

Вадим ПОЛОНСКИЙ*

ИСТОРИОСОФИЯ СЛАВЯНСТВА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

В статье обозреваются концептуальные подходы к философии истории славянских народов (в том числе – черногорцев) в русской литературе 2-й пол. XIX – нач. XX в. Подчеркивается, что уже на ранних этапах формирования «славянской идеи» в России обозначилось некоторое напряжение в ее осмыслении между исторической эмпирией и историософской трансценденцией. Н. Данилевский в книге «Россия и Европа» это напряжение снимал посредством перевода трансцендентных смыслов в конкретную политическую программу, К. Леонтьев – посредством отказа от «славизма» в пользу «византизма». В русской модернистской культуре периода Первой мировой войны на основе ее собственной концептуальной мифологии формируются особые историософско-символистские коды, синтезирующие и переосмысляющие различные элементы славянофильских и почвеннических доктрин XIX в. В статье, среди прочего, анализируются религиозно-символистские стратегии осмысления исторического призвания славян в публицистике Вяч. Иванова 1914–1917 гг. Реконструируется его концепция «славянологии», адаптирующая привычные доминанты славянофильства под цельное христианско-платоническое историософское мировидение.

Ключевые слова: *восточный вопрос, славянофилы, почвенники, Первая мировая война, Данилевский, Леонтьев, Эрн, Иванов*

Так называемая историософия славянства как совокупность концептуальных интерпретаций телеологии и смыслового потенциала исторического пути славянских народов в русской литературе обретает черты оформленного целого – прежде всего, конечно, в кругу славянофилов – к середине XIX века, что естественно совпадает с напо-

* Москва, ИМЛИ РАН

ром волны национального возрождения в культуре славян за пределами Российской империи.

Мы оставим в стороне слишком объемный вопрос о генезисе славянофильской доктрины, ее соотношении с идеологиями панславизма, «будительства» (в том числе в изводах, скажем, Вука Караджича и Петра II Петровича Негоша), иллиризма, австрославизма и проч. в европейском славянстве и не станем разворачивать широко известные составляющие историософии русских славянофилов и почвенников (от Хомякова, Киреевского, Ивана и Константина Аксаковых до Данилевского, Страхова и Достоевского) – представления о самодостаточном цивилизационном комплексе как залого особого пути славянства в истории, о православии как основе этого комплекса, о соборности, органике, общинности как противовесах индивидуализму, искусственности, партикуляции в основополагающей антитезе славянства и романо-германского Запада и т. п.

Укажем лишь на то, что уже на ранних этапах истории «славянской идеи» в России достаточно явно выразилась ее двусоставность, «нераздельная неслиянность» в ней двух смысловых рядов: исторической эмпирии и историософской трансценденции, *реального* и *идеального*. Взаимообусловленность этих начал не должна затуманивать их несовпадения, а точнее – некоторого смыслового напряжения в точке их встречи, поскольку актуальная историческая и общественно-политическая реальность *volens nolens* зачастую осложняла потенциальные пути историософских построений.

Ясно, что исторической почвой этого феномена был пресловутый *восточный вопрос*: борьба России с Оттоманской Портой и Австрией за освобождение подневольных славян, за выход к черноморским проливам и – в качестве символической цели многовекового исторического пути – за освобождение Царьграда как видимый знак возрождения идеи православной Византийской империи в панславянской общности во главе с Россией.

На протяжении более двух столетий решение «восточного вопроса» было одним из основных векторов российской внешней политики. Попутно заметим, что в сложных перипетиях исторических событий уже на ранних этапах воплощения в жизнь этой политики Черногория занимала вполне значимое место. Достаточно вспомнить миссию 1711 г. М. Милорадовича и И. Лукачевича к митрополиту Даниилу с петровской грамотой – призывом к организации восстания черногорцев против турок или знаменитый эпизод с самозванничеством Стефана Ма-

лого, выдававшего себя за выжившего Петра III, на фоне планов Алексея Орлова, направившего русскую эскадру к черногорским берегам, по организации антитурецкого восстания. И весьма показательны неудачи этих попыток, в которых отражена общая закономерность всего двухвекового пути решения Россией «восточного вопроса» – нереализованность возможного, неизменные срывы – по разным причинам – в достижениях конечных целей, несмотря на тактические успехи и победы.

