится его «теория истории». Откуда бы у него могла явиться мысль искать «законы исторического развития» и та уверенность, с какою он их формулировал, если бы он в глубине души не допускал того, что сознательно было им отвергнуто ради доказательства положения, имеющего мало общего с стремлением к научной истине? Невозможность общей теории общества, якобы основанная на классификации наук, нужна была Данилевскому для того, чтобы обосновать научным образом своё право в известных случаях быть ненаучным.

Гораздо откровеннее заявляет автор *«России и Европы»*, в чём заключается суть его стремлений, сам, притом, подчёркивая относящиеся сюда слова: *«для всякого славянина... идея славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага»* (стр. 133). Слова эти вполне уместны в книге, имеющей значение «катехизиса славянофильства», но из того, что по этому катехизису «идея славянства должна быть выше науки», уже видно, насколько можно ожидать «строгой научности» (аттестация г. Страхова книге, Данилевского) от *«России и Европы»*.

Оказалось нужным во имя «идеи славянства» отвергнуть самую возможность общей теории общества, и она была отвергнута, что не мешало, однако, автору книги формулировать отдельные теоретические положения социологического характера, которые тоже пошли на службу идее славянства.

**Защита Данилевским национализма в науке.**

Отрицание самой возможности общей теории общества нужно было Данилевскому, как мы видели, чтобы доказать существенно-национальный характер общественных наук.

О национальности науки Данилевский говорит во второй половине (стр. 163—171) главы VI, трактующей вообще «об отношении народного к общечеловеческому». В предыдущем, собственно говоря, мы разобрали самый конец этой главы, то место, где доказывается, что сам объект общественных наук существенно национален. Мы не будем здесь столь же подробно останавливаться на только что указанных страницах, берущих вопрос шире, нежели можно было бы думать по разобранному нами окончанию главы: Данилевский весьма интересно и в общем очень верно рассуждает здесь о том, как в науку вносятся «субъективная примесь и необходимая односторонность, зависящая от особенностей в психическом строе разных народностей», как «национальный характер придаётся науке ещё тем предпочтением, тою предилекцией, которые каждый народ оказывает некоторым отраслям знания», что, по мнению автора, зависит «от известной соответственности, существующей между разными категориями, на которые разделяется предмет научного исследования, и между склонностями, а, следовательно, и способностями разных народов» и т. д. Исторические примеры, которыми он иллюстрирует свои соображения, подобраны весьма удачно, и вообще тридцать страниц, посвящённых этому предмету, читаются с удовольствием. В сравнении с ними четыре последние страницы главы, на коих мы остановились несколько долее, производят положительно жалкое впечатление. Между тем, на них-то Данилевский говорит о наиболее существенной стороне вопроса, доказывая национальность общественных наук «не только в субъективном смысле, как сам он выражается, но и в объективном». Там, где речь шла о субъективной примеси, зависящей от национальности учёного, наш автор был весьма ясен: он уподобляет истину благородному металлу, который мы можем извлекать не иначе, как обратив его сначала в сплав с металлами неблагородными, с чем, однако, приходится мириться, и прибавляет, что с «течением времени, при разновидности различных национальных направлений (и главнейше под yслoвиeм этой разновидности), эти примеси выделяются, элиминируются — и остаётся чистый благородный металл истины». Ничего подобного не предвидится со стороны Данилевского по отношению к национальным объектам общественных наук: тут уже элиминировать нечего, когда само изучаемое национально. Сам он строго различает привносимое в науку извне от объекта науки и, распространившись относительно первого, оставляет нас в полном недоумении, что же следует извлечь из его тезиса о существенно национальном характере общественных наук? В известном смысле национальными предметами науки могут быть и не общественные явления: возможно, наприм., заниматься отечественною геологией, географией, фауной, флорой и т. д., или чужеземною, как занимаются или отечественною, или иностранною историей. Конечно, не это имел в виду Данилевский, а нечто другое. Это нечто другое нужно поискать, раз автор сам нам его не показывает.

«Плоды науки, — говорит Данилевский в одном месте рассматриваемой главы (стр. 166), — суть достояние всего человечества, в большей мере, чем прочие стороны цивилизации, которые в такой полноте не могут передаваться от народа к народу, особливо же от одного культурно-исторического типа к другому, но самое произращение этих плодов, т.е. обработка и развитие наук, носит на себе не менее национальный характер, чем искусство, народная и государственная жизнь». Мы ставим вопрос: к чему скорее всего автор *«России и Европы»* отнёс бы данные общественных наук — к плодам ли науки, составляющим общее достояние, причём национальные примеси элиминируются, или же к той категории предметов, которые не могут, по теории Данилевского, передаваться одним народом другому? Нет никакого сомнения, что на этот вопрос Данилевский ответил бы во втором смысле. Во-первых, общей теории общественных явлений, и автор прямо нападает, наприм., на политическую экономно, «думающую, — как он выражается, — что всякое господствующее в ней учение есть общее для всех царств и народов». Во-вторых, по собственным словам Данилевского, «наиболее национальный характер имеют (или, по крайней мере, должны бы иметь для успешности своего развития) науки общественные», а то, что наиболее национально, и не подложить передаче. Можно прибавить: не подлежат и заимствованию. Мы думаем, что вывод отсюда один только и может быть, который и сделан автором *«России и Европы»* не в форме какого-либо отвлечённого тезиса, а именно в виде целой его книги. Данилевский мечтал о самобытной русской науке, о русской теории всеобщей истории, и его патриотическое увлечение подсказало ему требование от общественных наук наиболее национального характера. Таким образом, по его представлению, общей теории социальных явлений не может быть не только в смысле общеприменимости, но и в смысле общепризнаваемости: общественные явления, представляемые жизнью разных народов, не подводятся под общие принципы, а с другой стороны социальные науки у разных народов необходимо должны иметь разные принципы. Такой вывод как нельзя более естествен, раз автор смешивает задачи чистой и прикладной науки: условия жизни и исторические традиции отдельных народов неодинаковы, у каждого существуют свои особые задачи, интересы их равным образом не одни и те же, и стоит только внести в науку в качестве принципов всё это, т.е. условия существования и предания истории, современные интересы и задачи будущего, какие только мы находим у того или другого народа, чтобы на самом деле получить науку с характером не менее национальным, чем тот, каким отличается народная и государственная жизнь. Но такая национальная наука будет только обобщать факты национальной жизни, т.е. не будет общеприменимой, а, с другой стороны, и признавать её станут только там, где она возникла, как возведение окружающей действительности на степень отвлечённой идеи. Если было бы так, то сделалось бы совершенно невозможным понимание учёными одних стран общественных теорий, создаваемых учёными других стран: общественные науки двух народов были бы столь же различны, как их языки. в других науках, именно, главным образом, в естествознании, Данилевский признаёт возможность общей истины, постепенно очищаемой от национальных примесей, без которых, по его представлению, науки разрабатываться не могут, но здесь уже дело не в примесях, а в самом существе, строго национальном: элиминировать приходится не его (что бы тогда осталось от науки?), а именно всё чужое, всё выросшее не на родной почве, а потому, конечно, мешающее науке сохранять «наиболее национальный характер». Но будет ли такая наука наукой в истинном значении этого слова? На этот вопрос пусть ответить сам читатель.

