



К 200-ЛЕТИЮ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО. ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы круглого стола. Участники: А.В. Смирнов, О.Н. Данилевская, В.В. Сидорин, А.В. Малинов, О.Л. Фетисенко, К.В. Ворожихина, А.Ю.Бердникова, А.А. Тесля, С.И. Бажов, К.Б. Ермишина

В Институте философии РАН в преддверии 200-летия со дня рождения Н.Я. Данилевского (1822–1885) 15 марта 2022 г. был проведен круглый стол «Творческое наследие Н.Я. Данилевского: история и современность», в котором приняли участие исследователи из Москвы, Санкт-Петербурга и Калининграда. В выступлениях участников были затронуты различные аспекты творческой биографии автора «России и Европы», проанализированы рецепции его идей современниками (В.И. Ламанским, Н.Н. Страховым, К.Н. Леонтьевым, Н.И. Кареевым, Ф.М. Достоевским, В.С. Соловьевым) и последователями, в том числе идеологами евразийства. В докладах рассматривались контексты понятия «всечеловеческое», предложенного Данилевским в качестве альтернативы понятию «общечеловеческое», истоки идей Данилевского и история рукописи «России и Европы», контексты критики идей Данилевского, история имения Данилевского Мшатка и тематических парков, соответствующих культурно-историческим типам. Участники круглого стола отмечали неоднозначность оценок учения Данилевского, данных как в XIX в., так и сейчас, подчеркивали полемичность многих его идей, рассматривали вопрос о принадлежности Данилевского к движению славянофилов. Большинство исследователей сошлись в мнении о том, что Данилевский является основоположником цивилизационного направления в отечественной гуманитарной науке, актуальность которого становится все более очевидной.

Ключевые слова: Н.Я. Данилевский, история русской философии, евразийство, теория культурно-исторических типов, цивилизационный подход.

At the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences on the eve of the 200th anniversary of Nikolay Ya. Danilevsky (1822–1885) on March 15, 2022 there was held a roundtable "The Creative Legacy of N.Ya. Danilevsky: History and Modernity". Leading researchers in the history of Russian philosophy from Moscow, St. Petersburg, and Kaliningrad participated in this academic event. The presentations of the participants touched upon different aspects of the creative biography of the author of "Russia and Europe", analyzed the receptions of his ideas by both his contemporaries (V.I. Laman-sky, N.N. Strakhov, K.N. Leontiev, N.I. Kareev, F.M. Dostoevsky, and V.S. Solovyov) and followers, including the ideologists of Eurasianism. There were discussed the contexts of the concept of "vsechelovecheskoe" (inherent in all human beings) proposed by Danilevsky as an alternative to the concept of "obshchechelovecheskoe" (common to mankind), the origins of Danilevsky's ideas and the history of the manuscript of "Russia and Europe," the contexts of the critique of his ideas, and the history of Danilevsky's Mshatka estate and theme parks, demonstrating the theory of cultural-historical types. Participants noted the ambiguous attitude to Danilevsky's teachings, both in the 19th century and today, the controversial nature of many of Danilevsky's ideas, and even the controversial nature of his affiliation with the Slavophile movement. The majority agreed that Danilevsky is the founder of the civilizational trend in Russian humanities, the relevance of which is becoming more and more evident.

Keywords: N.Ya. Danilevsky, history of Russian philosophy, Eurasianism, theory of cultural-historical types, civilizational approach.

А.В. Смирнов («Приветственное слово»): Дорогие друзья! Уважаемые участники нашего круглого стола! Сегодня важный, знаменательный день, поскольку сегодня мы поговорим о наследии Николая Яковлевича Данилевского. И хотя этот Круглый стол планировался задолго до событий, свидетелями которых мы сегодня являемся, именно эти события делают такое обращение особенно актуальным. Конечно, мы все переживаем, и то, что происходит, проходит через наши души, наши сердца, наши умы.

Все это я сравнил бы с чем-то вроде извержения вулкана: это – быстро текущие события, которые вовлекли в свою орбиту многих людей. Но никакое извержение не случается просто так, без глубинных движений. У него всегда есть причины – причины, которые лежат в глубине, они не на поверхности. И если такого рода бурные события происходят достаточно быстро, за относительно короткие промежутки времени, то причины их, напротив, растянуты во времени и созревают в течение длительных периодов. Думаю, задача философского осмысления заключается в том, чтобы заглянуть вглубь – туда, куда, быть может, не все склонны заглядывать, особенно когда захвачены происходящим.

Здесь, мне кажется, есть смысл выделять четыре уровня такого рода событий: это силовой, свидетелями которого мы сейчас являемся, политический, социально-экономический и культурно-цивилизационный. Текущие события достигли уровня силового противостояния – это значит, что политические методы не сработали, это значит, что что-то не так в социально-экономической сфере, и когда конфликт будет проходить стадию урегулирования, мы пойдем, так сказать, сверху вниз: силовое урегулирование, политическое, социально-экономическое.

Но в глубине – культурно-цивилизационное измерение. И я думаю, что то, свидетелями чего мы являемся, служит одним из проявлений – очень ярким, сильным, трагичным – но все же лишь одним из проявлений того процесса, который идет давно. Он идет по крайней мере полтора века, и суть этого процесса заключается в том, что глобалистский, универсалистский европейский проект, выйдя за рамки Европы, сталкивается со все нарастающим сопротивлением со стороны неевропейских стран. И вот это сперва, так сказать, мало ощутимое, но затем все более ощутимое трение (как, знаете, трение материковых плит) выливается рано или поздно в такого рода события.

В чем же суть этого? Основа нынешнего западного глобалистского проекта – это европейский рационализм, органично сплавленный с универсализмом. Коротко говоря, подлинно разумное универсально, а подлинно универсальное разумно: общечеловеческий характер разума – иное выражение для этого понимания общечеловеческого рационализма. Я вовсе не говорю, что европейское понимание разума ущербно – вовсе нет. Наоборот, проект Просвещения – замечательный проект, давший великолепные плоды, которыми мы с вами пользуемся до сих пор. Но он предполагает в качестве, так сказать, неотъемлемого тезиса свою безальтернативность – вот что существенно. Существенно в данном случае не то, что он приносит. Существенно то, что он отнимает.

А что же он отнимает? Этот проект не признает альтернативного разума. Если нет никакой альтернативы европейскому разуму, даже одной, т.е. собственно альтернативы, а уж тем более если нельзя вести речь о множественности разумов, тогда невозможны и другие – иные, нежели европейские – проекты социального и политического устройства, культурного устройства, цивилизационного устройства. Если мы внимательно посмотрим на идеологическую сферу, на идеологическую борьбу, которая разворачивается... да-да! это выражение, «идеологическая борьба», из старых добрых советских времен вполне работает и сегодня, работало и все эти тридцать постсоветских лет. Так вот, если мы посмотрим, как разворачивается эта борьба, то заметим, что суть ее именно в этом – в том чтобы привить убежденность, на уровне, я бы сказал, интеллектуального инстинкта, в безальтернативности европейского разума, а следовательно, и европейского цивилизационного проекта. Я не буду приводить примеры – любой политолог их приведет в избытке.

Вы спросите: «При чем тут Данилевский?» Он как раз имеет прямое отношение к этому, потому что Данилевский был первым мыслителем в нашей истории (а может быть, и в мире), который всерьез, теоретически обоснованно, выдвинул тезис о том, что европейскому проекту не просто есть альтернатива, но есть множество других вариантов цивилизационного развития, других цивилизационных проектов, которые осуществлялись и могут в будущем осуществляться в истории человечества. Вот это крайне существенно. Именно это – главное в наследии Данилевского. И тогда, чтобы сразу расставить все точки над *i*, мы должны признать и множественность разумов, потому что цивилизационный проект – если это действительно цивилизационный проект – не может не быть основан на полновесной рациональности, на разуме в полном смысле этого слова. Значит, если продумывать это положение о множественности цивилизационных проектов, мы должны признать логически неизбежным и тезис о множественности разумов. Хотя Данилевский этого не говорит прямо, без этого положения попросту невозможна была бы центральная его категория – категория «всечеловеческое». Без этого невозможен был бы третий закон культурно-исторических типов (КИТ), который звучит так: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций» [10, с. 95–96]. Без этого, наконец, невозможно было бы не менее принципиальное положение о том, что КИТ – понятие гораздо более широкое, нежели понятие «цивилизация», и что КИТ может выработать, а может и не выработать свою, характерную именно для него и из его начал вырастающую, цивилизацию. Это – общее положение, но оно относится в числе прочего к славянству как такому КИТ, для которого выработка цивилизационных форм – дело будущего. Начала цивилизации, которые вырабатываются самостоятельно каждым КИТ и не могут быть как таковые «переданы» другому или заимствованы им, – это именно тип рациональности, определенный тип смыслополагания. Данилевский не употребляет этих терминов («тип рациональности» или «тип смыслополагания»), но это недостающее звено в

его рассуждениях легко восстанавливается, поскольку иначе они были бы просто невозможны.

Мы расточительно относимся к собственному наследию. Известно, что Данилевский был у нас, мягко говоря, плохо замечен, и не по заслугам ему воздавали в нашей интеллектуальной истории. Да и сейчас, когда о нем говорят, стремятся почему-то свести все дело либо к воспроизведению идей немецких романтиков, Александра фон Гумбольдта или даже Франсуа Гизо. Или же ставят Данилевского пусть на почетное первое место, но все же – в ряду авторов так называемых цивилизационных теорий. В обоих случаях сводят неизвестное к известному, уникальное – к рядовому, устраняя самое главное в учении Данилевского – то, что *не сводимо* ни к каким европейским теориям, поскольку составляет им ясный контраст: положение о всечеловеческом, а не общечеловеческом характере цивилизационного процесса, а значит, о стоящих на разных началах, на несводимых друг к другу путях развития культурно-исторических типов, вырабатывающих собственные типы разума как начала собственных цивилизаций. Вот этого нет нигде в европейских теориях. Более того, это исключено европейским пониманием общечеловеческого (универсального) характера разума. И именно это мы стыдливо замалчиваем, с подростковой застенчивостью пряча все то, что не проходит по критериям «взрослого», «настоящего» (читай: европейского) мышления! Повторю: такое отношение к Данилевскому, а значит, и к самим себе, было характерно полтора века назад, когда вышла из печати «Россия и Европа». Но от такого отношения пора избавляться: пора говорить своим голосом, говорить и думать вместе с Данилевским.

Не менее неудачно поступают те, кто записывает Данилевского в славянофилы. Ведь и Н.Н. Страхов, друг Данилевского и страстный славянофил, издатель его трудов, давший начало этому заблуждению, сам понимал его условность. Но уж очень хотелось ему заполучить такого автора, как Николай Яковлевич, в свои ряды и приписать ему научно-философское обоснование славянофильства. Конечно, нельзя исключать, что теория Данилевского *может* быть использована для оправдания славянофильства. Но нельзя не видеть, что она ровно с таким же успехом может быть использована для оправдания любого другого «фильства» – и во всех этих случаях будет использована не по праву. Ведь что западничество, что славянофильство – мировоззрения и теории универсалистского типа, утверждающие принципиальную сопоставимость культур и цивилизаций, а значит, и возможность их линейного сравнения, выяснения, «кто лучше». В этом, самом главном, пункте нет различий между славянофилами и западниками. Различие между ними лишь в том, кого они ставят на первое место, во главу угла – Запад или славянство. Но ведь именно этого нет у Данилевского, он отрицает всякую возможность линейного сравнения культур по принципу «лучше-хуже»: именно общечеловеческий характер цивилизации он отрицает в принципе, утверждая вместо этого ее всечеловеческий характер. Разница между общечеловеческим и всечеловеческим – в том, что во втором случае, по Данилевскому, мы имеем не какой-то один универсальный цивилизационный проект, будь то европейский или славянский, которому должны следо-

вать все и который всем принесет счастье. Мы имеем множество проектов, каждый из которых хорош, но по-своему – так, как хорош не может быть никакой другой. В этом как их прелесть, так и их неотъемлемое значение для человечества: нельзя утратить никакой из таких проектов, никакой из КИТ и их цивилизаций, поскольку каждый из них невосполним, и от утраты любого из них непоправимым образом потеряют и пострадают все. Вот в чем смысл утверждения Данилевского о всечеловеческом характере цивилизационного процесса – в отличие от теорий что славянофилов, что западников, утверждающих свою истину *в ущерб* и *за счет* другого в согласии с логикой общечеловеческого. Всечеловеческое – путь, указанный Данилевским, – ищет не истину чего-то одного, обрекающую все прочее на ложность; он ищет *оправданность* всех и каждого. Иначе говоря, он ищет *всесубъектность*. Такая оправданность и всесубъектность требует не «единства» (единство всегда тоталитарно и всегда репрессивно, подгоняя всех под один образец), а собирания. Логика собирания, логика всечеловеческого – это совершенно иная логика, нежели логика единства и общечеловеческого. Вот о чем говорит Данилевский! Можно ли этого не замечать, допустимо ли это устранять в угоду подгонки под давно известные шаблоны мысли?

Теперь что касается цивилизационных теорий. Какими бы они ни были разнообразными, это теории универсалистского типа, где цивилизация понимается как некое специфическое оформление чего-то универсально повторяющегося. Вспомним, как А. Тойнби описывает тот импульс, который подвиг его на его грандиозный проект. Тогда как раз была в разгаре Первая мировая война, и ему пришла в голову вдруг поразившая его мысль (он занимался Античностью, классикой): переживания, которые были характерны для людей тогда, много веков назад – в периоды изломов, в периоды войн и т.д. – характерны и сейчас, т.е. для людей его времени. Его поразило как раз повторяющиеся и универсальные общие законы столь разных цивилизаций.

В общем, в этих теориях цивилизация понимается как некая надстройка над универсальным базисом. И какими бы ни были цивилизационные теории, речь в них не идет о том, что цивилизации различаются логически, что они основаны на разных типах смыслополагания. А у Данилевского речь именно об этом. Ведь когда он говорит, что движущие силы цивилизаций, создаваемых разными КИТ, не заимствуются, о чем он говорит? Речь же не о чем-то мистическом, не о каких-то «жизненных силах», «флюидах», «пассионарности» и тому подобном – нет, конечно. Речь идет именно о том, что мы бы назвали сегодня логикой культуры. Вот эта логика культуры – она не передается, она не заимствуется, она вырабатывается каждой из тех больших этнических, языковых общностей – КИТ – которые, если они смогут это сделать (вот это «если» принципиально), т.е. если они смогут эту логику, как бы сказать, нащупать своей жизнью, в своих умах, душах, в своем общежитии, то тогда они смогут устроить жизнь, культуру в соответствии с ними. И вот тогда возникнет то, что он называл «цивилизация». Но обратим внимание: логика устройства на первом плане. Это основное, а вовсе не, скажем, экономи-

ческий базис, не универсальные структуры и вообще не что-то повторяющееся.

Поэтому я думаю, что правильно было бы говорить, что Данилевский – самородок. Он действительно самородок – он сам себе род, он не классифицируется, не попадает ни в какой до него или даже после него существовавший род, и было бы большой ошибкой, как мне кажется, не замечать этого.

Наследие Данилевского многообразно. И естественно, что в своем вступительном слове я могу отметить лишь отдельные яркие, отличительные, черты. Обратим внимание на то, как Данилевский описывает динамику культурно-исторических типов. Ведь это процесс открытый и творческий, это всегда испытание и усилие. И особое значение это имеет, с его точки зрения, для России. Данилевский указывал на тот экзистенциальный вызов, перед которым стояла наша страна. Сможет или не сможет славянство, несомненно имеющееся как КИТ, создать свою цивилизацию? Это значит – выработать особый тип смыслополагания, особое начало, на котором можно строить цивилизационные формы – особые, не повторяющие никакие другие. Центральная роль в этом должна, по мысли Данилевского, принадлежать России. Нам стоит оглядываться назад, нам стоит смотреть вперед, имея в виду этот вопрос: что мы можем выработать *сами*, потому что только самостоятельными усилиями КИТ может создать начала своей цивилизации, их нельзя ниоткуда взять. Или успех такого историко-культурного творчества – или незавидная судьба превратиться в этнический материал для более успешных КИТ. Невозможно не признать правоту Данилевского: об этой развилке нельзя забывать ни на минуту. Именно она определит судьбу нашей страны: куда мы на ней свернем, туда и направимся. Это и есть самый глубокий, культурно-цивилизационный уровень. Он, а вовсе не социально-экономический, политический или силовой, лежит в самом основании и определяет будущее. Те три уровня – надстроечные, поскольку они складываются и изменяются в процессе цивилизационного строительства, а главное – определяются четвертым, который задает все их принципиальные черты, даже саму их возможность. Иначе говоря, этот четвертый, культурно-цивилизационный уровень (основания цивилизации, по Данилевскому, т.е. тип рациональности, тип смыслополагания) запускает цивилизационное строительство и задает его логику, его направление и динамику.

Нужен пример? Пожалуйста: из неевропейских стран бывшего социалистического блока только Китай (и в схожей мере Вьетнам) достиг грандиозных успехов в цивилизационном строительстве последних сорока лет именно потому, что даже в коммунистические времена, а тем более после никогда не утрачивал своей основы – традиционного типа смыслополагания, своего традиционного мышления, мировоззрения, ценностных ориентиров и т.д. – в общем, своего типа рациональности. Занятно наблюдать, как различные эксперты все ищут разгадку успеха Китая, извлекая на свет то одно, то другое и не видя, что ответ давно подсказан теорией Данилевского.

