Россия и Европа

- «Россия и Европа», Н. Я. Данилевского[[1]](#footnote-1).

- «Дарвинизм», его же.

- «Борьба с Западом в русской литературе», Н. Страхова.

Леопольд Ранке в своей «Всемирной истории», излагая идеал государства у Платона, замечает, что идеал этот, решительно и намеренно противопоставленный основам тогдашней греческой государственности, был, в главных своих чертах, через много веков после Платона осуществлён в общем политическом строе средневековой Европы. Идеальное государство Платона основывается, как известно, на разделении трёх классов: 1) рабочего, питающего общество (брюшная часть политического тела), 2) военного, защищающего или охраняющего общество (грудная часть), и 3) духовного или философского, управляющего обществом (головная часть). И именно это основное политическое деление, — говорит Ранке, — было в полной силе в Европе средних веков: подчинённое рабочее население; над ним особый класс, имевший исключительное право носить оружие; и, наконец, во главе всего общественного организма духовенство, которое обладало всем тогдашним знанием, но «с перевесом идеи божественного» (как и у Платона), и воспитывало народ в этом направлении[[2]](#footnote-2).

Тут, в этом идеальном государстве Платона, мы имеем, таким образом, блестящий пример *крылатой* теории общества — такой теории, которая, глубоко расходясь с данным, и местным и временным, видом общежития, имеет, однако, внутреннюю силу реальности в более широких размерах и потому, высоко поднявшись над современным ей миром, перелетает в иную эпоху и иные условия и там спускается на твёрдую почву исторической жизни. Сила всяких крыльев имеет, разумеется, свой предел, и наши требования общественной правды уже не удовлетворяются идеалом Платона. Но всё-таки остаётся несомненным, что эта, будто бы, антиисторическая утопия оказалась в основных чертах своих лишь преддверием действительной истории, и что схемой Платона в течение многих веков определялся политический и культурный строй не какой-нибудь мелкой эллинской республики, а могучего общественного тела, несравненно большего, чем вся Эллада.

Существуют другого рода общественные теории, которые, в противоположность *крылатым,* следует называть *ползучими.* Они крепко держатся за данные основы общества и никогда не поднимаются на значительную высоту над современною им жизнью. Они умирают там, где выросли, и в будущие века переходят лишь как историческое воспоминание. Если бы такие «ползучие» теории ограничивались только научною задачей — объяснить генетически данный общественный строй, то против них (в случае успешного исполнения этой задачи), конечно, нельзя было бы ничего возразить. Но обыкновенно такие теории, привязавшись к современному им типу общественных отношений, выдают его за нечто окончательное и непреложное. При этом они, с одной стороны, вступают в гибельное для них противоречие с действительным ходом истории, которая чревата будущим и никак не вмещается в эти тесные обыденные схемы, а с другой стороны — они ещё более теряют научный характер, когда стараются подкрасить данный жизненный строй и, сохраняя неприкосновенными его основные черты, требуют исправления второстепенных подробностей, стремятся не к внутреннему разумному преобразованию, а к произвольному усилению, внешнему закруглению и увековечению данной действительности. Эта малая доля поверхностного идеализма, которым приправлены подобные «трезвые» взгляды, даёт лёгкое удовлетворение ленивой и робкой мысли. Тем не менее такие теории, несомненно, полезны для дальнейшего хода общественного сознания. Они значительно облегчают борьбу прогрессивных идей с тёмными силами современности. Благодаря этим «ползучим», но всё-таки идеализирующим теориям, данная действительность предстаёт перед нами в очищенном виде. Несостоятельность конкретных явлений всегда может быть отнесена к «злоупотреблениям», и критика их не имеет общего значения. Но когда сами защитники данной действительности осмысливают и обобщают её коренные грехи и возводят их на степень идеала, тогда приговор нравственного сознания над таким идеалом есть приговор — окончательный.

К таким полезным (в указанном смысле) теориям, старающимся закрепить современную им действительность, придавая ей более определённый и систематический характер, принадлежит воззрение, изложенное с такою обстоятельностью в книге покойного Н. Я. Данилевского: «Россия и Европа». По мнению её почитателей, книга эта есть «катехизис или кодекс славянофильства».[[3]](#footnote-3) Автор стоит всецело и окончательно на почве племенного и национального раздора, осуждённого, но ещё не уничтоженного евангельскою проповедью. Мысль русского писателя не имеет крыльев, чтобы подняться хотя бы лишь в теории над этою темною действительностью. Задача его в том, чтобы возвести существующую в человечестве рознь в закруглённую и законченную систему, и вывести из этой системы некоторые практические «постулаты» для той дроби человечества, к которой принадлежит сам автор.

Разделение людей на племена и нации, ослабленное до некоторой степени великими мировыми религиями и заменённое делением на более широкие и более подвижные группы, возродилось в Европе с новою силою и стало утверждаться как сознательная и систематическая идея с начала истекающего столетия. Прежде всех отличился в этом деле знаменитый Фихте, который, установив в своей «Wissenschaftslehre» отвлечённо-философский эгоизм или «солипсизм» сознающего *я*, перешёл в «Речах к немецкому народу» на почву более широкого, но всё-таки произвольного и отталкивающего эгоизма национального. После наполеоновских войн принцип национальностей сделался ходячею европейскою идеей. Эта идея заслуживала всякого уважения и симпатии, когда во имя её защищались и освобождались народности слабые и угнетённые: в таких случаях принцип национальности совпадал с истинною справедливостью. *Всякая народность имеет право жить и свободно развивать свои силы, не нарушая таких же прав других народностей.* Это требование *равного права для всех* народов вносит в политику некоторую высшую нравственную идею, которой должно подчиниться национальное себялюбие. В этой высшей идее все народы солидарны между собой, и в меру этой солидарности человечество уже не есть пустое слово. Но, другой стороны, это возбуждение национального самочувствия в каждом народе, особенно же в народах более крупных и сильных, благоприятствовало развитию народного эгоизма или национализма, который уже ничего общего с справедливостью не имеет и выражается совсем в иной формуле. «Наш народ есть самый лучший изо всех народов, и потому он предназначен так или иначе покорить себе все другие народы или, во всяком случае, занять первое, высшее место между ними». Такою формулой освящается всякое насилие, угнетение, бесконечные войны, все злое и тёмное в истории мира.

И жизнь, и теория как-то очень легко и незаметно подменивают справедливую и человечную формулу национальной идеи формулою насилия и национального убийства. Далеко не все глашатаи этой идеи проповедуют прямо покорение и уничтожение чужих народов; но есть для этого обходный способ, более мягкий по виду, хотя столь же убийственный по духу. «Наш народ по самому ходу истории и по естественному преемству национальных культур должен *сменить* все прочие отжившие или отживающие народы». «Смена» эта тоже не обходится без жестокой кровавой борьбы и разных национальных убийств, но окончательный результат достигается как будто сам собою. Такую смягчённую формулу национального эгоизма восприняли от немцев наши славянофилы, применившие к России то, что их учителя присваивали германизму, — систематически же разработал у нас это воззрение автор «России и Европы». Между ним и прежними славянофилами есть, однако, различие, на которое он сам указывает, хотя не всегда его соблюдает. Те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, как носитель всечеловеческого окончательного просвещения: Данилевский же, отрицая всякую общечеловеческую задачу, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом, — однако наиболее совершенным и полным (четырёхосновным, по его терминологии), совмещающим в себе преимущества прежних типов. Разногласие, таким образом, выходит только в отвлечённых терминах, не изменяющих сущности дела. Должно, однако, заметить, что коренные славянофилы (Хомяков, Киреевский, Аксаковы, Самарин), не отвергая всемирной истории и признавая, хотя лишь в отвлечённом принципе, солидарность всего человечества, были ближе, чем Данилевский, к *христианской* идее и могли утверждать её, не впадая в явное внутреннее противоречие.

Зато, Данилевский имеет несомненное преимущество в выражении *национальной* идеи. Для прежних славянофилов эта идея была по преимуществу предметом поэтического, пророческого и ораторского вдохновения. Они её воспевали и проповедовали. С другой стороны, в последние годы та же идея стала предметом рыночной торговли, оглашающей своими полуживотными криками все грязные площади, улицы и переулки русской жизни. Против поэзии и красноречия спорить нельзя. Бесполезно также препираться с завывающим и хрюкающим воплощением национальной идеи. Но, кроме этих двух крайностей, мы имеем, благодаря книге Данилевского, спокойное и трезвое, систематическое и обстоятельное изложение этой идеи в её общих основах и в её применении к России. Эмпирик и реалист по складу своего ума, естествоиспытатель и практический деятель, Н. Я. Данилевский был чужд и философского идеализма, и поэтической фантазии, резко отличаясь этим от главных славянофилов, большею частью поэтов, воспитанных на Гегелевской диалектике. Но, с другой стороны, обладая, как и они, крупным умственным дарованием и безукоризненным нравственным характером, автор «России и Европы» примыкает к лучшим представителям славянофильства и целою бездною отделяется от торжествующего ныне площадного патриотизма и национализма. Если против сего последнего единственно действительное средство есть соблюдение опрятности, то добросовестная и наукообразная система национализма, разработанная в сочинении Данилевского, заслуживает и требует серьёзного критического разбора.

Множественность самобытных культурно-исторических типов, вместо единого человечества; независимое и отдельное развитие этих типов, вместо всемирной истории; затем, Россия (со славянством) как особый культурно-исторический тип, совершенно отличный от Европы, и притом тип высший, самый лучший и полный — вот главные положения в книге «Россия и Европа». Опровергать эти положения с точек зрения христианской и гуманитарной (которые в этом случае совпадают) мы теперь не станем. Мы будем спрашивать не о том, насколько эта теория национализма нравственна, а лишь о том, насколько она *основательна.*

Во-первых, посмотрим, есть ли какие-нибудь фактические основания приписывать России [[4]](#footnote-4)значение целого культурно-исторического типа, *отдельного — и в этой отдельности высшего по отношению к Европе;* а во-вторых, исследуем вопрос, насколько самое деление человечества на культурные типы в смысле Данилевского соответствует исторической действительности. Главным материалом для нашей критики послужит книга «Россия и Европа», но для подтверждения и иллюстрации наших суждений мы воспользуемся сочинением «Дарвинизм» того же автора, а также сборником статей его почтенного единомышленника, Н. Н. Страхова, «Борьба с Западом в русской литературе».

Предупреждаем ещё, что разбор наш будет в известном отношении неполон. Некоторых сторон вопроса, которые на отвлечённый взгляд могли бы показаться существенными, мы вовсе не будем касаться. Полагаем, что внимательный и добросовестный читатель не посетует на нас за эту необходимую неполноту, которая, надо думать, не ослабляет, а скорее усиливает наши главные выводы.

I.

В сельской общине и крестьянском наделе Данилевский видит «общественно-экономическое устройство, справедливо обеспечивающее народные массы», и это, по его мнению, составляет главную основу русско-славянского культурно-исторического типа, важнейший залог нашей будущности. Хотя и к народам следует применять слово Писания: «не о хлебе едином» и т. д., — тем не менее общественный строй, обеспечивающий благосостояние народных масс, есть дело огромной важности. Обладает ли Россия преимуществом такого строя?

Собственно, об общинной форме землевладения наш автор говорит лишь вскользь. Ему, конечно, было известно, что сравнительная история учреждений доказала неопровержимо, что сельская община никак не есть исключительная особенность русского или славянского культурного типа, а что она соответствует одной из первобытных ступеней социально-экономического развития, через которую проходили самые различные народы. Это не есть задаток особо русского будущего, а лишь остаток далёкого общечеловеческого прошлого. С одной стороны, можно найти следы аграрной общинности у самых передовых наций Запада (так называемые Almenden в Швейцарии и Германии); с другой стороны, в глубине Азии, индусы, коих общественное и экономическое развитие остановилось на низких ступенях, сохраняют ту же первобытную форму поземельной собственности. В самом русском народе замечается стремление отделаться от общинного владения, и это запоздалое учреждение было бы окончательно потрясено (как уже и случилось со сродною формой *задруги* у южных славян), если бы государство не поддерживало его своим законом. Мы полагаем, что, взяв на первое время под свою защиту эту элементарную общественную форму, наше правительство выказало большую мудрость. Затруднивши частное отчуждение крестьянских земель, наш закон избавил всех слабых и беспечных крестьян (т. е. значительное большинство) от немедленного разорения и кабалы. Но если для государства было очень выгодно не допустить *внезапно* народиться целому классу бездомных нищих, то от этой выгоды — ещё очень далеко до окончательного предохранения народа от пауперизма. Общинное землевладение само по себе, как показывает статистика, совсем не благоприятствует успехам сельского хозяйства. Община обеспечивает каждому крестьянину кусок земли, но она никак не может обеспечить ему урожая или возвратить производительные силы истощённой почве.

Тем не менее наш автор уверенно и настойчиво противопоставляет Россию с её *крестьянским наделом* безземельному населению Европы. Для прямой и полной противоположности в этом отношении следовало бы вместо Европы взять одну только Англию. Но эта страна (которая скорее есть всесветная держава, нежели одна из частей Европы) находится в условиях совершенно исключительных. Фабричная промышленность и всемирная торговля настолько поглощают здесь национальные силы, что сельский класс, уступающий и в числе городскому населению, занимает лишь второстепенное место в общей жизни этого нового Карфагена. Существование и процветание Британской империи, как культурно-национального целого, зависит гораздо более от обеспеченности её индийских колоний, нежели от обеспеченности йоркширского или ульстерского крестьянина. — А для прочей Европы безземельность крестьянства далеко не есть безусловное правило, и контраст с Россией здесь вовсе не так полон. На всём европейском материке сельское население в известной мере участвует во владении землёй, не говоря уже о таких странах, где крестьяне суть единственные поземельные собственники (Норвегия).

Впрочем, каково бы ни было социально-экономическое положение Европы, на одних чужих недостатках и бедствиях нельзя строить здание нашего будущего. Собственное же общественно-экономическое устройство, справедливо обеспечивающее благосостояние народных масс, существует у нас только в виде неопределённых мечтаний, каких и в Европе довольно. Для действительного обеспечения народного благосостояния прежде всего необходимо улучшение и правильное развитие сельского хозяйства, а для этого народ нуждается в разумной и деятельной помощи образованного класса. Вот если бы у нас организовался общественный класс, обладающий всеми средствами знания и посвящающий эти средства всецело на служение земле, не для частной выгоды, а для общей пользы, — то это было бы и оригинально, и плодотворно; тут можно было бы видеть действительный задаток нового культурно-исторического типа. Но ничего подобного у нас указать нельзя. Ни славянофильская идеализация народа, ни стремление некоторых литературных кружков «в деревню», ни известное хождение в народ — не организовались ни в какую постоянную общественную деятельность и ничего, в смысле действительной солидарности образованного класса с простым народом, не создали. Это были только временные увлечения, прекрасные по чувству и намерению, но совершенно бесплодные. Таких увлечений, и ещё более оригинальных, немало найдётся в истории англо-американского, в особенности же французского социализма.[[5]](#footnote-5)

Знаменитому редактору «Московских ведомостей» не раз приходилось выражать странную мысль, что *тело* России, т. е. низшие классы населения, пользуется полным здоровьем и что только *голова* этого великого организма, т. е. высший и образованный класс, страдает тяжким недугом. Вот удивительное здоровье, много обещающее в будущем! Московский публицист не заметил, что он сравнивал своё отечество с теми неизлечимо умалишёнными, которым полнота физических сил не мешает страдать безнадёжным слабоумием. Мы уверены, что прославленный патриот ошибался и что Россия вовсе не находится в таком безвыходном положении. Головная деятельность нашего народного организма совершается в не совсем нормальных условиях — это правда. Болезненное возбуждение от неправильных приливов крови быстро сменяется припадками анемии, погружающей нас в глубокий сон. Но от этого ещё очень далеко до прогрессивного паралича и размягчения мозга, которые пригрезились опрометчивому охранителю наших основ.

Желанное общественно-экономическое устройство, обеспечивающее материальное благосостояние и духовное развитие народа, немыслимо без органической связи и правильного взаимодействия между образованным классом и народными массами. Такая связь, крайне слабая у нас и прежде, может и совершенно разорваться при переходе народной школы в руки или под руку какого-нибудь класса, вообще чуждого или прямо враждебного образовательным целям, и при замене самостоятельных органов общественной жизни какими-нибудь учреждениями полицейско-сословного характера. К другим путям и не могло привести то политическое воспитание России, которое Данилевский считал безусловно правильным. Можно признавать в духовном складе русского народа задатки или возможности лучшего общественного строя, но никаких условий для перехода этих возможностей в действительность — ни в современной жизни, ни в теории нашего автора — мы не найдём. Но предположим, что эта теория грешит только преувеличением значения общественно-экономического элемента в будущем русско-славянского мира. Быть может, Россия призвана к обширному и самобытному творчеству преимущественно в области высшей, духовной культуры, в области науки, философии, литературы и искусства? Посмотрим, есть ли какие-нибудь фактические основания для такого предположения.