Мы не станем излагать здесь собственных своих взглядов на этот предмет: тот, кого они заинтересовали бы, может обратиться к статье нашей *«Мечта и правда о русской науке»*, помещённой в XII книге *«Русской Мысли»* за 1884 г., или к нашей брошюре *«Лекция о духе русской науки»*, напечатанной в Варшаве в 1885 г. Не отрицая важного значения для общественных наук тех национальных вкладов, которые имеют свой корень в особенностях духа и исторических судеб отдельных народов, видя в таких вкладах весьма важное средство обогащать науку новыми идеями, которые жизнь могла выработать только у известного народа с известною духовною физиономией и с известным прошлым и настоящим, мы требовали, однако, чтобы вклады, эти были действительно научные и чтобы они делались предметом научного синтеза с другими такими же вкладами. «Национальная наука, — писали мы, — обязана вести своё дело так, чтобы то, что могло по условиям данной общественности выработаться только в ней, было признано и другими, «чужими», как действительный вклад в сокровищницу знания, как поправка, расширение взглядов, выработанных при иных условиях, всегда, конечно, односторонних, и как освещение истины с новой стороны». Общечеловеческая наука, состоящая из теоретических истин, способных получить признание у всех народов, и составляется, как результат синтеза национальных вкладов, но именно лишь постольку, поскольку содержащиеся в них истины отрешаются от своей местной и временной окраски, отвлекаются от конкретной национальной действительности. Из того, что у нас под общечеловеческим» часто разумели одно западноевропейское, против чего протестует Данилевский (стр. 119 и след.), ещё отнюдь не следует, чтобы общечеловеческого не могло существовать, чтобы «понятие об общечеловеческом не имело в себе ничего реального и действительного», как заявляет Данилевский (стр. 128). Если тут только нет игры словами и понятиями (автор, отрицая *общечеловеческое*, признаёт *всечеловеческое*), то Данилевский должен был бы видеть в науке не совокупность истин, общих или по самому существу своему могущих сделаться общими всем народам, а совокупность всего, что принимается за истинное всеми народами, хотя бы отдельные национальные истины и противоречили одни другим: всечеловеческое, — говорить он, — «состоит только из совокупности всего народного, во всех временах и местах существующего и имеющего существовать» (стр. 128). Не будем спорить о словах. Пусть всечеловеческая наука будет суммой всех национальных наук, не сведённых к одной, так сказать, всеединой науке, но тогда зачем «элиминировать национальные примеси» для получения чистого благородного металла истины, о чём говорить сам же Данилевский (стр. 139)? Для того, чтобы плоды науки были действительно достоянием всего человечества», на что автор *«России и Европы»*, как мы видели, соглашается (стр. 166), именно нужно идти дальше простой суммы «всечеловеческого», именно нужно из неё элиминировать то, что по своей национальной исключительности может быть достоянием только одного народа, будучи неспособно к возведению на высшую ступень общечеловеческого, именно нужен тот синтез, который из «совокупности» делает нечто единое, общее. Если же признать научным достоянием всего человечества совокупность всего народного в науке, то человечество будет поставлено в большое затруднение: народное в науке необходимо должно быть так тесно связано с условиями жизни, историческими преданиями, интересами и задачами отдельных народов, а всё это не только различно у разных народов, но вдобавок ещё нередко вносить в их взаимные отношения такой антагонизм, что разобраться в хаосе противоречий не будет никакой возможности. Мы увидим, что иного результата в вопросе об общечеловеческой науке Данилевский и не мог получить при своей исходной точке зрения, отрицающей всемирно-исторический синтез культурных продуктов, отдельных наций: в этом отрицании и заключается сущность его теории культурно-исторических типов.

Итак, Данилевский — безусловный защитник национализма в науке, причём, однако, его аргументы не могут быть названы убедительными. Став на такую точку зрения относительно общественных наук, он, разумеется, должен был сам придать своим историческим воззрениям националистический характер; только под таким условием и возможно было превращение «естественной системы истории», к которой он стремился, в «катехизис славянофильства», получившийся, на самом деле, из его книги.

Когда-то Гизо, как француз, объявил, что с строго философской точки зрения французская цивилизация одна наилучшим образом отражает всю европейскую цивилизацию, даже воспроизводит вернее, чем всякая другая, общий тип, основную идею цивилизации. Конечно, это было патриотическое увлечение, от какового открещивается и Бокль, принадлежавший к английской нации и yтвepждaвший, что наиболее нормальной была история Англии. К этим двум примерам прибавим третий: для немца Гегеля германский дух был выразителем последнего момента в развитии «всемирного духа», завершением истории человечества. Чтобы не забыть и Италию, укажем на итальянского патриота Джиоберти, написавшего громадный том *«О гражданском и моральном первенстве Италии»*. Общечеловеческая историческая наука, обязанная многим и Гизо, и Боклю, и Гегелю, конечно, «элиминирует» такие национальные пристрастия, и это её нисколько не обесцветит; всечеловеческой науке, кажется, нужно было бы быть «совокупностью всего народного» и в этих, только что нами приведённых утверждениях писателей разных национальностей относительно исторического значения последних. Так как, впрочем, эти писатели друг другу противоречат, то каждому народу, по-видимому, остаётся только признавать за истину то, что ему говорит его собственная, по самому существу своему национальная наука. У Данилевского на деле так и выходить: для славян, которые, по его словам, идею славянства должны ставить выше науки (разумеется, общечеловеческой, а не славянской, так как последняя и есть носительница идеи славянства), он даёт славянскую истину, как Гизо давал своим соотечественникам истину французскую, Бокль — английскую, Гегель — немецкую, Джиоберти — итальянскую.

В VI главе *«России и Европы»* есть одно место, где Данилевский, по-видимому, принципиально восстаёт против подобной идеализации «своего». Именно он указывает на то, что «само учение славянофилов»», имевшее один из источников своих в германской философии, «не чуждо было оттенка гуманитарности, т.е. увлечения общечеловеческим»: «если, — «говорить он, — оно напирало на необходимость самобытного национального развития, то отчасти потому, что, сознавая высокое достоинство славянских начал, а также видя успевшую уже высказаться, в течение долговременного развития, односторонность и непримиримое противоречие начал европейских, считало, будто бы славянам суждено разрешить общечеловеческую задачу, чего не могли сделать их предшественники. Такой задачи, — замечает автор, — однако же, вовсе и не существует!», по крайней мере, в том смысле, чтобы ей когда-нибудь последовало конкретное движение, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя её осуществило для себя и остального человечества» (стр. 121). Весьма резонные слова; но что же оказывается: Данилевский их забывает страниц через четыреста, т.е. к концу книги, где, вместо заключения», мы находим главу XVII о «славянском культурно-историческом типе.

В этой главе Данилевский даёт «возможно краткие и всеобъемлющие формулы» результатов, достигнутых жизнью отдельных народов, и сравнивает эти формулы «с теоретическими требованиями (тут они оказались возможными) от полного и всестороннего хода исторического движения» (стр. 516). Категорий культурных деятельностей он насчитываете «ни более, ни менее четырёх», именно деятельности: 1) религиозную, 2) культурную в тесном смысле слова (наука, художество, техника), 3) политическую и общественно-экономическую (стр. 517). В первоначальных культурах все эти деятельности ещё смешаны, но еврейская культура уже исключительно религиозная, греческая—собственно культурная (эстетическая), римская, главным образом, — политическая, т.е., по автору, типы: еврейский, греческий и римский суть типы одноосновные (стр. 522). Германо-романский культурно-исторический тип Данилевский определяет уже как политико-культурный, и поэтому называет его двуосновным (стр. 525). Что касается славянского типа, то, по пророчеству автора *«России и Европы»*, он «в первый раз представил синтез всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, — сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении», т.е. «будет первым полным четырёхосновным культурно-историческим типом» (стр. 556).

Гизо говорил, что французская цивилизация вернее воспроизводит общий тип, основную идею цивилизации: Данилевский оспаривает эту привилегию в пользу славянской культуры.

Бокль утверждал, что самый нормальный ход общественного развития представляется английскою историей, и эту привилегию Данилевский переносит на славян.

Гегель видел в германском духе выражение последнего момента в развитии «всемирного духа: «Нет, — говорит Данилевский, — только славянам суждено создать окончательный четырёхсоставный тип культуры».

Данилевский на стр. 121 своей книги писал, что никогда никакое культурно-историческое племя не осуществит для себя и для остального человечества задачу человечества: тот же Данилевский на стр. 556 — 557 той же книги предсказывает, что славяне создадут синтез тех сторон культуры, которые разрабатывались евреями, греками, римлянами, «германо-романцами» в отдельности или в весьма неполном соединении, и что потому «на обширных равнинах славянства должны слиться в один обширный водоём» все потоки всемирной истории и к берегу этого водоёма должны собраться «чуждые народы» утолять свою духовную жажду.

Кто из них прав и где прав сам себе противоречащий Данилевский?

С точки зрения общечеловеческой науки, отвергаемой, однако, автором *«России и Европы»*, прав только один он на странице 121 своей книги. С точки зрения национальных наук и науки всечеловеческой, как их совокупности, пришлось бы, наоборот, признать одинаково правыми всех и неправым только самого Данилевского на стр. 121.

Итак, до сих пор относительно научной стороны *«Poccии и Европы»* мы узнали две вещи: 1) позволительно, отрицая самую возможность общей теории общественных явлений, следовательно, истории, тем не менее, создавать общую тeopию истории и предъявлять «ходу исторического движения» известные «теоретические требования», с которыми можно было бы сравнивать краткие, но всеобъемлющие формулы развития отдельных народов; 2) позволительно, отрицая общечеловеческую науку, создавать науку всечеловеческую, которая должна составиться из всего, что ни на есть самого народного в отдельных научных литературах, хотя, бы имеющая отсюда получиться «естественная система» напоминала собою самый неестественный хаос национальных мнений.