Заметим, что государственность, по Данилевскому, служит необходимым, но далеко не достаточным условием выработки культурно-историческим типом своей цивилизации. Да, без государственности, точнее, без политической независимости КИТ не сможет выработать основания своей цивилизации, но сама по себе государственность вовсе не гарантирует этого и уж тем более не равна понятию «цивилизация». Ведь основания цивилизации, вырабатываемые КИТ, – это определенный тип рациональности, тип смыслополагания (Данилевский называет это «духовным развитием»), а это вещь совсем другого порядка, нежели государство. Это крайне важно помнить и нам в наших сегодняшних теоретических поисках... я имею в виду наших коллег, которые много пишут на тему «государство и цивилизация»: мне кажется, что эта под-сказка Данилевского имеет большой смысл.

И последнее, о чем я скажу: какое значение Данилевский имеет не только для продумывания судьбы России сегодня, для продумывания нашего положения в мире, нашего будущего и нашей стратегии, а какое значение он имеет для собственно философии, философии как таковой. Это, может быть, неожиданный поворот, но я думаю, что при всей своей неожиданности он закономерен и необходим. В самом деле, если речь идет о том, универсален ли разум в его европейском варианте или нет, то разве это не самый главный философский вопрос? Конечно. Если Данилевский прав и если правы те, кто придерживается схожей позиции, а таких ученых и философов сегодня немало и за рубежом, и у нас, то речь должна идти о том, что у каждой философской традиции есть собственные основания. Те основания, на которых она выстраивает себя – исходный набор неопределяемых и, как бы сказать, *непреодолеваемых* категорий, за которые она не может выйти, поскольку за ними, как говорил Делез, «нефилософия» – за ними то, где начинается философия, но где ее еще нет. Или, как говорил Франсуа Жюльен, это те самые основания, которые философская традиция разглядеть не может, поскольку они встроены в сам инструмент разглядывания. Тогда, если это так и если при этом философия безальтернативна, если философия возможна только в греческом, европейском варианте, то она никогда не сможет разрешить этот парадокс – она не сможет увидеть собственные основания, она не сможет никогда оказаться в том месте, которое Делез обозначает как «нефилософия». Она навсегда останется не до конца обоснованной, поскольку так и не сможет дать отчета в собственных основаниях. А между тем это главная претензия философии – рефлексивность и способность критически разобрать все до последних оснований. Но если все, тогда и саму себя. Однако до сих пор саму себя ни европейская, ни какая другая философия не могла разобрать до последних оснований, показать, почему именно таковы основания – т.е. те инструменты разума, последние основания рациональности, с помощью которых она и разбирает все, в том числе сами эти инструменты. Так вот, если Данилевский прав, если разные КИТ действительно вырабатывают различные начала цивилизации, т.е. различные типы разума, типы смыслополагания, то мы сможем сделать самый существенный шаг к решению задачи обоснования фило-

софии – шаг к тому, чтобы делезовскую «нефилософию» превратить в философию.

Поэтому Данилевский – это, конечно, история: двести лет. Но это не музей. Его мысли как нельзя более современные, и за ними будущее. Уверен, что хорошее, творческое, настоящее отношение к его наследию – именно творческое – откроет перед нами новые перспективы. Я желаю всем нам удачи. Спасибо.

О.Н. Данилевская («Философский парк Н.Я. Данилевского»): Уважаемые коллеги! Хочу себя представить – я правнучка Н.Я. Данилевского. И сегодня мне хочется рассказать об имении моего прадеда в Крыму – Мшатке и о находящемся там «Философском парке» Данилевского.

Имение располагалось на южном берегу Крыма. Это горная цепь прекрасных скал, которые являются частью крымской Яйлы. Там есть три огромные скалы, современное название которых: Форосский кант, Центральный бастион и Восточный бастион. У них есть татарское название «Мшатка-Каяс». В семье Николая Яковлевича эти три скалы назывались «гора Бахрия». У подножия скал и располагалась Мшатка.

Это было большое имение порядка ста шестнадцати десятин, которое на востоке граничило с Мелласом и простиралось на западе до Фороса. Вот вся эта область была в свое время имением Николая Яковлевича. На современных фотографиях этой территории можно увидеть белое здание – это санаторий «Южный», построенный еще в восьмидесятых годах.

Коротко скажу о том, что всем вам известно хорошо. Николай Яковлевич является автором философского труда «Россия и Европа», который издавался в дореволюционной России несколько раз. Был написан в 1866–1868 гг. и опубликован впервые в 1869 г., а последнее дореволюционное издание было в 1895 г. В постсоветское время «Россия и Европа» впервые была издана в 1991 г., а потом последовали многочисленные переиздания. Практически каждый год разные издательства печатают два-три издания «России и Европы». Это означает, что идеи и мысли Николая Яковлевича в настоящее время востребованы.

Николай Яковлевич по образованию был биологом. И всю свою жизнь он прослужил в Министерстве государственных имуществ в Департаменте сельского хозяйства. Начиная свою деятельность по изучению рыболовства в России вместе с известным биологом Карлом Бэрмом. Вся жизнь Николая Яковлевича прошла в экспедициях по исследованию рыбных ресурсов морей, рек и озер Российского государства. Его труды опубликованы в восьми больших томах о состоянии рыболовства в России. Они легли в основу законодательства о рыболовном хозяйстве России. Кроме того, многие его статьи, посвященные рыболовству, являются и источником этнографических знаний: они представляют собой не только тонкие описания рыболовства и рыбных запасов того или иного водоема, но и того, как рыбные богатства бережно использовались людьми. Это интересные записки натуралиста. Я бы посоветовала почитать эти записки. Помимо основного, так сказать, труда «Россия и Европа», у Николая Яковлевича было много замечательных, тонких наблюдений о жизни людей.

Как следует из предыдущего моего рассказа, прадед много путешествовал по России, но более всего любил Крым. Он женился поздно: ему уже было сорок лет. Но растить своих детей и иметь свою семью он хотел в красивом месте. В Крым он переехал сразу же после экспедиции по северным морям. И в 1867 г. недорого приобрел имение Мшатка, огромную землю у подножия гор. Небольшой схематический план имения был составлен по рассказам его младшей внучки Татьяны Ивановны Данилевской. На нем видно, что жилые постройки группировались в одном месте этого огромного имения, а большую территорию занимали сады, о которых я и хотела подробнее рассказать. Например, место упокоения Николая Яковлевича располагается в так называемом «Кипарисовом зале», там же похоронена и его супруга Ольга Александровна (в девичестве Межакова) и многие члены его семьи.

Если сопоставлять старинные и современные фотографии, то замечательно видно, насколько хорошо сохранилось имение. Деревня, конечно, уже не существует, но название «Мшатка» осталось – это имя носило все имение. Сохранился и ландшафт. Крутой каменистый южный спуск к морю существует и в настоящее время.

В семейном архиве хранится старинная фотография, которая подписана «Вид на прудик». Прудика на ней на самом деле не видно, но зато очень хорошо видна небольшая белая скала Куш-Кая. Есть у меня и современная фотография, которую я сделала в 2015 г. с гор: прекрасно видна белая скала на фоне голубого моря и аллея, ведущая к морю – это Южный спуск, окаймленный кипарисами. Многие из этих кипарисов были посажены еще во времена моего прадеда.

На семейных фотографиях хорошо видна и бухточка, которую в семье Данилевского ласково называли «наша бухта». И опять же, сравнивая эти фотографии с современными, мы видим, что бухта и ландшафт прекрасно сохранились до настоящего времени.

Какие свидетельства о доме Николая Яковлевича мы имеем? Их очень немного. Есть картина художника Келера. Йохан Келер – эстонский художник, который с 1874 г. приезжал во Мшатку каждое лето. На его картине виден дом, в котором жил Николай Яковлевич и его семья, и, опять же, прекрасные скалы, нависающие над домом. В двухэтажном мезонине находилась библиотека и кабинет Николая Яковлевича. Есть старинная фотография, на которой дом находится вдалеке. И по макушкам трех тополей мы можем уверенно сказать, что это дом Николая Яковлевича. На фотографии видны хозяйственные постройки и коляска впереди – это небольшое, так сказать, ландо, в которую впрягали ослика, и, по-видимому, дети катались в этой коляске. Дом не сохранился. По одной версии, он где-то в двадцатых годах сгорел и был разрушен. Со слов моего отца, большой дом был разрушен во время землетрясения в Крыму в 1927 г.

На фотографиях из семейного архива видно, какая у прадеда была большая дружная семья. Есть фотографии, сделанные в 1907–1910 гг., т.е. спустя много лет после смерти Николая Яковлевича (1885). Ольга Александровна была моложе мужа на двадцать пять лет. На этих фотографиях она уже в преклонном возрасте (она умерла в 1909 г.). На них

Ольга Александровна всегда в черном платье и только белый платочек иногда оживляет ее лицо: до конца жизни она носила траур по мужу. На многих фотографиях можно увидеть венское кресло, которое она очень любила. Особенно ценны те запечатленные фотографией редкие моменты, когда собиралась вся семья. У Данилевских было трое сыновей и две дочери и, естественно, многочисленные внуки. Есть фотографии его сыновей Ивана и Николая (Николай – мой дед), причем на фотокарточках они всегда с собаками, поскольку были большими любителями природы и охоты. На одной из имеющихся в семейном архиве фотографий изображена бабушка Ольга Александровна с двумя внуками: это мой отец – Николай Николаевич – и его брат Сергей.

На фотографиях этого периода можно увидеть и кухню: по ней заметно, что жила семья после смерти Николая Яковлевича совсем небогато. Видно и то, что на территории Мшатки было много стен, сложенных из камня-дикаря: многие эти кладки служили опорными стенами. Они сохранились и сейчас. От большого дома к морю вела аллея, окаймленная кипарисами. Она, опять же, тоже сохранилась. Ее очень хорошо видно от Байдарских ворот.

Страхов вспоминал, что Николай Яковлевич страстно трудился над созданием и украшением будущей Мшатки. Конечно, там был большой фруктовый сад и виноградники, как у всех в Крыму, но особенностью, изюминкой этого парка были сады – философские сады. Николай Яковлевич хотел на территории своей усадьбы сделать сады, каждый из которых символизировал бы тот или иной культурно-исторический тип. Так как понятно, что каждая культура и каждый народ развиваются в определенных климатических условиях и разводят соответствующие их вкусам и климату сады и растения. Как известно, Данилевский выделял десять культурно-исторических типов. Некоторые сады хорошо узнаваемы в настоящее время. Конечно, бамбука, тростника и хурмы, впервые завезенных Николаем Яковлевичем в Крым, уже нет, но многое другое прекрасно сохранилось.

Например, на одной из фотографий 1910 г. видны пирамиды или каменный сад, и она подписана, видимо, кем-то из детей Николая Яковлевича. Этот участок сохранился до нашего времени. Виден сейчас и мавританский бассейн – источник, подобных которому в Крыму было множество. И во времена Николая Яковлевича вокруг источника была густая растительность. К сожалению, сейчас он имеет печальный вид, а изначально этот бассейн символизировал аравийский или «ново-семитический» тип и был окружен пальмами.

Очень хорошо сохранился оливковый сад. Он олицетворял еврейский культурно-исторический тип. Называли его в семье «Гефсиманский сад». Эти оливки до сих пор плодоносят. Оливки – это долгоживущие деревья. В Гефсиманском саду в Иерусалиме есть древние оливы возрастом до тысячи лет, так что этот сад Данилевского просуществует очень долго.

Мне хорошо помнится поворот к «Кипарисовому залу». Здесь есть пригорок. Если кто-то когда-то будет во Мшатке – обратите внимание на это место. На нем росли юкки и агавы, которые символизировали мекси-

канский или перуанский типы, «погибшие насильственной смертью». Сейчас здесь растут только кактусы и юкки, но в свое время было иначе. На территории современной Мшатки можно найти и сады, от которых, к сожалению, остались только отдельные деревья. Здесь есть многочисленные гранаты, которые до сих пор плодоносят, а гранат был символом иранского культурно-исторического типа, как родина граната. «Древне-семитический» тип олицетворял «Весенний сад», в котором росли первоцветы, гиацинты, розы и миндаль. Деревья миндаля все еще существуют.

Одним из замечательных символов, сохранившихся на Мшатке, является источник Чокрак. «Чокрак» – это по-татарски источник, но в цепочке образов Мшатки он символизировал зарождающийся славянский культурно-исторический тип. Называли его еще «Ключом», потому что это ключ к будущему – в символике садов это как бы предсказывало будущий славянский культурно-исторический тип. У меня есть фотографии 2019 г., когда Чокрак полноводен и течет бурным потоком. Знатоки местности осведомлены о скрытых потайных местах, где сохранились трубопроводы времен Николая Яковлевича Данилевского.

Надо сказать, что в Крыму воды очень мало, но Мшатка была замечательна именно тем, что на ее территории было несколько источников, поэтому и можно было разводить сады. Самым сакральным и замечательным местом парка является «Кипарисовый зал», который символизировал греческий культурно-исторический тип. Это небольшая плоская поляна, окруженная кипарисами. Здесь и был похоронен Николай Яковлевич в 1885 г. Он умер в Тифлисе, в Грузии, но его супруга, Ольга Александровна, пожелала иметь могилу мужа рядом с собой. Тело из Тифлиса было перевезено в Севастополь. Отпевали Николая Яковлевича в соборе Петра и Павла, потом перевезли его во Мшатку и согласно православным обычаям похоронили в родном имении. Ольга Александровна умерла в 1909 г. Ее похоронили рядом. На фотографии 1910 г. хорошо видно, что два креста находятся рядом. Там же были похоронены и другие члены семьи – всего восемь усопших было похоронено в Кипарисовом зале. В 2015 г. в периметре зала я насчитала сорок кипарисов, а в свое время их было пятьдесят. Конечно, деревья умирают. Надо отметить, что на территории Мшатки сохранились древние деревья, которым более двухсот лет. Их можно и сейчас увидеть по всей территории.

Хочу сказать, что Мшатка была местом притяжения выдающихся людей России. Это был интеллектуальный центр, куда приезжали многие выдающиеся деятели за новыми идеями, поговорить с хозяином и, конечно, полюбоваться прекрасными видами Крыма. Вам хорошо известен Николай Николаевич Страхов, который был большим другом Данилевского, его биографом. Художник Йохан Келер многие годы проводил летние месяцы во Мшатке. Большим другом Николая Яковлевича был Петр Петрович Семенов-Тянь-Шанский, с которым они дружили по университету. Он оставил замечательные, очень душевные воспоминания о Николае Яковлевиче. Его брат – Николай Петрович Семенов был другом прадеда еще с детства, они дружили всю жизнь до самой смерти. Аполлон Майков навещал Мшатку. И в мае 1885 г., в том же году, когда умер Ни-

колай Яковлевич, навестил Мшатку Лев Николаевич Толстой. К сожалению, смерть моего прадеда не дала возможности дружбе развиваться. Афанасий Фет написал стихи на память Николая Яковлевича Данилевского. Я не буду зачитывать все стихотворение, прочту только последнюю строфу:

И у южного моря,
За вечной оградой скал,
Ты местечко на отдых,
В цветущем саду отыскал [30, с. 273].

У меня есть современная карта территории бывшего имения Мшатка, составленная моими друзьями из Севастополя. На центральной части они пометили шестнадцать артефактов, которые сохранились со времен Николая Яковлевича. Т.е., в принципе, ландшафт и парк сохранились очень неплохо для своего столетия.

В заключение мне хочется сказать, что Мшатка является местом, представляющим культурно-историческую ценность. Природные ландшафты и парк хорошо сохранились. Сейчас статус «объекта культурного наследия» имеет только Кипарисовый зал. Но хотелось бы, чтобы Кипарисовый зал и прилегающий к нему философский парк составляли единый культурный исторический музей-заповедник – это было бы лучшим подарком к двухсотлетию со дня рождения Николая Яковлевича.

Для тех, кому интересна эта тема, я хотела бы отослать к своей подробной статье о сохранении Мшатки и сохранении могилы Николая Яковлевича «Увековечивание памяти Н.Я. Данилевского в его имении Мшатка», которая опубликована в журнале «Регионы России» в декабре 2021 г. [1]. Также готовится к печати Вологодским архивом книга «Зримая память о Н.Я.», где я написала подробную биографию «“Искатель истины”: биография Н.Я. Данилевского».

И мне хочется закончить таким призывом: «восстановить и сохранить имение Мшатка – наш долг перед памятью Николая Яковлевича». Тем более Мшатка очень хорошо сохранилась.

В.В. Сидорин: Ольга Николаевна, хотел уточнить: а каков статус этих земель: это частная, государственная или муниципальная собственность?

О.Н. Данилевская: Все имение было разделено за все эти годы на многие участки: на одном участке есть санаторий Южный, есть другие санатории. Центральная часть принадлежала Севастопольскому морскому заводу, и там был пионерский лагерь. В 2014 г. Крым воссоединился с Россией, а в 2017 г. пионерский лагерь и его территория были переданы Министерству Внутренних Дел (МВД), так что сейчас собственником является МВД. Для «Кипарисового зала» нам удалось добиться статуса «объекта культурного наследия федерального значения». То есть могила и «Кипарисовый зал» – они как бы сохранены, у них есть охранная зона. Но что будет с территорией философского парка пока непонятно. Я написала заявление в Министерство культуры Крыма с просьбой рассмотреть

вопрос о статусе «объекта культурного значения» по крайней мере для центральной части, где сохранились философские сады.

А.В. Малинов: А что известно о происхождении рода Данилевских?