II.

Хотя русская наука, которая серьёзно началась только с Ломоносова († 1765), имела меньше времени для своего развития, нежели наука Западной Европы, но зато у нас было здесь великое преимущество: наши учёные могли работать на расчищенной почве, строить на крепком фундаменте. Западная наука (я разумею преимущественно науки точные) при начале своём не имела никакого руководства, кроме элементарных и отрывочных опытов древнегреческих писателей, коих работы не только по своим результатам, но также по задачам и приёмам были весьма далеки от настоящей науки. Многому ли можно было научиться из физических и естественно-исторических сочинений Аристотеля или александрийцев? Европейским учёным приходилось самим пролагать пути настоящего знания; русская же наука сразу, с первого шага, вступила на готовый и верный путь и могла идти за вождями вполне надёжными, за Декартами и Лейбницами, Галилеями и Ньютонами. Разница тут была в известном отношении такая же, как между изобретением письмен и усвоением уже готового алфавита. Эту огромную разницу нужно принять прежде всего в расчёт, чтобы правильно оценить предполагаемые задатки самобытной науки в России.

Русские несомненно оказались весьма способными ко всем наукам. Эта способность, в соединении с превосходною школой, которую нам можно было пройти, позволяла надеяться, что в течение столетия — при чрезвычайной быстроте новейшего умственного движения — наша нация произведёт чудеса в области науки. Действительность не оправдала таких надежд, и известное желание Ломоносова остаётся и до сих пор лишь «благочестивым желанием». Рождённая под самыми счастливыми созвездиями, русская наука не озарила мир новым светом. В математике, химии, в науках биологических мы можем назвать несколько учёных, занимающих видное и почётное место *в европейской* науке. Особой русской науки работы этих учёных не составляют: для этого они слишком малочисленны и разрозненны, а главное — вовсе не отличаются ясным национальным характером. Вместе с тем, со стороны результатов труды наших первоклассных учёных, при всех своих достоинствах, не имеют настолько глубокого и обширного значения, чтобы влиять определённым образом на общий ход научного развития или составить эпоху в истории хотя бы отдельных наук.

Говоря о научных задатках грядущего славяно-русского культурного типа, Данилевский упоминает, между прочим, о Копернике. Если бы дело шло о способности славянского племени давать иногда Европе великих учёных, то, конечно, Коперник доказывает эту способность, которую, впрочем, едва ли кто-нибудь отрицал. Но в теории *нашего* славянофила знаменитому поляку решительно делать нечего. Ведь совершенно несомненно, что имя Коперника, неразрывно связанное с именами немца Кеплера, итальянца Галилея и англичанина Ньютона, принадлежит всецело и безраздельно к настоящей европейской, или романо-германской, а никак не к будущей русско-славянской науке.[[6]](#footnote-6)

Что люди славянского племени, как и люди прочих племён земных, способны с большим или меньшим успехом заниматься наукой — это, кажется, доказательств не требовало. А что Россия (со славянством) образует и со стороны науки особый культурно-исторический тип, т. е. что она способна и призвана создать вне европейской науки свою особую, самобытную славяно-русскую науку — это весьма нуждалось бы в доказательствах, но их у нашего автора не находится. Никакого действительного *задатка* самобытно-научного творчества (независимого от Европы) он указать не может. Немногие русские и славянские учёные знаменитости, которых он поминает (к ним можно было бы присоединить ещё несколько других), также принадлежат всецело к европейской науке, как и Коперник, с тою лишь разницей, что их именами не отмечено никакого великого переворота в этой науке.

До выступления России в качестве культурной державы другие славянские народности, более или менее причастные к европейскому просвещению, никогда не заявляли никаких притязаний на особую антиевропейскую самобытность в умственной сфере. Все подобные претензии должны быть отнесены на счёт России. Но чего-либо соответствующего этим претензиям в нашей действительности не удаётся найти самым предубеждённым искателям. Если же оставить всякое предубеждение и всякие произвольные гадания и фантазии, то, на основании 140-летнего опыта можно прийти лишь к одному несомненному заключению, а именно, что русские способны участвовать в общеевропейской научной деятельности приблизительно в такой же мере, как шведы или голландцы.

Но как ни малы (сравнительно с нашими претензиями) действительные результаты русского научного творчества, - по-видимому, наука в России уже достигла наивысшей ступени своего развития и вступает в эпоху упадка. Лучшие наши учёные (как в естественных, так и в гуманитарных науках) частью окончили, частью кончают своё поприще. Работников науки в настоящее время больше, чем прежде, но настоящих мастеров почти вовсе нет. Благодаря непрерывному накоплению научного материала, наши молодые учёные знают больше, чем их предшественники, но они хуже их умеют пользоваться своим обильнейшим знанием. Вместо цельных научных созданий мы видим лишь разрастающуюся во все стороны груду строительного материала, и труд учёного все более и более превращается в чёрную работу ремесленника. При этом самый интерес к науке, то научное увлечение, которое одушевляло прежде лучшую часть русского общества, совершенно исчезают. Только отсутствием всякого научного интереса можно объяснить себе полное равнодушие, с которым наше общество встретило новый университетский устав 1884 года.

Ввиду скудных наличных результатов русской науки и плохих надежд для её будущности, наш патриотизм мог бы, пожалуй, находить утешение в той мысли, что наука в тесном значении этого слова, т. е. совокупность точных и положительных знаний, есть вообще лишь служебная сфера духовной деятельности, где умственное творчество имеет мало простора, и где поэтому самобытность национального и племенного духа не может найти своего настоящего выражения. Положительная наука (помимо своих технических приложений, полезных в практической жизни) есть вообще лишь дробный материал, из которого только философия может возвести цельное умственное здание. В философском миросозерцании как личный, так и национальный дух действует вполне свободно и самостоятельно, и, следовательно, здесь по преимуществу нужно искать выражения нашей культурной самобытности. Итак, посмотрим, что такое представляет русская философия.

III.

Один из первых (по времени) схоластиков — Rabanus (или Hrabanus) Maurus, в сочинении своём «De nihilo et tenebris» («О ничем и о мраке»), между прочим, замечает, что «небытие есть нечто столь скудное, пустое и безобразное, что нельзя достаточно пролить слёз над таким прискорбным состоянием». Эти слова чувствительного монаха невольно вспоминаются, когда подумаешь о русской философии. Не то чтобы она прямо, открыто относилась к категории «небытия», оплаканного Рабаном Мавром: за последние два десятилетия довольно появлялось в России более или менее серьёзных и интересных сочинений по разным предметам философии. Но всё философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков самобытной русской философии мы указать не можем: всё, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустою претензией.

А между тем русские несомненно способны к умозрительному мышлению, и одно время можно было думать, что философии предстоит у нас блестящая судьба. Но русская даровитость оказалась и здесь лишь восприимчивою способностью, а не положительным призванием: прекрасно понимая и усваивая чужие философские идеи, мы не произвели в этой области ни одного значительного творения, останавливаясь, с одной стороны, на отрывочных набросках, а с другой стороны, воспроизводя в карикатурном и грубом виде те или другие крайности и односторонности европейской мысли.

Никогда в Европе германский философский идеализм в своей окончательной форме — гегельянстве — не вызывал такого живого сочувствия и не нашёл, быть может, такого глубокого понимания, как в учёно-литературном кружке московских западников (а частию и славянофилов) в 30-х и 40-х годах. Все это были люди чрезвычайно талантливые, а многие из них обладали, сверх того, основательным и многосторонним образованием. Но странно сказать: это философское движение избранных умов, начавшись с таким блеском и одушевлением, кончилось — по крайнем мере, для философии — ровно ничем. Главный представитель философского кружка, Станкевич, рано умер, не оставив по себе никакого труда. Другой выдающийся мыслитель, И. В. Киреевский (сначала западник и гегельянец, потом славянофил), пришёл в своих философских занятиях к тому выводу, что истинная мудрость и подлинное знание находятся исключительно только у аскетических писателей православного Востока. Друзья его надеялись, что он извлечёт из этого глубокого источника новую восточную философию, чтобы победоносно противопоставить её обветшавшим умозрениям гнилого Запада. Но всё дело ограничилось одним голословным утверждением; аскетическая философия осталась в своём старом виде в кельях афонских и оптинских монахов и не превратилась в основу нового славяно-русского просвещения, о котором мечтала одна половина расколовшегося московского кружка. В сущности верное, но слишком «суммарное» и беглое *отрицание* германской метафизики в трёх или четырёх журнальных статьях да ничем не оправданное *требование* новой восточной философии — вот и всё, что мы имеем с этой стороны. Другая, западническая половина нашего кружка пошла иным путём, но для *философии* столь же бесплодным. Белинский, выразив своё пламенное увлечение гегельянством в нескольких критических статьях по поводу современных ему литературных явлений, перешёл затем от немецкой философии к французскому (теоретическому) социализму. Ещё более талантливый и гораздо более образованный Герцен пошёл дальше в этом направлении и с эфирных высот философского идеализма спустился прямо в подземные жилища социальной революции; а ещё один рьяный гегельянец, Бакунин, бесповоротно посвятил всю свою жизнь заговорам и уличным бунтам.

Происшедшие приблизительно в одно время: смерть Белинского, удаление Киреевского в монастырь и эмиграция Герцена и Бакунина — могут служить гранью первого периода в развитии «русской философии». Мысль наша в эту эпоху несомненно отличалась чисто философским характером, но она не выразилась ни в каком философском труде. Цельных памятников от этих времён мы не имеем, остались только отрывочные надписи — я хочу сказать статьи — частью вдохновлённые умозрениями западных философов, частью направленные против них, но без всяких положительных задатков самобытного философского миросозерцания. В последовавшие затем 25 лет русская литература отражала в преувеличенном и карикатурном виде реакцию против философского идеализма, происшедшую в умственном мире Европы. Всем памятно, как умозрительная философия, или метафизика, была признана у нас не только печальным заблуждением ума человеческого, но прямо сумасшествием, или даже тяжким преступлением. Памятно всем пылкое увлечение новейшим немецким материализмом в сочетании с французским позитивизмом. Вспоминаю это никак не для осуждения, и вовсе не думаю, чтобы мы просто из подражательности передразнивали разные умственные движения Европы, — как это странным образом утверждал Н. Я. Данилевский в своей статье о нигилизме. [[7]](#footnote-7)Как искренно было увлечение философским идеализмом, так же искренна была и реакция против него; преувеличения же и карикатуры происходили не от подражательности, а от пылкости и цельности чувства. Но я хочу лишь отметить тот бесспорный факт, что и в этом втором периоде нашей новейшей литературы никаких задатков самобытной русской философии не обнаружилось, и никакого значительного и долговечного памятника философской мысли не создано. Умственное движение шестидесятых годов отрицало идеальную философию лишь под чужим знаменем: то немецких материалистов, то французских позитивистов, то английских эмпириков. Такую полную зависимость нашей мысли от чужих идей и школ автор «России и Европы» приписывает исключительно западнической подражательности, забывая, что и славянофильские мыслители не имели в этом отношении особенного преимущества, ибо все их руководящие философские и богословские идеи могут быть найдены частию у французских писателей, как Ламенне, Борда-Демулен и др., частию же и у немцев, как Сарториус, Мёлер. [[8]](#footnote-8)Да и в тех случаях, когда они «западным» заблуждениям противопоставляли «восточную» истину, эта истина являлась не в виде живой и деятельной *философской* мысли, а в виде простой ссылки на мудрость старых мистических и аскетических писаний, с которых они собирались — да так и не собрались — стряхнуть пыль веков.

Русскому обществу, при всех недостатках, происходящих главным образом от условий его исторического воспитания, нельзя отказать в одном качестве: умственной подвижности. Если мы склонны признавать над собою деспотическую власть всяких идей и идолов, то, по крайней мере, мы быстро меняем предметы своего поклонения. С середины семидесятых годов замечается у нас довольно сильная реакция против безраздельно господствовавших перед тем учений материализма и позитивизма. Этот новый поворот, если уже говорить о русской философии, может обозначать третий период в её развитии. Общая тенденция этого умственного движения вовсе не имеет, однако, философского характера. Сколько-нибудь значительные и оригинальные произведения этого периода переходят с той или другой стороны в область недоступного для чисто философской мысли мистицизма. Безусловно независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума есть собственная стихия философии. Невозможно произвести что-нибудь истинно великого в какой бы то ни было сфере человеческой деятельности, если нет полной уверенности, что именно эта сфера есть самая важная и достойная, что деятельность в ней имеет самостоятельное и бесконечное значение. Так для великих и долговечных созданий в области философии прежде всего нужно верить в самозаконную и неограниченную силу человеческого ума, в безусловное превосходство чистого мышления перед всеми прочими видами деятельности. Но, наблюдая особенности нашего национального характера, легко заметить, что чисто русский даровитый человек отличается именно крайним недоверием к силам и средствам человеческого ума вообще и своего собственного в частности, а также глубоким презрением к отвлечённым, умозрительным теориям, ко всему, что не имеет явного применения к нравственной или материальной *жизни.* Эта особенность заставляет русские умы держаться по преимуществу двух точек зрения: крайнего скептицизма и крайнего мистицизма. Ясно, что и та, и другая — исключают возможность настоящей философии.

Правда, всякая сколько-нибудь углублённая философская система непременно заключает в себе и скептический, и мистический элементы, но лишь настолько, насколько они не противоречат самоуверенности или самодовлеющему сознанию человеческого ума. *Философский скептицизм* направляет свои удары против всякого произвольного авторитета и против всякой мнимой реальности. *Философский мистицизм* есть лишь чувство внутренней неразрывной связи мыслящего духа с абсолютным началом всякого бытия, сознание существенного тождества между познающим умом и истинным предметом познания. Совсем не таковы те крайние настроения, которые характеризуют наш национальный ум. Русский скептицизм мало похож на здравое сомнение Декарта или Канта, имевших дело с внешнею предметностью и с границами познания; наш «скепсис», напротив, подобно древней софистике, стремится поразить самую идею достоверности и истины, подорвать самый интерес к познанию: «все одинаково возможно, и все одинаково сомнительно» — вот его простейшая формула. При такой точке зрения наш ум, вместо самодеятельной силы, превращается в безразличную и пассивную среду, пропускающую через себя всякие возможности, ни одной не отталкивая и ни одной не задерживая. Но подобным образом и наш национальный мистицизм стремится не к тому, чтобы поднять силу духа сознанием его внутреннего безусловного превосходства над всякою внешностью, а, напротив, ведёт к совершенному уничтожению и поглощению духовной личности в том абсолютном предмете, который она над собою признала. Эта *безвозвратная потеря себя* в том, что поставлено выше себя, выражается, смотря по различию частных характеров, то в невозмутимом равнодушии и квиетизме, то в самоубийственном изуверстве, породившем известные секты в нашем народе (самосожигатели, скопцы и т. д.). Таким образом, если наша философская мысль обнаруживает теперь мистическое направление, — ничего более определённого о ней пока сказать нельзя, — то она, наверное, никаких плодов не принесёт *на почве нашего национального мистицизма.* Этот последний (свойственный, впрочем, не исключительно русским, а и другим полудиким народам Востока) самыми крайностями своими свидетельствует, конечно, о некоторых силах нашей духовной натуры, которые при иных условиях, при более правильном и глубоком развитии просвещения и образования в народе*, могли бы* принести хорошие плоды (по крайней мере в области религиозно-нравственной). Во всяком случае, несомненно только одно: - мистическое настроение этого рода, в соединении с безграничным недоверием к *рациональному* элементу человеческой и мировой жизни, составляет умственную почву, решительно неблагоприятную для развития всякой самобытной и наукообразной философии.

Итак, мы не находим никаких положительных задатков или хотя бы сколько-нибудь определённых вероятностей (в данной действительности, при данных условиях) для великого и независимого будущего России в области мысли и знания.

IV.

