**Русский ответ на национальный вопрос**

Емельянов-Лукьянчиков М. А.

В настоящее время, большинство представителей русской цивилизации затруднится дать четкое определение нации и национального вопроса, и как следствие, — обосновать разницу между позитивными и негативными редакциями национализма. В этой связи, актуальность четкой терминологической и идеологической базы, выведенной из наследия русских основателей цивилизационной историософии (Константин Николаевич Леонтьев и Николай Яковлевич Данилевский), не подлежит сомнению. Учитывая то, что большая часть этнических конфликтов XVI-XXI веков тесно связана с кризисом национального вопроса в Европе, органичным дополнением взглядов отечественных мыслителей в нашей работе станут представления великих европейцев — Освальда Арнольда Шпенглера и Арнольда Джозефа Тойнби.

В 1862–1875 гг. Леонтьев сделал судьбоносное открытие — мир состоит из ряда цивилизаций, которые представляют собой ограниченные во времени исторические образования, каждая из которых проходит через три стадии развития: первичной простоты, цветущей сложности и вторичного смесительного упрощения (1), и состоит из трех основных составляющих: религии, культуры и государственности (2). В 1865–1868 гг. Данилевский также пришел к выводу, что каждая из цивилизаций (культурно-исторических типов) проходит исключительно свой исторический путь развития, который состоит из трех периодов — этнографического, государственного и цивилизационного. К 1918 году, независимо от Леонтьева и Данилевского, Шпенглер открыл периоды предкультуры, культуры и цивилизации, характерные для всякого исторического типа, а начиная с 1934 года ту же периодизацию, — в терминологии роста, надлома (время не только прекращения роста, но и одновременного расцвета) и распада, — обосновал Тойнби.

Из представлений о трехсоставности и трехстадиальности развития цивилизации происходят характерные черты леонтьевского мировидения: во-первых, для долгого и плодотворного бытия любой цивилизации необходимо внимание ко всем ее составляющим (следствием чего было негативное отношение мыслителя к абсолютизации каких бы то ни было вырванных из контекста явлений или идеалов — будь то человеческая свобода, экономика или этническое происхождение), а во-вторых, актуальность, позитивность (или негативность) всякого явления различна в разные периоды существования цивилизации (поэтому "до дня цветения лучше быть парусом или паровым котлом; после этого невозвратного дня достойнее быть якорем или тормозом для народов, стремящихся вниз под крутую гору" (3).

В своих работах Леонтьев посвятил много времени как анализу подчиненных по отношению к цивилизации понятий "религии", "культуры" и "государственности", так и совокупному рассмотрению статуса жителей каждой конкретной цивилизации. Именно здесь он выходил на изучение национального вопроса. На первый взгляд, отмечал Константин Николаевич, дать определение "нации" очень просто: если знаешь географию и этнографию, филологию и национальную физиогномику, то понимаешь, что такое "нация" (4). Но при более пристальном рассмотрении приходит понимание, что в действительности дать определение нации очень трудно. Для этого нужно сначала понять, что такое "племя". Оно — совокупность вышеперечисленных физиологических признаков, в первую очередь языка и крови (5). Но разве кто-нибудь имеет право свести понятие нации к вопросам языка, пусть даже столь великого и могучего как русский, и крови, даже столь многочисленной как китайская (ханьская)? Конечно нет.

Пытаясь подойти к этому вопросу с другой, идеальной, стороны, мыслитель задавался вопросом: разве носители государственной основы цивилизации, наряду с носителями религиозности и культуры не составляют нацию, ведь они представляют все три составляющих цивилизации? Думается такой "арифметический" подход также далек от понятия "нация", как и лингвистический или "гематологический". Нация не есть явление чисто физиологическое, но тем не менее она состоит из "носителей", то есть живых людей, а стало быть нация является совокупностью идеального и материального (6).