О.Н. Данилевская: Вы знаете, я этим вопросом в прошлом году занималась очень тщательно для сборника «Тетради по консерватизму». Этот сборник посвящен 150 лет публикации труда «Россия и Европа» и был выпущен в 2020 г. И там есть статья о роде Данилевского [2]. Я пригласила историка провести это исследование. По-видимому, происходит Николай Яковлевич от рода Данилы Сагайдачного, и его род очень близок к роду писателя Григория Данилевского. Но таких точных деталей нам установить не удалось. Очень хорошо известен род, естественно, Ольги Александровны Межаковой, потому что это вологодские дворяне. Неплохо известен род матери Николая Яковлевича – Мишиной. В Липецкой области есть хорошая родословная этого рода. А так как отец Николая Яковлевича был военный, служил в разных местах, то о его роде известно не так много. Это вопрос для исследования. Конечно, все можно найти, но надо исследовать как следует. И вообще, я очень рекомендую почитать упомянутое выше исследование, потому что даже дата рождения Николая Яковлевича в открытых источниках часто бывает указана неправильно: он родился не 28 ноября, а на неделю позже, 4 декабря по старому стилю. Ошибка эта произошла от неправильной даты в некрологе.

В.В. Сидорин («Черновик “России и Европы” в Отделе рукописей РНБ»): Я в своем выступлении хотел отметить несколько моментов. Даже не будучи апологетом теории Данилевского, нетрудно все-таки заметить, что «Россия и Европа» – одна из самых стереотипно воспринимаемых книг. И руку к этому в немалой степени приложил, надо признать, Владимир Соловьев, выдержки из известных полемических статей которого и по нынешнюю пору часто приводят в качестве первого и одновременно последнего аргумента. При этом именно здесь как-то обычно забывается, что Соловьев в пылу полемики, как известно, далеко не всегда был аккуратен и справедлив. Например, часто повторяется утверждение о безусловно отрицательном отношении России к Европе, якобы структурирующее весь пафос трактата Данилевского. Но ведь на самом деле отправная точка, определяющая всю архитектуру книги «Россия и Европа» совершенно иная – это вопрос о причинах определенного исторического инстинкта Европы по отношению к России. Именно этот вопрос приводит к развертыванию всего содержания книги. В нем, конечно, очевидна реакция на события Крымской войны. И, к сожалению, нынешняя ситуация способствует более свежему прочтению самой первой главы трактата об удивительно разной реакции европейского общественного сознания на события 1854 и 1864 гг. Из Данилевского сделали и делают идеолога изоляционизма, хотя он неоднократно подчеркивает механизмы влияния и преемственности, пусть и настаивает на том, что они не могут иметь конституирующего значения. Его воспринимают в каче-

стве какого-то махрового реакционера, в то время как многочисленные либеральные интенции трактата присутствуют в тексте как в имплицитном, так и в эксплицитном виде. Его изображают как безудержного экспансиониста, не желая иметь в виду, что изначальный пафос его размышлений – это историческое самосохранение России. И если и заявлять, что он легко переходил эту грань между первым и вторым, между самосохранением и экспансией, то необходимо иметь в виду, что в XIX столетии эта грань зачастую едва видна и что обсуждать Данилевского – не значит соглашаться со всеми его теоретическими выкладками, практическими рецептами и уж тем более с политическими лозунгами. Все эти стереотипы, конечно, не способствует серьезному разговору о Данилевском. А он нужен. А теперь, вероятно, еще и неизбежен.

Некоторое время назад я немного познакомился с рукописью главной работы Данилевского, хранящейся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. И это, конечно, тоже удивительный момент: «Россия и Европа» Данилевского – одна из самых издаваемых книг, но при этом рукопись книги до сих пор не включена по большому счету в научный оборот. А это очень большой рукописный материал – 133 архивных листа большого формата, при этом каждый из них состоит из четырех, а некоторые, учитывая вставки из отдельных листочков, и из большего количества страниц. И все это написано мелким почерком Данилевского. В общей сложности более полутысячи страниц.

Происхождение этой рукописи – отдельный вопрос. Как известно, архив Николая Яковлевича уже в 1887 г. был передан вдовой в Императорскую публичную библиотеку. Но Страхов, наверное, лучше всех знавший творческую историю «России и Европы» – по крайней мере, на последних этапах работы над ней – упоминает любопытный момент. В своем очерке о жизни и творчестве Данилевского, который начинает сопровождать трактат Данилевского, начиная с третьего издания в 1888 г., Страхов упоминает, что когда Николай Яковлевич приехал в Петербург в самом начале 1868 г., он привез с собой переписанную набело и выправленную до последней строчки рукопись [10, с. XXII]. Однако рукопись, хранящаяся в Российской национальной библиотеке, испещрена многочисленными исправлениями. Это именно черновой вариант: там практически нет страниц без доброго десятка исправлений, общее количество которых, таким образом, исчисляется тысячами. И это как мелкие, стилистические исправления, так и крупные правки – Данилевский вычеркивал, а порой и, наоборот, добавлял целые абзацы. К примеру, пятое письмо – та самая часть, где формулируются законы развития культурно-исторических типов, – несет на себе следы весьма интенсивной работы автора. Возвращаясь к вопросу об отношении свидетельства Страхова о рукописи «России и Европы», привезенной автором в Петербург, и той рукописи, что хранится в Российской национальной библиотеке, следует сказать, что данный материал является именно черновой рукописью – это хорошо видно по целому ряду правок.

Я хотел бы обратить внимание на еще одну интересную деталь. Изначально Данилевский придал своему произведению эпистолярный характер: первое название работы – «Россия и Европа. Письма к редактору

«Дня»». И каждая главка работы так и называется: письмо первое, письмо второе и т.д. – это сохраняется на протяжении двух третей рукописи: только с 14-й части и далее появляется наименование «главы». Редактором еженедельного «Дня» был, как известно, Иван Сергеевич Аксаков и адресат, конечно, был выбран не случайно: и специфика, и даже структура газеты отвечали, по-видимому, замыслу Данилевского. Во-первых, газету чрезвычайно интересовал славянский вопрос – в ней была постоянная рубрика «Славянский отдел». Нигде больше не было такой информации о новостях из славянских земель. Во-вторых, кроме «Общего отдела», там был «Областной отдел» – что-то вроде корреспонденции из провинции, но не только в смысле сводок текущих новостей из провинциальной жизни, но и публикации теоретических, публицистических, научных работ нестоличных авторов. И во всех этих отделах появлялись большие, растягивающиеся на множество номеров публикации на «славянскую тему»: «Чтения о церковных западно-русских братствах» М. Кояловича, «Новые письма к М.П. Погодину. О старобытности малороссийского наречия» М.А. Максимовича, «Белорусские письма» К.С. Еленевского, «Славянское обозрение» Р.И. Жинзифова и др. Вряд ли Данилевский рассчитывал на публикацию в одном из этих отделов «Дня» – слишком велик объем книги. Но ориентация на аксаковский «День» – в чем-то, вероятно, полемическая, но в чем-то и солидаризирующаяся – уже сама по себе является примечательным фактом творческой истории «России и Европы», поскольку говорит о том интеллектуальном контексте, в который Данилевский как бы сам себя помещал. Газета, как известно просуществовала недолго: первый номер вышел осенью 1861 г., а последний в конце 1865 г., после чего Аксаков был вынужден прекратить издание из-за значительных финансовых потерь в силу падения подписки. Публикация «Писем к редактору Дня» Данилевского стала невозможна в силу закрытия газеты: с этим, вероятно, и связан отказ Данилевского от эпистолярной формы текста – как я уже сказал, с 14-й части речь идет о главах. Но это позволяет сделать, в частности, предположение о том, что на две трети книга Данилевского уже была написана к началу 1866 г., а возможно, и полностью закончена в зимние месяцы 1866 г. А вот многие исправления могут относиться уже к более позднему времени – второй половине 1866–1867 гг. А это, кстати говоря, полтора года, из которых где-то шесть месяцев Данилевский провел в научных экспедициях, что, возможно, и объясняет «походный» характер рукописи – ее многочисленные сгибы.

И если мы имеем в виду, что это письма, возникают разнообразные ассоциации – они, разумеется, не только из-за жанра возникают, но учитывая жанр, ассоциации становятся куда отчетливее и, как кажется, ведут не только к удовлетворению праздного любопытства. Во-первых, в 1869 г., когда начинается публикация «России и Европы» – а, точнее говоря, «Писем к редактору Дня», уж позволять настоять на первоначальном названии – в еженедельнике «Неделя» как раз заканчивается публикация «Исторических писем» Петра Лаврова, приобретших в отличие от работы Данилевского немалую популярность у читающей молодежи: может, не самая очевидная параллель, но в этом аспекте 1869 г.

становится достаточно любопытным водоразделом. Не менее интересным сюжетом является вопрос об «Историко-политических письмах и записках в продолжении Крымской войны» Михаила Погодина: они вышли позже – только в 1874 г., но активно ходили в списках еще в войну. А ведь эти два ответа на Крымскую войну разделяет всего 10 лет по времени написания. И это – аксаковский «День», «Письма» Погодина и даже Лаврова – это, как и многое другое, часть истории «России и Европы» Данилевского, без которой этот текст и его место в истории не могут быть поняты в должной мере.

Подытоживая сказанное... мне кажется, что мы на самом деле не так уж хорошо знаем этот текст, тот метатекст, который сопровождал его создание. Куда лучше знаем и чаще говорим о посмертной судьбе этого текста, о его рецепции и оценке, данной во второй половине 1880-х – 1890-х гг. А ведь всестороннее исследование этого метатекста могло бы, возможно, многое прояснить – например, быть может, развеять достаточно распространенное представление о своеобразном интеллектуальном одиночестве Данилевского. А главное, прояснить, где в его позиции исторически случайное – обусловленное, так сказать, травмой Крымской войны, – а где речь идет скорее о важном сдвиге в истории отечественной культуры.

А.В. Малинов («В.И. Ламанский и Н.Я. Данилевский»): В начале XX в. среди русских славистов, большинство из которых были учениками В.И. Ламанского, бытовало мнение о первородстве идей своего учителя, развитых затем Н.Я. Данилевским. Сам Владимир Иванович Ламанский, надо признать, никогда не настаивал на приоритете своих взглядов. Его славянофильские убеждения сформировались достаточно рано, еще в студенческие годы, пришедшиеся на период Крымской войны. На кафедру славянской филологии Петербургского университета он вступил в 1865 г. уже убежденным славянофилом, выводившим становление отечественного славяноведения из праксиса «московского кружка».

В преподавании Ламанский отдавал предпочтение истории славянских народов, поэтому и большинство его учеников посвятили себя историческим исследованиям, что позволило уже современникам говорить об «исторической школе» Ламанского. Однако лекционные курсы Ламанского не были опубликованы, за исключением редких литографированных изданий. Ученики неоднократно призывали его подготовить к печати лекции, но до этого дело так и не дошло. Если же проанализировать основные опубликованные труды Ламанского, то его подход вернее будет назвать не историческим, а цивилизационным. В этом он теснее всего сходил с Данилевским. Вопрос о возможном влиянии и совпадении некоторых принципиальных положений в учении Данилевского и Ламанского уже поднимался в историографии, однако существующая исследовательская литература не дает на него однозначного ответа.

Публикации самого Ламанского, переписка, свидетельства современников позволяют отчасти проследить их взаимные отношения. Надо признаться, что сохранившиеся сведения очень фрагментарны. Вероятно, между учеными не сложилась даже регулярная переписка. Примеча-

тельно, что за двадцать лет общения в архивном фонде Ламанского отложились всего два письма Данилевского. В первом из них Данилевский приглашал Ламанского прийти к Георгиевскому для обсуждения своей статьи, «что полезно в ней будет опустить или изменить» (вероятно, речь идет о публикации в «Журнале министерства народного просвещения»), а во втором письме, датированном 31 января 1885 г., благодарил за присылку книги «Государственные тайны Венеции». Второе письмо, содержащее интересные размышления Данилевского, опубликовано в приложении к статье С.В. Селиверстова «“...я смотрю несколько менее оптимистически”: к вопросу об интеллектуальных взаимоотношениях Н.Я. Данилевского и В.И. Ламанского в 1860–1880-е годы».

Более чем десятилетняя разница в возрасте не способствовала раннему сближению Ламанского и Данилевского. Сначала Данилевский познакомился со старшими братьями Владимира Ивановича, Порфирием и, вероятно, Евгением, посещавшими кружок М.В. Буташевича-Петрашевского. Когда началось следственное дело петрашевцев, Владимиру Ламанскому не было и 16 лет, а когда он учился в университете, Данилевский находился в ссылке. С.В. Селиверстов считает, что, упоминая в речи на докторском диспуте о фурьеристах 1848–1849 гг., Ламанский имел в виду Данилевского и, соответственно, мог быть знаком с ним еще через своих братьев.

В письмах и дневниках Владимира Ивановича не зафиксирован факт его первого знакомства с Данилевским. После смерти Данилевского в одном из выступлений в Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе он вспоминал, что «Данилевский, дружелюбным вниманием которого я стал пользоваться со времени нашего знакомства, с половины 60-х гг., знакомил меня с своим великолепным произведением еще в рукописи, когда оно у него обдумывалось и писалось. С покойным Гильфердингом, Данилевским, генералом Фадеевым, Тютчевым, Аксаковым, которых всех, и не без основания, называли на Западе панславистами, я проводил бывало много часов в беседах о различных вопросах славянских и о разных фазисах восточного вопроса». Осенью 1864 г. Ламанский вернулся в Петербург после продолжительной заграничной командировки, обогатившей его не только новыми впечатлениями и наблюдениями, но и пониманием реального положения современного славянства. Если первые работы Ламанского, прежде всего магистерская диссертация «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (1859), были плодом его архивных разысканий, кабинетных раздумий и романтического восприятия славянства, то теперь его взгляды приобрели явно более прагматический оттенок. Можно предположить, что знакомство с Данилевским состоялось в конце 1864 г. или начале 1865 г. К этому времени у Ламанского не только в общих чертах сложилась его философско-историческая концепция о цивилизационном антагонизме греко-славянского и романо-германского миров, но и накопился большой объем фактических (исторических и политических) сведений, требующих осмысления с точки зрения этой концепции.

Некоторые публикации Ламанского той поры отчасти позволяют проследить круг идей, который он мог озвучивать в беседах с Данилев-

ским. Прежде всего это историческое и культурное противоборство романо-германского и греко-славянского миров, т.е. России и Европы. Конфронтационная идеология представлена у Ламанского не в меньшей степени, чем у Данилевского. В публикациях 1864–1865 гг. он разрабатывал учение о *языковой игемонии* и использовал понятие *всемирно-исторический вид*, которое, впрочем, не закрепилось в учении Ламанского. Языковая игемония, полагал он, является условием самобытного развития славянских народов и формирования славянства как «всемирно-исторического вида». Развитый и богатый литературный язык, согласно Ламанскому, служит первым показателем самобытной культуры или цивилизации. В текстах Ламанский употребляет не только выражения *всемирно-исторический вид* и *греко-славянский мир*, но и *образованность*, которые используются в качестве синонимов цивилизации. Возможно, не случайно первый закон культурно-исторического типа у Данилевского гласит о необходимости иметь отдельный язык или группу близких друг другу языков, в качестве условия формирования цивилизации. Ламанский при этом уточнял, что важна не только близость языков, но и доминирование одного из наречий, которое возьмет на себя роль общего литературного, научного и дипломатического языка. Преобладание же одного языка (наречия) обусловлено его литературным развитием, т.е. наличием богатой литературной традиции, имеющей уже всечеловеческое значение. Иными словами, гегемония должна принадлежать тому языку, который можно признать всемирно-историческим. Для греко-славянского мира таким языком, был уверен Ламанский, должен стать русский язык. Для Ламанского не только развитие, но и гегемония одного языка (наречия, диалекта, если речь идет о близких языках) создает условия для формирования самобытной культуры.

Выражение *всемирно-исторический вид* не получило у Ламанского дальнейшей разработки. В исследованиях середины 1860-х гг. и в более поздних публикациях он предпочитал проводить различие между народностью и нацией, понимая под последней носителя самобытной культуры, т.е. придавая ей смысл, близкий понятию культурно-исторический тип. Тот факт, что в состав культурно-исторического типа могут входить несколько народов, даже разных народов, не смущал Ламанского, поскольку он неоднократно подчеркивал, что все крупные нации сложились в результате соединения многих народностей. Понятие «нация» использовалось Ламанским в значении близком *политической нации*. Нация формируется только при наличии богатого литературного языка и политической независимости. Здесь важно фактическое совпадение мыслей Ламанского, высказанных в 1864 г., с формулировкой первых двух законов культурно-исторического типа Данилевского (отдельное государство и язык или группа близких друг другу языков).

В 1865 г. Ламанский приступил к занятиям в университете. В 1867 г. фрагменты его лекционного курса были опубликованы в журнале «Министерства народного просвещения». В них он, в частности, прослеживал различия греко-славянской и романо-германской цивилизации по историческому возрасту, этнографическим стихиям, образовательным орудиям (прежде всего языкам) и нравственным идеалам. В «России и

Европе» Данилевский, как известно, тоже обозначал отличия романогерманского культурно-исторического типа и нарождающегося славянского типа: нравственные, этнографические и различия хода и условий исторического воспитания народа. В книге Данилевский также неоднократно указывал на разницу исторического возраста европейской и славянской цивилизации. Ламанский полагал, что славяне как исторический народ могут быть моложе романских и германских народов на 8–9 столетий или, по крайней мере, на 5–6 веков. Схожие рассуждения содержатся и в докторской диссертации Ламанского «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», впервые опубликованной в журнале «Заря» в 1870 г. Данилевский же полагал, что славянский культурно-исторический тип моложе европейского на 4–5 веков и незначительные результаты славян в области науки и искусства вызваны тем, что для этого еще не пришло время. Однако, замечал Данилевский, успехи в этой области – дело ближайшего будущего.

В этнографические различия Ламанский не вкладывал того психологического содержания, которое есть в интерпретации Данилевского, считавшего главной психологической чертой романских и германских народов насильственность. Причиной нравственных различий, полагал Ламанский, стал отход западного христианства от идеалов братства и любви. Православие же сохранило принцип соборности, воспринятый славянофилами в качестве социального идеала. В работах середины 1860-х гг. Ламанский затрагивал и общее славянофильское понимание соотношения народа и государства, согласно которому не народ существует для государства, а государство для народа, в полной мере разделяемое и Данилевским.