Более основательные надежды на великую будущность возбуждает, по-видимому, русская действительность в области изящной литературы и искусств. Русский роман пользуется в последнее время громкою известностью в Европе. Наши лучшие писатели не только высоко ценятся тамошними знатоками, но и приобретают популярность в широких кругах образованного и полуобразованного европейского общества. В области чистой поэзии у нас, кроме Пушкина и Лермонтова, есть несколько лириков, которыми могла бы гордиться любая европейская литература. Произведениями искусства (в тесном смысле) Россия менее богата. Однако есть у нас гениальный композитор Глинка, а в области живописи, кроме нескольких замечательных пейзажистов и портретистов, мы имеем — если верить славянофилам — одну великую историческую картину — Иванова: «Явление Христа народу». [[9]](#footnote-9)Конечно, всего этого ещё слишком мало для особого культурно-исторического типа, который (по воззрению нашего автора) должен соперничать не с какою-нибудь отдельною европейскою нацией, а с целою Европой, со всею совокупностью романо-германских народов. Но так как дело идёт о культурно-историческом типе, ещё только слагающемся, то сделанное нами в литературе и искусствах могло бы несомненно представлять хороший положительный задаток великого будущего. Но для того, чтобы можно было здесь признать такой задаток или зародыш, безусловно необходимо, чтобы русское эстетическое творчество находилось в прогрессивном развитии, чтобы оно продолжало следовать по *восходящей* линии. Так ли это на самом деле?

Когда у нас так возгордились блестящим успехом русских романистов за границей, никто, кажется, не заметил одного обстоятельства, что этот успех представлял собою лишь громкое эхо нашей минувшей славы. Кто они в самом деле, эти писатели, которым так рукоплещет Запад? Или покойники, или инвалиды. Гоголь, Достоевский, Тургенев умерли; И. А. Гончаров сам подвёл итоги своей литературной деятельности; младший, но самый прославленный из наших знаменитых романистов, гр. Л. Н. Толстой, уже более десяти лет как обратил совсем в другую сторону неустанную работу своего ума. Что касается до современных писателей, то при самой доброжелательной оценке всё-таки остаётся несомненным, что Европа никогда не будет читать их произведений. Чтобы иметь право допустить, что цветущая эпоха нашей литературы, продолжавшаяся около полустолетия (от «Евгения Онегина» до «Анны Карениной»), представляет лишь *зародыш* нашего будущего творчества, нужно выставить возрастающих талантов и гениев более значительных, нежели Пушкин, Гоголь или Толстой. Но наши новые литературные поколения, которые имели, однако, время проявить свои силы, не могли произвести ни одного писателя, хотя бы лишь приблизительно равного старым мастерам. То же самое должно сказать о музыке и об исторической живописи: Глинка и Иванов не имели преемников одинаковой с ними величины. Трудно, кажется, отрицать тот очевидный факт, что литература и искусство в России идут в последнее время по нисходящей линии (со стороны художественного достоинства) и что нет ничего обещающего нам, при данных условиях, новый эстетический расцвет. И в этой области у нас так же мало положительных надежд на будущее, как и в области научного творчества.

Хотя это заключение и не было ещё так очевидно в то время, когда писалась «Россия и Европа», однако Н. Я. Данилевский его предвидел и противопоставил ему очень странное соображение. В каждой нации, — говорит он, — высшее развитие её духовных сил *следует* за кульминационным пунктом её политического могущества. — История показывает, однако, что бывает и противное. Нельзя же из числа культурных наций исключить греков и немцев. Внутренний духовный расцвет Эллады предварил внешнее политическое торжество эллинизма: век Перикла предшествовал веку Александра Великого. Точно так же в Германии Лессинг и Гёте, Кант и Гегель, Моцарт и Бетховен - жили значительно ранее Бисмарка и Мольтке. Странно, что Данилевский об этом не вспомнил, но ещё более странно, что он не заметил, как его мнимый «исторический закон» в применении к России обращается против него самого, против той цели, ради которой он его выставил. Как доказать, что кульминационный пункт политического могущества не был уже достигнут Россией, когда после целого столетия военных и дипломатических успехов эта держава вступила в гигантскую борьбу со всеми силами Запада, предводимыми Наполеоном I, и, восторжествовав в этой борьбе, приобрела политическую гегемонию над целою Европой? И вот, согласно «историческому закону», за величайшим торжеством нашего оружия последовал золотой век нашей литературы.

Как бы то ни было, применять или не применять к России воображаемые исторические законы, несомненным остаётся то, что особый, внеевропейский русско-славянский культурный тип, с своею особенною наукой, философией, литературой и искусством, есть лишь предмет произвольных чаяний и гаданий, ибо никаких положительных задатков новой самобытной культуры наша действительность не представляет.

Без сомнения, русская изящная литература в своих лучших произведениях не лишена оригинальности и внутренних достоинств. Но если своеобразность и значительность изящной литературы у немцев, испанцев, англичан не служат для каждой из этих наций признаком особого культурно-исторического типа, то нет здесь такого признака и для России. *Национальной* нашей самобытности, проявившейся, между прочим, и в литературе, никто, кажется, и не оспаривал. Русский роман, несомненно, отличается от английского, не более, однако, чем этот последний от испанского. Русский роман есть один из видов *европейского* романа не только по форме, которую мы получили готовою с Запада, но также и по внутренним особенностям, которые представляют лишь видовые, а не родовые отличия относительно европейских литератур. Так, например, реализм или натурализм, каким обыкновенно характеризуется наш роман, есть лишь особое видоизменение того реализма, который ранее появился на Западе: Бальзак и Теккерей предшествовали нашим знаменитым писателям.

Как русская изящная литература, при всей своей оригинальности, есть одна из европейских литератур, так и сама Россия, при всех своих особенностях, есть одна из европейских наций. Противоречащий этому тезис Данилевского о нашей внеевропейской культурной самобытности никаким прямым доказательством не подтверждается; от прямой защиты своего положения уклоняется и сам автор «России и Европы», ссылаясь на историческую молодость русского народа, на особенности его политического воспитания (которое он, впрочем, сам же признаёт нормальным) и т. п. Убедительная сила его воззрения, по мнению его самого и его единомышленников, заключается главным образом, в общей теории «культурно-исторических типов», из которой выводится как частное приложение и его взгляд на отношение России к Европе. Разберём же эту теорию без всякой иной предвзятой мысли, кроме одного только требования, чтобы историческая теория, враждебная высшим вселенским идеалам, не вступала, по крайней мере, в противоречие с тою историческою действительностью, которую она должна объяснять.

V.

Утверждаясь в своём национальном эгоизме, обособляясь от прочего христианского мира, Россия всегда оказывалась бессильною произвести что-нибудь великое или хотя бы просто значительное. Только при самом тесном, внешнем и внутреннем общении с Европой русская жизнь производила действительно великие явления (реформа Петра Великого, поэзия Пушкина). Это не мешает, конечно, России представлять и на пути национального обособления многие оригинальные черты, не свойственные никакой другой европейской нации. Вопрос лишь в том, насколько ценны эти оригинальные черты. Огромная Китайская империя, несмотря на всё сочувствие к ней Данилевского, не одарила и, наверное, не одарит мир никакою высокою идеей и никаким великим подвигом; она не внесла и не внесёт никакого вековечного вклада в общее достояние человеческого духа. Это не препятствует, однако, китайцам быть чрезвычайно оригинальным и весьма изобретательным народом. Данилевский с большим уважением перечисляет все их изобретения. Между прочим, «порох, книгопечатание, компас, писчая бумага давно уже известны китайцам и, вероятно (?), даже от них занесены в Европу». [[10]](#footnote-10) Занесены ли, в самом деле, из Китая в Европу эти изобретения — мы не знаем, но что сами китайцы ничего важного из них не сделали, — это известно, наверное. Вообще китайская оригинальность обнаруживается более всего отрицательным или дефективным образом. Как оригинальная китайская живопись отличается от европейской *отсутствием* перспективы, так оригинальность китайского книгопечатания, сравнительно с европейским, выразилась лишь в отсутствии подвижного шрифта. Впрочем, и это несовершенное книгопечатание было, пожалуй, излишним, так как кроме загадочных метафизических изречений Лаотзе, очевидно навеянных извне индийскою теософией, китайский ум не произвёл ничего достойного быть увековеченным. Та «громадная литература», о которой говорит Данилевский, громадна лишь в количественном отношении. И сомнительное изобретение китайцами компаса было для них, во всяком случае, бесполезно, так как в открытое море они не пускались и новых стран не открывали. Также и изобретение плохого пороха не пошло им впрок при отсутствии порядочного войска, и свои военные изъяны не удалось им восполнить, как известно, даже при помощи другого оригинального изобретения: запугивания европейцев посредством чудовищ, намалёванных на крепостных стенах. Россия со времён Петра Великого имеет перед Китаем то несомненное преимущество, что наши войска и крепости снабжены настоящими *европейскими* орудиями, а роль картонных пушек и фантастических драконов для устрашения Европы предоставлена исключительно патриотической журналистике. И если, с другой стороны, мы не изобрели даже плохого пороха и плохого книгопечатания, подобно китайцам, то всё-таки в разных оригинальных отличиях у нас нет недостатка. Не перечисляя их всех, укажу на одну, по-видимому, мелкую, но чрезвычайно характерную особенность. В то время как все европейские нации пользуются исправленным григорианским календарём, мы продолжаем упорно держаться старого юлианского, отставая от Европы и от солнца на 12, а скоро и на 13 дней. Оригинальность наша состоит здесь, впрочем, лишь в предпочтении плохого хорошему, так как самое это плохое не есть наше собственное, а тоже общеевропейское или общечеловеческое, но только оставленное другими за негодностью.

Эта оригинальная черта в области бытовой вспомнилась мне по поводу такого же оригинального явления в области русской мысли. Идея племенных и народных делений (принятая как высший и окончательный культурно-исторический принцип) столь же мало, как и юлианский календарь, принадлежит русской изобретательности. Со времён вавилонского столпотворения мысль и жизнь всех народов имели в основе своей эту идею национальной исключительности. Но европейское сознание, в особенности благодаря христианству, возвысилось решительно над этим по преимуществу языческим началом и, несмотря даже на позднейшую националистическую реакцию, никогда не отрекалось вполне от высшей идеи единого человечества. Схватиться за низший, на 2000 лет опережённый человеческим сознанием, языческий принцип суждено было лишь русскому уму. Видеть в этом попятном движении мысли какую-нибудь положительную, а не «дефективную» только оригинальность, искать здесь проявления, или хотя бы только предвещания нашей духовной самобытности, было бы так же неосновательно, как и гордиться верностью России негодному юлианскому календарю. Достойно ли великого народа проявлять свою оригинальность в том, чтобы противоречить разумному ходу истории или течению светил небесных?

Тот обширный и законченный период в жизни исторических народов, который называется древнею историей, рядом с господством национального сепаратизма, представляет, однако, несомненное движение вперёд в смысле всё большего и большего объединения чуждых вначале и враждебных друг другу народностей и государств. Те нации, которые не принимали участия в этом движении, получили тем самым совершенно особый антиисторический характер, и сам Данилевский поневоле должен отнести эти нации в особую группу под названием *уединённых* культурно-исторических типов в противоположность типам *преемственным.* Останавливаясь на этих последних, мы видим, что политическая и культурная централизация не ограничивалась здесь отдельными народами, ни даже определёнными группами народов, а стремилась перейти в так называемое всемирное владычество, и это стремление действительно приближалось всё более и более к своей цели, хотя и не могло осуществиться вполне. Монархия Кира и Дария далеко не была только выражением иранского культурно-исторического типа, сменившего тип халдейский. Вобравши в себя всю прежнюю ассиро-вавилонскую монархию и широко раздвинувшись во все стороны между Грецией и Индией, Скифией и Эфиопией, держава великого царя во все время своего процветания обнимала собою не один, а по крайней мере целых четыре культурно-исторических типа (по классификации Данилевского), а именно: мидо-персидский, сиро-халдейский, египетский и еврейский, из коих каждый, подчиняясь политическому, а до некоторой степени и культурному единству целого, сохранял, однако, свои главные образовательные особенности и вовсе не становился простым этнографическим материалом. Царство Александра Македонского (распавшееся после него лишь политически, но сохранившее во всем объёме новое культурное единство эллинизма) расширило пределы прежней мировой державы, включивши в них с Запада всю область греческого типа, а на Востоке захвативши часть Индии. Наконец, Римская империя (которой нельзя же отказать в названии всемирной на том основании, что она не простиралась на готтентотов и ацтеков) вместе с новым культурным элементом, латинским, ввела в общее движение истории всю Западную Европу и Северную Африку, соединив с ними весь захваченный Римом мир восточно-эллинской культуры.[[11]](#footnote-11)

Итак, вместо простой смены культурно-исторических типов, древняя история представляет нам постепенное их *собирание* чрез подчинение более узких и частных образовательных элементов началам более широкой и универсальной культуры. Под конец этого процесса вся сцена истории занимается единою Римскою империей, не сменившею только, *а совместившею* в себе все прежние преемственно выступавшие культурно-исторические типы. Вне этой воистину всемирной империи остаются или отживающие свой век *уединённые* культурные типы, или же бесформенная масса диких и полудиких племён, частию дожидающихся исторической будущности, частию же предназначенных остаться простым этнографическим материалом.

Но ещё важнее этого внешнего объединения исторического человечества в Римской империи было развитие самой идеи *единого человечества.* Среди языческого мира эту идею не могли выработать ни восточные народы, слишком подчинённые местным условиям в своём мировоззрении, ни греки, слишком самодовольные в своей высокой национальной культуре и отождествлявшие человечество с эллинизмом (несмотря на отвлечённый космополитизм кинической и стоической школы). Величайшие представители собственно греческой мысли, Платон и Аристотель, не были способны подняться до идеи единого человечества. Только в Риме нашлась благоприятная умственная почва для этой идеи: с полною определённостью и последовательностью её поняли и провозгласили римские философы и римские юристы.

Тогда как великий Стагирит возводил в принцип и объявлял навеки неустранимою противоположность между эллинами и варварами, между свободными и рабами, - такие, сравнительно с ним, неважные, философы, как Цицерон и Сенека, одновременно с христианством возвещали существенное равенство всех людей. «Природа предписывает, — писал Цицерон, — чтобы человек помогал человеку, кто бы тот ни был, по той самой причине, что он человек» (hoc natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob earn ipsam causam quod is homo sit, consultum velit[[12]](#footnote-12)). – «Должно сходиться в общении любви со своими, за своих же почитать всех соединённых человеческою природою».[[13]](#footnote-13) – «Мудрый признает себя гражданином всего мира, как бы одного города».[[14]](#footnote-14) – «Все мы, — пишет Сенека, — члены одного огромного тела. Природа хотела, чтобы мы все были родными, порождая нас из одних и тех же начал и для одной и той же цели. Отсюда происходит у нас взаимное сочувствие, отсюда общительность; справедливость и право не имеют иного основания. Общество человеческое похоже на свод, где различные камни, держась друг за друга, обеспечивают прочность целого»[[15]](#footnote-15). Уже Цицерон, исходя из идеи солидарности всего человечества, заключал, что права войны должны быть ограничены. Сенека же осуждает войну безусловно. Он спрашивает, почему человек, убивающий другого, подвергается наказанию, тогда как убийство целого народа почитается и прославляется? Разве свойство и имя преступления изменяются от того, что его совершают в воинской одежде? С той же точки зрения Сенека самым решительным образом восстаёт против боя гладиаторов и провозглашает за семнадцать веков до Канта, что человек не может быть только средством для человека, а имеет своё собственное неприкосновенное значение: *homo res sacra homini* (человек — святыня человеку). Этот принцип Сенека распространяет как на чужеземцев, так и на рабов, за которыми он признаёт всю силу человеческих прав. Он восстаёт против самого имени рабства и хочет, чтобы рабов звали «смиренными друзьями» — humiles amici.[[16]](#footnote-16)

Подобные мысли не были в Риме только убеждением отдельных лиц или учением какой-нибудь философской школы (как у греческих стоиков). Идея существенного равенства всех людей есть неотъемлемая принадлежность римского права. Самое понятие: *jus naturale,* установленное римскими юристами, совершенно отрицает всякую коренную и непреложную неравномерность между людьми и народами. Вопреки Аристотелю, утверждавшему в своей политике, что есть племена и люди, самою природою предназначенные к рабству, римские юристы решительно заявляли, что все родятся с одинаковым естественным правом на свободу и что рабство есть лишь позднейшее злоупотребление (utpote cum jure naturali omnes liberi nascerentur, sed postea... servitus invasit)[[17]](#footnote-17).