Отсюда, Леонтьев представлял нацию графически, как площадь пересечения двух кругов: на одном написано — "цивилизация" (т. е. совокупность религиозных, культурных и государственных отличий), а на другом — "племя" (т. е. совокупность природно-физиологических и лингвистических отличий). Чем более гармонично выглядит пересечение кругов племени и цивилизованности, тем более плодотворна нация. С одной стороны, перетягивая жизнь в сторону более идеальную, мы усиливаем в нации цивилизованный слой (хотя при этом не нужно забывать, что человеку нельзя полностью оторваться от своего тела — это уже было бы иллюзией в духе манихейства). С другой стороны, перетягивая жизнь в сторону "этно-природную, почти чисто-физиологическую", — мы содействуем разрушению нации, превращению людей в животных, всеобщей ассимиляции (7).

Наиболее близким к леонтьевскому является, по сути гениальное, определение Шпенглера, писавшего о том, что "раса, которую имеет человек, — не та, к которой он принадлежит. Первая — этнос, вторая — зоология" (8). То есть, в "переводе" на леонтьевский язык, первая — цивилизованность; вторая — племя, и именно в гармонии обоих заключается нация. Опираясь на знание шпенглеровой терминологии (9), в данном контексте, можно применить его высказывания и о "нации" и о "народе" как относящиеся к тому образованию, которое Леонтьевым разбиралось под именем "нации". Как бы развивая его представления, Шпенглер писал, что при определении нации не являются решающими ни единство языка, ни единство физического происхождения: "Народы есть не языковые, политические или зоологические, а духовные общности". А стало быть, то, "что отличает народ от населения … во все времена это внутреннее сопереживание "Мы"". Народ означает единство души, поэтому он может в процессе исторического развития сменить не только язык, собственное имя и территорию, но даже расу (!), и объединять в себе людей самого разного происхождения (10). Поэтому главное в этом вопросе — не поверхностность, а суть — во времена Ганнибала римляне были нацией, ко времени Траяна она стали лишь только населением. "Народ — это взаимосвязь, которая осознаётся. … Народ — союз людей, ощущающих себя единым целым. Если это чувство угасает, пусть даже название и всякая отдельно взятая семья продолжают существовать дальше — народа больше нет" (11).

Итак, нация — это гармония между цивилизованностью (как совокупностью религиозности, культурности и государственности), и между племенем. Но гармония — всегда понятие не только зависящее от временных изменений, но и от количественно-качественных характеристик. А стало быть, необходимо сказать о том, что не все жители цивилизации и не во всякое время ее развития имеют право в одинаковой мере именоваться "нацией". Это право нужно заслужить.

Следовательно, Шпенглер различал народы до, в течение и после периода расцвета цивилизации. До — это "пранароды", после — "феллахские народы" — по яркому примеру, египтянам эпохи римского господства. Точно так же как имя "цивилизации" Шпенглер присваивал только периоду её расцвета, так и "нацией" он называл лишь народ, живущий в этом периоде, и отличал "от образований имеющих место до и после" (12). Немецкий мыслитель был настолько влюблен в цветущие цивилизации, что исторический человек для него — это человек преимущественно периода леонтьевской "цветущей сложности": "до нее, после нее и вне ее он неисторичен" (13). Отсюда, космополитизм присутствует в начале и в конце всякой цивилизации, однако в первом случае потому, что люди просты, а во втором — потому, под нацией теперь "расстилается бесформенная масса" (14). В высшем смысле, именно жители периода расцвета цивилизации являются нацией, и последняя есть не творец, а произведение этого периода. Хотя, конечно точное вычленение этого этапа — дело сложное, ибо "нации умнеют и крепнут незаметно" (15). Этот процесс настолько сложен, что если Шпенглер полагал все великие события истории не совершёнными народами, а породившими на свет их самих (16), то Данилевский, напротив, считал, что "происхождение государства обусловливается" осознанием народом своей "национальности как чего-то особого и самобытного" (17).