III

**Отрицание Данилевским единой нити в развитии человечества**

Переходим теперь к главной мысли Данилевского. «Он, — говорит г. Страхов в своём предисловии к *«России и Европе»*, — дал новую формулу для построения истории, формулу гораздо более широкую, чем прежние, и потому, без всякого сомнения, более справедливую, более научную, более способную уловить действительность предмета, чем прежние формулы. Именно он отверг единую нить в развитии человечества, ту мысль, что история есть прогресс некоторого общего разума, некоторой общей цивилизации. Такой цивилизации нет, — говорить Данилевский, — существуют только частные цивилизации, существует развитие отдельных культурно- исторических типов». Прежний взгляд г. Страхов и называет искусственным, противополагая ему взгляд Данилевского, как естественный. Мы и разберём теперь поочерёдно отрицание Данилевским единой нити в развитии человечества и его теории культурно-исторических типов.

Данилевский совершенно верно подметил одну особенность в западноевропейском понимании истории человечества: это — встречающееся и у историков, и у философов истории (например, у Гегеля или у Конта) отождествление судьбы романо-германской Европы с судьбами всего человечества (стр. 85). Впрочем, из русских писателей не один Данилевcкий это подметил: я бы мог привести здесь мнения по этому пункту гр. Л.Н. Толстого (в *«Войне и Мире»*) и Стронина (в *«Истории общественности»*). Далее, автор *«Рoссии и Европы»* и объяснил хорошо причину этого явления, указывая на некоторую ошибку исторической перспективы: разобрав деление всемирной истории на древнюю, среднюю и новую, он обращает внимание читателя на тот факт, что «различия, замечаемые в характере событий средних и новых веков, должны были показаться столь важными и существенными для историков, к которым они были ближе (и по времени, и потому, что совершалось в среде того же племени, к которому принадлежали эти историки), что всё остальное человечество и все предшествовавшие века представлялись им как бы на заднем плане ландшафта, где все отдельные черты сглаживаются, и он служит только фоном для первых планов картины. Но, — продолжает Данилевский, — не кажущееся и видимость, а сущность и действительность составляют дело, науки. Этот перспективный взгляд на историю произвёл ту ошибку, что вся совокупность фазисов совершенно своеобразного развития нескольких одновременно и даже последовательно живших племён, названная древнею историей, была поставлена на ряду, на одну ступень с каждым из двух фазисов развития одного только племени, как бы третий первоначальный фазис развития этого племени» (стр. 84 и 85). Этим, действительно, история вытягивается в одну линию, и лучшим примером такого изображения всемирной истории является философия истории Гегеля, рассматривающая жизнь многих народов, которых мы обозначаем общим именем древнего Востока, как младенчество всего человечества, историю Греции—как его юность, историю Рима—как его зрелый возраст, истории германского мира — как его старость: тут, во-первых, части отвечают за целое, а, во-вторых, всё нанизывается на одну нить. Последнее особенно заметно в применении общей идеи к подробностям: так, Гегель начало истории полагает в Китае, а Индию заставляет продолжать то, что начато было в Китае, чтобы предоставить дальнейшее продолжение Персидскому государству, в котором, опять-таки, за вавилоно-ассирийским элементом следует финикийско-еврейский, а за ним—египетский. Этот пример показывает, что, кроме перспективной ошибки, о которой говорит Данилевский, тут играет роль другая ещё ошибка — предположение внутреннего единства всемирной истории, якобы совершающегося по одному определённому плану. В главе III первой книги *«Основных вопросов философии истории»* (т. I, стр. 43 и следующие по второму изданию) нами было разобрано такое представление всемирной истории и обнаружена его ложность, так что в общем пришлось бы только соглашаться с Данилевским, приводя те места его книги, в которых он критикует обычное представление о вытянутой в одну линию всемирной истории. Так как целью настоящей статьи мы и не думали ставить подкрепление собственных историко-философских воззрений ссылками на одного из своих в данном случае единомышленников, равно как вовсе не думали подкреплять верные, на наш взгляд, положения Данилевского новыми соображениями, которые ему в голову не приходили, то на констатировании того факта, что Данилевский отверг единую нить в истории человечества, и на заявлении о своём согласии с ним в этом отношении и можно остановиться, не входя в подробности его аргументации. Мало, однако, отвергнуть то или другое положение: ещё вопрос в том, какой из этого будет сделан вывод и чем будет заменено отвергнутое.

Громадное большинство философов истории верило в единый план развитая всего человечества, отдельным моментам которого (плана) соответствуют истории отдельных народов, начиная с культурных народов древнего Востока и кончая новейшими европейскими нациями. Данилевский отрицает существование такого плана, заменяя его несколькими «самостоятельными, своеобразными планами исторического развития» (стр. 88) отдельных культурно-исторических типов, которых он насчитал именно более десяти. Если первое воззрение истории всех народов вытягивает в одну линию, делая, например, из Рима только продолжение Греции, то в *«России и Европе»* истории отдельных «культурных типов» представляются как параллельные линии, никогда не встречающиеся, нигде не соприкасающаяся, нигде не сливающиеся. Конечно, Рим не был простым продолжением Греции, как это часто принимается в планомерных философиях истории: у Греции была своя собственная линия, которая продолжалась и в то время, когда, по ходячему представлению, Грецию сменил Рим, равно как и у Рима была своя линия ещё в ту эпоху, когда Греция жила полною жизнью. Тем не менее, в представлении, делающем из Рима преемника Греции; есть доля истины, и вот эту-то долю истины Данилевский игнорирует, ударяясь в противоположную крайность, т.е. доказывая полную обособленность тех линий, которые противоположное воззрение делало продолжениями одни других. Воззрение, нашедшее самое резкое выражение в *«Философии истории»* Гегеля, допускает именно, что нечто, имевшее сначала форму Греции, так сказать, целиком перелилось в форму Рима, так что при этом от Греции как будто ничего больше и не осталось, но зато Рим только тут настоящим образом начал существовать; на самом деле было, разумеется, не так, хотя и не так, как думает Данилевский, утверждающий, что совсем никакой общей истории в только что указанном смысле не существует, ибо есть-де особый закон непередаваемости цивилизации от одного культурно-исторического типа другому (стр. 97). Исторические линии, раздельно существующие, но соприкасающиеся одна с другою и даже одна с другою сливающиеся, гегельянская концепция неправильно делает отрезками некоторой единой линии, проходящей через всю всемирную историю, забывая при этом их раздельное существование, а теория Данилевского, наоборот, изолирует их одну от другой, несмотря на то, что они между собою, всё-таки, переплетаются. Гегель во имя единства «всемирного духа» ломает все исторические перегородки, — Данилевский во имя самобытности культурно-исторических типов закупоривает все отдушины в этих перегородках.

Вот тот вывод, который делается из отвержения единой нити в развитии человечества; на нём-то и строится теория культурно-исторических типов. Остановимся на этом выводе и рассмотрим его поближе.

Прежде всего, отрицание у истории всякого единства стоить в тесной связи с отрицанием и общей теории общества: народы (или культурно- исторические типы) до такой степени различны, что, с одной стороны, их истории совсем не могут сливаться в некоторую общую для многих народов историю, а с другой—и явления, представляемые каждою из них, не могут быть подведены под какую-либо общую теорию. Два параллельные вывода отсюда: полная самобытность цивилизации каждого культурно-исторического типа и, в соответствие этому, строго-национальный характер общественной науки у каждого народа. Но в основе отрицания самой возможности общей теории общества и в основе требования от общественных наук национализма мы обнаружили, смеем думать, кое-какие промахи и недочёты. Посмотрим теперь, будет ли Данилевский счастливее по двум новым пунктам своего историко-философского учения.

«Естественная система истории, — говорить Данилевский, — должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития, как главного основания её делений, от степеней развития, по которым только эти; типы (а совокупность исторических явлений?) могут подразделяться». Находя, что «отыскание и перечисление этих типов не представляет никакого затруднения», Данилевский тотчас же их и называет, располагая их в хронологическом порядке: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский или древне-семитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8] римский, 9) ново-семитический или аравийский и 10) германо-романский или европейский. К этим десяти типам он считает, пожалуй, возможным причислить ещё два американские типа: мексиканский и перувианский (стр. 91). Между ними далее, автор *«России и Европы»* отличает типы, уединённые от типов или цивилизаций преемственных, «плоды деятельности которых передавались от одного другому» (стр. 92). В каком смысле допускает он эту передачу плодов деятельности, мы ещё увидим, а пока будем довольствоваться признанием со стороны Данилевского той «преемственности» на основании которой и можно говорить об единой нити в истории если не целого человечества, то некоторой его части, довольно значительной, потому что, по определению, самого Данилевского, преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилоно-финикийский, греческий, римский, еврейский и романо-германский или европейский (стр. 92). Мы прибавили бы к ним и тип славянский, ибо уж ни в каком случае его-то к уединённым типам отнести нельзя. «Результаты, — продолжает наш автор, — достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменявших одна другую и получивших, к тому же, сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединённые цивилизации, каковы китайская и индийская, хотя бы эти последние одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, кажется мне, — заключает Данилевский, — самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя» (стр. 92).