Если внешнее единство Римской империи с её военными дорогами материально облегчило и ускорило всесветное распространение евангельской проповеди, как это замечали ещё древние христианские писатели[[18]](#footnote-18), то гуманитарные начала римских юристов и римских философов подготовили умственную почву для восприятия самой нравственной идеи христианства, по существу своему общечеловеческой и сверхнародной. Предание о личном знакомстве апостола Павла с Сенекой, сомнительное фактически, верно указывает на естественное сродство между универсализмом римского разума, завершившим историю язычества, и началом новой универсальной религии, оживившей объединённое в Риме человечество. Сенека, отрицающий войну и рабство, и апостол Павел, провозглашающий, что отныне нет более разделения между эллином и варваром, рабом и свободным, — эти два лица из двух столь далёких «культурно-исторических типов» были, во всяком случае, близки между собою, независимо от личных свиданий и переписок. Случайное знакомство двух исторических лиц есть только любопытный вопрос, но совпадение двух разнородных мысленных течений в одной универсальной идее есть несомненное и огромное событие, которым обозначилось самое средоточие всемирной истории. А если единой всемирной истории нет, если существуют только национальные или племенные культуры, то как понять и объяснить эту духовную связь между языческим философом из Испании и христианским апостолом из Иудеи, которые сошлись в Риме, чтобы проповедовать всечеловеческое единство?

Как ни далека ещё наша действительность от исполнения нравственных требований апостола Павла или хотя бы Сенеки, но проповедь всечеловеческого единения не пропала даром. Из неё вышел новый культурный мир, который при всех своих практических грехах, при всех своих частных разделениях и междоусобиях всё-таки представляет великое идеальное единство племён и народов, настолько превосходящее, и объёмом и глубиною, единство Римской империи, насколько сама эта империя превосходила все бывшие до неё попытки всемирного владычества. Народы новой христианской Европы, восприняв зараз из Рима и из Галилеи истину единого по природе и по нравственному назначению человечества, никогда не отрекались в принципе от этой истины. Она осталась неприкосновенною даже для крайностей возродившегося в нынешнем веке национализма. Сам Фихте ставил немецкий народ на исключительную высоту только потому, что видел в этом народе сосредоточенный разум всего человечества, единого и нераздельного. Только русскому отражению европейского национализма принадлежит сомнительная заслуга — решительно отказаться от лучших заветов истории и от высших требований христианской религии и вернуться к грубо языческому, не только дохристианскому, но даже доримскому воззрению.

Принимаясь за свой труд под влиянием искреннего, хотя слишком узкого и неразумного патриотизма, покойный Данилевский имел в виду практическую цель: поднять национальную самоуверенность в русском обществе и исцелить его от болезни «европейничанья». Но, при очевидной невозможности прямым образом доказать великую культурную самобытность России и её коренную и окончательную отдельность от Европы, наш автор вынужден был избрать для своей цели окольный путь общих теоретических соображений. На этом пути он открыл (так, по крайней мере, ему показалось) новую «естественную систему» истории, из которой с необходимостью следовали желательные для него заключения об отношениях между Россией и Европой. Переходя теперь к разбору этой предполагаемой «естественной системы» и её применения к России, я и тут должен напомнить *добросовестным* читателям, что разбираемый мною автор мог со всех сторон и до конца высказывать свои воззрения, тогда как я далеко не имею этого преимущества. Поэтому, отвечая за всё, что я говорю, я никак не могу брать на себя ответственность за то, о чём мне приходится умалчивать.

VI.

Восставая против общепринятых делений человечества, как географических (по частям света), так и исторических (древняя, средняя и новая история), восставая против такой классификации за её искусственность, неточность и нелогичность, Данилевский противопоставляет ей ряд «естественных групп», которые он называет культурно-историческими типами. Для тех, кто видит в человечестве единое живое целое, вопрос о том или другом распределении частей этого целого имеет во всяком случае лишь второстепенное значение. С этой точки зрения важнее всего та общая задача, над разрешением которой должны совместно трудиться все части человечества. Иначе представляется дело для Данилевского. В человечестве он видит только отвлечённое понятие, лишённое всякого действительного значения[[19]](#footnote-19), поэтому *отдельным* племенным и национальным группам он должен не только приписывать полную и независимую реальность, но и признавать в них высшее и окончательное выражение социального единства для человека[[20]](#footnote-20). Таким образом, вопрос об этих группах получает для него исключительную важность, какая никем никогда не имелась в виду при общепринятых классификациях. К тому же, упрекая эти последние за искусственность и нелогичность, наш автор тем самым обязывался представить в своей «системе» вполне естественное, строго определённое и правильное деление. Его «культурно-исторические типы» должны быть группами действительно обособленными, ясно и несомненно разграниченными между собою по одному неизменному и существенному признаку деления.

Между тем эту основную задачу, столь важную с его точки зрения, наш автор разрешает самым странным и неожиданным образом. Заявивши, что «естественная система истории должна заключаться в различии культурно-исторических типов развития, как главного основания её делений, от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться»[[21]](#footnote-21); он продолжает: «...отыскание и перечисление этих типов не представляют никакого затруднения, так как они общеизвестны. За ними не признавалось только их первостепенного значения, которое, вопреки правилам естественной системы и даже просто здравого смысла, подчинялось произвольному и, как мы видели, совершенно нерациональному делению по степеням развития. Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или аравийский и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно ещё, пожалуй, причислить два американские типа (мексиканский и перуанский), погибшие насильственною смертью и не успевшие совершить своего развития».[[22]](#footnote-22)

Мы не думаем, чтобы в отвергаемой Данилевским обыкновенной классификации исторических явлений было так много произвольного и нерационального, как в этой soi-disant «естественной» системе истории. О нерациональности её мы скажем далее более подробно. Но с первого же взгляда поражаешься крайнею произвольностью этого деления. Почему принято столько типов, а не больше или меньше, почему одни народы выделены в особые типы, а другие слиты вместе? Единственное основание, на которое ссылается сам автор, есть *общеизвестность,* как будто он не знал, сколько раз в истории знаний общеизвестное оказывалось только общим заблуждением. В особенности составителям естественных систем приходилось устранять многое общеизвестное. Иначе, например, в классификации животных пришлось бы признать кита за рыбу, а личинки всяких насекомых отнести в отдел червей. Но, с другой стороны, приведённая таблица исторических типов едва ли обладает и такою слабою опорою, как «общеизвестность».

Общеизвестно, например, что рядом с Китаем существует совершенно обособленная и весьма своеобразная культурная страна — Япония, но её почему-то исключили из естественной системы. Также общеизвестно, что греки и римляне настолько тесно и всесторонне связаны в культурном отношении, что их всегда подводили под один исторический тип — так называемой классической древности; но эта естественная связь почему-то порвана в «естественной» системе нашего автора. Не видно также, почему он думает, что мексиканский и перуанский типы насильственно погибли, *не успевши совершить своего развития.* Один факт завоевания этих стран испанцами далеко не достаточен для такого заключения, ибо быть завоёванными есть обыкновенная судьба народов и царств: разве Египет не был завоёван персами, а потом греками, греки — римлянами, Рим — германцами? а ведь все это, по Данилевскому, завершённые культурные типы. То, что нам известно о царствах ацтеков и инков, несомненно показывает, что ко времени прихода испанцев своеобразная местная культура у обоих этих народов достигла крайних пределов своего развития, дошла, так сказать, до абсурда, вследствие чего горсти испанцев и было так легко с ними покончить.

Сославшись без достаточного основания на «общеизвестность», наш автор не предпослал своей таблице прямого определения того, что он признает за особый культурно-исторический тип. Лишь переходя к некоторым общим выводам, которым даётся громкое и не совсем уместное название законов исторического развития, Данилевский, под видом первого из этих «законов», определяет и самое понятие культурно-исторического типа. Вот это определение: «Закон 1. 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».[[23]](#footnote-23) Итак, *язык* есть тот существенный признак, которым прежде всего определяется самостоятельное существование культурно-исторического типа. Посмотрим, насколько этому соответствуют те исторические группы, которые Данилевский принимает в своей «естественной системе».

И, во-первых, с этой точки зрения, откуда взялось целых три культурно-исторических типа для одного семитического племени, которое говорило и говорит на языках, настолько близких друг к другу, что, например, Ренан признает неточным даже самое выражение «семитические языки», так как существует, собственно, только один семитический язык?[[24]](#footnote-24) «Из десяти культурно-исторических типов, — поясняет Данилевский (с. 95), — развитие которых составляет содержание всемирной истории, три принадлежат племенам семитической породы или расы, и каждое племя, характеризованное одним из трёх языков семитической группы, — халдейским, еврейским и арабским, — имело свою самобытную цивилизацию». В самом деле, в семитических диалектах различаются три отдела: северный, или арамейский (куда принадлежат халдейское и сирское наречия), средний или хананейский (еврейское, финикийское и проч.) и южный или арабский. Но, во-первых, все эти отделы несомненно составляют вместе одну «группу языков, довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно», и следовательно, по этому собственному определению нашего автора, все семитические народы должны бы образовать только один культурно-исторический тип. А во-вторых, если даже и разделять эти народы на три особых типа соответственно трём отделам семитических диалектов, то и тут всё-таки классификация нашего автора оказывается грубо ошибочной. Что такое значит в самом деле его ассирийско-вавилоно-*финикийский*, или халдейский, культурно-исторический тип? Очевидно, Данилевский думал, что финикияне говорили по-халдейски, или что их наречие принадлежало к арамейскому отделу семитических языков (или языка). Но в действительности финикийское наречие вместе с еврейским (с которым оно было почти тождественно) относятся не к этому, а к другому (хананейскому или среднему) отделу.[[25]](#footnote-25) Таким образом, по языку финикияне теснейшим образом примыкают не к ассириянам и вавилонянам, а к евреям. И если кроме языка они имели мало культурной общности с народом израильским, то ещё менее имели они её с ассиро-халдейским типом. Этот последний образовался под сильным этнографическим и культурным воздействием двух несемитических элементов (шумеро-аккадийского, с одной стороны, и арийского — с другой), которые нераздельно вошли в его состав и сообщили Ассиро-Вавилонскому царству его своеобразный и религиозный и политический строй, ничего общего с финикийскою культурою не имевший.[[26]](#footnote-26) Религия халдейская (по всей вероятности целиком воспринятая от аккадийцев) отличается, как известно, сложною иерархическою системой божественных и демонических сил (после единого верховного существа две триады главных богов, потом пять планетных божеств, и затем бесчисленное множество добрых и злых духов), магическим и заклинательным характером культа, организованными кастами волхвов, гадателей, астрологов. Совершенно иной характер представляет финикийская религия[[27]](#footnote-27), чуждая всякой теософии, чувственно-натуралистическая, с весьма несложным пантеоном, состоявшим, в сущности, лишь из двух солнечных богов да двух женских божеств, носивших только множество *местных* названий, с отсутствием организованного священства, с культом преимущественно жертвенным, а не магическим. Такой же контраст представляется в политическом отношении между военною централизованною деспотией ниневийских и вавилонских царей и коммерческою местною аристократией финикийских городских республик с их суффетами. Таким образом, нет решительно никакого повода ставить в особую тесную связь эти два, столь различные и даже противоположные, культурные типа.

В этом вопросе автор «естественной системы», при правильном рассуждении, должен бы был остановиться на одном из трёх: или, основываясь на несомненном лингвистическом единстве, отнести всех семитов безразлично к одному культурно-историческому типу; или, разделяя эту слишком обширную группу на меньшие по степени сродства второстепенных диалектов, соединить в одном отделе финикиян с евреями; или, наконец, руководясь при делении не языком, а совокупностью культурных примет, выделить финикиян (с Карфагеном) в особый тип наряду с халдеями, евреями и арабами. Но Данилевский вместо этого предпочёл совершенно фантастическое и вовсе уже ни на чем не основанное сочетание Финикии с Ассирией.

Я распространился об этой частности не для того, чтобы укорять покойного писателя в ошибке, а только потому, что эта ошибка, которой так легко было бы избегнуть, показалась мне ярким образчиком общерусской оригинальности, состоящей, главным образом, в умственной беспечности.

А с другой стороны, несомненная возможность отвести такой важной культурной нации, как Финикия, любое из трёх мест в исторической классификации (кроме того невозможного положения, какое она занимает в quasi-естественной системе нашего автора), а именно: или видеть в Финикии один из членов единого общесемитического типа, или признать её, вместе с еврейством, за особую хананейскую или кенаано-пунийскую группу, или, наконец, выделить её в отдельный культурно-исторический тип, — эта одинаковая возможность принять по этому предмету три различных взгляда, из коих каждый имеет относительное оправдание, ясно показывает, насколько шаток и неустойчив самый принцип деления человечества на культурно-исторические типы, насколько смутно понятие такого типа, насколько неопределённы границы между этими условными группами, которые Данилевский наивно принимает за вполне действительные социальные единицы. Об этом не стоило бы и говорить, если бы мы имели дело с обыкновенною приблизительною классификацией исторических явлений, а не с претензией на строго определённую и точную «естественную систему» истории.

Близкое сродство между греческим и латинским языками замечалось непосредственно самими древними задолго до «глубоких филологических изысканий» Боппа и Бюрнуфа. Несмотря на это, а также на тесную культурную связь между Грецией и Римом, Данилевский сделал из них два особых культурно-исторических типа. Отвергать действительную общность этих двух наций так же для него легко, как и утверждать несуществующее единство Финикии с Ассирией. Но всего страннее (с точки зрения «1-го закона» исторического развития) совмещение Данилевским в один культурно-исторический тип всех романских и германских народов. Кто же когда-нибудь «ощущал непосредственно» близкое сродство между шведским и испанским языками, между голландским и итальянским? Впрочем, желая всячески представить Европу как только один из культурно-исторических типов наряду с Китаем или Египтом, наш автор доходил даже до отрицания вообще национальных отличий в Европе. Возражая против тех, кто видит в европейской культуре прорвание национальной ограниченности, он говорит: «Здесь не принималось во внимание то, что Франция, Англия, Германия были *только единицами политическими,* а культурною единицей всегда была Европа в целом, — что, следовательно, никакого прорвания национальной ограниченности не было и быть не могло».[[28]](#footnote-28) Хороша «естественная система», для поддержания которой приходится отрицать глубокие национальные отличия европейских народов и утверждать, что между немцами и французами, испанцами и англичанами существует только политическое разделение.

VII.

Странности и несообразности в «естественной системе» истории выступают ещё ярче, если мы сопоставим эту систему с теми логическими требованиями, которые её автор выставляет как обязательные для всякой классификации. Одно из этих требований гласит: «Все предметы или явления одной группы должны иметь между собою бóльшую степень сходства или сродства, чем с явлениями или с предметами, отнесёнными к другой группе».[[29]](#footnote-29) Вот требование, бесспорно обязательное для всякой классификации; но может ли оно быть соблюдено в такой «системе», где, например, христианская Византия соединяется с Древней Грецией в одну группу, в один культурно-исторический тип? Неужели, в самом деле, Данилевский думал, что классическое эллинское художество имеет большую степень сходства или сродства с византийским искусством (напр., иконописью), нежели с европейским искусством новых времён, которое ведь принадлежит к другой группе, к другому, романо-германскому, культурно-историческому типу? Возможно ли также философию Платона и Аристотеля ставить в более тесную родственную связь с учениями византийских схоластиков и аскетов, нежели с метафизическими умозрениями западноевропейских мыслителей, иногда прямо воспроизводивших древнеэллинские идеи?

В силу другого столь же несомненного, логического требования «группы должны быть однородны, то есть степень сродства, соединяющая их членов, должна быть одинакова в одноименных группах».[[30]](#footnote-30) Когда дело идёт о романо-германском культурно-историческом типе, то совершенно ясно, что под членами этой группы должно разуметь отдельные европейские народы. Но вопрос становится весьма затруднительным относительно других, принятых Данилевским культурных типов. Только один из них, греческий, подвергается нашим автором определённому расчленению, именно по трём племенам: эолийскому, дорийскому и ионийскому.[[31]](#footnote-31) Итак, по Данилевскому, выходит, что между этими тремя отделами одного и того же эллинского народа, говорившими одним и тем же греческим языком с незначительным различием в говоре, существует такая же степень сродства как между целыми народами, говорящими на совершенно различных языках и имеющими между собою во всех отношениях так мало общего, как, например, итальянцы с датчанами. А на самом деле, между ионийцами и дорийцами было никак не больше (если не меньше) различия, чем между провансальцами и нормандцами; пьемонтцами и неаполитанцами; верхненемецким и нижненемецким племенем. Какая же одинаковость сродства между членами деления может быть у романо-германской Европы, с одной стороны, и у Греции — с другой, когда члены первой группы суть целые большие нации, а вторая вся составляет только одну нацию? Но то же самое должно сказать почти о всех прочих культурно-исторических типах по классификации Данилевского. Любопытно было бы знать, например, какие члены деления, — соответствующие целым великим нациям, на которые делится Европа, — можно найти в древнеегипетском или в еврейском культурно-историческом типе. Вообще совершенная неоднородность между группами этой мнимо естественной системы бросается в глаза. Европейский мир, все это обширное собрание многих великих наций, охвативших весь мир своими колониями и своим культурным влиянием, поставляется здесь наряду с отдельными народами, из которых иные всегда оставались замкнутыми в тесных этнографических и географических пределах.