Если нация во времени — это преимущественно жители периода расцвета, то нация в пространстве — это меньшинство этих жителей, ибо "перед историей всякую нацию представляет меньшинство" (18). Оно чаще всего бывает представлено подлинной духовной, культурной и военной аристократией. Это верно в первую очередь для расцвета (когда сословное деление находится на пике), тогда как в начальный период (в силу неоформленности сословий) и в период позднего смешения сословий, происходит демократическое представление им себя как нации. Это время, когда "кухарка управляет государством", возможно лишь среди "пранародов" и "феллахов". В нормальных же условиях "нация" является внутренним достоянием немногих людей.

Не достаточно родиться в нации, нужно родиться именно "к ней", как рождаются "к искусству и философии". И уже вслед за основными представителями нации, в случае необходимости, вся нация поднимается в порыве. В этом и отличие: элита нации — всегда нация, остальной народ — нация преимущественно в героические страницы своей истории. Чтобы сражаться за свою свободу или честь, подъём всегда начинает меньшинство, которое воодушевляет народ. Народ делают нацией Минины и Хмельницкие: "все эти индивидуумы, ещё только вчера суетившиеся с чувством "мы", простиравшимся лишь на семью, работу и, быть может, родную сторону, внезапно вдруг становятся прежде всего мужчинами своего народа. Их ощущение и мышление, их "я", а тем самым и "оно" в них преобразились до самых глубин: они сделались историческими" (19). Можно сказать, что чем ближе реальность нации как меньшинства приближается к идеалу нации как совокупности носителей цивилизации (при чем не только в период расцвета), тем более значительным становится весь исторический тип.

Эти размышления Леонтьева и Шпенглера приводят нас к пониманию того, что в основе нации лежит идея, которую Константин Николаевич называл "национальностью", подразумевая идеальное наполнение совокупности носителей религиозной, культурной и государственной составляющих, то есть то, что их единит, несмотря на разность служения. Но так как история существует только относительно времени, Леонтьев разделял настоящую идею нации и идею будущего — как реальную и идеальную. Национальность, писал он, это "какой-то идос — той нации, которую мы только что воображали себе во плоти". Когда речь идет о русской, европейской или китайской национальности, то вспоминаются такие общие качества или признаки, которые свойственны большинству людей, составляющих эту нацию, и совокупностью которых она отличается от других. Отсюда, чем эти признаки отчетливее, выразительнее, тем больше в нации национальности, то есть совокупности уже приобретенных историческим развитием признаков. Национальность — это отвлечение от нации; ее мысленная тень, ее отражение в нашем уме (20).

Вместе с тем, существует и идеал будущего нации, то есть, по Леонтьеву, "национальный идеал", как совокупность национальных признаков еще не приобретенных, "представление той же нации в будущем". Национальный идеал — это "представление разных граждан об идосе будущей реальной нации". Не различение национальности и национального идеала очень часто приводит к разногласиям о том, что представляет собой та или иная нация. Дело в том, что один из спорщиков в таком случае говорит о нации современной, другой же, о той которую он хотел бы видеть — и выдает желаемое за действительное (21). Шпенглер также различал "возможную и действительную" идею цивилизации, призванную воплотить её внутренние возможности, — от ее ставшим реальностью проявления в картине истории. Таким образом, он различал идею цивилизации и "тело этой идеи, как сумму сделавшихся доступными восприятию пространственных и ощутимых ее выражений", уже осуществленных на практике. К этим выражениям относятся религия, искусства и науки, государственность, народы и города, экономические и общественные формы, языки, право, обычаи, характеры, черты лица и одежды, то есть различные проявления составляющих цивилизации.

Так как человеку не свойственно останавливаться на достигнутом, то история собственно и есть осуществление возможной цивилизации, "страстная борьба за утверждение идеи" (22). Приоритет "становления", то есть движения к будущему, перед "ставшим", то есть настоящим — есть неотъемлемая черта явления развития: "как только становление закончилось, возможное осуществилось" — "приближающееся будущее стало покоящимся прошлым". Осуществление национального идеала — есть движение от прошедшего к будущему. "Духовно возможное, еще подлежащее завершению, называется будущим. Завершенное называется прошедшим. Направление (необратимость) жизни, обозначаемое на языках всех народов словами время, судьба, воля, объединяет и то и другое в феномене настоящего, моментального сознания". Поэтому настоящее — это короткое "сегодня" между прошлым и будущим (23).