Темы бесед Ламанского и Данилевского, конечно, могли быть более разнообразными, чем те, что нашли отражение в публикациях, а их результатом, как можно предположить, стало то, что Данилевский зимой 1865 г. приступил к написанию своего главного труда – «Россия и Европа».

Наиболее раннее упоминание Данилевского в корреспонденции Ламанского, которое пока удалось обнаружить, относится к 1868 г. Приведу свидетельства их общения в хронологическом порядке. 2 марта 1868 г. Ламанский направил А.Ф. Гильфердингу письмо несколько игривого содержания, иллюстрирующее неформальные отношения, сложившиеся между двумя славянофилами. В письме упоминается Данилевский, причем как их общий и, судя по тону письма, давний приятель.

В скором времени Ламанский отбыл в научную командировку, продолжавшуюся больше года. Основную часть времени он провел в Венеции, собирая в архивах и библиотеках материалы об ускоках, по истории Венеции XV–XVIII вв. (прежде всего истории политических убийств, социальному строю Венеции XVI в. и др.). Подготовка к печати архивных материалов и сопровождающих их исследований заняла пятнадцать лет. Итогом кропотливой работы стал почти тысячестраничный том «Государственные тайны Венеции», за присылку которого Данилевский благодарил автора в упоминавшемся письме. В конце 1868 г. Ламанский получил из Петербурга письмо Л.Н. Майкова, в котором он сообщал о на-

чале издания журнала «Заря» и, в частности, отмечал, что в журнале принимает участие Данилевский. Весной 1869 г. Ламанский извещал родителей о том, что получил второй номер журнала «Заря» с текстом Данилевского. В скором времени он инициировал перевод в итальянском журнале «Rivista Contemporanea» фрагмента третьей главы книги Данилевского.

После смерти Ламанского его дочь опубликовала часть переписки, включающую девять писем Ф.И. Тютчева, в одном из которых (1869 г.) он приглашал к себе Ламанского «к *осьми* часам» и просил познакомиться с Данилевским. Интерес Ф.И. Тютчева к Данилевскому был вызван журнальной публикацией «России и Европы». По свидетельству жены Ф.М. Достоевского, в 1872 г. Ламанский вместе с Данилевским, Страховым, Майковым и др. (всего около двадцати человек) был приглашен на обед к писателю. В письмах И.С. Аксакову 1877 г. Ламанский часто упоминал о визитах к себе Данилевского. Из дошедшей до нас переписки видно, что Ламанский поддерживал с Данилевским связь до конца жизни русского ученого. При этом надо признать, что Данилевский все же не входил в близкий круг общения Ламанского.

Ссылки на Данилевского встречаются в текстах Ламанского нечасто. Тем ценнее те редкие случаи, когда Ламанский высказывал свое отношение к автору «России и Европы». Например, в 1890 г. в рецензии на второй том «Истории русской этнографии» А.Н. Пыпина в ряду славянофилов он упоминал Данилевского, «которого высоко ценил и любил один из гениальных ученых нашего столетия К. Бер, отличали Академия Наук и Географическое Общество». Учитель Данилевского К. Бер, по свидетельству Ламанского, также проявлял интерес к славяноведению.

Близость взглядов Ламанского и Данилевского не ограничивалась темами, затронутыми в цитированных публикациях 1865–1867 гг. Более поздние тексты Ламанского, прежде всего докторская диссертация «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», лекционные курсы и некоторые другие работы дают материал для проведения содержательных параллелей. Конечно, можно предположить, что совпадения являются следствием знакомства с книгой Данилевского. Однако мы не видим буквальных повторов идей Данилевского в работах Ламанского. Это скорее развитие общего круга идей, разновидности одной и той же идеологической программы. К таким идеологическим аксиомам относится критика общечеловеческой культуры. Так, Ламанский указывал на закрепившуюся в русской литературе мысль о том, что образованность должна быть одна, что европейская культура является общечеловеческой, что самобытной русской образованности не существует. Сами носители культуры сознают национальные отличия своей образованности от других культур. Рассуждая об этом, Ламанский фактически воспроизводит перечень культурно-исторических типов, приводимый Данилевским. Разделяя общую славянофильскую точку зрения, Ламанский, как и Данилевский, полагал, что реальной творческой силой является народ, поэтому и созданная им культура может быть только народной, национальной.

Наибольшее неприятие в либеральной среде русского общества, как известно, вызвал тезис Данилевского: чем хуже для Европы, тем лучше для России и славянства. Данилевский же пояснял, что пока Европу разделяют конфликты, Россия и славяне могут жить спокойно, но как только Европа замирится, она начнет объединяться и первыми, на кого нападет единая Европа, будут славяне. Близкие по смыслу «макиавеллистские» рассуждения можно встретить и у Ламанского. Впрочем, надо признать, что подобные рассуждения Данилевского и Ламанского были скорее актуальной политической риторикой и итогом исторических наблюдений, а не мировоззренческим принципом.

Еще одной общей темой, которой посвятили свои рассуждения Данилевский и Ламанский, являлась гибель европейской цивилизации. Не они были зачинателями подобной культурфилософской эсхатологии. Данилевский посвятил этой теме главу в «России и Европе» с очень характерным заглавием «Гниет ли Запад?», приходя к выводу, что Европа не гниет, но в XIX в. завершается период ее цветения и плодоношения. Ламанский же в диссертации обратился к европейской историографии, показывая, как в ходе полемики немецкая наука, критикуя романскую культуру, хоронит всю Европу. Он указывал и на причины, которые, по его мнению, приводят Европу к гибели. Это причины религиозные, политические и социальные. К религиозной причине от относил деморализацию народа из-за утраты ценностей, «признаваемыми объективными и для всех обязательными», т.е. ценностный релятивизм. К политической причине относятся частые насильственные перевороты, расшатывающие устои общества и провоцирующие политическое дробление и насилие. Социально-экономическая причина упадка Европы вызвана развитием капитализма, которое приводит к распространению социалистических идей и связанных с ними экономических теорий.

В отличие от ранних славянофилов Данилевский и Ламанский гораздо более скромное место отводили религии в качестве исторической и культуросозидающей силы. Для Данилевского религия, понимаемая в широком смысле как народное мировоззрение, как представление людей о высшем существе, была лишь одной из основ культурно-исторического типа. Ламанский же, по существу, признавал только два важнейших условия выработки самобытной культуры: политическую независимость и богатый литературный язык.

Совпадение взглядов Ламанского и Данилевского является не только результатом их взаимного общения, но и ориентацией на учение славянофилов, последователями которых признавали себя оба мыслителя. Они разрабатывали свои версии славянофильского учения в чем-то продолжавшие идеи ранних славянофилов, в чем-то, напротив, с ними расходившиеся. Отсутствие законченного учения и какой-либо догматики у ранних славянофилов упрощали задачу для их последователей, оставляя пространство для самостоятельного творчества. Теория культурно-исторических типов Данилевского стала впоследствии наиболее востребованным вариантом так называемого позднего славянофильства. Данилевский был более смел в теоретических построениях и более радикален в обобщениях, чем Ламанский, который придерживался скорее историо-

графический линии изложения своих взглядов. В то же время, он был лучше знаком с реальным положением современного славянства, владел славянскими языками, поэтому был менее склонен к крайним выводам, питал меньше иллюзий насчет братских народов. Могу ошибаться, но Данилевский, вероятно, не бывал за границей, а все его знания о славянах носили скорее книжный характер. Расхождение взглядов Ламанского и Данилевского может представлять даже больший интерес, чем отслеживание их совпадений.

Пожалуй, наиболее существенное из них – это разное видение политических перспектив славянства. Воспринимая славян в качестве цивилизационной общности, они расходились в понимании политического устройства этой цивилизации. Данилевский неоднократно озвучивал свой принцип: один народ – одно государство. Для него славянский культурно-исторический тип должен принять государственно-политическую форму Всеславянского союза. Ламанский же, напротив, полагал, что множество небольших государств дают множество слаборазвитых и несамостоятельных культур. Плодотворная культура – достояние большого государства, объединяющего многие народы и территории. У народов, проживающих в малых государствах, формируется узкий кругозор; система образования в таких государствах страдает определенными недостатками и даже откровенным провинциализмом; в обществе нередко складывается искаженное восприятие истории и т.п. В качестве скрытой полемики с Данилевским можно воспринимать рассуждения Ламанского в неоконченной, но принципиальной для него статье (а по объему, фактически, монографии) «Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках» (1875). Примечательно, что Ламанский не ссылается на книгу Данилевского, и создается впечатление, что делает это умышленно.

Согласно второму закону культурно-исторического типа, сформулированному Данилевским, развитие культуры невозможно без политической независимости, т.е. сначала отдельное государство, а потом – самобытная культура. Ламанский же настаивает на взаимозависимости государства и культуры. Как не может быть самобытной культуры без государства, так и сильное государство не может существовать без развитой культуры. Иными словами, государство олицетворяет внешнюю силу, культура (язык) – внутреннюю. Более того, если Данилевский воспринимает цивилизации как уже сложившиеся единства, как замкнутые культурно-исторические миры, то Ламанский видит в распространении языка динамическую тенденцию цивилизации, возможность культурно-исторической экспансии. Учение о языковой гегемонии перерастает у него в доктрину о языке как геополитической силе. Без преувеличения можно сказать, что учение о языке становится главной мыслью Ламанского, проходящей через все его творчество. Соперничество цивилизаций, полагал он, перерастает в конкуренцию языков, т.е. культур, приходящей на смену военному и экономическому доминированию. Языки как орудия образованности и области производства смыслов становятся ареной борьбы.

Опираясь на анализ языковых процессов, происходящих в культуре, Ламанский по-иному, нежели Данилевский, оценивал положение романо-германского культурно-исторического типа. Если Данилевский воспринимал европейскую цивилизацию единой в своих устоях, то Ламанский не считал ее окончательно сложившимся культурным монолитом. Он видел борьбу, которая происходит в романо-германском мире и предвидел ее исход: господство англосаксов в Европе и Северной Америке, т.е. торжество англосаксонской версии романо-германской культуры, поскольку наступает период доминирования английского языка. Англосаксы не только не оставят германской и французской культурам места за пределами Европы, но и потеснят испанский язык в Южной Америке. Центр западного мира, отмечал Ламанский, переместится в Северную Америку. К таким выводам он приходил исключительно в результате наблюдения над теми тенденциями, которые происходят в языковой политике.

В те же годы, когда Данилевский работал над книгой «Россия и Европа», Ламанский готовил докторскую диссертацию. Диссертацией стало историографическое исследование «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», содержащее философско-исторические обобщения, как близкие идеям Данилевского, так и прекословящие им. В начале диссертации Ламанский упоминал о «мало у нас понятом и тем менее оцененном труде “Россия и Европа”». Диссертация Ламанского писалась одновременно с «Россией и Европой» Данилевского. Круг высказанных в ней идей отчасти перекликался с взглядами Данилевского, но в целом был скромнее. Хотя диссертация защищалась на степень доктора славянской филологии, ее основное содержание можно обозначить как история русофобии в Европе, т.е. это был в большей степени историографический труд.

Противопоставляя славянский культурно-исторический тип романо-германскому, Данилевский во многом идеализировал славян, считая основной психологической чертой славян мягкость, ненасильственность, почтительность, усматривая в русской истории преимущественно мирный характер распространения христианства и не завоевательный, а колониционный характер образования государства. В одном из примечаний в диссертации Ламанский явно оппонировал Данилевскому, указывая на такие явления русской истории и жизни, которые с трудом согласовывались с убеждениями Данилевского.

К наиболее наглядным отличиям учений Ламанского и Данилевского относится использование разной терминологии. Еще в одной из первых своих статей «О распространении знаний в России» (1857) Ламанский обратился к понятию *греко-славянский мир*, которое стало центральным в его концепции трех цивилизационных миров. Ламанский не был автором этого термина. Позднее он в качестве синонима стал использовать понятие *средний мир*, которое с большим правом можно считать его нововведением, но никогда не употреблял выражение культурно-исторический тип.

Подводя итог сравнению взглядов Данилевского и Ламанского, можно признать влияние, которое, скорее всего, было взаимным. Лек-

ции и публикации Ламанского 1864–1867 гг. уже содержали ряд идей (независимое государство и развитый литературный язык как условие становления самобытной культуры, различие исторического возраста народа и др.), затем вошедших в книгу Данилевского. Тексты Ламанского были опубликованы в ту пору, когда Данилевский еще только помышлял о своей книге. Однако открытым остается вопрос о том, насколько уникальными были рассуждения Ламанского, можно ли приписать ему исключительное авторство этих мыслей. При этом сам петербургский профессор никогда не настаивал на первенстве своих идей, высоко оценивая книгу Данилевского, но так и не перешел на терминологию Данилевского. Во второй половине 1860-х гг. Ламанский и Данилевский параллельно работали над своими книгами: «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» и «Россия и Европа». Первоначально опубликованы они были в журнале «Заря»: в 1869 г. книга Данилевского, а в 1870 г. – Ламанского. Отдельным изданием их сочинения вышли также в один год – 1871 г.

О.Л. Фетисенко («Константин Леонтьев читает Данилевского»): Историк Константин Николаевич Бестужев-Рюмин (кстати, близкий приятель Леонтьева) в 1885 г. в частном письме сказал о книге «Россия и Европа»: «Книга Данилевского – основная книга (text-book) нашего самосознания» [7]. Николай Страхов, которого сегодня тоже вспоминали, полагал: «Чем умнее будут критики, тем выше будет становиться в их глазах “Россия и Европа”» [26]. Я думаю, что устройство сегодняшнего круглого стола – это лучшее свидетельство правоты Страхова.

В прошлом году отмечался двойной юбилей Константина Николаевича Леонтьева, было 190 лет со дня рождения, 130 лет со дня кончины, и к этому времени завершился огромный научный издательский проект – издание академического полного собрания сочинений и писем Константина Леонтьева. Называется оно: «в двенадцати томах». На самом деле там вышло девятнадцать книг и две книги приложений, планируется еще три или четыре тома приложений. Естественно, имя Николая Данилевского очень часто появляется на страницах этого издания. Мой доклад носит отчасти реферативный характер: я постаралась перебрать в памяти все упоминания Леонтьева о Данилевском и как-то попыталась их обобщить, а также вспомнить биографические аспекты этой темы, почему и доклад так назван: «Леонтьев читает Данилевского».

Имена двух мыслителей очень часто стоят рядом в работах по истории философии, политических учений, культурологии. У них оказалась схожая судьба на Западе: быть устрашающим «жупелом». Еще при жизни Леонтьева его называли продолжателем или учеником Данилевского, но, впрочем, чаще современники их различали, рассматривали не совсем в одном ряду, ведь было заметно, что Леонтьев – откровенный враг панславизма, а Данилевского воспринимали как одно из крупнейших имен именно среди панславистов.

Сегодня уже был поставлен вопрос о принадлежности Данилевского к славянофильству. На самом деле при жизненных и первых посмертных откликах Николая Яковлевича рассматривают все же как одного из

представителей славянофильского движения. Так было и с Леонтьевым, хотя Константин Николаевич, как известно, сказал: «...я “вышел” из Славянофильства» [20, 12, 2, с. 487]¹. И по его самоопределению, он был больше культурофил, чем славянофил. Культуру понимал в значении культурного своеобразия нации. В письме к своему ученику Иосифу Фуделю Леонтьев уточнял, что книга Данилевского – «ясная *научная основа* не столько *Славянофильства*, сколько *Культурофильства*» [20, 12, 2, с. 122]. Таким образом, здесь он подчеркивал опять-таки свое единство с Данилевским. Но чаще отзывался о нем все же как о славянофиле, с десятков раз упоминал в одном ряду Хомякова и Данилевского, а в одной из позднейших своих статей «Славянофильство теории и славянофильство жизни» писал, что Данилевский – «один из наиболее чтимых славянофильских учителей» [20, 8, 1, с. 470]. Или вот еще упоминание Данилевского как «наиболее ясного и точного из славянофильских писателей» [20, 8, 2, с. 225]. Главная заслуга Данилевского, с точки зрения Леонтьева, – «то, что он первым в печати поставил своеобразие культуры как цель» [20, 11, 1, с. 284].

Трактаты Леонтьева сохранились и известны нам сейчас в усеченном, неполном виде: у него нет такого законченного труда как «Россия и Европа». Зато он значительно больше, чем Данилевский, сумел сказать как публицист. И все-таки «Россия и Европа» и главный, наиболее известный текст Леонтьева «Византизм и Славянство» чем-то похожи: хотя бы тем, что в названии использована оппозиция двух культурно-исторических начал, тем, что это научные трактаты, изложенные в популярной форме, а также тем, что обе книги выросли из современного политического контекста, как бы отталкивались от него. У Данилевского это объединение Германии и события шестьдесят четвертого года (война с Данией), у Леонтьева – греко-болгарская церковная распря, в которой он видел наиболее яркое проявление и политических процессов, далеко не только церковно-общественных.

Леонтьев намного ярче, блистательней, чем Данилевский, как писатель, хотя у своего старшего собрата он находил яркие запоминающиеся афоризмы, которые потом приводил в своих статьях [20, 8, 1, с. 230, 506; 20, 8, 2, с. 67, 138; 20, 9, с. 122], и однажды воскликнул по поводу одного такого афоризма: «верно, просто, прекрасно» [20, 8, 1, с. 230]. Данилевский, на мой взгляд, схематичнее (и поэтому понятнее) и имеет более широкий круг читателей и адептов, нежели Леонтьев.