Мы позволим себе остановиться несколько подробнее на последних строках, как заключающих в себе мысль, которая имеет важное значение во всем историко-философском воззрении автора *«России и Европы»*:

1) Данилевский признаёт, что результаты деятельности преемственных цивилизаций превосходят результаты цивилизаций уединённых. Этого не могло бы быть, если бы преемственные цивилизации, так сказать, не работали над некоторым общим делом и, с этой точки зрения, в истории их не было общей нити: её можно отрицать в истории всего человечества, но следует признать в истории известной его части (исторический par excellence). Эту нить он сам определил как прогресс.

2) Сам Данилевский сбивается на оспариваемую им точку зрения, называя труды перечисленных цивилизаций последовательными и говоря, что эти цивилизации своевременно (?) сменяли одна другую. в самом деле, он здесь упускает из вида современность отдельных культурно-исторических типов, находившихся между собою во взаимодействии и «трудившихся» одновременно, хотя и не одновременно выступивших на историческое поприще: египтяне и ассиро-вавилоно-финикийцы (допуская существование такого «типа»), равно как и евреи, позднее их выступившиe, развивались одновременно, не будучи, вместе с тем, типами уединёнными; их цивилизации доживали свой век в то время, когда тоже одновременно действовали греки и римляне, ибо римская цивилизация никогда не сменяла греческую, и, с точки зрения самого же Данилевского, в Римской империи нужно признать существование двух различных типов, если уж нельзя допустить слияния греческой и римской цивилизации в одну цивилизацию, которую многие и называют греко-римской, как сам Данилевский называет цивилизацию европейскую—романо-германской.

3) Таким образом, есть цивилизации уединённые и не уединённые (мы сейчас дадим понять, почему мы не называем, их преемственными). То, что разрознено, обособлено, уединено, не может входить в какую-либо систему: оно стоить вне системы, если только последнему слову не придавать неподобающего ему смысла. Следовательно, китайский и индийский типы находятся вне системы истории, которая именно тем и создаётся, что отдельные народы постепенно приходят в соприкосновение между собою и приобщаются к некоторой общей жизни. Начало этой общей жизни, — всё более и более расширяющейся, так что теперь и Китай, и Индия выходят из своего уединения, — современные историки относят к XVII веку до P.X., когда египетский фараон Тутмес I начал завоевание Cирии и дошёл до Ассирийского государства[[2]](#footnote-2). В целом всемирной истории, которое мы должны мыслить как прошедшее, настоящее и будущее человечества, уединённость всё более и более уступает место общению в двух его формах — одновременности и преемственности, и с этой точки зрения уединённость есть только временное состояние. Этим исторической науке и ставится задача проследить, как постепенно к некоторому общению народов, цивилизаций и культурно-исторических типов присоединялись, конечно, с разными зачатками и результатами, те или другие, дотоле уединённые народы, цивилизации и культурные типы.

Таким образом, естественная система истории даётся самым её ходом: система эта в воззрении, совершенно правильно отвергаемом Данилевским, была искажена стремлением втиснуть в неё то, что стояло вне её, и расположить её части по некоторому априорному плану[[3]](#footnote-3). Что же сделал Данилевский? Вместо естественной, хотя и искажённой, а потому нуждающейся в значительных поправках системы, он дал чисто искусственное разделение на самобытные типы, совершенно произвольно создавая тип «ассирийско-вавилоно-финикийский», но не считая возможным говорить об общей греко-римской цивилизации и полагая между греками, римлянами и новыми европейцами такую же грань в своей системе, как, наприм., между египтянами, китайцами и перуанцами. Правда, он говорит ещё о различии между типами уединёнными и преемственными, чем только что указанная грань уничтожается, но в этой невольной уступке отрицаемой им естественней системе он сохранил как раз то, что в последнюю было привнесено искусственно, а именно ту идею, что единственная форма международного исторического общения есть преемственность, в силу которой отдельные народы «трудятся последовательно» и цивилизации «своевременно сменяют» одна другую, как это и сказано у Данилевского на стр. 92. Отвергнув в оспариваемом взгляде с неверным и верное, Данилевский незаметно для самого себя первое опять принял в свою систему. Всё на той же 92 странице говорится, что преемственные цивилизации передавали одна другой плоды своей деятельности, «как материалы для питания или как удобрение той почвы, на которой должен быль развиваться последующий тип», и непосредственно за этим перечисляются преемственные типы, из коих, значить, каждый предыдущий «питал и удобрял» каждый последующий, а именно, как мы уже видели, типы египетский, ассирийско-вавилоно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский. Конечно, невозможно ставить их в такое отношение преемственности, в каком находятся типы римский и германо-романский, о коих у Данилевского (стр. 93) сказано так: народы, составлявшие Западную Римскую империю, в новой своей форме подвергшись германскому образовательному принципу, носят название романских народов».

Далее, по учению Данилевского, на долю народа, кроме положительной деятельности культурно-исторического типа, может выпасть ещё или «разрушительная деятельность так называемых (sic!) бичей Божиих, или служение чужим целям в качестве этнографического материала». «В миpe человечества, — говорит Данилевский, — кроме положительно-деятельных культурных типов или самобытных цивилизаций, есть ещё временно появляющиеся феномены, смущающие современников, как гунны, монголы, турки, которые, совершив свой разрушительный подвиг, помогли испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и разнеся их остатки, скрываются в прежнее ничтожество». Разберём и это место. Гунны, монголы и турки названы здесь «*временно* появляющимися феноменами, смущающими *современников*»: конечно, можем мы сказать, они существуют не временно, т.е. не в известный только момент, когда своим появлением смущают современников этого момента, принадлежащих к другим народам!», а потому, очевидно, выражаясь таким образом, Данилевский имел в виду не вообще всю историю каждого из таких «феноменов», а именно появление их на сцене так называемой всемирной или, если хотите, международной истории. в противном случае, и о положительных культурных типах пришлось бы сказать, что они появляются (т.е. возникают и исчезают) временно, так как вечного ничего в истории нет. Итак, историю «отрицательных деятелей человечества» Данилевский мыслит по отношению к некоторому большему, чем один народ или «тип» целому, и мы тем более имеем право это утверждать, что Сам он определяет и их роль, во всемирной истории. Мы уже видели, что, по Данилевскому, цивилизации «своевременно» сменяют одна другую: теперь мы узнаём, что «временно появляющиеся феномены» «помогают испускать дух борющимся со смертью цивилизациям», — очевидно, если сопоставить это место с разобранным раньше, для того, чтобы расчистить «почву, на которой должен развиваться последующий тип». Исполнив такую задачу, отрицательные деятели человечества «скрываются в прежнее ничтожество»; последнее, конечно, не есть небытиe и существование без всякого значения в истории тех народов, которые соединены между собою известными связями взаимодействия и преемства, но ничтожество в таком смысле по отношению к преемственным типам можно было бы приписать и типам уединённым, живущим (или, вернее, жившим) an und für sich.

Кроме положительных и отрицательных деятелей, Данилевский признаёт ещё третью группу племён, играющих роль лишь этнографического материала.