Всякая цивилизация, писал Данилевский, неизбежно имеет свою собственную идею, а стало быть и задачу, которую должно решить. И тем более отлична и оригинальна национальная идея, чем "отличнее сама национальность от прочих в этнографическом, общественном, религиозном и историческом отношениях" (24). Самобытность идеи судьбы, своей национальной идеи изначально предполагает, что она не может быть понята вполне представителями другой цивилизации, чья жизнь является выражением собственной, принадлежащей ей идеи. "Великие мыслители отдельных культур похожи в этом отношении на людей, страдающих дальтонизмом, не сознающих своего недостатка и взаимно подсмеивающихся над ошибками других" (25). Идею надо чувствовать, а слова оказываются бессильны точнее передать содержание, что, конечно, не исключает необходимости вербального, письменного закрепления собственной идеи.

Движение же от национальности к национальному идеалу происходит за счет действий осуществляемых нацией. Это движение есть проявление в людях "национального начала", как начала, действующего во имя идеи. Это проявление есть "национализм" (26). Хорошо известно, что вкладывание в этот термин отрицательного смысла — явление позднее, и является продуктом терминологического беспорядка и бесчисленных этнических конфликтов, которые пережил мир. Нельзя не признать, что множество мыслителей и исследователей прошлых эпох разделяли национализм традиционный и национализм нетрадиционный, нездоровый. Так Иван Ильин писал, что "проблема истинного национализма разрешима только в связи с духовным пониманием родины: ибо национализм есть любовь к духу своего народа, и притом именно к духовному его своеобразию". При таком подходе он не ведёт к гипертрофированному самомнению и взаимной ненависти, все это относится "к больному, уродливому, извращённому национализму и совершенно не касается духовно здоровой любви к своему народу". Ибо "принимать свой народ за воплощение полного и высшего совершенства на земле было бы сущим тщеславием, больным националистическим самомнением" (27).

И здесь, на наш взгляд, необходимо выявить еще один аспект: то различение настоящей, имеющейся на лицо, национальности и будущего национального идеала, переход между которыми осуществляется посредством национализма, носит совершенно разный характер в зависимости от периода развития, в котором находятся нация и цивилизация. Если при зарождении, становлении цивилизации, обретение национального идеала только впереди, то с обретением его было бы сущим самообманом некое "прогрессивное" мировоззрение нации, желающей улучшить свой национальный идеал. Нет, добытое в расцвете, вот, что должно быть охраняемо во времена после расцвета, и этот идеал по праву можно именовать национальной идеей (русской идеей, европейской идеей, китайской идеей). Стало быть, прогрессивный настрой в начале, и деятельное охранение все последующее время — вот, что является задачей национализма.

Воспользовавшись законами развития, выявленными основателями цивилизационного подхода, можно дать следующий анализ периодов русской истории. Граница первичной простоты и цветущей сложности здесь пролегает в месте окончания междоусобных войн, закрепления церковной и государственной самостоятельности Руси и синхронных событий Ферраро-Флорентийской унии 1438–1439 годов и захвата Константинополя в 1453 году, которые дали России право окончательно принять на себя византийское наследие; начало конца периода расцвета приходится на убийство царской семьи Годуновых и Смутное время.