В переписках Леонтьева имя Данилевского мы сначала встречаем в корреспонденциях со Страховым. Не имея никаких сведений об авторе «России и Европе», в одном из писем Леонтьев задавался вопросом: «...не был ли он вместе со мной в Калужской гимназии?» [20, 11, 1, с. 295]. На самом деле двух философов разделяют целые девять лет – они принадлежат к разным поколениям и, в общем, к разной среде. Лично знакомы они никогда не были, но известно, что Страхов читал Данилевскому по

¹ Здесь и далее при цитировании Полного собрания сочинений и писем К.Н. Леонтьева после номера позиции в списке литературы указывается номер тома, номер книги (при наличии), номер страницы.

крайней мере одно письмо Леонтьева из Турции, а тот через Страхова обращался к Данилевскому с просьбой выслать десять экземпляров «России и Европы» (тогда еще оттисков из «Зари») для распространения в Турецкой империи и также надеялся на его поддержку при обсуждении вопроса о задерживаемых Страховым публикациях своих произведений в журнале «Заря».

Хорошо известно, что Леонтьев включал книгу Данилевского в свой «пропедевтический» курс новой восточной культуры, который он в частных беседах преподносил своим ученикам-«гептастилистам» в восьмидесятые годы. В феврале 1887 г. он писал Страхову о Данилевском: «Имя его растет в Москве, и похвалюсь, и я много этому содействовал своей словесной проповедью» [20, 12, 1, с. 286].

А первое печатное упоминание Леонтьева о Данилевском обнаруживается в статье «Русские, греки и юго-славяне», начатой под другим названием в 1875 г., а опубликованной в феврале 1878 г. в «Русском вестнике». Леонтьев упоминает «Россию и Европу» как более ясное выражение славянофильства, противопоставляет «белое» (т.е. православно-государственническое) славянофильство Данилевского – «другому», либеральному, радующемуся революционной закваске славян, славянофильству журнала «Беседа» [20, 7, 1, с. 446].

Есть довольно много упоминаний в статьях начала 1880-х гг. Например, в «Письмах о Восточных делах» Леонтьев называет «Россию и Европу» «истинно великой (хотя и очень дурно местами написанной)» книгой [20, 8, 1, с. 96]. Затем в 1884 г. пишется «Дополнение к двум статьям о Панславизме» для сборника «Восток, Россия и Славянство»: первый его том выйдет еще при жизни Данилевского, второй – через месяц-полтора после его кончины. В этом тексте «Дополнения...» сделано важное признание, на которое обычно опираются, называя Леонтьева учеником Данилевского. К нему я обращусь чуть позже.

В конце 1884 г. при подготовке второго тома сборника появляется примечание к одной из статей, опубликованной в 1880 г. в газете «Варшавский дневник», где Леонтьев ссылается на «Россию и Европу» [20, 7, 2, с. 80]. Интересна обильная правка другой статьи 1880 г. – «Г<-н> Катков и его враги на празднике Пушкина». В данном фрагменте говорится о том, что Данилевский объяснил сущность славянофильства лучше самих славянофилов, но вот как начинался в газетном варианте этот фрагмент: «Книга эта при больших недостатках в изложении, при весьма неблистательной форме, при полном почти отсутствии изящества и остроумия» [20, 7, 2, с. 503] – далее еще идет ряд негативных эпитетов. Весь этот период Леонтьев вычеркнет (всю негативную оценку) и, напротив, сделает вставку о том, что Киреевский и Хомяков – лишь предтечи Данилевского. Вот как выглядел газетный вариант: «В сущности, Данилевский есть настоящий продолжатель Киреевского и Хомякова, а не И.С. Аксаков, как-то бурно и восторженно заставший в туманном свободлюбии 40-х годов» [20, 7, 2, с. 503]. Слова об Аксакове будут вычеркнуты, а слово «продолжатель» будет заменено на «более нежели кто-нибудь *настоящий истолкователь и независимый ученик* Киреевского

и Хомякова», и далее вставка: «...оба эти старые славянофилы по отношению к нему являются только предтечами» [20, 7, 2, с. 204].

И наконец, еще одна правка в том же фрагменте. В 1880 г. говорилось, что книга Данилевского «должна стать как бы Евангелием для настоящих наших славянофилов» [20, 7, 2, с. 503]. Схожее определение было в одном из писем к Страхову 1870 г. [20, 11, 1, с. 291]. Слово «Евангелие» – очень сильное, конечно, – Леонтьев в 1884 г. заменяет на «фундаментом и катехизисом» [20, 7, 2, с. 204].

В 1885 г. Леонтьев начинает отдельную работу о Данилевском, в которой намеревается высказать собственную концепцию новой культуры. Его душеприказчики обнаружили, разбирая архив, некую рукопись под названием «О Данилевском» [20, 8, 2, с. 1023]. Она вошла в составленный ими список рукописей, но где сейчас находится – неизвестно, к сожалению. В 1887 г. Леонтьев планировал посвятить «России и Европе» статью «Записки отшельника» в газете «Гражданин», но замысел пошел по другому руслу. Однако именно в этот цикл была включена большая, оставшаяся незавершенной (как многое у Леонтьева) работа «Владимир Соловьев против Данилевского». В ней, однако, гораздо больше говорится о Соловьеве, нежели о защищаемом Данилевском. И также известно по сохранившимся фрагментам продолжения, что в этой же статье Леонтьев собирался говорить о собственной концепции новой восточной культуры.

Ряд упоминаний о Данилевском и цитат из «России и Европы» имеется в незавершенных работах «Средний европеец как идеал орудия всемирного разрушения», «Культурный идеал и племенная политика», «Кто правее?». Леонтьев ссылался на Данилевского даже в литературно-критической статье «“Анна Каренина” и “Война и мир”».

Посмотрим, когда и как, с какими мыслями, настроениями Константин Николаевич читал Данилевского. Январскую книжку «Зари» за 1869 г. с первой главой «России и Европы» Леонтьев успел прочесть в Петербурге во время своего отпуска. В начале февраля он выехал на новое место службы, с нетерпением ждал продолжения, но «Зарю» в Турцию ему долго не присылали, а потом прислали сразу несколько номеров. В воспоминаниях племянницы писателя есть такие слова: «...дядя сам прочел ее, заставлял меня ее вслух себе читать и находил, что в ней почти все истина» [20, 6, 2, с. 88]. Хочется подчеркнуть это «почти все», потому что это напоминает позднейшее признание: «ученик (тогда!) Хомякова, единомышленник Данилевского (хотя и с оговорками)» [20, 8, 2, с. 158]. Но неясно, к какому же месяцу 1868 г. эта фраза относится: к петербургскому чтению в январе или к чтению уже следующих глав, когда Мария Владимировна гостила у дяди в Янине. В позднейшем варианте ее воспоминаний слова о Данилевском звучат так: «“Россия и Европа” Данилевского была чуть ли не настольной его книгой» [20, 6, 2, с. 100]; «...кроме Данилевского читали мы еще Герцена» [20, 6, 2, с. 89].

К марту 1870 г. Леонтьев, по его признанию, уже три раза прочел «Россию и Европу» и сообщал Страхову, что будет еще читать [20, 11, 1, с. 284]. Он уверял, что испытал сильное влияние Данилевского, но думается, по другим его же свидетельствам, что это было не столько влияние,

сколько радостное приветствие «монументального труда» [леонтьевские слова; ср.: 20, 8, 1, с. 158, 238] старшего собрата, в котором нашли выражение и те мысли, что вызревали в нем самом. Цитата из позднейшего письма: «Я, читая Данилевского, кроме радости ничего не чувствовал» [20, 11, 1, с. 284]. Радости о том, что кем-то высказаны заветные мысли.

И наконец, вот то признание, о котором я говорила, в заметке «Дополнения к двум статьям о Панславизме»: «Я и тогда был учеником и ревностным последователем... Н.Я. Данилевского, который в своей книге “Россия и Европа” сделал такой великий шаг на пути русской науки и русского самосознания, обосновавши так твердо и ясно теорию *смены культурных типов* в истории человечества» [20, 7, 1, с. 269]. Отчего-то обычно на этом месте цитату и обрывают. Но ведь тут же говорится и о том, что года через два по прочтении книги «Россия и Европа» Леонтьев разочаровался в культурном будущем славянства и стал понимать славян как «*неизбежное политическое зло*». А главное, это свидетельство уравновешивается другим признанием, в письме к Фуделю от июля 1888 г.: «Книгу Данилевского... я *приветствовал* только как хорошее оправдание моих собственных (не выраженных еще в печати) мыслей... И Данилевского я скоро (в 70-х годах) по-своему перерос (я понял, напр<имер>, что он во многом еще бессознательно *либерален*» [20, 12, 2, с. 124].

Итак, если выбирать определение: «ученик», «последователь», «единомышленник», то скорее нужно остановиться на третьем – «единомышленник». Леонтьев принимает теорию культурно-исторических типов, до конца жизни считает, что она «верна и ясна» [20, 12, 2, с. 123], но его интересует как раз тот тип, что Данилевский почему-то пропустил, «просмотрел» [20, 8, 2, с. 160], по выражению Леонтьева, – византийский. Собственный труд «Византизм и Славянство» он и воспринимает как уточнение к труду Данилевского: «...я хотел сделать поправку к книге Данилевского» [20, 8, 2, с. 159].

Так и в довольно ранней, несохранившейся статье «Джон Стюарт Милль и Россия» (1869), создававшейся для «Зари», Леонтьев намеревался сделать «иллюстрации» «*на некоторые места* статьи Данилевского» [20, 11, 1, с. 275]. Тогда он еще надеялся, что Россия даст «пышную эпоху миру» [20, 6, 1, с. 15] и до последнего старался верить в славянское творчество, но, как я уже сказала, у него скоро исчезла иллюзия относительно славян, и с Данилевским он разделял тогда лишь общие надежды на взятие Царьграда, после которого начнется расцвет новой культуры. В дальнейшем будет еще один этап разочарования – Леонтьев теперь не надеется и на Россию, на то, что она может дать полный четырехосновный тип, а только двухосновный или, как считал Владимир Соловьев, одноосновный (религиозное предназначение).

Уже в 1882 г. Леонтьев высказывает сомнение, «будем ли мы представителями нового культурного типа» [20, 8, 1, с. 42], а в 1890 г. в незавершенной статье «“Московские ведомости” о двоевластии» пишет: «Было время, когда и я заодно с Данилевским верил в то, что у нас в России будет *полная 4-хосновная культура*, но я уже давно начал сомневаться в этом» [20, 8, 2, с. 15]. «И мне бы очень хотелось хоть с того света увидеть, – пишет он своему ученику Анатолию Александрову в 1890 г., –

этот новый пышный... культурный Всеславянский тип!.. Но – увы! *Признаки* благоприятные есть, но они так слабы и так еще мелки... И неблагоприятного со всех сторон так много, что мне, признаюсь, все чаще и чаще представляется такого рода печальная картина: эта национальная и религиозная реакция, которая теперь довольно сильна в русском обществе, – не есть ли это одна из кратковременных реакций к лучшему, к здоровью и силе, которые иногда испытываю на себе и я (наприм<ер>) в моей *старости*» [20, 12, 2, с. 446–447].

Леонтьев был знаком со статьями Данилевского «Россия и франко-германская война», «Константинополь». Вероятно, знал и другие, однако на них не ссылался – следил за эволюцией взглядов Данилевского. Он откликнулся, например, на так называемые «посмертные» пометы, приведенные Страховым в издании 1888 г., – они показывали преодоление Данилевским некоторых иллюзий, свойственных ему как человеку 40-х гг. Леонтьев отметил, например, беспощадную самокритику писателя в вопросе об оценке судебной реформы.

Расхождения у них были и в понимании сословности: Леонтьев считал, что Данилевский не додумался до «прочного сословного переустройства» [20, 8, 2, с. 78], что вообще «*подробности*» у Данилевского поданы, по его выражению, «не совсем прозорливо, а местами и вовсе ложно» [20, 8, 2, с. 79]. Данилевский не предугадал грядущую социалистическую «неволю» [20, 8, 2, с. 210], он был политически наивен: например, полагал, что в России не будет революции, имел «слишком благоприятный взгляд» на «великие реформы» 1860-х гг.

О своем сборнике «Восток, Россия и Славянство» так же, как ранее о «Византизме и Славянстве», Леонтьев отзывался в том смысле, что он «дополняет труд Данилевского... исправляет его *либеральные* ошибки (плод неизгладимых впечатлений *40-х годов*)» [20, 8, 2, с. 232].

Наиболее интересный материал для темы «Леонтьев и Данилевский» дает сохранившийся экземпляр «России и Европы» с пометами Леонтьева, адресованными о. Иосифу Фуделю. Они были сделаны в 1891 г., таким образом, их можно воспринимать как последнее свидетельство об отношении Леонтьева к Данилевскому. Там есть и эмоциональные пометы: «Верно», «Осторожно! Пустые утешения», «Поосторожней», «Не понимаю ни бельмеса!» [20, 12, 3, с. 351–353]. Теперь в заключительном томе леонтьевского собрания сочинений вы можете проследить, к каким местам эти пометы относятся. Не всегда это лишь такие эмоциональные возгласы – есть вещи и концептуальные. Вот, скажем, такой фрагмент Данилевского: «Европа понимает, что под этою поверхностью [в русском национальном характере. – О.Ф.] лежит крепкое, твердое ядро, которое не растолочь, не размолоть, не растворить, которое нельзя будет ассимилировать, которое имеет силу и притязание жить своею независимою, самобытною жизнью». Леонтьев подчеркивает слова о ядре, которое нельзя растолочь, и пишет на полях: «Своей “интеллигенции” это очень легко сделать» [20, 12, 3, с. 350]. Т.е. Запад не может расколоть, а сможет это сделать своя «интеллигенция». А по поводу «притязания жить своею независимою, самобытною жизнью» на полях Леонтьев пишет и подчеркивает даже: «*не очень-то!*» [20, 12, 3, с. 350]. Т.е. он таких при-

тизаний не видит. Он подчеркивает (видимо, с иронией) слова о том, что в России невозможен даже простой бунт, пока не изменится нравственный характер русского народа, его мировоззрение и весь склад мысли. И через две страницы подчеркивает замечание о том, что прорванная плотина во Франции произвела всеобщий разлив противообщественных стихий и страстей, а в России они не только не могли нарушить спокойствие, а еще усилили их. Леонтьев ставит два вопросительных знака и пишет: «Так ли это?» [20, 12, 3, с. 358].

Этот материал, конечно, может служить темой отдельной работы, и я приглашаю всех заинтересованных лиц этим заняться. В книге есть также развернутая надпись красными чернилами на шмуцтитуле, где Леонтьев подробно перечисляет слабые стороны учения Данилевского. Здесь интересен первый пункт, который относится, видимо, к главе второй, которая сейчас звучит просто как текст современного политического обозревателя-блогера (известная глава «Почему Европа враждебна России?»). Вот как прочел ее Леонтьев в 1891 г.: «Россия представляется в каком-то вечно-праведном и невинно-политическом виде» [20, 12, 3, с. 332]. Это очень необычный взгляд, здесь есть над чем подумать. Но все же, даже перечисляя слабые места книги Данилевского, Леонтьев помечает: «Царьград есть *шанс* для культуры...» [20, 12, 3, с. 332].

Но как же сейчас понимать эти слова и стоит ли продолжать мечтать о русском Царьграде? Может быть, сейчас это следует понимать в несколько расширительном виде, примерно так, как делал это Ф.И. Тютчев, который, отзываясь на восторженные рассказы своей дочери Анны о путешествии по Крыму, югу России, Малороссии, выражал радость о том, что она оценила культурное значение этих мест, и говорил, «что там – арена предопределенной <России> великой будущности», «что эта будущность... возможна только там», и нужно двигаться туда, «навстречу грядущим судьбам», вопреки грозящим «жестоким карам» (Ф.И. Тютчев – А.Ф. Тютчевой, 10 окт. 1861) [29, с. 13].

К.В. Ворожихина («Н.Я. Данилевский и Ф.М. Достоевский о всечеловеческом»): Как известно, Ф.М. Достоевский в письме к Н.Н. Страхову называл книгу Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» «будущей настольной книгой всех русских надолго» [14, с. 30]. Впервые о ней он узнал за год до этого – в феврале 1868 г. из письма А.Н. Майкова.

Достоевский знал Данилевского как отчаянного фурьериста в прошлом, который так же, как и он проходил по делу петрашевцев. Достоевский отмечал, что идеи Данилевского на удивление совпадали с его собственными взглядами на особую роль России, призванную объединить славянский мир. Однако уже тогда, знакомясь с первыми главами работы, Достоевский выражал сомнение относительно выводов книги. Он писал: «Я все еще не уверен, что Данилевский укажет в *полной силе* окончательную сущность русского призвания, которое состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомого и которого начало заключается в нашем родном православии» [14, с. 30]. По окончании чтения писатель был отчасти разочарован: «Все назначение России заключается в православии, в *свете с Востока*, который потечет к ос-

лешему на Западе человечеству, потерявшему Христа... Но представьте же вы себе теперь, дорогой мой, что даже в таких высоких русских людях, как например, автор “России и Европы”, – я не встретил этой мысли о России, то есть об исключительно православном ее значении для человечества» [14, с. 146–147].

Действительно, взгляды Достоевского и Данилевского расходятся по многим вопросам. Среди них вопросы о соотношении политики, религии и нравственности, об отношении России к странам Запада. По-разному философы представляли себе будущность славянского союза, по-разному понимали и сам исторический процесс.

Однако я бы хотела остановиться на понятии всечеловеческого и рассмотреть, как трансформировалось это понятие Данилевского в сочинениях Достоевского.