Подобные неудачи, усугубленные тем фактом, что славянство представляло собой слишком неоднородное целое, совокупность хотя и родственных, но конфессионально разделенных народов с разной исторической судьбой, не могли не сказываться и на осмыслении эмпирических задач ближайшего будущего, и на концептуальных историософских построениях в лагере почвенно-ориентированных русских писателей. В них вносились, так сказать, позитивистски заземляющие ноты.

Так, Н. Данилевский в знаменитой книге «Россия и Европа», предвосхищая своей теорией культурно-исторических типов как самоценных организмов и смыслово завершенных ценностно-духовных монад основные положения «Заката Европы» О. Шпенглера, славянский культурно-исторический тип обрисовывает с явным уклоном от трансценденции его «духовного лика» в духе Хомякова к прозаическому поиску той формы единения славян, которая была бы адекватной злобе дня в ближайшей политической перспективе. И выдвинутая им идея Всеславянской федерации со столицей в Константинополе, включающей в себя Грецию и Венгрию, но с Россией во главе – неизбежная транскрипция в прагматический регистр европейского политического концерта 1860-х-1880-х годов тезы, заявленной в 1867 г. И. Аксаковым: «Главнейшая задача славянского мира вся теперь в том, чтобы Россия поняла себя, как его средоточие, и познала свое славянское призвание <...> В этом вся будущность и России, и всех славянских племен. Как Россия не мыслима вне славянского мира, ибо она есть его главнейшее выражение и вещественно, и духовно, так и славянский мир не мыслим без России. Вся сила славян – в России, вся сила России – в ее славянстве» [1].

Смысловые зияния в подобных подходах между спиритуальным заданием и его практической реализацией остро почувствовал К. Леонтьев. И сделал из них логически ясные выводы, прежде всего поставив под сомнение осязательную состоятельность славизма и тем самым выступив в пику линии Данилевского: «Славизм можно понимать только как племенное этнографическое отвлечение, как идею общей крови (хотя и не совсем чистой) и сходных языков. Идея славизма не представ-

ляет отвлечения исторического, то есть такого, под которым бы разумелись, как в квинтэссенции, все отличительные признаки, религиозные, юридические, бытовые, художественные, составляющие в совокупности своей полную и живую историческую картину известной культуры» [2].

Леонтьев предлагает свою оппозицию – *византизма* и *славизма*, – в которой сильным, обладающим всеми дифференциалами оказывается первый элемент: «Византизм есть прежде всего особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятийные начала и свои определенные в истории последствия. Славизм, взятый во всецелости своей, есть еще сфинкс, загадка. Отвлеченная идея византизма крайне ясна и понятна. Эта общая идея слагается из нескольких частных идей: религиозных, государственных, нравственных, философских и художественных. Ничего подобного мы не видим во всеславянстве. Представляя себе мысленно всеславизм, мы получаем только какое-то аморфическое, стихийное, неорганизованное представление, нечто подобное виду дальних и обширных облаков, из которых по мере приближения их могут образоваться самые разнообразные фигуры» [3].