Посмотрим теперь, что может ещё означать указанное разделение исторических народов на положительных и отрицательных деятелей человечества. Нельзя представить себе вещи, которая имела бы положительное или отрицательное значение безотносительно к чему бы то ни было. «Временно появляющиеся феномены» названы отрицательными деятелями по отношению к цивилизациям, ими разрушаемым, но *для себя* они нечто, всё-таки, созидают, и положительными деятелями их нельзя назвать только по отношению к другим народам, коим они ничего не дают, да и не могут дать по бедности своей культуры. Таким образом, для себя каждый народ есть деятель положительный, а если Данилевский некоторые народы признаёт положительными деятелями par excellence, то, конечно, главным образом, по их значению для других народов. Что мы не вытягиваем из слов автора того смысла, которого они в себе не заключают, доказательством этому могут служить следующие строки на стр. 91: «только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, (т.е. уже перечислявшиеся), были положительными типами в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путём начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были постановлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу». Есть, значить, история человечества (хотя и не целого) не в смысле только простой суммы отдельных национальных историй, раз признается у него (хотя и не у всего) «общая сокровищница». Впрочем, эта общая сокровищница содержит в себе, по общей мысли Данилевского, вклады, остающиеся частною собственностью отдельных типов, хотя в применении к частным явлениям жизни он сам высказывает мысль диаметрально противоположную. Данилевский довольно часто делает экскурсии в область истории наук, и тут ему приходится указывать на то, как единая наука проходила в своём развитии через разные культурно-исторические типы. Наука имеет свою преемственную линию от греков через римлян я романо-германцев к нам, славянами, но такие же преемственные линии существуют и у религии (вспомним одно христианство), и у философии, и у искусства, и у других элементов культуры. Возможность таких преемственных линий, сливающихся в некоторой, общей для истории многих народов линии, обусловливается возможностью передачи и заимствований элементов культуры от народа. Мы сейчас и будем говорить о мыслях Данилевского об этом последнем предмете, а только что оконченный отдел нашего разбора заключим общим выводом, который можно из него сделать. Данилевский совершенно основательно вооружился против обычного построения всемирной истории и высказал по этому поводу много верных замечаний (впрочем, давным-давно приходивших в голову и другим, как мы могли бы это доказать), но, строя свою систему истории, он отверг вместе с тем то верное, что заключается в критикуемом представлении, допустив, однако, в своё собственное некоторые неверные мысли отвергнутой системы.

IV

**Законы движения или развития культурно-исторических типов.**

Пятая глава *«России и Европы»* называется «Культурно-исторические типы и некоторые законы их движения или развития». О ней теперь и будет идти речь.

Общая теория общественных явлений, по Данилевскому, невозможна, и, тем не менее, он формулирует законы развития обществ.

Кроме того, общественным наукам приписывается Данилевским исключительно национальный характер, «так как тут и самый объект науки, становится национальным», и, тем не менее, сам автор этой мысли пытается создать «естественную систему», которая имеет общечеловеческий объект, а потому, по-видимому, должна была получить и интернациональное значение.

Напомнив эти два противоречия, приступим к разбору того, что можно назвать самою сутью теории Данилевского.

Законы исторического движения, которые Данилевский формулирует в пятой главе своей книги, «вытекают, по его собственным словам, из группировки явлений этого развития по культурно-историческим типам» (стр. 95). Тут для нас всё неясно. Во-первых, что значить «группировка явлений исторического развития по культурно-историческим типам»? Во-вторых, как из какой бы то ни было группировки могут вытекать законы? Правда, законы эти называются общими выводами, и тогда дело, пожалуй, объяснится, но не в пользу законов: Данилевский дал известную схему для группировки исторических явлений в главе IV, а в главе V сделал нисколько общих из неё выводов, и, Таким образом, несовершенство схемы должно отразиться и на достоинствах выводов. Однако, и это объяснение мы не можем назвать вполне пригодным: по существу дела эти выводы вовсе не выводы, а, напротив, основания, на которых держится самая схема. *А есть* истина, а потому и «вытекающее» из него *В* истинно; при более же внимательном рассмотрении дела оказывается, что именно *А* из *В*-то и «вытекает». Не законы исторического развития, формулируемые Данилевским, вытекают, как выводы, из группировки исторических явлений по культурно-историческим типам, а, наоборот, сама группировка эта основывается на признании упомянутых законов, по крайней мере, на двух из них, из коих первый гласить о самобытности цивилизации отдельных племён или семейств народов, а другой—о непередаваемости начал цивилизации одного культурно-исторического типа народам другого типа (стр. 95). Правда, самобытность и непередаваемость, о коих говорится в начале главы V, не «вытекают» из того, что говорилось в конце главы IV о преемственности передачи плодов деятельности, о результатах, достигнутых последовательными трудами нескольких цивилизаций (стр. 92), но зато группировка явлений истории *только* по культурным типам, действительно, вытекает из принимаемых Данилевским за законы исторического развития самобытности и передаваемости цивилизации: раз каждая цивилизация самобытна и непередаваема, единая нить в истории нескольких даже преемственных культурно-исторических типов существовать не может. В этом, ведь, и заключается вся суть историко-философского открытия Данилевского.

Переходим теперь к самым «законам развития культурно-исторических типов».

*Закон 1-й* формулируется Данилевским в таких словах: «всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным, языком или группою языков, довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества (стр. 95). Комментируя другой *закон* (именно пятый) несколькими страницами дальше, Данилевский совершенно основательно указывает, между прочим, на то, что цивилизационному периоду в истории каждого народа предшествует «длинный подготовительный период», когда «закладываются те особенности в складе ума, чувства и воли, которые составляют всю оригинальность племени, налагают на него печать особого типа общечеловеческого развитая и дают ему способность к самобытной деятельности» (стр. 112).; Этой доисторической основы племенной самобытности или оригинальности мы, разумеется, отрицать не будем, равно как не станем высказывать сомнения и относительно того, что без способности к развитию вообще и без некоторой степени развития нет возможности ни для какого племени достигнуть значения культурно-исторического типа. Но вот что неверно в первом законе Данилевского. Во-первых, если «всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группою языков, довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, — составляет самобытный культурно-исторический тип», то каким образом, с одной стороны, очень близкие между собою в лингвистическом отношении племена, каковы индусские арийцы и иранцы, например, образовали два различные типа, а, с другой стороны, к одному типу отнесены романские и германские нации, сродство между языками которых непосредственно не ощущается, и опять-таки к одному типу отнесены вообще все православные народы? Во-вторых, правда ли ещё и то, что в основе каждой самобытной культуры находится всегда одно племя? Новейшие исследования древнейших цивилизаций Востока указывают на зарождение последних среди своего рода «смешения языков». Древнейшая Халдея, где зарождается самобытная цивилизация, была населена племенами разных рас, туранцами, кушитами и семитами, и современные историки пытаются определить, что каждым из этих племён было внесено в общую халдейскую культуру. как европейский тип быль образован, по Данилевскому, романскими и германскими нациями, причём к ним примкнула часть славянства, составляющая особый тип, так и в древности возможно было разделение одного племени или семейства народов на разные типы (вспомним обособление евреев от других семитов) и слияние разных племён для образования одного типа. Первый свой закон Данилевский считает «не требующим больших пояснений», говоря, что «сомневаться в нём невозможно» (стр. 96). Напротив, в теории Данилевского это есть основной принцип, который потому и требовал бы объяснений, а, главное, доказательств!», тем более, что именно он порождает разные недоумения. Между тем, Данилевский развитию своего положения посвящает всего полторы страницы (96—97), да и то на этих полутора страницах сказано ещё кое-что по поводу *закона 2-го*, формулированного таким образом: «дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политическою независимостью». Последний *закон*, действительно, не требует никаких пояснений, но о первом, повторяем, этого сказать нельзя. Не возражая здесь Данилевскому по существу, а указывая только на недоказанность главного его тезиса, мы прибавим ещё, что объяснение культурно-исторических явлений в жизни народов их племенным происхождением порождает массу ошибок и недоразумений, раз все отдельные моменты такого объяснения не подвергнуты строгому анализу: позволим здесь себе сослаться на IV главу III книги своих *«Основных вопросов философии истории»*, где доказывается, что так называемая «теория расы» (в сущности, и принимаемая Данилевским в основу его системы истории) страдает крайнею невыработанностью своих понятий и недоказанностью своих положений. И у автора *«России и Европы»* нет точного определения отдельных понятий, входящих в его основной тезис. Что такое племя? Что такое группа языков, довольно близких между собою? Что значит для племени «выйти из младенчества»?