Конкретно-историческое наполнение русского расцвета весьма богато содержанием. Стоглав, ставший кульминацией симфонии церкви и царства, соборное прославление русских святых зафиксировали духовную составляющую, а Домострой — семейно-культурную. Наибольшее число актов было посвящено устроению государства — это Степенная и Царственная книги, Лицевой свод, Сводная Кормчая и Судебник 1497 года. Идеи симфонии и иерархичности русского расцвета выражены во множестве произведений культуры того времени, в том числе в патрональной иконе династии Годуновых, где небесные реалии проецируются на реалии земные. Во всех областях культуры расцвет приходится на второю половину XV — середину XVII веков — это касается иконописи, скульптуры, литературы, архитектуры, певческого искусства, книжной миниатюры, ювелирного искусства, стенописи, одежд, быта и церемоний. И хотя остатки цветущей сложности наблюдаются и при первых Романовых, тем не менее, это уже рудименты традиционной Руси, все более осознающей пограничность времени, в котором она оказалась.

Таким образом, Россия вступила в период цветущей сложности в половине XV века и вышла из него в середине XVII столетия. В период отечественного расцвета единство многообразия православной, культурной и монархической составляющих создало то, что и является русской национальной идеей. Она не только в вере, не только в государственности или культуре, тем более она не в "решении" социальных, экономических, научно-технических или военных проблем. Национальная идея России состоит в целокупности русского национального самосознания, основанного на вере, расцвеченного культурой и оформленного государственностью, в целокупности, которая будучи достигнута и осознана в период расцвета (то есть, когда происходило движение национализма от первоначальной национальности к цветущему идеалу) не может быть забыта, изменена, расторгнута или "возрождена". Она, должна быть охраняема, и именно русская идея есть тот "дух жив", который делает русский исторический тип не только самобытной цивилизацией, но и одним из величайших миров, когда-либо записанных на координатах истории. Русская национальная идея — то, без чего не может существовать русская цивилизация, и можно придумать сколько угодно новых идей, но они не только не станут той реальностью, которой был расцвет, но и отторгнут русскую нацию от собственной идентичности. Только такое образование уже нельзя назвать цивилизацией, а его носителей — нацией… (28)

Далее, писал Леонтьев, исходя из того, что нация есть гармония между племенем и цивилизованностью, можно говорить о том, что национальная политика "должна и за пределами своего государства поддерживать не голое, так сказать, племя, а те духовные начала, которые связаны с историей племени, с его силой и славой". Она благоприятствует сохранению и укреплению стародавних культурных особенностей данной нации и даже возникновению новых отличительных признаков, и только такая политика и заслуживает названия истинно национальной (29). Такая политика в межгосударственных и межцивилизационных отношениях есть внешняя сторона национализма. Нация представляет всю цивилизацию, а последняя имеет три составляющих. Поэтому не только политику чисто племенную, но и политику абстрагирующую какую-либо одну составляющую нельзя назвать национальной. Псевдонациональна, неполноценна, не только просто государственная политика (цель — крепкое, богатое, социальное государство) или политика направленная лишь на развитие культурной самобытности, но даже и чисто религиозная или теократическая политика (30).

Вообще, Леонтьев был убежден в том, что "национальное" бывает троякого рода — по происхождению, по усвоению и по пригодности. По определению пригодно-национальна сама цивилизация — нельзя передать свою цивилизацию кому-либо. Отдельные черты цивилизации могут быть усвоенно-национальны. Это то, что называется культурным обменом и преемством. Так русская цивилизация усвоила византийское наследие. И наконец национальное по-происхождению — наиболее обширная категория (31). Именно благодаря ей русские пьют турецкое кофе, а японцы слушают Чайковского.

Как уже было сказано, для племени важна территория — земля исторического проживания, а "дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит" (Ин., 3, 8). Но так как нация есть совокупность того и другого, то "родина" — есть идеальное представление связанное с определенной территорией, а "патриотизм" — отношение человека к своей родине. Естественно, что как космополитизм (атрофия чувства земли у бывшего представителя нации), так и гиперболизация вопросов "крови и почвы" (атрофия чувства идеального) — есть искажения патриотизма (с уклоном только в разные стороны), и надругательство над родиной. "Что может быть лучше и благороднее патриотизма, и можно ли запретить человеку сочувствовать каким-либо успехам народа, из которого он вышел, любить свое отечество"? — писал Леонтьев (32). Всякая цивилизация, вторил ему Шпенглер, "имеет свойственное ей понятие родины и отечества, трудно улавливаемое, трудно выражаемое словами, полное темных метафизических взаимоотношений, но, тем не менее, отмеченное вполне определенной тенденцией" (33). Патриотизм по отношению к Родине — есть совокупность не только чувств, но и деяний — от любви к своей церкви, своей культуре, своей стране, до защиты своих идеалов, своей земли, своего имущества и представителей своего народа.