Русские мыслители говорили о русской «всеобщности» или о «всеобщности» русских, начиная с Н.М. Карамзина, в ответ на упреки о подражательности и порицания за заимствование западных обычаев, идей и учреждений. Карамзин считал, что в «переимчивости» нет ничего предосудительного, она является признаком развитой души и свидетельствует о способности распознавать и воспринимать всеобщие ценности, какой бы нации они ни принадлежали [16, с. 284]. В.Ф. Одоевский в «Русских ночах» определил русскую «всеобщность», или «всеобнимаемость», как естественное влечение, как свидетельство «всеобъемлющей многосторонности духа» [22, с. 183], и предсказывал, что она еще удивит другие народы. В.Г. Белинский утверждал, что «русскому равнодоступны и социальность француза, и практическая деятельность англичанина, и туманная философия немца», что у русского есть «удивительная способность воспринимать и усваивать все чуждое ему» [6, с. 20–22]. Хотя Белинский считал, что упрек в подражательности отчасти справедлив, все же он полагал, что всеобщность русских – это дар.

Как мы знаем, Данилевский резко осуждал подражательность: «европейничанье» он считал болезнью русского общества, от течения которой зависит судьба России и славянского мира. Причина этой болезни, согласно Данилевскому, состоит в ошибочном отождествлении европейского, или романо-германского, с общечеловеческим как универсальным, всеобщим, необходимым, неотъемлемым для всех культур и народов, которое основано на неправильном понимании законов истории. Для Данилевского общечеловеческого нет в действительности, это понятие – бедно, неполно, абстрактно, оно есть невозможная неполнота. Так же, как нет общечеловеческих событий, задач, нет и общечеловеческой цивилизации.

В противоположность общечеловеческому Данилевский предлагает понятие всечеловеческого как соединение всего народного, существовавшего, существующего и будущего существовать во всех местах и временах. Всечеловеческое, согласно Данилевскому, может выразить всечеловек – гений, который в дополнение к своему национальному присоединяет некоторые черты, свойственные другим национальностям. По мнению Данилевского, истинным всечеловеком является только Бог.

Достоевский был отчасти согласен с Данилевским в том, что русское общество, вместо того чтобы быть всечеловеческим, стремится стать общечеловеческим, т.е. избавиться от своей русскости, уподобиться не англичанам, французам, но именно европейцам, подмечая то общее, которое связывает и сближает всех европейцев.

Достоевский развивает и углубляет понятие всечеловеческого и всечеловека. Под понятие всечеловеческого у Достоевского подводится метафизическое основание, выраженное им в дневниковой записи 1864 г., начинающееся словами: «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?..». Писатель считает, что высшим проявлением человеческой личности является уничтожение своего Я и отдача своего Я – всем. В этом окончательном и полном «слитии» Я со всеми заключается «рай Христов». Каждый, кто достиг этой высшей цели, стал частью «синтетической» натуры Христа, т.е. Его телом, Церковью.

Христианская метафизика Достоевского проистекает из слов апостола Павла: «Будет Бог все во всем» (1Кор. 15:28). Итог этого соединения Достоевский описывает так: «...все себя почувствует и познает навечно»; «...мы будем – лица, не переставая сливаться со всем» [13, с. 172–176]. Человечество для Достоевского – это единый организм, и поэтому – все ответственные за всех.

Для писателя всечеловеческое может проявляться на межличностном, межкультурном и межгосударственном уровнях. Говоря о всечеловеке, Достоевский рассказывает историю о жизни и смерти доктора Гинденбурга, не отказывавшего никому, кто обращался к нему за помощью, независимо от национальности, религиозной принадлежности и материального достатка. В «Дневнике писателя» Достоевский приводит подробное описание похорон доктора. «Его хоронили как святого»: в немецкой кирке не было человека, который не подошел бы, чтобы поплакать над ним и поцеловать его ноги. Особенно горевали бедные еврейки, которым он помогал в родах и после – оставлял деньги, видя крайнюю нужду семьи и неустроенность быта. Весь город шел за его гробом, сопровождавшие процессию пели псалмы, колокола всех церквей звонили, играли военный оркестр и еврейские музыканты, а над могилой, рыдая, держали речь протестантский пастор и раввин. Согласно Достоевскому, доктор Гинденбург отдавал себя всем, и все принимали его за своего, как родного [12, с. 105–108]. По мнению Достоевского, каждый может стать всечеловеком, открыв в себе всеобщее, всебратское начало.

На уровне культуры «общечеловек» понимается Достоевским как абстрактный, безликий и бессодержательный субъект, вышедший за границы своей национальности, но не соединившийся ни с какой другой. В то время как «всечеловек» – это причастный, укоренившийся во всех народных личностях. Именно таким всечеловеком для Достоевского является Пушкин, умевший войти (как «свой») в любую европейскую национальность и выразить ее сущность.

Всечеловечность для Достоевского означает способность понять, что другой на самом деле – это тоже ты сам, «другая, но от того еще более драгоценная часть тебя». Таким образом, всечеловечность расширяет

горизонт возможностей человека, позволяя «освоить то новое пространство бытия, которое без другого недоступно» [3, с. 270].

Нация также может реализовать всечеловеческий идеал, предполагающий единение всех культур и цивилизаций. Смыслом и идеей существования личности (как единичной, так и собирательной, т.е. национальной или народной) является всеслужение: «Не для того пришел, чтобы ему служили, а чтобы послужить» (Мф. 20:28). Задача состоит не в том, чтобы стать первым, но чтобы всегда быть вторым, служа другому: личность или народ превосходит себя и свою историю, выходит за собственные границы и пределы, становясь соучастником истории других личностей, и помогая им осуществиться во всей полноте.

Примером такого всечеловеческого всеслужения на государственном уровне для Достоевского является русско-турецкая война 1877–1878 гг., которая велась не в собственных эгоистических интересах Российского государства, а в интересах славян-единоверцев, живших на территории Османской империи. Таким образом, смыслом бытия личности (индивидуальной или собирательной) является помогающее участие в трансформации другого.

Понятие всечеловеческого, берущее истоки в теории Данилевского, продолжило свое развитие в истории русской мысли в интерпретации Достоевского. Идея всечеловеческого была воспринята мыслителями русского религиозно-философского возрождения. Они осмыслили современные им события – войны и революции – в категориях Достоевского. Так, В.Ф. Эрн считал, что идея всечеловеческого, провозглашенная Достоевским, «загорелась небывалым светом над потоком всемирных событий» [32, с. 372]. Философема «всецеловек» трансформировалась у В.И. Иванова в понятие «монантропизм», которое подразумевает, что «человек един» [15, с. 111], и что в опыте каждого отдельного человеческого существа заключен опыт всего человечества.

Для мыслителей Серебряного века и философов русской эмиграции всечеловеческое назначение России виделось как религиозное решение социального вопроса, построение общества и культуры на христианских основаниях, установление новых отношений со странами Западной Европы, а также грядущее объединение человечества.

Спасибо за внимание!

А.Ю. Бердникова («Н.Я. Данилевский и В.С. Соловьев о роли церкви и концепции христианского единства»): Добрый день всем участникам, всем коллегам. Имя Соловьева уже звучало сегодня много раз, в том числе в связи с Данилевским, и звучала критика, которую он высказывал в своей одноименной статье по отношению к самому большому труду Николая Яковлевича «Россия и Европа». Эта статья становится впоследствии основой второго тома большого полемического труда Соловьева «Национальный вопрос в России».

Но мне бы хотелось, предваряя свое выступление, сказать, что, говоря о взаимоотношениях Данилевского и Соловьева, как и всех мыслителей, имена которых сегодня звучали (Достоевского, Леонтьева, Страхова), невозможно ограничиться только одним докладом, поскольку нельзя

изолировать эти две фигуры от того философского контекста, в котором они находились, в котором они полемизировали. Если говорить о том эпизоде, который мне хотелось сегодня озвучить, и который, к сожалению, не появлялся часто в исследовательской литературе, то он касается спора о роли церкви, о догматическом развитии, о концепции христианского всеединства. Этот спор происходил у Соловьева со многими консервативными мыслителями, представителями славянофильства на протяжении 1880-х гг. – период, который в исследовательской литературе о творчестве Соловьева признано считать теократическим, поскольку он занимался в этот момент разработкой своей концепции всемирной теократии. И, соответственно, Данилевский также включился в этот спор наравне с Киреевым, Бестужевым-Рюминым, Иванцовым-Платоновым и многими другими.

Этот эпизод предвзывает критику Соловьевым Данилевского, развернувшуюся уже после смерти Николая Яковлевича, когда, как известно, через два года после его смерти Соловьев пишет статью, где называет книгу «Россия и Европа» «специальным Кораном всех мерзавцев и глупцов, желающих погубить Россию и уготовить путь, грядущий антихристу» [4, с. 167]. Как мне кажется, этот эпизод спора о догматическом развитии в Церкви, о католичестве, православии и христианском единстве, идеалы которого проповедовал Соловьев в течение 1880-х гг., в какой-то степени может служить предупреждением, предисловием грядущей критики Соловьева, которую он высказывает в отношении Николая Яковлевича уже в «Национальном вопросе».

Говоря об этом споре, нельзя не сказать о той площадке, на которой он шел, а именно – на страницах журнала генерала А.А. Киреева, который изначально, так же, как и многие представители славянофильства, симпатизировал Соловьеву, помогал ему организовывать площадки для его выступлений, в частности, выступления Соловьева с «Чтениями о Богочеловечестве». Впоследствии Киреев включается в спор против Соловьева в связи с его так называемыми симпатиями к католичеству. Данилевский и Соловьев впервые встречаются в качестве полемистов именно на базе «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества», главным редактором которых и был Киреев.

Если говорить о политике этого журнала, то первый его выпуск выходит в начале 1883 г., когда Соловьев пишет «Великий спор и христианскую политику», где он находится еще в начале своего теократического пути. Киреев указывает, что девизом издания будет являться знаменитая триада С.С. Уварова «Православие, самодержавие, народность». Киреев концентрируется именно на православии, он говорит, что «христианская вера, и притом, в ее восточно-православной форме есть тот идеал, который наиболее дорог русскому народу, который для него выше всего на свете. Он обуславливает и поныне всю нравственную жизнь русского народа, всю его многострадальную тысячелетнюю историю». И, соответственно, «не доведенный до абсурда авторитет римского первого священника, то есть его непогрешимость, поглотившего совет католического мира, ни протестантская атомизация церкви, перенесшая церковный авторитет в душу каждого отдельного человека, и тем самым унич-

тожившая и само понятие об этом авторитете, не удовлетворяют, да и не могут удовлетворить русского православного человека в его жажде обрести это подлинное основание своей государственности, своей народности, которая находится в православной вере». Здесь также Киреевым высказывается мысль, что «русский народ – это не только народ России, но в том числе это некий народ панславистов, славянское объединение всех славянских народов» [18, с. 6–7].

Соловьев впервые появляется в «Известиях Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества» в феврале 1884 г., публикуя свою статью «О народности и народных делах России», где со свойственной ему резкостью полемизирует с этим предуведомлением Киреева, говорит о том, что национальное чувство и стремление в XIX в. может показаться не объединяющим началом, а, наоборот, шагом назад в общем ходе христианской цивилизации [23, с. 8]. Соловьева не устраивает сформулированный Киреевым идеал панславизма, он ратует за христианскую цивилизацию. В качестве примера такого единства он выделяет средневековую Европу, в которой господствовало чувство религиозной солидарности между различными народами и под общим знаменем церкви, после чего происходит всплеск ренессансной культуры, дающей духовным силам Европы высокие общечеловеческие идеалы и предметы служения наукам, философии, чистому искусству. Соловьевым ставится вопрос: какой смысл имеет возвращение к языческому началу национальностей, к началу разобщающему и исключительному? Ведь для каждого народа принцип национальности воплощается лишь в его собственной особой народности, требующей исключительного служения.

Здесь Соловьев выступает с позиции, которую он высказывал по национальному вопросу. Возбуждение национального чувства есть не что иное, как «беспредельное самомнение и самодовольство, тупое презрение и слепая вражда к чужому, историческая рознь, которая ставится в идеал, и фактически разделение, которое возносится в принцип каждого народа, который смотрит на других, как на вечных врагов и соперников» [23, с. 10]. Одним словом, это национальное чувство есть национальный эгоизм. Это отречение от вселенского христианства, возвращение к ветхозаветному партикуляризму критикуется им очень жестко. Эта же статья сопровождается откликом Киреева. Начинается их полемика.

Киреев пишет о том, что Соловьев превратно истолковал политику его журнала, и что его изначальная позиция о едином христианском единстве русской нации полярным образом расходится с тем ультраславянством, которое приписывает ему Соловьев, не жалея черных красок. При этом он высказывает симпатию к этой бескомпромиссной позиции Соловьева, для которого «Христос – так Христос, деньги – так деньги, динамит – так динамит»: ему импонирует, что Соловьев не приемлет его компромиссов [19, с. 17]. Эта полемика доходит до 1885 г.

Данилевский входит в этот же дискурс. Именно полемика Киреева и Соловьева послужила базисом для критики Данилевского. Статья Данилевского выходит в этом же журнале в феврале 1885 г. под названием «Владимир Соловьев о православии и католицизме». Данилевский выступает против соловьевской позиции, в том числе обращаясь к мысли

А.С. Хомякова: «Почему же, если католичество так же стремится к христианскому единству, как должны стремиться мы, старые католики не приняли догмат о непогрешимости Папы, и не присоединились к православному?» [8, с. 53]. Предвидя возражение, что религия не должна быть политическим инструментом, он сразу же дает на него ответ: «К сожалению, мы уже не можем в наше время отделить религию от политики. Мы можем строить христианскую политику, и в этом плане теократическая триада первосвященника, царя и пророка, являющаяся основой Соловьевского произведения, приветствуется» [8 с. 54].

Интересно, что во второй части этой статьи, вышедшей в следующем, третьем номере за 1885 г., Данилевский обращается уже к другому эпизоду дискурса Соловьева о христианском единстве, а именно к девяти вопросам [5]. Девять вопросов Соловьева были направлены другому его оппоненту, Иванцову-Платонову в 1883 г. Эти девять вопросов впоследствии переводятся на иностранные языки. Но обращение Данилевского к анализу девяти вопросов Соловьева произошло раньше, чем они вошли в оборот на Западе: не исключено, что там узнали о них, прочитав Данилевского.

Данилевский выделяет здесь несколько основных вопросов. Почему догмат о филиокве содержит в себе ересь, и на каком вселенском соборе она была анафемствована? Какие учения, помимо филиокве, были осуждены на вселенских соборах? От какого церковного начальства откололась римская церковь? Можно ли этот раскол восточно-западных церквей называть делом мирской политики? Для Данилевского все это корень самых главных разногласий между христианскими церквями. Вопрос, которым он задается: почему, если мы стремимся к общецерковному единству и жаждем объединения церквей, почему именно мы для этого должны признавать католические догматы? Почему они не могут отказаться от них? Данилевский говорит уже с точки зрения своих культурно-исторических типов и своей политической концепции, поскольку видит в стремлении Соловьева к латинству усиление аполлонизма [9, с. 128–131]. Соловьев отвечает Данилевскому в этом же номере и говорит, что позже даст ответ в готовящемся большом труде. Он тоже стоит на своем мнении: если все католические догматы – ереси, то где они осуждались в качестве таковых, на каких вселенских соборах так именовались? [25, с. 135].

В конце Соловьев формулирует вопросы уже самому Данилевскому: каким способом санкционируются и ратифицируются постановления вселенских соборов? Между представителями православия также существуют разногласия во взглядах по отношению к католикам: одни православные относятся к ним как к язычникам, другие признают их за еретиков, третьи же считают их членами вселенской церкви. Как тогда узнать общецерковную позицию по этому предмету? Ввиду различий во взглядах между царьградским патриархатом и нашим синодом, на чьей стороне находится сама церковь в отношении католичества? [25, с. 138–139].

Спор Данилевского и Соловьева так и остался незавершенным. Он порождает другие отклики (например, К.Н. Леонтьева). И это интересный эпизод как сам по себе, так и в качестве некоторой основы той кри-

тики, которую высказывает Соловьев по отношению к Данилевскому уже в «Национальном вопросе». И этот спор, конечно, еще ждет своего детального исследования.

А.А. Тесля («Н.И. Кареев как интерпретатор Н.Я. Данилевского»¹): Николай Иванович Кареев (1850–1931) к рассмотрению исторических воззрений Николая Яковлевича Данилевского обращался специально по большому счету лишь один раз в жизни – в обстоятельной статье 1890 г., формально являющейся рецензией (на выход в свет четвертого издания «России и Европы» в 1889 г., предпринятого Н.Н. Страховым) [17]. На деле это глубокая и вдумчивая статья, посвященная анализу именно теоретического устройства взглядов Данилевского, выраженных в «России и Европе», вне критики тех или иных конкретно-исторических суждений – и вне, по крайней мере, прямого обращения к политическим суждениям и предпочтениям Данилевского.

Следует отметить, что статья Кареева ярко выделяется на общем фоне публикаций того (как во многом и последующего) времени о работе Данилевского – именно в положительную сторону, как редкий, едва ли не уникальный образчик попытки разобраться в концепции Данилевского – и вынести свое суждение о ней. Этому своеобразию позиции Кареева способствовало сразу несколько обстоятельств:

– во-первых, ситуативное – исходя из его положения, довольно молодого профессора Петербургского университета, недавно перешедшего в него с кафедры в Варшавском университете. Специфика ситуации заключалась в том, что патриарх исторических исследований в Петербургском университете – К.Н. Бестужев-Рюмин – оказался в это время одним из основных пропагандистов и защитников воззрений Данилевского (более того, в своей последней большой работе, вышедшей только в 1997 г., в очерке истории русской социологии, Кареев вспомнит о Данилевском лишь в связи с саркастичным описанием интеллектуальной эволюции Бестужева-Рюмина). Открыто и резко критиковать Данилевского, только что восхваленного Бестужевым-Рюминым, было бы если и возможно, то явно нетактично (да и неразумно, с учетом значительного веса в академии ведущего профессора по историческому отделению, наряду с В.Г. Василевским, фактически определявшим курс факультета);

– во-вторых, независимо от соображений университетской стратегии и тактики (которых Кареев никогда не был лишен – будучи одним из самых успешных преподавателей и авторов учебников и учебных пособий – в итоге приносивших ему к 1910-м гг. доход, намного превышавший жалование университетского профессора) – Кареев, в том числе и как ученик В.И. Герье имел большой (и очень высокий именно во второй половине 1880-х – начале 1890-х гг.) интерес к философии истории (который в дальнейшем во многом модифицировался в интерес к социологии,

¹ Исследование выполнено в рамках гранта № 19-18-00073 «Национальная идентичность в имперской политике памяти: история Великого княжества Литовского и Польско-Литовского государства в историографии и общественной мысли XIX–XX вв.» Российского научного фонда.