Актуальной историософской задачей России Леонтьев видит укоренение в чистом византизме с его константами – православием, самодержавием, трансперсонализмом. И, как бы развивая процитированный выше аксаковский тезис в противоположную Данилевскому сторону, соглашается видеть Россию «средоточием» славянства исключительно в общей византийской перспективе, перекрывающей и отметающей панславистский идеализм: «Что бы случилось со всеми этими учеными и либеральными славянами, со всеми этими ораторами и профессорами, Ригерами, Палацкими, сербскими Омладинами, болгарскими докторами, если бы на заднем фоне картины не виднелись бы в загадочной дали великорусские снега, казацкие пики и топор православного мужика бородатого, которым спокойно и неторопливо правит полувизантийский царь-государь наш!? Хороши бы они были без этой пики и этого топора, либералы эти и мудрецы мещанского прогресса! Для существования славян необходима мощь России. Для силы России необходим византизм» [4].

Вне этой русско-византийской перспективы аристократу-консерватору Леонтьеву все славянское дело видится эрзацем романо-германского космополитизма, приправленным эгалитаристской буржуазной пошлостью и бессознательным либерализмом, воспитанным разностью

местнических тяготений: «Что же есть у них у всех общего исторического, кроме племени и сходных языков? Общее им всем в наше время – это крайне демократическое устройство общества и очень значительная привычка к конституционной дипломатии, к искусственным агитациям, к заказным демонстрациям и ко всему тому, что происходит ныне из смеси старобританского, личного и корпоративного, свободолюбия с плоской равноправностью, которую выдумали в 89-м году французы, прежде всего на гибель самим себе. Разделять югославян может многое, объединить же их и согласить без вмешательства России может только нечто общее им всем, нечто такое, что стояло бы на почве нейтральной, вне православия, вне византизма, вне сербизма, вне католичества, вне Юрия Подебрадского, вне Крума, Любуши и Марка Кралевича, вне крайне болгарских надежд. Это, вне всего этого стоящее, может быть только нечто крайне демократическое, индифферентное, отрицательное, якобински, а не старобритански конституционное, быть может, даже федеративная республика» [5].

В концептуальном языке «русского Ницше» от правого эстетского аристократизма слова *демократия*, *республика*, *конституционализм* – из числа нестерпимо бранных. И с учетом этого следует понимать и предвзятые аттестации Леонтьевым современной ему Черногории, в которой он с неудовольствием ощущает токи чуть ли не «швейцарского духа»: «Дворянского элемента здесь <в Черногории> <...> нет; воспитания аристократического и тем более; власть князя очень ограничена. Черногорцы привыкли к самоуправству, которому так же не трудно перейти в демократическое самоуправление, как воинственному горцу стать в наше время горцем утилитарным и буржуазным, из юнака или паликара сделаться, и не подозревая ничего, самоуверенным демагогом-бюргером. Орлиное гнездо Черногории очень легко может стать каким-нибудь славянским Граубинденом или Цюрихом» [6].

Однако в исторической перспективе начала XX века леонтьевский скепсис относительно панславизма оказался на идеологической периферии. Новый этап в историософском осмыслении славянской идеи, ознаменованный началом Первой мировой войны, резонировал с отвергаемыми «русским Ницше» доктринами.

Военные события и сформированный ими культурный контекст во многом знаменуют завершение классического этапа истории «восточного вопроса». Прямое столкновение с тремя центральными державами, в состав которых входили чающие освобождения славянские меньшинства, а также перспектива окончательного овладения Константино-

полем и проливами стали закваской бурно забродившей в русской литературе и публицистике национальной мифологии, *синтезирующей и логически разворачивающей* в разные стороны *многообразные составляющие историософии славянства*.

«Славянство в русской культуре эпохи Первой мировой войны» – это слишком обширная тема, чтобы попытаться ее обозреть даже в самых общих чертах. Ограничимся поэтому лишь подчеркиванием синтетического характера историософии славянства в этот период, когда, во-первых, сходятся (по крайней мере, *на начальном этапе войны*) под общие идеологические знамена представителей разных общественно-политических ориентаций – от правых националистов до левых либералов, – а во-вторых, благодаря текущим политическим событиям и ожиданиям скорейшего и окончательного решения Россией славянского вопроса разлом между *реальным и идеальным* в осмыслении судеб славянства представляется преодоленным: современникам кажется, что через эмпирические фронтовые сводки со страниц газет проговаривает себя сама трансценденция славянской идеи.