Этому несообразному сопоставлению разнородных групп нисколько, в сущности, не помогает допущенное Данилевским различие между типами уединёнными и преемственными. Придавать существенное значение этому различию Данилевский со своей точки зрения не вправе, ибо этим вносился бы новый принцип деления по другому существенному признаку, кроме самобытности культурного типа, а это прямо противоречило бы первому логическому требованию классификации.

Поэтому Данилевский, справедливо догадываясь, что сделанная им уступка исторической истине (различение уединённых культур от преемственных) грозит опасностью всей его системе, старается свести эту уступку на ничто, пытаясь всеми средствами доказать, что настоящей преемственности, в серьёзном смысле этого слова, т. е. передачи образовательных начал, выработанных одним культурным типом, другому и усвоения их этим последним — никогда не было и быть не может. Своё отрицание исторической преемственности культурных начал наш автор возводит в «закон» — один из найденных им пяти законов исторического развития. «Закон 3. 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».[[32]](#footnote-32)

Отрицание единого человечества в «естественной системе» нашего автора получает своё необходимое логическое дополнение в этом «законе», отрицающем единство развития в человечестве, т. е. всемирную историю. Для оправдания этого мнимого закона Данилевский или обходит молчанием, или голословно отрицает все исторические примеры действительной передачи образовательных начал от одного культурного типа к другому. Между тем история полна этими примерами. Помимо того внешнего влияния или воздействия, которое допускается Данилевским, повсюду и всегда самые образующие духовные начала воспринимались друг от друга народами самых различных племён и культурно-исторических типов. Индия, несмотря на то, что она относится к уединённым типам, передала высшее выражение своей духовной культуры — буддизм — множеству народов совершенно другого племени и другого типа, передала не как материал только, не как «почвенное удобрение», а как верховное определяющее начало их цивилизации. Недаром наш автор во всех своих исторических рассуждениях так тщательно умалчивает о буддизме: это огромное всемирно-историческое явление никак не может найти места в «естественной системе» истории. Религия — индийская по своему происхождению, но с универсальным содержанием и не только вышедшая за пределы индийского культурно-исторического типа, но почти совсем исчезнувшая из Индии, - зато глубоко и всесторонне усвоенная народами монгольской расы, не имеющими в других отношениях ничего общего с индусами, — религия, которая создала, как своё средоточие, такую своеобразную местную культуру, как тибетская, и, однако же, сохранила свой универсальный международный характер и исповедуется пятью или шестьюстами миллионов людей, рассеянных от Цейлона до Сибири и от Непала до Калифорнии — вот колоссальное фактическое опровержение всей теории Данилевского, ибо нет никакой возможности ни отрицать великой культурно-исторической важности буддизма, ни приурочить его к какому-нибудь отдельному племени или типу.

Едва ли позволительно обходить такое затруднение замечаниями вроде следующего: «История древнейших культурно-исторических типов — Египта, Китая, Индии, Ирана, Ассирии и Вавилона — слишком мало известна в своих подробностях, чтобы можно было подвергнуть наше положение (о непередаваемости культурных начал) критике самих событий из истории этих цивилизаций; но сами результаты этой истории вполне его подтверждают. Не видно, чтобы у какого-либо народа неегипетского происхождения принялась египетская культура; индийская цивилизация ограничилась народами, которые говорили языками санскритского корня».[[33]](#footnote-33) — Пускай история древнего Востока мало известна в своих подробностях: но ведь буддизм не есть подробность, и всем известен факт передачи этой индийской религии китайцам, японцам, манчжурам, монголам и тибетцам, которых уже никак нельзя отнести к народам, говорящим языками санскритского корня.

Если под «индийскою цивилизацией» разуметь совокупность *всех* культурных особенностей, отличающих Индию от других стран, то в таком случае само собой разумеется, что индийская цивилизация может принадлежать только Индии; т. е., другими словами, что Индия может быть только одна. Едва ли, однако, наш автор имел в виду доказывать такой трюизм или просто тождесловие, о котором и спора быть не может. Вопрос о передаче культур имеет смысл и интерес лишь в том случае, если под культурой разуметь преимущественно духовные образовательные начала, выработанные известным историческим типом. И тогда буддизм представляет несомненный и весьма крупный пример передачи такого духовного начала от одного племени другому, совершенно чуждому. Забывши о буддизме, Данилевский обходит молчанием и универсальное значение еврейства. «Евреи, — говорит он, — не передавали своей культуры ни одному из окружавших или одновременно живших с ними народов».[[34]](#footnote-34) — Но под еврейскою культурою следует разуметь только еврейскую религию. Это утверждает сам же Данилевский в другом месте, относя евреев к одноосновным типам и признавая, что религия была у них единственным самостоятельным культурным началом.[[35]](#footnote-35) Следовательно, здесь может быть речь о передаче только религии евреев. Не передавать же им было свою архитектуру, например, финикиянам, у которых они сами её заимствовали. Религиозное же своё начало евреи несомненно передали, с одной стороны, через христианство, грекам и римлянам, романо-германцам и славянам, а с другой стороны, через посредство мусульманства, арабам, персам и тюркским племенам. Или и Библию нужно считать лишь внешним материалом, лишь почвенным удобрением[[36]](#footnote-36)?

Быть может, чувствуя всю силу этого возражения, Данилевский попытался его обойти, но самым неловким и неудачным способом. «Евреи, — говорит он, — не передали своей культуры *ни одному из окружавших или одновременно живших с ними народов».* Здесь под жизнью еврейского народа очевидно разумеется его независимое политическое существование (так как помимо этого евреи живут и до сих пор). Но откуда же взялась подобная оговорка? Ни в антиисторическом «законе» нашего автора, ни в том историческом взгляде, против которого он направлен, об одновременности политического существования и о соседстве как условиях передачи культурных начал — вовсе нет речи. Отвергаемый Данилевским общеевропейский взгляд на историю утверждает только, что человечеству, как единому и солидарному целому, дано или задано одно общее дело, в котором различные народы и группы народов участвуют в различной мере, вырабатывая на своей национальной почве образовательные начала с более или менее широким общечеловеческим значением и передавая эти всемирно-исторические начала и идеи другим народам и группам народов не для «почвенного удобрения» их национальных культур, а для дальнейшего развития и осуществления самих этих начал в их человеческом содержании. Со своей стороны, наш автор противопоставляет этому взгляду свой «3-й закон», которым просто отрицается такая передача образовательных культурных начал от одного исторического типа к другому, причём вопрос об их соседстве или одновременном политическом существовании не играет никакой роли. Упомянуть об этом понадобилось нашему автору только для того, чтобы как-нибудь смягчить неимоверное, но необходимое для него утверждение, что евреи никому не передали своего культурного начала. Но это смягчение имело бы ещё какой-нибудь смысл, если бы во время появления христианства и мусульманства евреи совсем перестали существовать как особый тип, чего, как известно, не было, так что утверждение Данилевского ничего не выигрывает в истине от этого произвольного ограничения.

Если евреи дали миру высшее религиозное начало, то греки послужили человечеству преимущественно в области эстетической и умственной культуры, которую они передали непосредственно сначала восточным народам, а потом римлянам. Данилевский простодушно отрицает всякое значение эллинизации древнего Востока после Александра Македонского, утверждая, что восточные народы остались тем, чем были, а все культурные деятели александрийской эпохи были природными греками, от которых туземцам было ни тепло, ни холодно.[[37]](#footnote-37) Трудно допустить, чтобы наш автор не знал, но очевидно он совершенно забыл о Филоне — *иудее*, о *египтянине* Валентине, *сирийце* Бардезане и т. д., и т. д. Такие, огромной важности, исторические явления, как александрийский иудаизм, как гностицизм, как неоплатоническая философия, решительно не могут быть отнесены ни к греческому культурному типу, в отдельности взятому, ни к египетскому, сирийскому или еврейскому; это был несомненный результат глубокого духовного взаимодействия между этими различными типами, вследствие восприятия восточными народами греческой культуры, не как «почвенного удобрения», а как высшего образовательного начала. Автор «естественной системы истории» принуждён забывать или обходить эти великие исторические явления, не входящие в его систему и противоречащие его «законам», так же как он забывает или обходит буддизм и универсальное значение еврейства. На таком дефективном основании можно, конечно, утверждать и отрицать всё, что угодно, но какая же цена таких утверждений и отрицаний?

Из уважения к памяти покойного писателя мы пройдём молчанием чрезвычайно странное его рассуждение об отношениях римской культуры к греческой (стр. 99). Более интересен вопрос об отношении нашей славяно-русской культуры к греко-византийской. Вот два, совершенно различные, культурно-исторические типы, а между тем сам Данилевский должен, наконец, прямо признать, что один из них передал другому не внешний только материал культуры, не «почвенное удобрение», а самые высшие образовательные начала его исторической жизни. Странным образом - наш автор, по-видимому, вовсе не заметил рокового значения этого факта для всего его воззрения. Заявивши, что Россия и славянство суть наследники Византии, так же как романо-германские народы — наследники Рима, он даже не делает попытки как-нибудь объяснить, со своей точки зрения, эту передачу духовного наследия, эту общность просветительных начал, прямо противоречащую «3-му закону исторического развития». Этот закон требует, чтобы каждый культурно-исторический тип вырабатывал из себя и для себя образовательные начала своей цивилизации. Между тем приходится признать, что основное образовательное начало романо-германских народов выработано не ими самими, а принято от одного из прежних культурно- исторических типов; точно так же основное образовательное и просветительное начало русско-славянского исторического типа выработано не им самим, а принято целиком и без всякого изменения от византийских греков, принадлежащих к иному культурному типу.

Наш автор не хочет допустить, что исключительная национальность есть ограниченность и что прогресс истории состоит в разрыве этой ограниченности. Нам нет надобности отвечать ему какими-нибудь рассуждениями; достаточно лишь вспомнить самые великие и важные явления в истории человечества: все они были ознаменованы именно этим разрывом национальной ограниченности, переходом от народного к всечеловеческому. Богато снабжённый духовными дарами, индийский народ сказал своё вековечное слово миру в буддизме, и в этом слове он перестал быть только индийским. Буддизм не есть национальная религия Индии, а универсальное, международное учение, один из великих фазисов в духовном развитии всего человечества. Еврейский народ сосредоточил все силы своего национального духа в мессианской идее, и когда эта идея осуществилась в историческом явлении, она оказалась совсем не еврейскою, а опять-таки международною, вселенскою идеей, болезненно прорвавшей жестокую оболочку исключительного иудаизма. Как Индия с враждою отвергла своё высшее порождение — буддизм, сделавшийся зато «светом Азии», так и высшее всемирно-историческое порождение еврейской народности — христианство — оказалось в жестоком противоречии с иудейским национализмом, но тем легче оно исполнило свою универсальную задачу — оплодотворить религиозною истиной Израиля всю языческую Европу и основать в ней новый мир общечеловеческой культуры. И самая реакция против этой новой культуры со стороны старых религиозных начал Востока, реакция, окончательно выразившаяся в великом историческом явлении мусульманства, имела явно не национальный, а международный характер. И арабский народ, для того, чтобы осуществить это хотя и отрицательное, но всё-таки великое, в историческом смысле, дело, должен был прорвать свою национальную ограниченность. Не из себя и не для себя выработали арабы мусульманство. Магомет, взявши из еврейства существенные начала своей религии, дал им настолько общую, сверхнациональную форму, что они могли быть переданы как высшее просветительное и образовательное начало народам, ничего общего с арабами и вообще с семитами не имевшим: арийцам (персам) и туранцам (туркам и татарам). При этом мы видим ещё одно замечательное явление, совершенно непостижимое с точки зрения обособленных культурно-исторических типов: та самая Индия, которая отвергла свою собственную религиозную идею (буддизм) и передала её чуждым, монгольским народам, — она же для себя принимает (в значительной своей части) чуждую, арабскую религию.[[38]](#footnote-38)

VIII.

Видеть в истории человечества только жизнь отдельных, себе довлеющих, культурных типов, этнографически и лингвистически определённых, — значит закрывать глаза на самые важные исторические явления. Для разбираемой теории непонятен буддизм, непонятен ислам и, что для неё печальнее, совершенно непонятно само христианство в его всемирно-историческом значении. Совсем умолчать о христианстве, как он это сделал относительно буддизма[[39]](#footnote-39), наш автор, конечно, не мог. Он и говорит о нем мимоходом несколько раз, признавая в нём высшую и абсолютную истину, но во всей книге нельзя найти ни одного намёка на то, как примирить вселенскую сущность этой истины с коренною и окончательною отдельностью культурно-исторических типов. Противоречие это с особенною яркостью обнаруживается, благодаря тому взгляду на вероисповедные различия, который подробно излагается нашим автором. Признавая протестантство отрицанием религии вообще[[40]](#footnote-40), а католичество – «продуктом лжи, гордости и невежества»[[41]](#footnote-41), Данилевский, по следам прежних славянофилов, отождествляет христианство исключительно с греко-российским исповеданием, которое и является, таким образом, единственно адекватным выражением абсолютной истины. А вместе с тем это же исповедание признаётся специально просветительным началом *одного* русско-славянского культурно-исторического типа, и в этом качестве не допускается передача его другим типам. Но с этим падает все воззрение Данилевского. Ибо тогда вместо десяти или двенадцати более или менее однородных и равноправных культурных типов человечество должно делиться только на две безусловно несоизмеримые половины: с одной стороны - православный славянский мир, обладающий исключительным преимуществом абсолютной истины, а с другой стороны — все прочие племена и народы, осуждённые пребывать в разных формах лжи. Перед этою безусловною и «наисущественнейшею» противоположностью между истиною и ложью бледнеют и исчезают все относительные различия культурных типов; ибо, как напоминает нам сам Данилевский, «отличие истины от лжи *бесконечно*», и «две лжи всегда менее между собою отличаются, чем каждая из них от истины».[[42]](#footnote-42)

Воззрение нашего автора, вполне несостоятельное с исторической и религиозной точкой зрения, мало выигрывает от слабой попытки дать ему нечто вроде философского оправдания («Россия и Европа», стр. 118-128).