Данилевский сам находить, что «более подробного рассмотрения и разъяснения требует третий закон культурно-исторического развития», и отводит этому рассмотрению и разъяснению восемь с половиной страниц (97—105). Из всех пяти формул, помещённых в начале главы V, именно этот *закон 3-й*, вместе с первым, и составляет всю суть историко-философской теории Данилевского. Читается он так: «начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает её для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций» (стр. 95). Прежде нежели мы перейдём к объяснениям самого Данилевского, мы имеем право остановиться на этом тезисе самом по себе, так как подобные тезисы обыкновенно формулируются с особенною точностью. Вероятно, автор недаром употребил здесь выражение «начала цивилизации» для обозначения чего-то такого в цивилизации, что не передаётся, говоря для краткости, из типа в тип, ибо, очевидно, он допускает передачу чего-то из цивилизации, так как говорит сам о выработке отдельных цивилизаций под влиянием других, немыслимой без некоторой передачи или, что то же, без некоторого заимствования. Истолковывая таким образом мысль Данилевского, заключающуюся в третьем его тезисе, мы имеем полное право изложить этот тезис несколько иначе, причём, как сейчас увидит читатель, мы и в выражениях не будем отступать от подлинного текста.

|  |  |
| --- | --- |
| 3-й закон Данилевского. | Наша его формулировка. |
| Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает её для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций. | Каждый культурно-исторический тип вырабатывает собственную цивилизацию, начала которой непередаваемы народам другого типа, но которая *иными своими элементами*, может оказывать большее или меньшее влияние на другие современные или последующие цивилизации. |

Мы позволили себе только вставить одно подчёркнутое выражение, дабы непередаваемым началам цивилизации противоположить нечто, по мысли самого автора, передаваемое. Наше толкование оказывается непроизвольным. В самом конце своих разъяснений на тезис третий Данилевский говорит: «Народы иного культурного типа могут и должны знакомиться с результатами чужого опыта, принимая и прикладывая, к себе из него то, что, так сказать, стоит вне сферы народности, т.е. выводы и методы положительной науки, технические приёмы и усовершенствования искусств и промышленности. Всё же остальное, в особенности всё относящееся до познания человека и общества, а тем более до практического применения этого познания, вовсе не может быть предметом заимствования, а может быть только принимаемо к сведению — как один из элементов сравнения — по одной уже той причине, что при разрешении этого рода задач чуждая цивилизация не могла иметь в виду чуждых ей общественных начал и что, следовательно, решение их было только частное, только её одну более или мене удовлетворяющее, а не общеприменимое» (стр. 105). Эти слова подтверждают наше толкование, и мы имеем право передать 3-й закон Данилевского так: «Каждый культурно-исторический тип вырабатывает собственную цивилизацию. Всё в ней, кроме научных и технических элементов, в особенности же всё относящееся до познания человека и общества и до практического применения этого познания, непередаваемо народам другого типа. Зато каждая цивилизация своими научными и техническими элементами может оказывать большее или меньшее влияние на другие цивилизации».

Само собою разумеется, мы должны согласиться с Данилевским, когда он утверждает, что вся цивилизация какого-либо типа, взятая целиком, непередаваема: могут передаваться только отдельные её элементы. «Передать цивилизацию какому-либо народу, — говорить он, — значить—заставить этот народ до того усвоить себе все культурные элементы (религиозные, бытовые, социальные, политические, научные и художественные), — чтобы он совершенно проникнулся ими» (стр. 99). Однако, мы принимаем это положение лишь с оговоркой: полное заимствование цивилизации мы считаем невозможным только для народов, достигших известной ступени развития, а не для таких племён, которые сам Данилевский называет этнографическим материалом. Доказательства, им приводимые, совершенно излишни: нет надобности указывать на то, что ни у одного народа неегипетского происхождения не принималась египетская культура, что индийская цивилизация ограничилась народами, которые говорили языками санскритского корня, что евреи также не передали никому своей, культуры и т. д. (стр. 97 и след.), хотя утверждать всё это можно лишь с оговорками. Итак, важно то, что передаются и заимствуются только отдельные элементы цивилизации. Но какие? Мы видели, как решает этот вопрос Данилевский, и тут приходится просто удивляться. «Все относящееся до познания человека и общества, а тем более до практического применения этого познания вовсе не может быть предметом заимствования, а может быть только принимаемо к сведению». Или эта формула неполна, или Данилевский позабыл на время такие три крупные факта, как распространение христианства, буддизма и магометанства, вышедших за пределы своих типов. Уже это одно может заставить усомниться в верности третьего закона Данилевского. Мы могли бы привести и другие примеры передачи таких элементов культуры, непередаваемость коих утверждается Данилевским, но это было бы лишним в виду того, что сам он признаёт их передаваемость для того, чтобы отрицание заменить неодобрением: заимствования бывают, но они вредны, ибо подавляют ростки самобытного развития (см. стр. 100, 101, 104). Это уже другая точка зрения. Вред заимствований автор, между прочим, доказывает, ссылаясь на то, что могло бы быть, если бы не гибельное заимствование. «Если бы, — рассуждает он, — потомки этрусков продолжали следовать более свойственному их племени пути, римская наука не была бы, может быть, столь ничтожна и бесплодна»: виновата греческая наука, как греческое искусство виновато в том, что «задавило самобытное творчество» тех же этрусков (стр. 100). Оказывается при этом, что римская цивилизация, по Данилевскому, развивалась несамобытно, к её великому несчастью (стр. 99): там, где автору *«России и Европы»* нужно доказывать вред заимствований, к его услугам являются факты, забываемые тогда, когда нужно доказывать самобытность и непередаваемость цивилизации. По его словам (стр. 99), «латинофил» Катон был прав, отстаивая самобытное развитие ибо «принятие чуждых греческих элементов или отравило, или, по меньшей мере, поразило бесплодием все те области жизни, в которые они проникли». Не будь греческого влияния, «самобытная» римская философия не была бы столь бесплодна, хотя бесплодие римской философии сам же Данилевский объясняет тем, что умозрительное направление греческого ума было несвойственно людям латинской расы (стр. 100), т.е. сваливает вину с заимствования на неспособность. Прославляя римлян за их право, в коем они были самобытны (стр. 99 и 101), он забывает, что своим совершенством право это обязано прившедшим в него элементам греческой философии. Последнего обстоятельства не выкинешь из истории, да и сам Данилевский думает ещё, напр., что этрусские наблюдения над полётом птиц и над внутренностями животных (т.е., в сущности, способы гадания) могли бы привести к научным исследованиям «при свете особливо Аристотелевой философии» (стр. 100); это могло бы быть и не быть, а то, на что мы сейчас только указали, действительно было в римском праве при свете греческой же философии. Впрочем, Данилевский делает ещё одну уступку: пожалуй, и заимствовать можно, но только, так сказать, из прекрасного далека. «Ещё около трёх столетий, — говорить он о начале средних веков, — продолжал сгущаться мрак варварства в Европе», чтобы под тенью его успели окрепнуть своеобразные начала вновь возникающего культурно-исторического типа, и чтобы тип этот мог начать безопасно пользоваться плодами исчезнувшей цивилизации, которая из дали прошлого не могла уже действовать с такою силой соблазна, как при непосредственном соприкосновении» (стр. 103).

После всех этих разъяснений нам кажется, что под тезисом Данилевского: «начала цивилизации *не могут* передаваться» скрывается его дезидерат: «элементы культуры *не должны* заимствоваться». Первому противоречат факты, а потому его историческая наука может только отвергнуть, но с тем большим правом второй займёт подобающее ему место в «кодексе славянофильства». Кто хочет доказательства, тому рекомендуем прочесть на стр. 99 и 102 о римских «латинофилах» и о совете «не вступать в тесные сношения с другими народами, дабы с заимствованием обычаев и нравов не потерять своей самобытности».

По поводу того же третьего своего закона Данилевский говорит ещё об историческом преемстве. «Вся история, — говорит он, — доказывает, что цивилизация не передаётся от одного исторического типа другому; но из этого не следует, чтоб они оставались без всякого воздействие друг на друга, — только это воздействие не есть передача, и способы, которыми распространяется цивилизация, надо себе точнее уяснить (стр. 103). Уяснению этому Данилевский посвящает последние три страницы из тех 8½ страниц, которые отведены вообще доказательству третьего закона. Способов распространения цивилизации автор *«Pocсии и Европы»* признаёт три: пересадку с одного места на другое, прививку и нечто вроде «влияния почвенного удобрения на растительный организм» или «улучшенного питания на организм животного». Термины и уподобления взяты автором из ботаники или даже из «садоводной практики», причём цивилизация сравнивается с растением: её, например, англичане «пересадили» в Северную Америку и в Австралию; черенок цивилизации греки некогда «привили» к египетскому дереву; почвенному удобрению соответствует принятие того, что стоит вне сферы народности, т.е. выводы и методы наук, технические приёмы и усовершенствования. Данилевский рекомендует, конечно, улучшенное питание, но с упомянутыми оговорками, лишь бы принимание чужой пищи не было заимствованием начал цивилизации: последнее, как нечто сопряжённое с передачей цивилизации со стороны того, у кого заимствуют, есть прививание к себе чужеядного растения. Под передачею цивилизации, по словам Данилевского, обыкновенно и разумеют прививку, а она, как доказывается это «физиологическою теорией и садоводною практикой», не приносит пользы тому, к чему прививается не в одном физиологическом, но и в культурно-историческом смысле (стр. 104).