Именно такого контекста восприятия требует максима В. Эрн, вынесенная им в заглавие брошюры 1915 г.: «Мое главное положение: *время славянофильствует*, означает прежде всего, что славянофильствует *время*, а не люди, славянофильствуют события, а не писатели, славянофильствует сама внезапно заговорившая жизнь, а не «серая теория» каких-нибудь отвлеченных построений и рассуждений. <...> Своим положением я хочу сказать, что каково бы ни было массовое сознание образованных русских людей, мы фактически вступаем в славянофильский эон нашей истории; он же самым тесным образом связан с судьбами всего мира» [7].

Показательна та смена идеологических оценок в атмосфере «славянофильствующего времени», какую демонстрирует В. В. Розанов. Так, еще в 1908 г. со страниц «Нового времени» он называет «безумием» желание сторонников присоединения России к англо-французской оси «ставить на карту вековой мир с Германией» и призывает к осторожности «до смущения», поскольку «в последние годы есть что-то не расположенное к нам в самой <...> Судьбе»: «Так и хочется сказать старым языческим термином, что время бы умолить богов». Его взгляд на славян иронично-скепичен и снисходительно-провокативен: «<...> к сожалению, славянам почти нечего брать друг у друга. Милые народцы, симпатичные, – но ничего в истории не сделали, лентяи и забавники, празднующие и шатуны. Это слишком плачевно, и, конечно, мы все

стоим, все славянские народы стоят перед эпохой энергичного движения вперед, самой деятельной работы. Без этого мы сгинем, нас задавят и съедят. Да и стоит, потому что Бог не может долее тысячи лет терпеть тунядцев» [8]. Но по прошествии шести лет писатель полностью смещает все акценты и выворачивает наизнанку бывшие смыслы собственной публицистики, описывая в книге «Война 1914 года и русское возрождение» общенациональный патриотический подъем в мотивном ряду пасхальной радости и превращая топос попираемого и низвергаемого «германизма» в антиматерию таинства жертвенной евхаристии славянства: «Дрожит напряжением русская грудь и готовится вступить в пасхальную «красную» годину исторических судеб своих, дабы подвигом и неизбежною кровью купить спасение тех остатков братских народов, одна половина которых лежит мертвыми костями под тевтонским и мадьярским племенем, а за другую, еще живую половину наших братьев, теперь пойдет последний спор и окончательная борьба <...> Напор германских племен на славянские – завершился: Германская империя объявила войну Русской империи. Исполин пошел на исполина. За нашей спиной – все славянство, которое мы защищаем грудью. Пруссия ведет за собой всех немцев – и ведет их к разгрому не одной России, но всего славянства. Это – не простая война; не политическая война. Это борьба двух миров между собой <...> Мужайся, русский народ! В великий час ты стоишь грудью за весь сонм славянских народов, – измученных, задавленных и частью стертых с лица земли тевтонским натиском, который длится уже века. Если бы была прорвана теперь «русская плотина», немецкие воды смыли бы только что освобожденные русской кровью народы Балканского полуострова <...> России больно от боли славян... И она хочет переболеть сама, чтобы им не было больно» [9].

В русской модернистской культуре военных лет на основе ее собственного религиозно-эстетического тезауруса и концептуальной мифологии формируются особые историософско-символистские коды, синтезирующие и переосмысляющие различные элементы славянофильских и почвеннических доктрин.