«Человечество и народ (нация, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому; следовательно, отношения между ними должны быть вообще те же, какие вообще бывают между родом и видом».[[43]](#footnote-43) Далее поясняется, что род есть или «только отвлечение, получаемое через исключение всего, что есть особенного в видах», и в этом смысле «род есть нечто в действительности невозможное»; или же под родом разумеется *общее*, соединённое для своего осуществления с известными определёнными особенностями, и в этом смысле род существует реально, но лишь как совокупность всех своих видов. «В этом смысле род малины не будет заключаться в отвлечённом понятии *общего* между садовою малиной, ежевикою, костяникою, морошкою, поленикою, а в совокупности малины, ежевики, костяники, морошки, поленики и т. д. Род кошки — не в отвлечении *общего* между львом и тигром, барсом, (домашнею) кошкою, рысью, а в реальной совокупности всех их. В первом смысле род есть только *общевидовое,* и в этом смысле понятие родовое будет ýже и ниже всякого видового в отдельности; во втором же смысле род будет *всевидовое,* и потому шире и выше всякого вида».[[44]](#footnote-44) Применяя это рассуждение к вопросу об отношении между народностью и человечеством, Данилевский заявляет, что «понятие об общечеловеческом не только не имеет в себе ничего реального и действительного, но оно — ýже, теснее, ниже понятия о племенном или народном, ибо это последнее, по необходимости, включает в себе первое и сверх того присоединяет к нему нечто особое, дополнительное, которое именно и должно быть сохраняемо и развиваемо, дабы родовое понятие о человечестве во втором (реальном) значении его получило все то разнообразие и богатство в осуществлении, к какому оно способно. Следовательно, *общечеловеческого* не только нет в действительности, но и желать быть им — значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности, одним словом, довольствоваться невозможною неполнотою. Иное дело — *всечеловеческое,* которое надо отличать от *общечеловеческого;* оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого или народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности; действительность его может быть только разноместная и разновременная».[[45]](#footnote-45)

Эта экскурсия в область формальной логики имела бы значение лишь в том случае, если бы несомненно было главное утверждение, с которого начинает наш автор, а именно, что «человечество и народ (нация, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому». Но откуда взялось это утверждение и какие у него основания — это остаётся неизвестным. На самом деле, отношения между человечеством и народом можно и должно мыслить совершенно иначе. Но допустим, что наш автор вообще прав, перенося это отношение в сферу отвлечённо-логическую. Во всяком случае, необходимо признать, что понятия рода и вида имеют совершенно относительный и условный характер. Одна и та же группа, относясь к подчинённым группам, как род к видам, может сама иметь лишь подчинённое видовое значение относительно другой, более обширной группы. Сам Данилевский постоянно сбивается и колеблется, когда хочет определить реальные виды человеческого рода: то в качестве этих видов являются у него народы, то племена, то культурно-исторические типы. И однако, несмотря на такую условность в различии видового от родового, наш автор выводит из этого различения очень тяжеловесные нравственные и практические заключения. «Если та группа, — говорит он, — которой мы придаём название культурно-исторического типа, и не есть абсолютно высшая, то она, во всяком случае, высшая из всех тех, интересы которых могут быть сознательными для человека, и составляет, следовательно, последний предел, до которого может и должно простираться подчинение низших интересов высшим, пожертвование частных целей общим».[[46]](#footnote-46) «Интерес человечества» есть бессмысленное выражение для человека, тогда как слово: «европейский интерес» не есть пустое слово для француза, немца, англичанина.[[47]](#footnote-47) Точно так же для всякого славянина «идея славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения».[[48]](#footnote-48) Отрицая всякие обязанности к человечеству, автор признаёт (кроме обязанностей к отдельным людям) ещё «особые обязанности не только к государству, но и к той высшей единице, которую мы называем культурно-историческим типом».[[49]](#footnote-49)

Трудно решить, о чём здесь, собственно, говорится: о действительных отношениях, или же только об идеале, о том, *что должно быть.* Но ясно, что в обоих случаях автор совершенно неправ. Если бы, как он думает, французы, немцы, англичане признавали свои обязанности к Европе и её общий интерес ставили выше своих национальных интересов, то постоянный антагонизм и ожесточённые войны между европейскими народами были бы невозможны, или, во всяком случае, рассматривались бы всеми как преступное междоусобие. Однако, когда Франция при последних Валуа и первых Бурбонах, ради национального и политического соперничества с Испанией и Австрией вступала в союз с чуждыми (и в то время опасными) Европе турками, никто не смотрел на это как на измену «романо-германскому культурно-историческому типу», как на преступное нарушение обязанностей относительно высшей социальной группы. Если же автор имеет в виду не политические отношения и взгляды, а требования общественной нравственности, то решительно не видно, почему он останавливается на культурно-историческом типе как на высшем пределе таких требований. Несомненно, что этот предел (не говоря уже о его чрезвычайной шаткости и неясности) не только может быть перейдён, но лучшими представителями человечества действительно переходился. Ясно, например, что не о каком-нибудь культурно-историческом типе, а о чём-то более обширном и высоком заботился апостол Павел, когда распространял христианство, проповедуя объединение всего человечества во Христе.

«Но что же такое интерес человечества? Кем сознаваем он, кроме одного Бога?» — спрашивает наш автор, и тут же, сам того не замечая, разрешает этот вопрос в смысле отвергаемой им идеи. *«Без сомнения,* — продолжает он, — *в интересах человечества лежало,* чтобы Рим был разрушен, и на месте его цивилизации временно воцарилось варварство; но, конечно, ни один римлянин (?) и ни один германец не знал и не мог знать, что этого требовал интерес человечества. Сознание той пользы для человечества, которая имела произойти от нашествия варваров (если бы это сознание было даже возможно), конечно, не только не могло обязывать римского гражданина содействовать такому вожделенному для человечества событию, но не могло бы даже оправдывать его от обвинения в измене за деятельность, в эту сторону направленную».[[50]](#footnote-50)

Итак, оказывается, что интересы человечества, кроме Бога, сознаются ещё (хотя и post factum) автором «России и Европы», говорящим: «без сомнения, в интересах человечества лежало, чтобы Рим был разрушен». А вопрос времени здесь не имеет значения, ибо всегда существовали люди, опережавшие своим сознанием большинство современников и даже предварявшие самые факты. Впрочем, исторический пример, так удачно приведённый Данилевским, позволяет обойтись и без пророков. Если бы наш автор знал или вспомнил знаменитое произведение Августина: «De civitate Dei», — то он, конечно, не решился бы утверждать, что ни один римлянин не мог сознавать интересов человечества в разрушении Римской империи. Именно это самое сознание (насколько полно и удовлетворительно — это другой вопрос) высказывается великим христианским писателем и римским гражданином. А что какие-нибудь язычествующие римские патриоты могли обвинять его за это в измене, то ведь такому же обвинению наверно подвергся бы всякий француз, который, проникшись воззрениями нашего автора, стал бы, во время франко-прусской войны, на точку зрения высших интересов романо-германского культурно-исторического типа и потребовал бы подчинить им низшие интересы французской нации.

Вообще же отдавать безусловное предпочтение (в смысле высшего предела человеческих обязанностей) культурному типу, как группе *более конкретной и определённой* сравнительно с человечеством, как с понятием слишком отвлечённым и неясным, - значит открывать свободную дорогу всякому дальнейшему понижению нравственных требований. Ибо совершенно несомненно, что интересы национальные (в тесном смысле) гораздо конкретнее, определённее и яснее интересов целого культурно-исторического типа, который для большинства смертных, пожалуй, представляется ещё туманнее, чем для Данилевского человечество; точно так же несомненно, что интересы какого-нибудь сословия или партии всегда определённее и конкретнее, нежели интересы общенациональные или общегосударственные, и наконец уже вовсе никакому сомнению не подлежит, что для всякого его личные эгоистические интересы суть из всех прочих самые ясные, самые определённые и конкретные.

И совершенно напрасно, в насмешку над идеей человечества, наш автор говорит, что для действительности этой идеи необходимо предположить какого-то «духа земли», который внутри себя сознает коллективную жизнь всего человечества. Во-первых, этого вовсе не нужно, ибо, помимо духа земли, такое сознание может принадлежать и простым смертным, как, например, апостолу Павлу, блаженному Августину или хоть бы самому Данилевскому. А во-вторых, я не вижу, почему «дух земли» (или, точнее, «дух человечества») смешнее, чем «дух народа», — а что касается до «духа культурно-исторического типа», то он мне решительно кажется самым смешным и неосновательным изо всех духов.

Воззрение нашего автора на отношения народного к общечеловеческому оказывается несостоятельным, если даже допустить (как мы это выше сделали) то общее положение, из которого он исходит, а именно, что человечество относится к частным группам, его составляющим, *как род к видам.* Но на чём же, однако, основано само это положение и почему автор «России и Европы», столь обстоятельный в других случаях, не сделал даже и попытки опровергнуть или устранить иной взгляд на дело, тот взгляд, который со времён ап. Павла (а отчасти и Сенеки) разделялся лучшими умами Европы, а в настоящее время становится даже достоянием положительно-научной философии. Я разумею взгляд, по которому человечество относится к племенам и народам, его составляющим, не как род к видам, а *как целое к частям,* как реальный и живой организм к своим органам или членам, жизнь которых существенно и необходимо определяется жизнью всего тела. Понятие тела не есть пустое отвлечение от представлений о его членах, и точно так же тело не может мыслиться и как простая совокупность или агрегат своих членов; следовательно отношение родового к видовому неприменимо здесь ни в одном из двух значений, различаемых нашим автором. А между тем идея человечества, как живого целого (а не как отвлечённого понятия и не как агрегата) настолько вошла, ещё с первых времён христианства, в духовные инстинкты мыслящих людей, что от этой идеи никак не мог отделаться и сам Данилевский, называющий в одном месте свои «культурно-исторические типы» — *живыми и деятельными органами человечества*.[[51]](#footnote-51) К сожалению, в этих словах можно видеть именно только проявление безотчётного инстинкта истины. Если бы это была серьёзная и сознательная мысль автора, то ему пришлось бы отречься от всего содержания и даже от самых мотивов его труда. Если, в самом деле, культурно-исторические типы суть живые и деятельные (а следовательно, в некоторой степени, и сознательные органы) человечества, как единого духовно-физического организма, то понятия «общечеловеческого» и «всечеловеческого» получают, по отношению к частным группам, такое положительное и существенное значение, которое прямо противоречит основному воззрению Данилевского на коренную самостоятельность и необходимое обособление культурно-исторических типов. Тогда уже нужно бросить и то практическое заключение, что будто бы интересы человечества для нас не существуют и не должны существовать, и будто бы никаких обязанностей к нему мы иметь не можем. Придётся, напротив, принять совершенно иное заключение: если всякая частная группа, национальная или племенная, есть лишь орган (орудие) человечества, то наши обязанности к народу или племени, т. е. к *орудию,* существенно обусловлены высшими обязанностями по отношению к тому, для чего это орудие должно служить. Мы обязаны подчиняться народу лишь под тем условием, чтобы он сам подчинялся высшим интересам целого человечества. Стоит только в «систему» культурно-исторических типов серьёзно подставить понятие о «живых и деятельных органах человечества», — и уже одним этим определением вполне опровергается партикуляризм нашего автора, и вместо всякой критики ему достаточно было бы напомнить старую римскую басню о членах тела, пожелавших жить только для себя.

IX.

Если бы национализм, возведённый в систему нашим автором, противоречил только основной христианской и гуманитарной идее (единого человечества), то это опровергало бы его лишь в глазах людей с искренними христианскими убеждениями или же особенно чутких к высшим нравственным требованиям. Но теория «России и Европы» несовместима не только с христианскою *идеей,* но и с самим историческим *фактом* христианства, как религии универсальной, всемирно-исторической, которую никак нельзя приспособить к какому-нибудь особому культурному типу. За исключением (и то неполным) нескольких народов, преимущественно относящихся к «уединённым» типам, христианство охватило собою все главные (преемственные) культурно-исторические типы, различаемые нашим автором. Рождённое в еврействе, оно проникло весь Египет и всю Сирию, часть Аравии и Персии, покорило Грецию и Рим и, наконец, сделалось высшим образовательным началом двух (по Данилевскому) новых культурных типов: романо-германского и славянского. На какой отдалённый план перед этим универсальным фактом, даже с чисто исторической точки зрения, должны отступить все частные этнографические и лингвистические деления. Даже и явившиеся позднее вероисповедные различия нисколько не приближают действительную историю христианства к искусственному антиисторическому воззрению Данилевского. Ибо при этом воззрении совершенно непонятно, почему *один* культурно-исторический тип (романо-германский) выработал *два,* столь различные между собою, вероисповедания, как католическое и протестантское; также почему славянский тип, вместо того, чтобы на своей самобытной почве возрастить особую исповедную форму, принял её целиком из чужого культурно-исторического типа — греческого.

Кроме христианства, в непримиримом противоречии с воззрениями «России и Европы» находится, как мы видели, и историческое явление двух других универсальных, точнее, международных или сверхнародных религий — буддизма и мусульманства, а также и еврейской религии, которая, несмотря на свой национальный характер, передала, однако, свои существенные начала чужим мирам христианства и ислама.

Но все это противоречие между теорией нашего писателя и историческою действительностью *в области религии* не было бы ещё окончательным приговором для теории в глазах очень многих. На религию, вообще, нередко смотрят как на явление, отжившее или отживающее, которому будет всё меньше и меньше места в дальнейших судьбах народов. А при таком взгляде, теория, несостоятельная в объяснении *религиозного* универсализма, могла бы, однако, годиться для определения наших настоящих и будущих судеб. Пусть в старину — так можно рассуждать — люди более объединялись религией, нежели разделялись народностью; теперь вера повсюду теряет свою силу и никогда уже более не вернёт своего прежнего значения; следовательно, племенные и национальные деления могут теперь стать окончательно решающим началом человеческих отношений! Но, на беду для подобного рода воззрений, универсализм человеческого духа проявлялся и проявляется не в одной только религиозной области, а ещё очевиднее и прямее в другой важной и неустранимой сфере исторического развития — в *науке.* Данилевский, бывший сам отчасти учёным, хорошо понимал значение этого фактора и его неудобство для исключительно национальных воззрений, а потому и посвятил вопросу о национальности в науке целое длинное рассуждение, без сомнения самое значительное во всей его книге. Но с удовольствием признавая в этом рассуждении несколько верных мыслей и немало интересных указаний, мы должны, вместе с тем, выразить искреннее удивление, каким образом этот даровитый и в знакомых ему научных сферах весьма сообразительный писатель совершенно не заметил, что его вспомогательный трактат об историческом развитии науки, во-первых, доказывает прямо обратное тому, что предполагалось им доказать, а во-вторых, опрокидывает мимоходом и главную теорию «России и Европы».

Позволительно прежде всего спросить: к какому культурно-историческому типу, к какой *местной* цивилизации должно приурочить ту науку, или ту совокупность наук, о которой так хорошо рассуждает наш автор? Дело в том, что он говорит лишь об *одном,* внутренне связном и последовательном развитии науки, постепенно переходившей от менее совершенных фазисов к более совершенным. Никаких *типов* развития мы здесь не видим, а только *степени* развития, причём учёные различных наций в разной мере способствовали возведению общего им научного дела с одной степени на другую. Так, например, древний грек (Гиппарх) создаёт искусственную систему для астрономии, славянин (Коперник) возводит эту науку на степень естественной системы, немец (Кеплер), опираясь на систему своего предшественника-поляка, доходит до частных эмпирических *законов* в астрономии, а англичанин (Ньютон), продолжая их труды, возвышается, наконец, до общего рационального закона. К какому же культурно-историческому типу все это относится? К одному романо-германскому отнести нельзя, ибо сам Данилевский указывает на участие в этом деле древнего грека и нового славянина, т. е., по его воззрению, представителей двух особых, отдельных от романо-германского, культурных типов. Но также точно невозможно и разделить всё дело по этим трём типам, так как труды Гиппарха и Птолемея имеют в астрономической науке известное значение лишь как первоначальные попытки научных построений, а система Коперника никак не может быть выделена из общего развития астрономических знаний в новой Европе.

Но, по-видимому, Данилевский, рассуждая серьёзно об истории наук, более или менее ему известных, просто забыл о своей теории культурно-исторических типов и о своей «естественной системе» *истории.* Иначе невозможно себе объяснить, почему он, вместо того чтобы говорить о различных типах науки сообразно цельным и обособленным группам, на которые он делил человечество, указывает лишь на *национальный* характер, присущий учёным различных *наций,* причём народы одного и того же германо-романского типа — немцы, англичане, французы, голландцы, шведы — рассматриваются как совершенно особые и самостоятельные нации, и вперемежку с ними являются поляки и древние греки, без всякого внимания к различию культурно-исторических типов. Это тем более странно, что в другом месте книги, когда автор имел в виду показать тесное единство романо-германской группы как одного нераздельного культурно-исторического типа, он даже отрицал всякое значение национальных различий в Европе, признавая Францию, Англию, Германию и т. д. *только политическими* единицами.[[52]](#footnote-52)

Рассмотрев историю развития девяти наук и отметив в них в совокупности 33 периода или фазиса развития, разграниченных 24 научными реформами, наш автор отмечает национальность всех тех учёных, которые возвели свою науку на непосредственно высшую степень развития. Оказывается, что в создании искусственной системы по этим девяти наукам принимали участие: древний грек, англичанин, немцы и шведы; в основании естественной системы участвовали: славянин, голландец, французы и англичане; в период частных эмпирических законов введены эти науки немцами, французами и англичанами; наконец, определение общего рационального закона, достигнутое только для двух наук (астрономии и физики невесомых), принадлежит в одном случае англичанину, а в другом англичанину вместе с немцем.[[53]](#footnote-53)

«Весьма поучительная табличка», в которой наш автор выразил этот результат (за полноту и совершенную точность этой таблички мы, конечно, не ручаемся), может служить наглядным опровержением его главной теории, которая оказывается несовместимой с действительною историей науки. Ибо, как явствует из этой таблицы, развитие науки не может быть разграничено ни по культурно-историческим типам, ни по национальностям: наука есть общее нераздельное дело, в котором вполне солидарны между собою учёные всяких наций и типов. А что, затем, в этом общем деле национальность учёных имеет некоторое относительное влияние на характер и направление их частных трудов — этого никто никогда не отрицал. Нельзя ничего возразить в принципе против того указания, что французы оказались преимущественно способными к созданию естественных систем, а немцы — к открытию частных эмпирических законов, хотя самый этот вывод кажется нам слишком частным и слишком эмпирическим.[[54]](#footnote-54) Насколько, впрочем, влияние национального характера подчиняется существенным интересам общего научного дела, видно из того, что и этот переход частных наук из одного фазиса развития в другой (причём Данилевский усматривает особенно важное значение национальности великих научных двигателей) совершался иногда совместными трудами учёных из разных наций. Сам автор отмечает четыре таких случая, не давая им, впрочем, никакого объяснения со своей точки зрения.