Чтобы уж не выходить из области садоводных аналогий, в которую вводит нас Данилевский объяснением преемства, мы позволим себе нарушить порядок и привести раньше четвёртого закона *закон 5-й*, формулированный так: «ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста, бывает неопределённо продолжителен, но период цветения и плодоношения относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу» (стр. 96). Семь последних страниц главы (стр. 111—118) содержат в себе объяснение этого закона, к которому мы теперь и перейдём. Историю каждого типа Данилевский делит на три большие периода: первый период — это время бессознательной, чисто-этнографической формы быта (древняя история), второй — время государственного стремления (средняя история), третий — период цивилизации, время быстрой растраты накопленных сил, после чего наступает апатия самодовольства или апатия отчаяния. Мысль, лежащая в основе этой схемы, не новая, хотя ещё вопрос, есть ли это роковой закон[[4]](#footnote-4). По поводу своей схемы Данилевский делает много частных замечаний, отличающихся верностью взгляда, и именно, благодаря тому, что в общем указанные замечания верны, ему приходится нередко противоречить своему основному принципу. Например, переход типа от того, что он называет состоянием государственным, в состояние цивилизации, по его мнению, обусловливается внешним культурным влиянием: «знакомство с восточною мудростью, — говорить он, — ... определяет (вместе с персидскими войнами) вступление Греции в период цивилизационный»; или: «знакомство с Грецией вводить Рим в период цивилизации»; или ещё: «знакомство с греко-римскою цивилизацией через византийских эмигрантов... открывает период цивилизации» романо-германского типа (стр. 117). Мы, конечно, далеки от возведения этих фактов в закон и ещё менее склонны так резко отделять цивилизационный период от государственного, но, во всяком случае, приведённые самим Данилевским факты не подкрепляют, по крайней мере, его теорию о самобытности. С другой стороны, и тут он возвращается к той мысли, что культурно-исторические типы сменяют друг друга своевременно: когда один дойдёт до своего рода совершенства, начинает свою деятельность другой, чтобы развить другую сторону духа человеческого (стр. 115). Этим всей истории в целом приписывается некоторый план, а он не может мыслиться без своего рода единой нити.

«*Закон 4-й.* Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, — когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государства (стр. 95—96). На наш взгляд, заявленное этим тезисом условие «разнообразия этнографических элементов», составляющих тип», противоречит основному принципу первого закона, по которомy в основе каждого типа должно лежать одно племя. Если же для устранения этого противоречия принять, что указываемое Данилевским разнообразие есть уже результат разложения первоначально единого племени, то почему каждый такой новый «элемент» не составляет особого типа? С понятием этнографического элемента автор теории типов обращается, притом, довольно произвольно: отдельные европейские нации играют у него роль таких же этнографических элементов романо-германского Типа, как эллинские племена (ионийцы, дорийцы и т. д.) в типе греческом (стр. 106). И здесь всё подгоняется к тому, чтобы отграничить типы один от другого. Для непредубеждённого историка греки были такою же национальностью, каковыми в наше время являются англичане, итальянцы, немцы, французы и т. д., с тем только различием, что греки в цветущую пору своей истории ни с одним народом не составляли высшей единицы, которую можно было бы уподобить современной Европе. Если греки были тип, то типами являются и французы, и немцы, и англичане и т. д., но они уже сообща вырабатывают свою цивилизацию, втягивая в эту работу и другие нации, которые от них поотстали, и над национальным типом, выше которого ничего не хочет знать Данилевский, вырастает нечто, стремящееся стать общечеловеческим. С другой стороны, если национальный тип сам является как продукт взаимодействия разнообразных племенных элементов, входящих в состав нации, то почему интернациональное взаимодействие неспособно к произведению аналогичного синтеза с некоторым правом на предикат общечеловечности? Для защиты своего положения Данилевскому приходится прибегать к весьма рискованным!» средствам, приходится отрицать историческую индивидуальность европейских наций во имя общего «европейского типа», их поглотившего, и приходится отрицать общую историю разных народов, поскольку она возможна при взаимодействии и преемстве наций, — отрицать на этот раз во имя индивидуальности типов.

«Нечего говорить, — читаем мы у него, — об отдельной истории Франции, Италии и Германии; такой истории, собственно говоря, на деле и нет вовсе, а есть только история Европы с французской, итальянской, немецкой или английской точки зрения, с обращением преимущественного внимания на события каждой из этих стран» (стр. 111). Где нужно настаивать на общности, там Данилевский совершенно забывает её относительность и отвергает индивидуальность, н, наоборот, там, где ему нужно выдвинуть на первый план эту последнюю, и её относительность им забывается и всякая общность отвергается: «как скоро мы выйдем из границ культурного типа, — продолжает он, — будет ли то в древние или в новые времена, то общая история разных типов становится в обоих случаях одинаково невозможною» (стр. 111). У итальянца нет своей истории: его история есть история Англии+Германии+Испании+Италии-Португалии+Франции+Швеции и т.д. с «итальянской точки зрения». Нет общей истории и у цивилизованной части человечества: есть только история отдельных типов, о преемстве которых, в случае надобности, можно и забыть.

Полагаем, что после всего этого можно назвать культурно исторический тип, как научное понятие, долженствующее заново перестроить историческую науку, чем-то неопределённым и противоречивым, а применение этого понятия к явлениям действительности довольно-таки произвольным.

V.

**Всемирная история и славянство.**

Во вступлении к настоящей статье мы наметили, какие отделы книги Данилевского будут, главным образом, подвергнуты нами разбору, да и в них пришлось обратить внимание преимущественно на самые основы теории. Разбирать так же подробно всю книгу, как были разобраны немногие её страницы, мы не имеем ни времени, ни охоты. Дело в том, что у Данилевского рядом с отвлечёнными рассуждениями об истории вообще мы находим ещё общие характеристики действительной истории отдельных народов и даже всего человечества, — характеристики, не сведённые в систему, но, тем не менее, представляющие из себя целую философию истории. Вот их-то и было бы слишком долго разбирать в подробностях, а потому и здесь мы остановимся только на главном.

Что *тут* главное, на это указывает нам издатель книги, г. Страхов, который в конце своего предисловия говорить следующее: «Вся теория Н. Я. Данилевского может быть рассматриваема как некоторая попытка объяснить *положение славянским мира в истории*, — эту загадку, аномалию, эпицикл для каждого европейского историка. В силу того исключительного положения среди других народов, которому в истории нет вполне равного примера, славянам суждено изменить укоренившиеся в Европе взгляды на науку истории, — взгляды, под которые никак не может подойти славянский мир». Об этом-то и поговорим теперь.

Передавая мысли Данилевского, нам постоянно приходится наталкиваться на противоречия. Отрицая в принципе общую историю культурных типов, а вместе с нею и всякое историческое построение, в котором отдельные типы играли бы роль особых моментов развития, автор *«России и Европы»* не применяет этого своего принципа к рассмотрению действительной истории. на двух последних страницах его книги мы читаем: «Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один, небесный, божественный, через Иерусалим и Царьград достигает, в невозмущённой чистоте, до Киева и Москвы; другой, земной, человеческий, в свою очередь дробящийся на два главный русла культуры и политики, течёт мимо Афин, Александрии, Рима, в страны Европы, временно иссякая, но опять обогащаясь новыми, всё более и более обильными водами. На Русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоём». Вот вам и отрицаемая Данилевским общая история нескольких: типов — египетского, еврейского, греческого, римского, романо-германского и славянского: единство в начале («берега Нила») и единство в конце («равнины славянства»), в середине две линии, из коих одна есть «небесное» начало, проходящее через историю евреев («Иерусалим»), Византийской империи («Царьград») и России («Киев и Москва»), а другая — «земная», объединяющая истории греков («Афины и Александрия»), римлян («Рим») и «стран Европы». В этой схеме типы ставятся одесную и ошую, и один и тот же тип (греческий) оказывается разодранным пополам между небесным («Царьград») и земным («Афины и Александрия») потоками всемирной истории, если только не согласиться с Данилевским, что Византийская империя «никогда не была греческою в этнографическом смысле этого слова», как он утверждаете на стр. 402.