Того же Эрна ощущение привнесенных «славянофильствующем временем» интуиций духовного синтеза, разрешения апорий и противоречий, снятия привычных историософских антитез подталкивает к утверждению глубокой онтологической промыслительности вступления России в войну именно на стороне Антанты. В цитированной уже книге «Время славянофильствует» философ переносит в современную политическую реальность славянофильскую апорию восприятия

Европы как средоточия духовной опасности безбожного гуманизма и одновременно страны «святых чудес» – и снимает ее, предлагая собственный сценарий историсофской дешифровки современных событий: кайзеровская Германия явилась квинтэссенцией механицизма, порожденного европейской материалистической культурой Нового времени, и, вступив в войну с прочей Европой, невольно высшим промыслом помогла ей, отринув безбожное наследие, вспомнить о своих истинных корнях, явить «христианскую душу», вспомнить о себе как о стране «святых чудес», исполнив чаяния русских славянофилов и почвенников: «В этой конфигурации событий сама собою наметилась линия глубочайшего внутреннего единства между Россией и Европой. Россию и Европу – как бы ни старались замазать розовыми словечками эту пропасть наши почтенные западники – всегда внутренне и духовно разделяло то, что теперь с такою силою объективировалось в подъявшем меч германизме. Этот ужасный воспалительный процесс начался в Европе давно, и ни один пронизательный русский человек, не изменив святыне народной веры, не мог сказать безраздельного «да» Европе, объятай этим процессом <...> Отношение России к Европе стало чрезвычайно простым после того, как отрицательные, богоубийственные энергии Запада стали сгущаться в Германии, как в каком-то мировом нарыве, – и оттягивать весь воспалительный процесс в одно место. Когда вспыхнула война и наяву в Бельгии, Франции и Англии воскресли «святые чудеса», между Россией и этими странами установилось настоящее духовное единство. С этой Европою подвига и героизма, с Европою веры и жертвы, с Европою благородства и прямоты мы можем вместе, единым сердцем и единым духом, творить единое «вселенское дело» <...> Не будем забывать, что внутренне, по совести, в нашей духовной глубине мы сошлись с Европой на общем почитании святынь» [10].

Сочетание *вселенское дело* по отношению к миссии славянства в Первой мировой войне станет центром понятийного аппарата и Вяч. Иванова, в статьях которого 1914–1917 гг. «Вселенское дело», «Славянская мировщина», «Польский мессианизм как живая сила» и «Духовный лик славянства» религиозно-символистские стратегии осмысления исторического призвания родственных народов укладываются в единую концепцию «славянологии», адаптирующую привычные доминанты славянофильства под цельное христианско-платоническое историсофское мировидение. Концепция эта не сведена автором воедино, но легко реконструируется при прочтении данных текстов на фоне концептуального языка всего ивановского творчества.

«Вселенское дело», к которому призвана Россия и славянство в Первой мировой войне есть производное «действия Духа» в народе как «племенной личности» (гегельянские, т. е. *германские*, коннотации данного понятия Иванова не смущают). Это прежде всего *религиозное* Дело, которому надлежит быть свершенным на нескольких бытийственных уровнях.

На уровне собственно историческом смысл этого Дела – «отстранительный, воспретительный, охранительный», поскольку Россия и славянство призваны стать «тварным орудием нетварного Слова» и не дать победить «дьявольскому искушению духовного самоубийства» [11], которое несет обезбоженный фаустианский германизм с его «племенным себялюбием» и «отчаянным провозглашением гибели всех безусловных ценностей» [12]. От решения этой задачи зависит окончательное решение судеб славянства в истории: «Поработится ли вновь, и уже окончательно, ныне полусвободное племя, назвавшее себя племенем Слова, но издревле понесшее знак рабий <...> или же скажет, наконец, славянство свое донныне не сказанное слово? <...> Будут ли раскрепощены связанные живые силы, или же и свободные скованы? Водворится ли вожденный строй в славянской мировой громаде, – как предвещал Тютчев, – когда в Царьграде помирятся Россия с Польшей?» [13]