Ни один европеец и ни один русский западник никогда не сомневался в том, что каждый народ занимается наукою (как и всем прочим) *по-своему,* на свой лад. Но это *своё* в учёных трудах немцев, англичан, французов и т. д. нисколько не мешает им заниматься одним общим научным делом, в котором все они вполне солидарны между собою и которое принадлежит не какому-нибудь культурно-историческому типу, а всему человечеству. Сам Данилевский, умалчивая о египетской, еврейской, персидской или мексиканской науке, а учёные труды древних греков и славянина Коперника включая в состав европейской науки, очевидно признает, что эта наука есть не только романо-германская, но вместе с тем и *общечеловеческая.* Всё, что можно найти научного у древних народов, вошло в науку европейцев, было ими полнее и глубже разработано и, следовательно, имеет значение лишь как низшая подготовительная ступень в развитии этой одной европейской науки. Помимо неё, никакой другой особой науки в действительности никогда не было. Но, может быть, ещё будет? Наш автор, настаивающий на национальном характере науки и совершенно забывший при этом о своих «культурно-исторических типах», не придаёт никакого ясного и определённого смысла своим надеждам на «самобытную славянскую науку». Должна ли эта самобытность ограничиваться особенностями *национального характера,* как в английской, французской, германской науке; или же, ввиду того, что славяне составляют особый культурно-исторический тип, отдельный от Европы, будущее их научное творчество должно представить небывалое доселе явление науки неевропейской, совершенно особенной и отдельной? Ожидать от славянства, т. е. прежде всего от России, деятельного и самостоятельного участия в развитии «романо-германской» науки, было бы, конечно, несогласно с общим воззрением нашего автора, но не заключало бы в себе никакой внутренней невозможности. Таким надеждам на процветание у нас европейской науки (с русским национальным оттенком) следует только противопоставить простое фактическое указание (за которое можно сердиться, но которое опровергнуть нельзя), что настоящее положение русской науки никаких оснований и задатков для более успешного научного развития не представляет.[[55]](#footnote-55)

Если же под «самобытною славянскою наукой» (согласно основному воззрению «России и Европы») разуметь особый, небывалый доселе тип науки, существенно отличный от европейского, то в скромных трудах русских учёных, старающихся по мере сил внести свой вклад в общее умственное достояние Европы, мы, конечно, не найдём никаких начатков такого вполне самобытного научного творчества. Этих начатков будущей славянской науки следует искать только у тех из наших учёных писателей, которые, не удовлетворяясь европейскою наукой, стремятся к новым, лучшим началам знания. Сфера для поисков здесь весьма ограничена, ибо из всех наших славянофилов только двое (тесно между собою связанные и единомысленные) — Н. Я. Данилевский и Н. Н. Страхов — посвящали свои труды существенным вопросам знания. У первого из них мы нашли попытку представить «естественную систему» истории. Эта система, соединяющая разнородное, разделяющая однородное и вовсе пропускающая то, что не вкладывается в её рамки, есть лишь произвольное измышление, главным образом обусловленное малым знакомством Данилевского с данными истории и филологии и явно противоречащее тем логическим требованиям всякой классификации, которые он сам позаботился выставить. Видеть в этом дефективном опыте какие-либо положительные задатки самобытной русской науки нет никакой возможности. Да если бы даже автор и действительно представил естественную систему истории, то он в этом пошёл бы только по следам европейских, например, французских учёных, создавших естественные системы в других науках: и тут не обозначилось бы никакого самобытного научного типа.

Но, кроме «России и Европы», Данилевскому принадлежит другой, во всяком случае, более основательный и важный труд: двухтомное критическое исследование о дарвинизме. Если самобытные начала знания, которые должна явить миру русская наука, не могли обнаружиться в исторических построениях «России и Европы», по той простой причине, что автор не владел в этой области сколько-нибудь достаточным научным материалом, то никак нельзя сказать того же о «Дарвинизме». Покойный Данилевский был — если не по профессии, то по призванию — учёным-естествоиспытателем, и в основательном знакомстве с предметами этой области ему, конечно, никто не откажет. С другой стороны, теория Дарвина касается не каких-нибудь естественнонаучных частностей, а поднимает самый коренной и жизненный вопрос биологии, существенно связанный, как это прекрасно показал сам Данилевский, с целым научным миросозерцанием. Кроме того, разрешение этого вопроса в Дарвиновой теории (*естественного отбора при борьбе за существование,* — опять-таки по остроумному и верному замечанию Данилевского, — обнаруживает (подобно основному принципу Гоббеса: *bellum omnium contra omnes* и экономической теории *свободной конкуренции* Адама Смита) явное, хотя, конечно, ненамеренное и бессознательное влияние английского национального характера, столь сильного и энергичного в жизненной борьбе.

Всё это вместе взятое: важность задачи, компетентность нашего автора, приложившего к ней все свои умственные силы и дарования и посвятившего ей значительную часть своей жизни, наконец, отпечаток национального духа на воззрении Дарвина, — все это позволяло ожидать, что русский и притом славянофильский критик не ограничится одним отрицательным разбором, а противопоставит английской теории столь же глубокое, но более верное и многостороннее (по крайней мере, с его собственной точки зрения) решение этой мировой задачи, и притом решение, ярко запечатлённое русскою духовною особенностью. Конечно, и такой труд не основал бы ещё самобытной славянской науки, но всё-таки нечто было бы сделано, и наша научная самобытность не представлялась бы уже такою пустою и смешною претензией.

С величайшим интересом принялся я, два года тому назад, за чтение двух полновесных томов «Дарвинизма». Бесспорные достоинства этой книги, в которую автор, по-видимому, вложил всю свою душу, поддерживали интерес до конца, но не могли помешать полному и горькому разочарованию. В «Дарвинизме» не оказалось именно того, чего я от него ожидал и имел основание ожидать: русской самостоятельной теории происхождения видов, взамен отвергаемой английской. Поверив друзьям, я искал русского Дарвина, а нашёл только симпатичного русского человека, превосходно разбирающего чужие научные идеи. Разочарование моё не могло умеряться и тою мыслью, что только смерть помешала автору высказать положительную сторону своего воззрения. Из плана всего сочинения явствовало, что недовершённая половина должна была содержать лишь дальнейшую критическую разработку частных вопросов, связанных с дарвинизмом.[[56]](#footnote-56)

Какого бы кто ни держался взгляда на дарвинизм *по существу,* о характере и значении собственно книги Данилевского спора быть не может. Это есть, вообще говоря, самый полный, самый обстоятельный и прекрасно изложенный свод всех существенных возражений, сделанных против теории Дарвина *в европейской науке.* Едва ли не самое важное и с первого взгляда решительное возражение против дарвинизма состоит в том, что скрещивание должно поглощать вновь появляющиеся мелкие индивидуальные отличия, прежде чем они успеют накопиться посредством наследственности, и усилиться до такой степени, чтобы стать выгодными для организма в борьбе за существование; так, например, особенная пушистость у северных видов известных животных не могла появиться путём постепенного накопления, так сказать, *по волоску,* в длинном ряду поколений, побеждавших в борьбе за существование, ибо нужно уже заметное преимущество в густоте шерсти, чтобы дать одному животному лучшую защиту от холода, чем другому, и тем обусловить естественный отбор. Это, во всяком случае, интересное возражение, обстоятельно изложенное в книге Данилевского, принадлежит, однако, не ему, а как он сам добросовестно указывает, английскому зоологу Миворту.

Но допустим даже, что критическое исследование дарвинизма обильно совершенно оригинальными и новыми возражениями. Во всяком случае, далее *отрицательной* критики, далее *разрушения чужой теории,* русский мыслитель не пошёл. Никакой даже попытки объяснить положительным образом происхождение растительных и животных видов он не сделал. Если об особом характере грядущей славянской науки судить по важнейшему учёному труду главного провозвестника этой науки, то её самобытное дело будет состоять только в разрушении научных построений Европы, а решение положительных задач знания придётся, вероятно, предоставить неграм, папуасам и другим подобным «культурно-историческим типам».

Но прежде, чем примириться с такою печальною перспективой, не следует ли ещё поискать положительных задатков научной славянской самобытности у Н. Н. Страхова, выступившего так решительно *с борьбою против Запада в русской* *литературе?* «Требуется собственно, — говорит автор в предисловии к этой книге, — изменить характер нашего просвещения, внести в него другие основы, другой дух». И далее: «Нам предстоит совершить критику начал, господствующих в европейской жизни, и привести к сознанию другие, лучшие». И ещё: «От нас нужно ожидать приведения к сознанию других начал, спасительных и животворных». — *Какие* это начала — автор не объявляет, но, по крайней мере, указывает, где их нужно взять: «русский народ, — говорит он, — постоянно жил и живёт в некоторой духовной области, в которой видит свою истинную родину, свой высший интерес. Вот из какого строя жизни нам нужно почерпать и уяснять себе начала для понимания человеческой жизни и отношений между людьми, — начала, которыми должен быть внесён лучший смысл в науки нравственного мира, в историю, в науку права, в политическую экономию».

Поставив такую задачу, почтенный автор (после обширной и весьма интересной статьи о Герцене, наполненной выписками из разных сочинений этого писателя) вступает в борьбу с Миллем, с Парижскою коммуной, с Ренаном и Штраусом, с Фейербахом, Дарвином, Целлером, со спиритизмом и нигилизмом. Всё это (за исключением последнего), несомненно, принадлежит западному миру; но всё-таки борьбы с Западом мы здесь не видим. И это не потому, чтобы для такой борьбы требовалось взять всю совокупность духовных начал, определяющих жизнь и мысль Запада: автор имел право ограничиться и теми явлениями и деятелями, в которых он видел окончательные результаты западного развития. Против этого можно было бы спорить, но нельзя было бы обвинять автора за излишнюю притязательность. Он мог бы даже удовольствоваться и меньшим числом объективов для своей борьбы против Запада, но бороться-то необходимо было не западным оружием, не под европейским знаменем. Если бы, например, кто-нибудь стал возражать против философских идей Гегеля на основании философских идей Шопенгауэра, — можно ли было бы это назвать борьбою против немецкой философии? Сказанное автором в предисловии заставляет предполагать, что у него есть особое самобытно-русское, или восточное, знамя, но он его не развёртывает до конца борьбы, и что на этом знамени написано, так и остаётся неизвестным. А развернуть его следовало бы уже при первой аванпостной стычке с отрядом Джона Стюарта Милля. - Труды этого писателя принадлежат именно к тем «наукам нравственного мира», в которые, по словам Н. Н. Страхова, должен быть внесён «лучший смысл» чрез начала, взятые из «некоторой духовной области», где постоянно жил и живёт русский народ как в своей истинной родине. Чем менее ясно для нас это требование, тем интереснее было бы видеть образчик его исполнения в русской критике английских идей. Но ничего такого в статье о Милле мы не находим. Автор «Борьбы» довольно тонко и остроумно разбирает некоторые взгляды знаменитого англичанина, но, в сущности, не говорит ничего такого, чего бы не мог сказать любой толковый европеец из противного Миллю политического и научного лагеря.

Точно то же повторяется и при всех прочих столкновениях русского критика с представителями западной мысли... Н. Н. Страхов справедливо недоволен, например, взглядами Ренана и Штрауса на Евангелие и христианство. Но ведь не менее его недовольно этими взглядами множество протестантских и католических богословов, с большею энергией и трудолюбием боровшихся против отрицательной критики. Если наш автор отвергает немецкую и французскую «Жизнь Иисуса» на одинаковых основаниях с западными богословами, то при чём же тут борьба с Западом? Если же он равно недоволен и отрицателями, и защитниками Евангелия на Западе, то почему же бы ему не высказать прямо своего положительного взгляда на христианство, взятого из той духовной области, в которой постоянно жил и живёт русский народ?

Но всего менее соответствует заглавию: «Борьба с Западом», та часть сборника, которой автор придавал, по-видимому, наибольшее значение, так как он потом распространил её и выделил в особую книжку: «О вечных истинах». Первоначально же это была статья о *спиритизме.* Спиритизм, к которому наш автор относится безусловно отрицательно, есть несомненно явление западное. Но что же такое те вечные истины, которыми наш автор поражает это западное заблуждение, и откуда он их взял? Спиритизм, затрагивая науку и философию, весьма близко касается и религии, и тут всего уместнее было бы обратиться к той «духовной области, в которой русский народ видит свою истинную родину», т. е., проще говоря, к области религиозных верований русского народа. Там, наверное, нашлись бы «вечные истины» и для объяснения, и для опровержения спиритизма. Но вместо того оказывается, что «вечные истины» г. Страхова суть не что иное, как положения физико-математических наук в том безусловном и беспредельном значении, которое они получают от так называемого *механического мировоззрения.* Научные истины физики и механики, в особенности же философские принципы механического мировоззрения, суть всецело и исключительно порождения западного умственного развития: ни на Востоке, ни «в истинной родине русского народа» мы таких «начал» не отыщем. Зачем же было говорить о необходимости изменить характер нашего просвещения, совершить критику господствующих в Европе начал, привести к сознанию другие, лучшие, — зачем всё это, когда и «худшие» начала современного европейского просвещения оказываются вполне пригодными для высокого знания *вечных истин*?

Ценя более чем кто-либо тонкий ум и литературное дарование Н. Н. Страхова, я никак не могу, однако, признать борьбу его с спиритизмом ни правильною, ни победоносною. Истины механики и физики суть непреложные законы в порядке материальных *явлений;* но распространяемость этих законов на область действующих *причин,* их безусловное значение для всех возможных порядков бытия, — это есть вопрос философского умозрения, а не истина положительной науки. Маятник качается по строго определённым законам механики; но признавать далее, что и остановлен, и приведён в движение маятник может быть исключительно только механическою причиною — значит из области научной механики переступать на почву той умозрительной системы, для которой и человек, нарочно останавливающий маятник по каким-нибудь психическим побуждениям, есть, в сущности, не более как механический автомат. Многие учёные люди именно так и думают, но и сомневаться в этом ещё не значит быть невеждой, — это ещё не равносильно отречению от науки и измене её истинам. Механическое мировоззрение, бесспорно, есть одно из самых характерных явлений западного умственного движения (гораздо более характерное, чем спиритизм). Однако, научная мысль Запада далеко не исчерпывается этим мировоззрением, которое многими первостепенными представителями европейской науки и философии считается крайностью и заблуждением. Итак, почтенный автор «Борьбы с Западом», в вопросе столь важном и, по-видимому, особенно близком его уму и сердцу, является не только *западником,* но ещё западником *крайним и односторонним.*

Вообще же, если у наших противников Европы отобрать всё, по праву принадлежащее идеям европейского просвещения, то на долю славянской самобытности с её «лучшими началами» останутся только хотя и чрезвычайно великие, но совершенно пустые и ничем не оправданные претензии.

Мне нет надобности сколько-нибудь смягчать это заключение. Уверенность моя в его истине, сверх очевидности самого дела, опирается ещё на свидетельство двух авторитетов, в высочайшей степени компетентных по этому вопросу. – «Словом двух или трёх свидетелей станет всяк глагол». — До сих пор я говорил один — к соблазну многих. Сейчас нас будет трое, и читатель услышит мой приговор притязаниям Данилевского и г. Страхова — из уст самого г. Страхова и самого Данилевского.

X.