впрочем, по условиям времени, не особенно твердо отделяемой от первой).

Последнее придает тексту уникальный для своего времени характер, который мы упомянули выше и теперь постараемся развернуть содержательно. Кареев, в отличие от большинства откликов – от Соловьева до Милюкова – рассматривает работу Данилевского вне идеологических баталий. Он не игнорирует этот момент, но с самого начала выводит его за скобки, отмечая, что его будет интересовать другое.

Вторая важная черта – он рассматривает работу Данилевского в контексте больших дебатов об истории, историческом знании и понимании исторического процесса. Эта черта тесно связана с первой, поскольку он сразу отказывается прочитывать Данилевского в рамках сугубо русских споров – деэкзотизируя его. Более того, стратегия деэкзотизации здесь двунаправленная. Кареев отмечает, что возвеличивание своего, включенность в локальные идеологические споры и т.п. – черта, присущая и тем великим, на которых принято ссылаться. Так, для Гизо «французская цивилизация» объявляется высшим, наиболее полным раскрытием черт, присущих цивилизации в Европе – и потому анализ последней фактически может быть сведен к рассмотрению первой, а Гегель видит в германцах воплощение – и притом финальное – Мирового духа. Это все черты пусть и не похвальные с научной точки зрения, но вполне понятные и распространенные, и то, что Данилевский в итоге оказывается певцом русского/славянского «культурно-исторического типа» – нечто, что само по себе «в порядке вещей» (что следует понять, хоть и не принять, но не забывать, что это не локальная гордыня, а следование в общем-то довольно расхожему ходу рассуждений и чувств).

Базовая деэкзотизация и интерес к теоретическому позволяет Карееву увидеть Данилевского в рамках споров о понимании истории, где его концепция оказывается ответом на действительный исторический вызов. Этот вызов наиболее отчетливо сформулирован у Гегеля, но может быть найден у множества авторов как предшествующих, так и последующих – в попытке рассматривать «всемирную историю» как единую и при этом последовательную, где народы один другого сменяют на сцене (театральная метафора здесь сплетается с линейностью повествования, где в каждый конкретный момент присутствующим может быть только один).

Все народы должны выстроиться в некую последовательность – от Китая к Индии, далее к Персии и т.д. – вплоть до нашего дня, где остается определить, где конкретно/в ком конкретно угнездилась, где находится сейчас мировая история. Позитивистская историография в конце концов оказывается в ситуации, когда работает с конкретными уникальными историческими объектами, с одной стороны, и выстраивает общие схемы развития, выступающие обобщениями материала, а не открытием «смысла» происходящего, с другой. Поэтому критика Кареевым Данилевского направлена прежде всего на выявление непоследовательностей – постоянного присутствующего у последнего призрака общей истории и универсального смысла, который он не снимает, а сохраняет в качестве внутреннего напряжения концепции. При этом Кареев напрямую увязывает Данилевского с постметафизическими, позитивистскими опытами

объяснения социального, выставляя противоположность дарвинизма/органицизма. К собственно философско-историческому наследию Данилевского он относится как фиксируемому, но не особенно интересующему элементу – там, где Данилевский нерелексивно пользуется наследием прежней философии истории (усвоенной на уровне естественного), а не переводит его в план той же – позитивистскими методами решаемой – исторической проблемы. Главная ошибка Данилевского для Кареева – в примате «последовательности», «следования», в выпадении из фокуса проблемы сосуществования.

Отметим чувствительность Кареева к большим историческим спорам того времени: циклической концепции Э. Мейера, появившейся в скором времени, его собственному интересу к тому, что в последующем получит название исторической социологии. Он вне того, чтобы представить Данилевского как некую «частность», «курьез», напротив, для него рассуждения Данилевского часть больших споров о том, как понимать историю, фигура – обладающая самостоятельным голосом (в том числе и в рамках споров о самой локальности/универсальности знания об обществе, о человеке, о возможности универсального культурного познания). В этом плане Данилевский для Кареева – тот, кто действительно фиксирует проблематичность общей/всемирной истории, рассыпающееся прежнее видение. Однако для Кареева это остается вне вопроса о смысле истории/смысла в истории. В данном случае конкретный историк-профессионал действительно оказывается не чувствительным к базовым вопросам, определяющим историческое видение. История для него есть во многом именно практика, конкретный способ исследования (и в этом плане она способна оставить фундаментальные вопросы в стороне, или ввести их как многообразие концепций, не ставящих под вопрос саму практику дисциплины).

В заключение отметим, что теоретическая чувствительность Кареева и в данном случае, как и во множестве других, носила ограниченный характер:

(1) он фактически не видит – не проблематизирует – сам вопрос о возможности «всемирной истории» – последняя для него собирается как нечто фактическое, из взаимодействия культур. Уединенные культуры – те, что существуют на момент рассуждений Данилевского и Кареева – Индия и Китай, тоже на глазах втягиваются в общий процесс (и в этом отношении «всемирная история» оказывается той реальностью, которая вполне возникает именно сейчас, на глазах, и отбрасывает ретроспективу, возможность толковать предшествующее как «всемирную историю» в логике становления такого «всеобщего»);

(2) проблематика смысла исторического процесса оказывается – в позитивистской логике – поглощенной темой «прогресса» (о котором он рассуждает, например, в речи «О сущности гуманитарного знания», где «прогресс» как понятие оказывается включающим все новое и новое: от прогресса «форм гражданского быта» у И. Канта до прогресса «форм экономического строя» у А. Сен-Симона).

Своеобразное снятие вопроса о «смысле», впрочем, позволяет ему подойти к работе Данилевского наиболее конструктивно – именно пото-

му, что «смысл» для него отождествлен с позитивистским многообразным «прогрессом» в конкретных сферах, сливающихся в общий «Прогресс». Для него сама постановка вопроса Данилевским не выглядит базовым философским вызовом: единство исторического процесса возникает, а не исходно присутствует. Ошибка Данилевского в итоге видится в следовании, наследовании Гегелю и т.д. – в видении исторического прежде всего как последовательности, а не синхронии, сосуществования. И в этом плане разные культурно-исторические типы, не принадлежащие к числу уединенных, сами выстраиваются именно в цепочки последовательностей, передачи от одних к другим, образуя своего рода локальные/частные варианты той общей схемы, которой противостоит Данилевский.

С.И. Бажов («Н.Я. Данилевский и эволюция русского консервативного сознания»): Выше уже затрагивался вопрос о соотношении славянофильства и учения Н.Я. Данилевского, который в более широком плане есть вопрос о месте идейного наследия мыслителя в русской философской мысли.

При рассмотрении этого вопроса, как представляется, акцент следует сделать на типологии, построенной на основе заданного К.Н. Леонтьевым критерия разделения консерватизма «подлинного», т.е. полностью лишённого черт либерально-демократических, и «неподлинного», движущегося в русле синтеза консервативно-либерального (консервативно-демократического, традиционалистско-модернистского).

Из видных представителей незападной (самобытной) мысли в России XIX – начала XX в. Леонтьев был одним из первых, кто отчетливо осознал существенное значение факта ее разнородности, выделив в ней два типа: последовательно антилиберальный (который он сам и представлял) и «непоследовательное» утверждение российской самобытности, с уступками влиянию новоевропейской цивилизации, с «либеральными иллюзиями», «розовую» мысль. За приверженность либеральным «иллюзиям» Леонтьев критиковал славянофилов, Н.Я. Данилевского, Ф.М. Достоевского, не говоря уже о В.С. Соловьеве. Леонтьев стремился философски сформулировать последовательные консервативно-традиционалистские воззрения. Для Леонтьева было принципиально важно разделить консервативные идейные позиции на последовательно охранительные и непоследовательные. Леонтьев неустанно изобличал непоследовательность тех консерваторов, которые допускали реверансы в сторону либерализма, полагая, что тут все дело в том, что тот или иной консерватор в решении тех или иных вопросов оказался во власти леволлиберальных чар.

Между тем, здесь возможно и прямо противоположное истолкование. У критикуемых Леонтьевым консерваторов – славянофилов, Данилевского, Достоевского – частичные уступки либерализму вовсе не случайны, а являются вполне сознательным проявлением непоследовательности. Так, центральной темой творчества Достоевского был человек, личность, т.е. фактически новоевропейский субъект, а выход на первый план религиозной проблематики в зрелом творчестве Достоевского озна-

чал смещение внимания на жизнь личности верующей и (или) неверующей. Соответственно, в масштабно разработанном Достоевским художественно-мировоззренческом дискурсе имплицитно имело место соединение, сочетание человека, личности, включающей измерение свободного новоевропейского субъекта, с религиозной верой, укорененной в православной традиции.

Можно сказать, что именно таким путем, т.е. соединяя проблематику личности-субъекта и православной традиции – начала современные и традиционные – Достоевский вносил свой вклад в решение задачи осовременивания православия. Соответственно, речь идет о проблеме сочетания личности и традиции. И ни от одного из этих проблемных компонентов в интересах последовательности и непротиворечивости своих мировоззренческих убеждений Достоевский не был готов отказаться. В зрелом творчестве Достоевского художественно-мировоззренчески сплавляются, сочетаются темы личности и свободы и тема религиозной веры, сопряженная с проблематикой православной церковной традиции. Т.е. идейные компоненты современные и традиционные, о сочетании которых в послесибирском творчестве Достоевского можно говорить как о художественно-мировоззренческом, т.е. в идейно-философском отношении «бессознательном» традиционалистско-модернистском синтезе.

Аналогичным образом может быть охарактеризовано и творчество Данилевского, который мировоззренчески ориентировался на два фундаментальных основания: на новоевропейскую науку и на православную традицию.

В либеральной и позитивистской историографии русской социально-философской мысли в России конца XIX – начала XX в. П.Н. Милюков был первым, кто не просто констатировал различие учений славянофилов и Данилевского, цитируя разъяснения самого Данилевского, но придал этому разделению существенное значение, построив на нем типологию славянофильства раннего и позднего, «разлагающегося». В знаменитых в свое время докладе и статье «Разложение славянофильства» он уделил много внимания творчеству Данилевского, рассматривая его как особое звено в процессе «идейного разложения» славянофильства [21]. По Милюкову, общая схема эволюции славянофильского типа мысли такова: от славянофильства первоначального, представлявшего собой противоречивое сочетание двух разнородных идей – национальной (значимой преимущественно для России) и мессианской религиозной (значимой для человечества), к учениям Данилевского и Леонтьева. Если в учении Данилевского возобладал «национальный эгоизм» (оценка Милюкова, совпадающая с такой же у В.С. Соловьева), то у Леонтьева – религиозный обскурантизм. То, что у Данилевского национальный эгоизм возобладал над общечеловеческим универсализмом, и было разложением учения славянофилов. По Милюкову, религиозная сторона славянофильства нашла продолжение в творчестве В.С. Соловьева. Однако у последнего славянофильская религиозная мессианская идея, обращенная к человечеству, разложилась и трансформировалась в европеизм и прокатолическую ориентацию. По заключению Милюкова, так и разложились части славянофильства, а само оно умерло. Однако общий вывод Милю-

кова может быть оспорен. В российском общественном сознании и во времена Милюкова, и позднее не умерли ни национальная идея, ни религиозная сторона славянофильства, которая к тому же в своей поздней фазе была Милюковым неверно истолкована, ибо автор «Разложения славянофильства» ошибочно рассматривал творчество Соловьева как заключительную стадию эволюции славянофильской религиозной мессинской идеи. Неоправданными оказались и ожидания самого Милюкова, поскольку либеральное западничество не стало для России в начале XX в. безальтернативным путем в будущее.

Однако нельзя не согласиться с Милюковым в том, что указание на различие славянофильства и учения Данилевского имеет существенное значение. В учениях славянофилов (в частности, И.В. Киреевского) и Данилевского задавалась различная «дистанция» между Россией и Европой как культурно-историческими типами, по-разному оценивался «диалогический потенциал» их взаимоотношений. Если Киреевский фактически признавал такой диалог в вопросах поиска истинных путей для современной цивилизации, христианской по своим истокам, то Данилевский признавал продуктивным лишь такое межкультурное или межцивилизационное взаимодействие, которое в конечном счете укрепляло самобытные начала культурно-исторического типа.

Итак, характеризую место идейного наследия Данилевского в эволюции консервативного сознания в России, действительно ли следует говорить о нем как о переходном звене от консервативно-либерального славянофильства к «черносотенному национализму», к «боевому» национализму, или же каким-то иным образом? Первая характеристика была бы верна в том случае, если бы история консервативного сознания в России была бы историей сплошного упадка и вырождения – именно такова, с легкой руки Милюкова, либеральная трактовка этой истории. С характеристикой Милюкова согласны и последующие поколения либеральных историков. В действительности же все обстояло иначе. Дело в том, что консервативное сознание в России XIX в. было неоднородно. Оно включало в себя направление официально-охранительное от графа С.С. Уварова до К.П. Победоносцева и К.Н. Леонтьева, (примитивизация и «омассовление» этого направления способствовали формированию «боевого» черносотенного консервативного охранительства). А также направление консерватизма просвещенного, «творческого», ориентированного на консервативно-либеральный синтез, важной вехой в становлении которого было творчество авторов сборника «Вехи», а также других представителей русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. В исторической практике он был представлен реформами П.А. Столыпина. В отличие от косных консерваторов чисто охранительного типа, принципиально не идущих на диалог с современностью, представители консерватизма «творческого» были нацелены на искание в общественной жизни и в культуре меры сочетания, сохраняемого, неизменного и нового, изменчивого. Среди представителей охранительного консерватизма наиболее яркой и парадоксальной фигурой является К.Н. Леонтьев, идейные искания которого по форме напоминали консерватизм «творческий», однако убеждения Леонтьева были последовательно консерватив-

но-охранительными, традиционалистскими, в главном ничем не отличающимися от взглядов консерватора-охранителя К.П. Победоносцева. Последний был одной из наиболее могущественных фигур последнего периода существования Российской империи, оказавшей влияние на формирование политического мировоззрения Александра III и Николая II, глубоко убежденных в гибельности любых существенных общественно-политических и культурных перемен, не верящих в перспективы какого-либо традиционалистско-модернистского синтеза. В этом отношении Данилевский не был похож на Леонтьева, т.к. первый был представителем консерватизма творческого не только по форме, но и в отдельных содержательных аспектах своих взглядов. Так, Данилевский не был чужд размышлений о том, каким образом возможно сочетание идеала свободы с реалиями российского общества второй половины XIX в., признавал необходимость научного обоснования «славянофильской мечты».

Для ответа на вопрос о месте творчества Данилевского в эволюции русского консервативного сознания следует принять во внимание принципиально важные противоречия, присущие творчеству Данилевского, по мнению таких его пронизательных критиков, как К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев, Н.И. Кареев. Известно, что Леонтьев критиковал Данилевского за «либеральные иллюзии». Но почему, собственно, в этом вопросе следует разделять оценки Леонтьева, а не сочувствовать исканиям самого Данилевского, задумывавшегося, хотя и непосредственно, эпизодически о путях сочетания принципов консервативных и свободы, размышлявшего о том, как учесть стремление русского общества к свободе в период реформ Александра II? Таким образом, творчество Данилевского воплотило в себе историческую неоднозначность, разновекторность русской консервативной мысли середины и второй половины XIX в., отдельные его стороны могут рассматриваться как в русле консерватизма охранительного, так и «творческого», консервативно-либерального.

В этой связи нужно подчеркнуть, что в истории русской мысли XIX в. наряду с односторонними позициями, западнической и «почвеннической», есть также интенции, эскизы в направлении построения синтетических консервативно-либеральных (консервативно-демократических) концепций, которые до сего времени не систематизированы и не выделены в отдельное направление, не занимают отдельного места в современных оценках идейной жизни прошлого. А эта тема весьма актуальна в свете того, что одной из актуальных задач современного российского общественного сознания является поиск баланса начал западнических и самобытных, отход от одностороннего, абсолютизированного утверждения первых или вторых. Нужно отметить, что односторонним, абсолютизированным позициям – западнической и «почвеннической» соответствуют последовательное либеральное западничество (а также социалистические направления) и консерватизм традиционалистского типа.

Синтетическая же тенденция воплощалась в первом случае в виде просвещенного консерватизма (синтез традиционалистско-модернистский), а во втором – в виде национально-государственнически и религиозно ориентированного либерализма (синтез либерально-консервативный). Понятно, что синтезы консервативно-либеральный и либерально-

консервативный с разных сторон приближались к гипотетической центристской или, точнее, к синтетической позиции, противостоящей крайностям как одностороннего, абсолютизированного леволиберального западничества, так и традиционалистского почвеннического консерватизма. Таким образом, общий ответ на вызов актуального устойчиво воспроизводящегося со времен начала полемики западников и славянофилов раскола национального политико-культурного самосознания, надо полагать, в значительной мере должен строиться на основе синтеза консервативно-демократического типа. Можно сказать, что внутри цикла российской истории, начатого петровской модернизацией и продолжающегося до сих пор, в рамках которого были апробированы различные подходы (имперский прагматизм, западничество левое и либеральное) синтез этот в силу особых российских исторических условий – один из самых сложных и потому поздний.