Подобно Эрну с его ощущением вступления в «славянофильский эон» истории, Иванов чувствует «зев времени, отделяющий новую эпоху от старой» [14]. Но показательны размытость и туманность его указаний на плоды «вселенского дела» по отношению к славянству: «сказанность не сказанного слова», «раскрепощение связанных живых сил» и проч. У Иванова это концептуально не случайно, поскольку, по его логике, историософское призвание славянства невместимо в пределы логически определимого и рационально ограниченного эмпирического мира, – мира европейской феноменальности: «<...> славянство, как энергия культурная, для позитивной мысли анахронизм, для немецкого разумения юродство или вечное детство, <...> наше лучшее, – то, где сокровище наше, – не от мира сего, хотя мы и не перестанем бороться с этим миром, доколе на нем не отпечатлеется наше чаяние, – <...> идея славянская по преимуществу задание духа» [15].

Для Иванова – и здесь он являет свою природу русского модерниста, устремленного к бытийному трансенсусу, преображению мира, к преодолению феноменального в ноуменальном – принципиально важно, что славянское дело не данность, а задание, не актуальный факт, а духовный потенциал, причем исключительно христианский, совоку-

пляющий самоценность личности и всеместимость соборности, призванный противостоять соблазну национального самоутверждения в эмпирическом мире истории: «Без Христа нет личности, как отдельной, так и народной; *славянство же хочет быть соборностью*, на любви основанным союзом и духовным общением, «собранным духом» свободных народных личностей. Без Христа славянское чувство предназначенности на вселенский подвиг обращается в расовое притязание, внутренне бессильное и несостоятельное, и самое грядущее объединенное славянство – в принудительно организованный империалистический коллектив. Мы должны беречься ошибки германцев, вины давней и вырастающей из самих корней их духовного бытия, по истине вины трагической: убиения личности в культе безличного народного я» [16].

Иванов конкретен, очерчивая границы *ложного и соблазнительного* (националистического и империалистического) в стремлениях к славянскому объединению, но сознательно отказывается от определенности в своих положительных характеристиках, поскольку «сокровенная духовная связь» между разными славянскими народами «остается невыявленной и неопределимой» [17]. И это опять же закономерно в рамках концепции символистского мэтра, который «духовный лик» славян осмысляет посредством основополагающей для себя ницшеанской оппозиции *аполлонийского/дионисического*. А славяне, по Иванову, в отличие от романо-германцев, воздвигших «свое духовное и чувственное бытие преимущественно на идее Аполлоновой», на принуждении и самоограничении, «с незапамятных времен были верными служителями Диониса»: «То безрассудно и опрометчиво разнудывали они, то вдохновенно высвобождали все живые силы – и не умели потом собрать их и укротить <...> Истыми поклонниками Диониса были они, – и потому столь похож их страстной удел на жертвенную долю самого, извечно отдающегося на растерзание и пожрание, бога священных безумий, страдающего бога эллинов» [18].

Славяне слишком «дионисичны», слишком склонны к расточению, протеистичности и попранию границ, чтобы их духовно оправданное, с ивановской точки зрения, единство могло бы в его концепции обрести осязаемые исторические формы. Славянские потенции сокровенны и едва ли могут быть явлены вне эсхатологической перспективы: «Во многом отказано славянству, но многое и вверено ему на хранение до лучших времен. Неумелые в строительстве общественности принудительной, лелеют в духе славяне, – эти исконные усобники, – тайну хорового согласия и того непринудительного общения между людьми, кото-

рое только на их языке имеет в мире свое именование: соборность. Им дано обрести свое личное я в целом, и в их сердце зеленеет первый росток грядущего всечеловеческого сознания, которое будет откровением единого я, созерцаемого как реальное лицо» [19].

Какую-то осязаемую конкретность в ивановской «славянологии» можно уловить лишь в связи с упоминанием предчувствуемого Тютчевым примирения в Царьграде России с Польшей. Осторожные намеки, разбросанные по статьям автора, складываются в едва уловимый и скорее скрытый, по-ивановски – «запечатленный», абрис идеи экуменического преодоления конфессиональных разделений в случае, если Россия, «правыми путями» свершив свое «вселенское дело» и не поддавшись имперско-националистическим соблазнам, явит таинство «воскресения» славянского тела у константинопольских святынь. Но на этом пороге автор замолкает.