Но такому представлению хода «всемирной истории» (сам Данилевский употребляет это слово, хотя и неточно) Россия является преемницей Византии, «Европа» (т.е. Запад) — преемницей Рима. Автор не объясняет нам, под какой способ распространения цивилизации (пересадки, прививки или удобрения) подходят оба эти преемства вообще или каждое из них в отдельности. В главе XII (о восточном вопросе) Данилевский проповедует уже теорию исторических наследий, по которой отдельные типы продолжают работу, начатую другими типами. «Великие исторические мысли не пропадают, — говорит здесь автор. — Если человек, употребляя данную ему долю свободы несоответственно с общим, непонятным ему историческим планом событий, начертанным рукою Промысла, может замедлить его выполнение и временно исказить его линии, — план этот, всё-таки, довершается, хотя и иными, более окольными путями... И Рим, и Византия уже изжили свои творческие силы и должны были передать своё наследие (Данилевский, конечно, разумеет здесь «великие исторические мысли») новым народам. Наследниками Рима явились германцы, наследниками Византии — славяне; и в этих народах должна была ожить вековая борьба, которая велась всяким «оружием между Грециею и Римом» (стр. 333). В последней схеме Византия является преемницей Греции (по крайней мере, Македония), тогда как по схеме, данной в конце книги, Царьград непосредственно связан с Иерусалимом. Таким образом, и в своей схеме «всемирной истории» Данилевский колеблется, перетасовывая типы, народы, эпохи и потоки, смотря по надобности: когда нам нужно быть наследниками небесного начала, Данилевский обязательно приводить нас через Царьград прямо в Иерусалим, минуя Грецию с её земным началом; но лишь речь заходит о восточном вопросе, который мог бы быть «Решён в справедливом и истинно полезном для человечества смысле» чуть ли не Филиппом Македонским (стр. 332), автор приводить нас к Греции. Кстати, в только что приведённых словах он признаёт возможность пользы для всего человечества, тогда как в других местах (где это нужно) признается им существование только типовых интересов, а интерес человечества предоставляется ведению одного Бога (стр. 108—109).

Данилевскому поставили в заслугу то, что он отверг единую нить в истории человечества. Если бы автор *«России и Европы»* был последователен, то он должен был бы сказать, что каждый тип развивается и живёт особо и что общей истории нет, и затем уже не отступать от этого принципа, но именно непоследовательность лежит в самой основе его книги. Данилевскому хочется охранить славянскую самобытность от «Европы» и разрешить восточный вопрос в пользу славянского типа: ради первой цели он готовь 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 истории сливает в одно целое и всей вообще истории приписывает им самим придуманный план, которому и придаёт провиденциальное значение (стр. 334 и след.), словно вся история клонится только к благополучному разрешению восточного вопроса. Напр., по его мнению, «общая идея, существенный смысл магометанства заключается в той невольной и бессознательной услуге, которую оно оказало православию и славянству, оградив первое от напора латинства, спасши второе от поглощения его романо-германством, в то время как прямые и естественные защитники их лежали на одре дряхлости или в пелёнках детства» (стр. 343). «С возникновением самобытной славянской силы турецкое владычество потеряло всякий смысл, магометанство окончило свою роль. Царство Филиппа (Македонского) и Константина (Великого) воскресло па обширных равнинах Poссии» (стр. 348). Итак, Провидение имеет известный план в ведении судеб человечества, и Данилевский раскрывает этот план, а ему ставится в заслугу отвержение им единой (т.е. общей) нити истории. До какой степени Данилевский способен забывать то, что только что сам сказал, покажет, кстати, сравнение двух мест из главы о восточном вопросе.

|  |  |
| --- | --- |
| Стр. 340. Утверждают, что магометанство составляет форму религиозного сознания, хотя и уступающую высотою своего учения христианству, но зато лучше применимую к одарённым пылкими страстями народам Востока. Не останавливаясь на том, что такое понятие несообразно с достоинством христианства (которое или такое же заблуждение, как и прочие верования человечества, или имеет характер истины вселенской, *применимой ко всем векам и ко всем народам*), мы видим, что такому взгляду противоречит история. | Стр. 341. Главным поприщем жизни и длительности магометанства были не страны, населённые язычниками, *для которых учение Христово было бы слишком высоко.* |

Мы не станем разбирать тех мест книги, где Данилевский старается доказать превосходство славян, в прошедшем, настоящем или только в будущем, над иными народами (см. особенно главы VIII — о различиях в психологическом строе, IX — о различии вероисповедном, X— о различиях в ходе исторического воспитания, XVII — о славянском культурно-историческом типе); здесь господствует произвольный субъективизм пристрастия, превращающий науку в публицистику, и с этой стороны книга Данилевского не раз разбиралась. Но вот на чём следует ещё остановиться. Мы сейчас только видели, что Данилевский своею теорией типов хочет оградить самобытность России (славяне+греки и румыны тоже) от общечеловеческой цивилизации и что своим построением всемирной истории, наоборот, Poccии он навязывает некоторую миссию, которая ей достаётся, по его представлению, от Греции, Македонии, Византии, т.е. смотря по тому, откуда идёт к нам нечто не нами начатое, оно объявляется или общечеловеческим, т.е. бессмысленным и вредным, или нашим кровным делом, законно доставшимся нам по наследству: западная цивилизация или восточная традиция суть или одинаково, если можно так выразиться, общечеловечны (в условном только смысле), а потому (по логике Данилевского) нам чужды, или одинаково общечеловечны и потому (по обыкновенной логике) способны быть нами восприняты. Почему же Данилевский одно называет общечеловеческим в дурном, с его точки зрения, смысле, прямо иногда отрицая даже его реальное существование и, во всяком случае, не советуя его заимствовать, а другое такое же, не нами же выработанное и, притом, общее многим народам, не только не относит к этой категории, хотя и придаёт ему характер вселенскости, но даже делает нашим достоянием par excellence?

Teopия культурно-исторических типов, лежащая в основе научной стороны *«Poccии и Европы»*, вся рассчитана на то, чтобы быть научною основой нашего обособления от «Европы», которая, главным образом, и является у Данилевского представительницей начала «общечеловечности (стр. 462 и след.). В параллель с этим идут указания на то, что Европа нас ненавидит (стр. 20 и след.), не понимает (стр. 49, 62 и след.), не признаёт нас своими (стр. 50), что, с другой стороны, Россия не принадлежит, не может и не должна принадлежать к Европе (стр. 60, 432 и др.), что Poccии должно бороться с Европой (стр. 472), что, наконец, во всём мы и европейцы—полная противоположность (см. главы VIII, X и XVII). С точки зрения того обособления культурно-исторических типов, которое принимает Данилевский за основную идею своей исторической теории, всё это весьма логично, но в таком случае нужно было уже быть логичным до конца и так же обособить славянский (или, вернее, славяно-греко-румынский) тип и, с другой стороны, нужно было бы 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 — Киеву и Москве, и славянский тип входит звеном в нечто имеющее одинаковое право с западноевропейским на название общечеловеческого (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 лишённая, 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 употреблён против всяких наследий, полученных нами от предшествовавших культурно-исторических типов, и с точки зрения теории это было бы столько же логично, сколько и неосновательно с точки зрения исторической науки, признающей факт постепенного приобщения более молодых народов к более старым цивилизациям. И самому Данилевскому не удалось доказать непередаваемости начал цивилизации (стр. 95): 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 уже возможными); но, применяя последнее к нашим заимствованиям у Европы, рассматривая европейничанье как болезнь русской жизни (стр. 283 и след.), по отношению к древним периодам нашей истории он забывает оба тезиса, т.е. и тезис о непередаваемости, и тезис о вреде заимствований. Или и европейское влияние в новой русской истории, и византийское влияние в древней одинаково были гибельны для славянской самобытности, или каждое из них, в своё время обогатив славянский тип новыми цивилизационными началами, самобытности нашей существенным образом не нарушило, причём в обоих были и полезная, и вредная для нас стороны.

На этом мы и покончим с разбором *собственно исторической теории* Данилевского, не касаясь других сторон его книги. Общий вывод предоставляем сделать на основании этого разбора читателю. Мы высказали здесь только свои мысли о некоторых мыслях Данилевского, а не о тех предметах, о которых он трактует: о последних, между прочим, нам уже пришлось высказаться раньше «по случайному поводу, но не по случайной причине» в статье под заглавием *«Мечта и правда о русской науке»* (*Русская Мысль* 1884 г., кн. XII, стр. 100—135). Ссылкою на неё и позволим себе окончить свой разбор «теории культурно-исторических типов».

1. Н.И. Кареев. Теория культурно-исторических типов. Русская мысль. М., 1889. - Год десятый, кн. IX. С. 1-32. [↑](#footnote-ref-1)
2. См. наше *«Введение в курс истории древнего Востока»* СПб., 1887 г. Стр. 8. Ср. вообще в означенной брошюре гл. I («Восток и начало всемирной истории») и гл. II («Построение общей истории Востока»). [↑](#footnote-ref-2)
3. Ср. *«Осн. вопр. фил. ист.»*, кн. I, гл. III. [↑](#footnote-ref-3)
4. Ср. *«Осн. вопр. фил. ист.»*, кн. III, гл. IV (в конце). [↑](#footnote-ref-4)