«Увы! В истории нашего литературного и умственного движения нет ничего печальнее судьбы славянофильства, и такой долговременный опыт невольно приводит к заключению, что и впереди этому учению предстоят одни горькие неудачи».[[57]](#footnote-57) – «Ни одна из надежд, ни одно из задушевных желаний» славянофилов – «не имеет впереди себя ясного будущего. Церковь осталась в том же своём положении; укрепление и развитие её внутренней жизни по-прежнему идёт шатко и медленно, и невозможно предвидеть, откуда явится поворот к лучшему. Славянские дела ясно свидетельствуют, что духовное значение России не развилось. После подвигов, достойных Аннибала или Александра Македонского, мы вдруг с сокрушением видим, что старания иностранцев и их политическое и культурное влияние берут верх над тою связью по крови, по вере и по истории, которая соединяет нас со славянами. Но ведь весь узел славянского вопроса заключается именно в нашей культуре, и если самобытные духовные и исторические силы наши не развиваются, если наша религиозная, политическая, умственная и художественная жизнь не растёт так, чтобы соперничать с развитием западной культуры, то мы неизбежно должны отступить для славян на задний план, сколько бы мы крови ни проливали. Какая же для нас надежда в этой борьбе? Становясь грудью за единоверцев, мы должны спрашивать себя: не убывает ли и в нас и в них, та вера, в которой весь смысл дела, и вне которой бесплодны всякие подвиги? Так точно мы должны спросить себя и о всякой другой черте нашей духовной связи со славянами. И если так, то разве возможно теперь глядеть вперёд без уныния и боязни?»[[58]](#footnote-58)

Признания эти многозначительны, хотя, по-видимому, г. Страхов сам не вполне усматривает всей силы произносимого им приговора: придя к заключению, что славянофильству и впереди предстоят одни только неудачи, он смущается и унывает только за нас, а само славянофильство остаётся для него в своём прежнем ореоле. Вот странное недоразумение, которого мы не ожидали от такого проницательного ума! Как будто славянофильство есть какая-нибудь умозрительная система, философская или хотя бы религиозная, внутренняя истинность которой нисколько не зависит от её реального осуществления, от её внешней удачи. Но ведь славянофильство есть только систематическая форма нашего *национализма,* и вся сущность его состоит именно только в утверждении *непременной удачи* нашего национального дела. Если же, как не без основания предвидит г. Страхов, мы никогда не сумеем совершить тех великих дел, которые нам сулили славянофилы, то что же остаётся от самого славянофильства? Ведь и оно этих великих дел для нас не сделало, а только *возвещало* их, и возвещало — как признается г. Страхов ,— *ложно.* А между тем, указывая на эту ложность, почтенный автор «Борьбы» продолжает считать славянофильское учение неприкосновенным и ставит его на высокий пьедестал для посрамления современной России. Он рассуждает так: мы оказываемся духовно слабыми и для всемирных дел непригодными, — следовательно, нам должно быть стыдно перед славянофилами, которые так на нас уповали. Но не правильнее ли будет обернуть заключение: мы оказались духовно слабыми и несостоятельными для великих дел *к стыду славянофильства,* которое понапрасну и неосновательно надеялось на наши мнимые силы и на них одних возлагало судьбы вселенной, вместо того, чтобы искать более широкой и прочной опоры?

Я не говорю лично о старых славянофилах: их заблуждение вообще было искренним и горячим увлечением и заслуживает более сожаления, нежели упрёка. Но нельзя же, однако, в одно и то же время благоговейно преклоняться перед «учением» славянофильства и его «великою идеей» — и тут же объявлять, что эта великая идея оказалась пустою претензией.

В ином тоне звучит *посмертный* голос Н. Я. Данилевского. Только что вышедшее третье издание «России и Европы» содержит в себе довольно много примечаний и оговорок к отдельным местам этой книги, и глубокое разочарование автора выражается иногда в таких словах: *«все написанное мною здесь – вздор».[[59]](#footnote-59)* Естествоиспытатель по призванию и эмпирик по складу ума, покойный Данилевский видел и в своих мечтаниях о грядущих великих судьбах России и славянства научную гипотезу, которая должна быть проверена *опытом.* Он писал свою книгу в конце шестидесятых годов и в будущей войне из-за восточного вопроса ожидал увидеть тот грозный опыт истории, который должен был оправдать его воззрения и дать нам спасительные уроки.[[60]](#footnote-60) «Восточный вопрос, — писал он, — не принадлежит к числу тех, которые подлежат решению дипломатии. Мелкую, текущую дребедень событий предоставляет история канцелярскому производству дипломатии; но свои великие вселенские решения, которые становятся законом жизни народов на целые века, провозглашает она сама без всяких (?) посредников, окружённая громами и молнией, как Саваоф с вершины Синая».[[61]](#footnote-61) — Грозный опыт истории, которого с такою уверенностью ждал Данилевский, совершился на наших глазах. Громов и молний было довольно на Балканах, но «Синай» наш оказался в Берлине. История не обошлась без «посредников» и даже без «канцелярского производства дипломатии». Конечно, Данилевский не мог признать в берлинском трактате великого вселенского решения истории, обязательного для народной жизни на целые века; но ещё менее возможно было отнести войну и мир 1877-1878 гг. к «мелкой, текущей дребедени событий». Опыт, во всяком случае, оказался неудачным, а до другого было далеко. И в этой внешней политической неудаче Данилевский не мог утешаться мыслью о нашем внутреннем преуспеянии. Обнаружение нашего духовного и культурного бессилия было столь же очевидно для него, как и для г. Страхова. И вот, перечитывая сам то место своей книги, где он говорил, что борьба из-за Царьграда может быть устранена или добровольной уступкой со стороны Европы всем нашим требованиям, «или если Россия, как говорят враги её, действительно окажется -

«Больной, расслабленный колосс»...

- Данилевский приписал на полях: «Увы! *начинает оказываться*»[[62]](#footnote-62)

В начале своей «России и Европы» Данилевский поставил вопрос: почему Европа так не любит Россию? — Ответ его известен: — Европа, думает он, боится нас как нового и высшего культурно-исторического типа, призванного сменить дряхлеющий мир романо-германской цивилизации. Между тем, и самое содержание книги Данилевского, и последующие признания его и его единомышленника наводят, кажется, на другой ответ: Европа с враждою и опасением смотрит на нас потому, что при тёмной и загадочной стихийной мощи русского народа, при скудости и несостоятельности наших духовных и культурных сил, притязания наши и явны, и определённы, и велики. В Европе громче всего раздаются крики нашего «национализма», который хочет разрушить Турцию, разрушить Австрию, разгромить Германию, забрать Царьград, при случае, пожалуй, и Индию. А когда спрашивают нас, чем же мы — взамен забранного и разрушенного — одарим человечество, какие духовные и культурные начала внесём во всемирную историю, — то приходится или молчать, или говорить бессмысленные фразы.

Но если справедливо горькое признание Данилевского, что Россия «начинает оказываться больным, расслабленным колоссом», то вместо вопроса: почему Европа нас не любит, — следовало бы заняться другим, более близким и важным вопросом: чем и почему мы больны? Физически Россия ещё довольно крепка, как это обнаружилось в ту же последнюю Восточную войну. Значит, недуг наш нравственный: над нами тяготеют, по выражению одного старого писателя, «грехи народные и несознанные». Вот что прежде всего требуется привести в ясное сознание. Пока мы нравственно связаны и парализованы, всякие наши собственные стихийные силы могут быть нам только во вред. Самый существенный, даже единственно существенный вопрос для истинного, зрячего патриотизма есть вопрос не о силе и призвании, а о *«грехах России».*

1. Мы пользуемся 2-м изданием (1871 г.), которое исправлено и дополнено самим автором. Третье (посмертное) издание приготовляется ныне к печати Н.Н. Страховым. [↑](#footnote-ref-1)
2. «Weltgeschichte», von Leopold v. Ranke, I. Theil, 2. Abth. (2-te Auflage), S. 80. Впрочем, это любопытное сближение можно найти и у некоторых историков философии. [↑](#footnote-ref-2)
3. См. «Известия Петербургского Славянского общества», № 12, 1886, статья Н. Н. Страхова. [↑](#footnote-ref-3)
4. По примеру самого Данилевского, мы будем иногда для краткости говорить просто: «Россия», вместо: «русско-славянский мир», или «Россия и славянство». [↑](#footnote-ref-4)
5. Maxime Ducamps в своих литературных воспоминаниях рассказывает, между прочим, любопытную историю о том, как целая компания сенсимонистов, найдя, что для полного благоденствия человечества необходима, кроме «отца» Анфантэна, ещё и особая «матерь» нового общества, решились, несмотря на скудность своих средств, оправиться отыскивать эту «матерь» по всем странам Востока, и действительно добрались до Константинополя и Египта. Немногим практичнее и успешнее этого – все наши попытки спасти и осчастливить народ то посредством «хитрых механик», то посредством старомодных букварей. [↑](#footnote-ref-5)
6. Кстати можно отметить одну характерную черту. Когда дело идёт у нас о каком-нибудь великом *польском* имени, - будь то в сфере научной, как Коперник, или же в сфере политической и военной, как Ян Собеский, - поляки не только признаются настоящими славянами, но даже почти не различаются от русских: их слава – наша слава! Когда же хотят во что бы то ни стало оправдать существующие ненормальные отношения между Россией и польской нацией, тогда поляки выставляются отщепенцами, изменниками и предателями славянства, перешедшими во враждебный латино-германский мир и долженствующими погибнуть вместе с ним без всякого права на участие в будущих великих судьбах славянского племени. [↑](#footnote-ref-6)
7. В «Руси» Аксакова, 1884 г. [↑](#footnote-ref-7)
8. Если потребуется, я берусь подтвердить это цитатами. [↑](#footnote-ref-8)
9. Только в архитектуре и скульптуре нельзя указать совсем ничего значительного, созданного русскими. Древние наши соборы строились иностранными зодчими; иностранцу же принадлежит единственный высокохудожественный памятник, украшающий новую столицу России (статуя Петра Великого). [↑](#footnote-ref-9)
10. «Россия и Европа», 2-е изд., стр. 74. [↑](#footnote-ref-10)
11. Тот восточный край, который римляне должны были уступить варварскому Парфянскому царству, совершенно ничтожен сравнительно с огромным приращением культурной области на Западе. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cicero. De officiis, III, стр. 6. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cicero. De legibus. I, стр. 23. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibidem. [↑](#footnote-ref-14)
15. Gaston Boissier. «La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins». Paris, 1874, t. II, pp. 90, 91. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ibidem, 91-92. [↑](#footnote-ref-16)
17. Digesta, т. I, стр. 1, 4. [↑](#footnote-ref-17)
18. «Сам Бог, — говорит Пруденций, — покорил все народы римлянам, чтобы уготовать пути Христу». [↑](#footnote-ref-18)
19. «Россия и Европа», стр. 107. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ib. passim. [↑](#footnote-ref-20)
21. «Россия и Европа», стр. 90. [↑](#footnote-ref-21)
22. «Россия и Европа», стр. 91. [↑](#footnote-ref-22)
23. «Россия и Европа», стр. 94. [↑](#footnote-ref-23)
24. «Ces trois divisions (l'araméen, le chananéen et l'arabe) sont moins celles de trois langues distinctes que de trois âges d'une même langue, de trois phases par lesquelles a passé le langage sémitique, sans jamais perdre le caractere primitif de son identité» (Ernest Renan. «Histoire générale et système comparé des langues sémitiques». Paris, 1885, tome I, p. 97-98). И далее, доказывая, что арамейский,еврейский и даже арабский диалекты переходили друг в друга в живом говоре и могут быть точно разграничены только в книжном языке, Ренан замечает: «tant il est vrai que, dans un sens général, il n'y a réellement qu'une seule langue sémitique» (ibid., p. 133-134). [↑](#footnote-ref-24)
25. «La langue des inscriptions phéniciennes, — говорит Ренан, — est presque de l'hébreu pur» (ibid., 179, также 184, 186). [↑](#footnote-ref-25)
26. Насколько сильным признается участие несемитических (аккадийских и арийских) начал в образовании ассиро-вавилонской культуры, можно видеть, например, из следующего утверждения Ренана: «L'opinion, qui regarde les empires de Ninive et de Babylone comme sémitiques,ne peut guère être soutenue que par des personnes étrangères aux études sémitiques» (ibid., 63). [↑](#footnote-ref-26)
27. Аналогии между этими двумя религиями имеют лишь самый общий и неопределенный характер. Во всяком случае, финикийская религия гораздо ближе к египетской, нежели к халдейской. [↑](#footnote-ref-27)
28. «Россия и Европа», стр. 119. [↑](#footnote-ref-28)
29. «Россия и Европа», стр. 81. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibid. [↑](#footnote-ref-30)
31. «Россия и Европа», стр. 105. [↑](#footnote-ref-31)
32. «Россия и Европа», стр. 94. [↑](#footnote-ref-32)
33. «Россия и Европа», стр. 96. [↑](#footnote-ref-33)
34. Ibid. [↑](#footnote-ref-34)
35. «Россия и Европа», стр. 304. [↑](#footnote-ref-35)
36. Ссылка на чудесный характер христианского откровения была бы здесь совершенно неуместна. Во-первых, никто из верующих в чудесное происхождение христианства не отнимает у него при этом характера культурно-исторического явления, подчинённого условиям времени и национальной среды. Во-вторых, чудеса *ветхозаветного* откровения не мешают же Данилевскому видеть в этой религии культурно-историческую основу (и притом единственную) еврейского племени. Наконец, в-третьих, никак уже нельзя отстранить факт передачи еврейского религиозного начала через мусульманство народами арабского, мавританского и тюркского племён, для которых это начало стало также главною образовательною основою всей их культуры, а не «почвенным удобрением» только. Мусульманство не есть сверхъестественное откровение, и существенная связь между ним и еврейством не может быть обойдена как чудесное явление. [↑](#footnote-ref-36)
37. «Россия и Европа», стр. 97-98. [↑](#footnote-ref-37)
38. Индусов-мусульман насчитывается теперь около пятидесяти миллионов. [↑](#footnote-ref-38)
39. Заметим для точности, что, не сказавши ни слова о буддизме в его настоящем значении международной и даже междуплеменной религии, наш автор упоминает один раз вскользь о местном значении буддизма для Индии (с. 116): «Цивилизационный период Индии начинается, кажется, с буддийского движения». [↑](#footnote-ref-39)
40. «Россия и Европа», стр. 212. [↑](#footnote-ref-40)
41. «Россия и Европа», стр. 60. [↑](#footnote-ref-41)
42. «Россия и Европа», стр. 209. [↑](#footnote-ref-42)
43. «Россия и Европа», стр. 124. [↑](#footnote-ref-43)
44. «Россия и Европа», стр. 125, 126. [↑](#footnote-ref-44)
45. «Россия и Европа», стр. 127. [↑](#footnote-ref-45)
46. «Россия и Европа», стр. 108. [↑](#footnote-ref-46)
47. Ibid. [↑](#footnote-ref-47)
48. «Россия и Европа», стр. 132. [↑](#footnote-ref-48)
49. «Россия и Европа», стр. 107. [↑](#footnote-ref-49)
50. «Россия и Европа», стр. 108. [↑](#footnote-ref-50)
51. «Россия и Европа», 129. [↑](#footnote-ref-51)
52. См. выше. [↑](#footnote-ref-52)
53. «Россия и Европа», стр. 160. [↑](#footnote-ref-53)
54. Получится ли в самом деле какое-нибудь определённое понятие о национальном характере немецкого ума, если сопоставить эту предполагаемую склонность к частному и эмпирическому с несомненным превосходством немцев в сфере самой общей рациональной философии? Да и в области точных наук при возведении научных знаний в степень общего рационального закона — из двух случаев в одном участвовали немцы. [↑](#footnote-ref-54)
55. Нужно страдать неисцелимым ослеплением, чтобы не замечать быстрого понижения научного уровня в России за последние годы. Разве возможно было тридцать или хотя бы пятнадцать лет тому назад, чтобы представители высшего научного образования издавали такие книги, как, напр., «Психология», профессора Владиславлева, или «О наказании в русском праве XVII века», профессора Сергеевского?! [↑](#footnote-ref-55)
56. Один довольно обширный отрывок из этой части («О выражении ощущений») был потом напечатан в «Русском вестнике» и вполне подтверждает моё заключение. [↑](#footnote-ref-56)
57. Н. Страхов, «Борьба с Западом в русской литературе», кн. 1 (изд. 2-е), с. 466. [↑](#footnote-ref-57)
58. Там же, стр. 471-72. [↑](#footnote-ref-58)
59. «Россия и Европа», Спб. 1888 г. (изд. 3-е), стр. 300. [↑](#footnote-ref-59)
60. Там же, стр. 324. [↑](#footnote-ref-60)
61. Там же, стр. 325. [↑](#footnote-ref-61)
62. Там же, стр. 474-75. [↑](#footnote-ref-62)