Такова финальная точка и во многом, пожалуй, смысловая вершина историософии славянства в дореволюционной русской литературе. Ясно, что слишком легко изнутри сегодняшнего дня обвинить Иванова в утопизме. Но оставим в стороне вопрос о том, что из увиденного, осмысленного и предугадываемого писателем развеялось утопическим пеплом, а что еще может дать свежий плод. Ограничимся лишь указанием на то, что в своих положительных построениях «певец дионисизма» Иванов все же не погрешал против и духовной, и интеллектуальной трезвости. А потому и неизменно воспринимал вещи с учетом возможных уклонений в реализации исторического сценария, всегда видел их возможную тень. И, к примеру, писал: «<...> если столь многое славянству поручено, то и великие опасности подстерегают беспечного царевича, таящего под одеждою простолюдина царственное сокровище. Опасности эти я вижу двояко, как опасности темного хаоса и как опасности ложного строя и того света, о коем сказано: «смотрите, свет, который в вас, не есть ли тьма»» [20].

Прогностика русских писателей и мыслителей, высказывавшихся об исторических путях славянства, вообще впечатляет своей силой именно в предчувствиях темных сторон возможного хода событий, – того самого, какого славянофильская мысль чаяла избежать. В доказательство приведем цитату из книги Данилевского «Россия и Европа», которой и позволим себе закончить доклад: «Если Россия не поймет своего назначения, ее неминуемо постигнет участь всего устарелого, лишнего, ненужного. Постепенно уменьшаясь в своей исторической роли, ей придется склонить голову перед требованиями Европы, которая не только

не допустит ее до влияния на Восток, не только устроит (смотря по обстоятельствам, в той или другой форме) оплоты против связи ее с западными славянскими родичами; но, с одной стороны, при помощи турецких, немецких, мадьярских, итальянских, польских, греческих, может быть, и румынских пособников своих, всегда готовых разъесть несплоченное славянское тело, с другой – своими политическими и цивилизационными соблазнами до того выветрит самую душу Славянства, что оно распустится, растворится в европействе и только утучит собою его почву. А России, – не исполнившей своего предназначения и тем самым потерявшей причину своего бытия, свою жизненную сущность, свою идею, – ничего не останется, как бесславно доживать свой жалкий век, перегнивать как исторический хлам, лишенный смысла и значения, или образовать безжизненную массу, так сказать, неодухотворенное тело, и в лучшем случае также распуститься в этнографический материал для новых неведомых исторических комбинаций, даже не оставив после себя живого следа» [21].

БИБЛИОГРАФИЯ

- [1] Цит. по: Славяне и европейская война. М., 1914, С. 31–32.
- [2] Леонтьев К. Византизм и славянство // Он же. Избранное. М., 1993. С. 42.
- [3] Там же. С. 19.
- [4] Там же. С. 53.
- [5] Там же. С. 65.
- [6] Там же. С. 62.
- [7] Эрн В. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М., 1915. С. 5–6.
- [8] Розанов В. Сила национальности // Новое время. 1908. 7 июля. № 11608.
- [9] Розанов В. В. Последние листья. М., 2000. С. 255–257, 263.
- [10] Эрн В. Цит. соч. С. 21–24.
- [11] Иванов Вяч. Эссе, статьи, переводы. Bruxelles, 1985. С. 187.
- [12] Там же. С. 184.
- [13] Там же. С. 187–188.
- [14] Там же. С. 189.
- [15] Там же. С. 197.
- [16] Там же. С. 196.
- [17] Там же. С. 201.
- [18] Там же. С. 203.
- [19] Там же. С. 205.
- [20] Там же. С. 206.
- [21] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 401–402.