К.Б. Ермишина («Славянофилы и евразийцы: проблема преемственности идей»): Вопрос о преемственности идей славянофилов и евразийцев уже во времена основоположников движения был дискуссионным. Мыслители русского зарубежья не делали отличий между классическим славянофильством и его поздней версией, не было споров о том, относятся ли Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев к славянофилам. Евразийцы причисляли Данилевского, Леонтьева и других консервативно-религиозных мыслителей к единому течению – славянофильству. Здесь они следовали за традицией, которая сложилась до революции 1917 г. Кн. С.Н. Трубецкой, отец евразийца Н.С. Трубецкого, делил славянофилов на ранних и поздних, а также на эпигонов славянофильства (А.А. Киреев, Ф.Д. Самарин). Для кн. С.Н. Трубецкого Леонтьев уже был олицетворением кризиса славянофильства, о чем он писал в статье «Разочарованный славянофил» (1893). Эту традицию отталкивания от славянофильства унаследовал и его сын. Для П.Н. Савицкого славянофильство было олицетворением русской национальной традиции мысли. В статье «Два мира» (1922) он разделил все русское идейное и философское наследие на два направления – национальное и западноклонническое. Для первого направления характерна ориентация на высшие духовные ценности, второе является проводником материализма. Г.В. Флоровский в статье «Вечное и преходящее в учении славянофилов» (1921) дал обзор основных идей славянофилов, хотя высший критерий оценки для него уже тогда был святоотеческое наследие. Он выдвигает славянофилам обвинение в националистической узости взглядов, противопоставляя этому «широту православия», вселенской открытости. П.П. Сувчинский под влиянием П.С. Арапова, который увлекался К.Н. Леонтьевым, склонялся к тому, чтобы переиздать его сочинения. П.С. Арапов вообще предлагал сделать политическую мысль Леонтьева идейной базой евразийства, но его предложения хотя и заинтересовали евразийцев, но не вызвали живого отклика. Тем более что, по словам Савицкого, в начале 1920-х гг. с трудами славянофилов был по-настоящему знаком только Флоровский, у остальных имелись или отрывочные знания, оставшиеся после прочтения случайных работ, или общие впечатления от отдельных цитат и сла-

вянофильских положений, какие были щедро рассыпаны на страницах книг и статей того времени. Таким образом, среди евразийцев не было единого мнения относительно славянофилов.

Внутри евразийства существовала оппозиция конкретно Данилевскому, она исходила от Н.С. Трубецкого. Флоровский, который первым из будущих евразийцев написал отзыв на «Европу и человечество», в упомянутой статье сказал: «Все позабытые Данилевским и Страховым точки над *i* были старательно поставлены в самые недавние дни князем Николаем Сергеевичем Трубецким; в своей брошюре “Европа и человечество”... кн. Трубецкой делает последний шаг в разрушении “общечеловеческих” начал» [31, с. 46]. Флоровский пришел в евразийский кружок с критикой «Европы и человечества» и, соответственно, с критикой Данилевского, считая, что Трубецкой продолжил его традицию мысли. Сам Трубецкой это энергично отрицал. Например, в письме к Савицкому от 15 января 1925 г. он писал: «В статье Кизеветтера [историк А.А. Кизеветтер был самым известным полемистом, выступавшим против евразийства. – *К.Е.*], по-моему, есть одно хорошее место, это “о призрачности связи евразийства со славянофильством”. Это вполне правильно, сам того не подозревая, Кизеветтер тут говорит именно то, что рано или поздно скажем и мы» [28, с. 102–103].

Откуда такое ревностное отрицание? Если внимательно читать книгу «Европа и человечество» и сравнить одновременно с «Россией и Европой» Данилевского, то возникает странное ощущение, что «Россия и Европа» это некий конспект будущей книги Трубецкого. Даже названия двух книг имеют типологическое сходство. Книга Данилевского содержит многие положения, которые потом Трубецкой выскажет как свои внутренние, интимные, им выстраданные.

Какие это идеи? Названия глав книги Данилевского уже отражают основное направление мысли раннего Трубецкого: «Европейничанье болезнь русской жизни»; «Цивилизация европейская тождественна ли общечеловеческой?». Эта последняя тема крайне важна для Трубецкого, он выступал против понятия «общечеловеческое», если под этим понимается «европейское». Также характерны другие названия глав книги Данилевского: «Пolemика против западной версии христианства» и глава «Различие вероисповедований». Трубецкой выступал против католичества, призывал к союзу со старообрядцами, как сохранившими благочестие, «бытовое исповедничество». Т.е. в книге Данилевского мы видим целые кластеры тем, из которых потом вырастет евразийство, по крайней мере, в версии Трубецкого.

Против чего возражает Трубецкой? Идея славянства, ключевая для Данилевского, вызывает у Трубецкого страстное сопротивление. Данилевский писал: «Итак, для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгар (желал бы прибавить, и поляка), – после Бога и Его святой Церкви, – идея Славянства должна быть высшей идеей» [курсив автора. – *К.Е.*] [11, с. 151]. Для Трубецкого это абсолютный нонсенс. Он доказывает, что западные славяне, во-первых, относятся к западному культурному и цивилизационному миру, во-вторых, в какой-то степени они являются предателями, скажем так, об-

пеславянской культуры, например они участвовали в войнах на стороне противников России. Поляки с их скрытой или явной русофобией в этом смысле являются образцом западных славян.

На каком основании Данилевский строит предположение о том, что славяне Запада захотят объединиться с Россией? Он приводит в пример Украину. Как Малороссия и Великороссия вместе создали Российскую империю, точно так же остальные славяне с радостью пойдут в общее государство, увидев какие замечательные выгоды, а главное, освобождение от Запада, от турок и прочих угнетателей сулит такой союз. Трубецкой полагал, что это очень плохая идея, которая противоречит историческим фактам. Он доказывает, что воссоединение Малороссии и Великороссии было не только благом, но стало источником многих проблем, поскольку после этого стала возможна европеизация, которую сам же Данилевский называет «болезнью духа русского». Таким образом, союз России и западных славян несет немалые риски, открывает возможности для Запада непосредственно влиять на Россию и делает ее уязвимой.

С точки зрения лингвистики и филологии Трубецкой доказывает, что единственное основание, на котором зиждется связь России и остальных славян, – языковое. С точки зрения культуры, музыки, стереотипов поведения, мышления и пр. – это абсолютно разные народы. И когда мы их смешиваем в какую-то единую мысленную конструкцию («славянство»), пытаюсь на этом основании строить историософские схемы, это приводит к идейному банкротству. Трубецкой пишет: «Русский литературный язык есть общеславянский элемент в русской культуре и представляет то единственное звено, которое связывает Россию со славянством. “Славянская психика”, “славянский характер” – это мифы. Каждый славянский народ имеет особый тип, особый характер, и поляк так же мало похож на болгарина, как швед на грека» [27, с. 206]. Если Россия пойдет по пути реализации идеала славянства, то это приведет ее в тупик, а, может быть, даже и к цивилизационному краху.

Я думаю, что Трубецкой читал Данилевского достаточно внимательно. Кое-какие идеи, даже само понятие «романо-германские народы» Трубецкой берет на вооружение, но ведущая конструкция, с помощью которой Данилевский хочет решить все проблемы историософии и геополитики – идея славянства, для Трубецкого неприемлема. Отсюда такая ревность и отрицание славянофильства, поскольку основные идейные споры как раз возникают в том контексте, где позиции очень близки, но по принципиальным вопросам они противоположны. В этом мысленном поле имеют место эмоциональные всплески, столкновения идей.

Важно отметить, что для евразийцев знаковой фигурой был Л.С. Берг, книга которого «Номогенез» произвела на них большое впечатление. В письме к Сувчинскому от 5 марта 1926 г. Трубецкой пишет, что «Берг признает себя последователем Данилевского, в своих положениях развивает много мыслей, близких нашим, особенно моим из “Европы и человечества” и “Вавилонской башни”, эта книга навела Савицкого на мысль написать о нем рецензию, об этой книге. К сожалению, книги Берга достать практически невозможно» [28, с. 174]. Тем не менее через Л.С. Берга в какой-то степени евразийцы усваивают и идеи Данилевского. Одним

словом, существовало противостояние Данилевского и Трубецкого, но одновременно была и тесная связь между ними, которую Трубецкой склонен был отвергать.

Что касается Савицкого, который представляет другой полюс евразийской мысли, то его отношения с Данилевским были спокойными и академичными. Судя по всему, он познакомился с работами Данилевским довольно поздно, примерно в 1924 г. Данилевский для Савицкого был интересен с точки зрения того, как он определяет культурно-исторические типы и их географическую локацию. В книге «Географический обзор России-Евразии» (1927) он предлагает дополнить классификацию Данилевского новым культурно-историческим типом, а именно евразийским: «Понятие “месторазвития” нужно сомкнуть с понятием культурно-исторического типа Н.Я. Данилевского» [23, с. 276]; «Ряд культурно-исторических типов, намеченный Н.Я. Данилевским, продолжим *культурно-историческим типом евразийским*» [23, с. 277] [курсив автора. – К.Е.]. Данилевского он записывает в предшественники и подчеркивает, что евразийство лежит в общей со славянофилами идейной сфере. Савицкий отмечает очень важный момент: Данилевский жил, творил и давал реакцию на те исторические события, которые происходили в его время. Отсюда и «местечковый» характер его рассуждений. Россия во времена Данилевского еще не вышла на простор исторического поприща. На эту дорогу Россию вывела революция 1917 г. и последующие события.

Что касается времени, когда творили и жили евразийцы, то они дали реакцию на революцию 1917 г., которая выводит Россию на новый виток развития, во всемирные горизонты. Россия выходит из противостояния с Европой, становится активным субъектом мировой (а не только общеевропейской) истории, поэтому евразийство, с точки зрения Савицкого, есть более зрелый тип историософского рассуждения. Остается добавить, что многие прогнозы Данилевского не сбылись, в то время как евразийские сбылись детально в конце XX и начале XXI вв. Но общая интуиция и евразийцев, и Данилевского о том, что России уготована великая историческая судьба, оказалась верной.

Мне хотелось бы верить в осуществление предвидения Данилевского о том, что Россия все-таки реализовала себя как цивилизация четырехосновная. Это произошло именно в XX в. Отрицать научно-технические и иные достижения СССР невозможно, само создание СССР определило политическую реальность XX в. (двухполярная мировая система). Несомненны достижения в культуре, литературе, спорте и т.д. Во время Данилевского это только намечалось. Даже «провальное», с точки зрения Трубецкого, пророчество о том, что Россия объединит славянские народы, в какой-то степени сбылось во время оформления Восточного блока социалистических стран, который сложился после 1945 г. Вольно или невольно, но славяне оказались в едином геополитическом и культурном поле. Безусловно, Данилевский очень интересен, и у него много прогнозов, которые, возможно, сбудутся позже. Может быть, он видел дальше, чем век или два.

В.В. Сидорин: Можно ли считать евразийцев преемниками Данилевского? Этот вопрос достаточно горячо недавно обсуждался: я помню, высказывалось мнение, согласно которому своего рода посредником между Данилевским и евразийцами оказывался Ламанский.

К.Б. Ермишина: Ламанский важен для Савицкого, когда он строит свои геополитические, географические, как он говорит, геософские построения. Но для остальных евразийцев Ламанский – неизвестный автор. В евразийстве участвовало более двух десятков первоклассных мыслителей русского зарубежья, не говоря уже об участниках второго ряда, таких как К. Чхеидзе. Сложно говорить о влиянии на них Ламанского, в то время как с идеями славянофилов и Данилевского были все знакомы. На все евразийство влияние, пусть косвенное, оказал скорее Данилевский, поскольку через него была очень сильная связь с основоположником движения – Трубецким. Современные исследователи мало говорили о влиянии Леонтьева или А.С. Хомякова, в то время евразийцы переиздали его книгу «Церковь одна» с предисловием Л.П. Карсавина в 1926 г. То, что Савицкий пытается развивать идеи Данилевского, говорит о значимости его для всего евразийства, на Данилевского есть ссылки и у Карсавина. Преемственность между евразийцами и Данилевским явно просматривается, есть отсылки, есть и полемика с ним. Poleмика – это важный маркер включенности идей того или иного мыслителя в дискурс полемизирующих.

Литература

Исследования

1. *Данилевская О.Н.* Увековечивание памяти Н.Я. Данилевского в его имени Мишатка // Регионы России. 2021. Специальный номер. С. 82–90.
2. *Журавель А.В.* «Дело... о дворянстве рода Данилевских: даты рождения и тайны происхождения // Тетради по консерватизму. 2020. № 3. С. 303–344.
3. *Касаткина Т.А.* Философия всеединства Ф.М. Достоевского // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX в. К 165-летию Вл. Соловьева / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи М.: Водолей, 2018. С. 262–271.
4. *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев и литературные деятели 80-х годов (А.А. Фет, И.С. Аксаков, Н.Н. Страхов) / Владимир Соловьев и его ближайшее литературное окружение // Литературная учеба. 1987. № 4. С. 164–168.
5. *Черняев А.В., Бердникова А.Ю.* Девять вопросов христианскому миру. Poleмика вокруг богословских идей В.С. Соловьева на страницах французских журналов в 1880-х гг. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 86. С. 11–27.

Источники

6. *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. 10. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1956.
7. *Бестужев-Рюмин К.Н.* Письмо С. А. Феоктистовой. 11 февр. 1885 г. ИРЛИ. 9117. Л. 145.

8. *Данилевский Н.Я.* Владимир Соловьев о православии и католицизме // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1885. № 2. Февраль. С. 53–63.
9. *Данилевский Н.Я.* Владимир Соловьев о православии и католицизме // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1885. № 3. Март. С. 121–134.
10. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895.
11. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Известия, 2003.
12. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011.
13. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 20: Статьи и заметки. 1862–1865. Л.: Наука, 1980.
14. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 29. Кн. 1: Письма 1869–1874. Л.: Наука, 1986.
15. *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.
16. *Карамзин Н.М.* Избранные сочинения. В 2 т. Т. 2. М.; Л.: Художественная литература, 1962.
17. *Кареев Н.И.* Теория культурно-исторических типов // Русская мысль. 1889. Кн. 9. С. 1–32.
18. *Киреев А.А.* Действия С.-Петербургского Славянского Благотворительного Общества и других подобных обществ русских и иноземных // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1883. № 1. Октябрь. С. 6–7.
19. *Киреев А.А.* Замечания на предыдущую статью // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1884. № 2. Февраль. С. 16–20.
20. *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2000–2020.
21. *Милюков П.Н.* Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 3 (18). С. 46–96.
22. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975.
23. *Савицкий П.Н.* Избранное. М.: РОССПЭН, 2010.
24. *Соловьев В.С.* О народности и народных делах России // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1884. № 2. Февраль. С. 8–16.
25. *Соловьев В.С.* Ответ Н.Я. Данилевскому В.С. Соловьева // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1885. № 3. Март. С. 134–139.
26. *Страхов Н.Н.* Письмо К. Н. Бестужеву-Рюмину. 7 окт. 1889 г. ИРЛИ. 25059. Л. 23.
27. *Трубецкой Н.С.* Общеславянский элемент в русской культуре // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, Универс, 1995. С. 162–210.
28. *Трубецкой Н.С.* Письма к П.П. Сувчинскому: 1921–1928. М.: Русский путь, 2008.
29. *Гютчев Ф. И.* Собр. соч. и письма. В 6 т. Т. 6. М.: Классика, 2004.
30. *Фет А.А.* Памяти Н.Я. Данилевского // Фет А.А. Вечерние огни. М.: Наука, 1971. С. 273.

31. Флоровский Г.В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
32. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.

To the 200th anniversary of N.Ya. Danilevsky.

N.Ya. Danilevsky's creative heritage: history and modernity. Materials of the round table.

Participants: A.V. Smirnov, O.N. Danilevskaya, V.V. Sidorin, A.V. Malinov, O.L. Fetisenko, K.V. Vorozhikhina, A.Yu. Berdnikova, A.A. Teslya, S.I. Bazhov, K.B. Ermishina.

References

1. Danilevskaya, O.N. (2021), Perpetuating the memory of N.Ya. Danilevsky in his estate Mshatka, in: *Regiony Rossii. Spetsial'nyy nomer*, pp. 82–90 (in Russian).
2. Zhuravel, A.V. (2020), “The case... about the nobility of the Danilevsky family: dates of birth and secrets of origin, in: *Tetrady po Konservatizmu*, no. 3, pp. 303–344 (in Russian).
3. Kasatkina, T.A. (2018), Philosophy of all-unity of F.M. Dostoevsky, in: Takho-Godi, E.A. (ed.), *Literatura i religiozno-filosofskaya mysl' kontsa XIX – pervoy treti XX v. K 165-letiyu Vl. Solovyova* [Literature and Religious Philosophical Thought of the Late 19th – First Third of the 20th Century. To the 165th Anniversary of Vl. Solovyov], Vodoley, Moscow, pp. 262–271 (in Russian).
4. Losev, A.F. (1987), Vl. Solovyov and literary figures of the 80s (A.A. Fet, I.S. Aksakov, N.N. Strakhov / Vladimir Solovyov and his immediate literary circle, *Literaturnaya Ucheba*, no. 4, pp. 164–168 (in Russian).
5. Chernyaev, A.V., & Berdnikova, A.Yu. (2019), Nine questions to the Christian world. The polemic around Vladimir Solovyov's theological ideas in French periodicals of the 1880s, *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, vol. 86, pp. 11–27 (in Russian).