Напротив, важнейшим искажением традиции, характеризующим не только период распада европейской цивилизации, но и третий период любой цивилизации вообще, является племенизм (34), низвергший идею "нации" до уровня вопросов крови и почвы. "Не кровь, но дух" — так можно охарактеризовать мнение Леонтьева, Шпенглера, Тойнби (а, в целом, и Данилевского) по этому поводу.

Леонтьев писал: "что такое племя без системы своих религиозных и государственных идей? За что его любить? За кровь?". И что такое опора на идеал "чистой крови"? Духовное бесплодие: "любить племя за племя — натяжка и ложь" (35). Как отмечал Шпенглер, не следует полагать, что какой бы то ни было народ, принадлежащий развитой цивилизации, еще не ступившей на путь смешения, могло сплачивать просто единство телесного происхождения — "этим идеалом чистой крови никакой народ не когда не вдохновлялся". Обладание нацией — совсем не материальное, "но нечто космическое, нечто направленное, ощущаемое созвучие судьбы, единого шага и поступи в историческом бытии" (36). Из непонимания этого, писал Тойнби, возникает племенизм, как патологическое внимание к крови, которое характерно для западного духа в нынешнем его состоянии (37).

Не только идеологическая, но и терминологическая неразбериха стоит за явлением племенизма. Поэтому Леонтьев и Шпенглер всячески уточняли национальную терминологию, — для того, чтобы не получалось таких недоразумений, как произошедшее с Питиримом Сорокиным, который долгое время полагал, что национальности не существует как таковой и "то, что обозначается этим словом, есть просто результат неглубокого понимания дела" (38), тогда как, в действительности, по справедливому выражению И. Ильина, национальное чувство не только объективно-реально, и "не чуждо добру и справедливости и праву, … но есть одно из высших проявлений духовности на земле" (39). Читая работы В. С. Соловьева, Леонтьев постоянно недоумевал по поводу либерального искажения национального вопроса даже в сознании столь значительного ума. Обратив внимание на слова Владимира Сергеевича: "что же? или христианство упраздняет национальность? Нет, но сохраняет ее. Упраздняется не национальность, а национализм", Леонтьев поставил знак вопроса, ибо в этих двух предложениях бездна неясностей, завязанных на неразличении положительного (традиционного) национализма и отрицательного "национализма" — племенизма (40).

Явление племенизма многогранно, поэтому необходимо обозначить основные его разновидности. Сам по себе, племенизм, по однозначному мнению Леонтьева и Шпенглера, является парой к таким видам нетрадиционной реакции уставшей цивилизации на собственный надлом как либеральная демократия и социализм. Другими словами, либеральное происхождение племенизма не вызывает сомнений — он есть одновременно реакция на либеральное уравнивание наций, и логичное развитие принципа свободы всего и вся — индивидуума, полов, наций, ибо национальное начало, взятое "вне религии, есть не что иное, как все те же идеи 1789 года, начала всеравенства и всесвободы, те же идеи, надевшие лишь маску мнимой национальности" (41). Кровавая сущность племенизма не должна смущать нас в этом понимании, ибо граница между моим "я" и "я" моего соседа в либерализме просто не существует, а стало быть любые средства для моего "освобождения", как бы они не были плачевны для соседа, для меня априорно хороши. Как пишет Н. А. Нарочницкая, идентифицируясь с мнением немецкого исследователя: "с тезисом Нольте, что явление фашизма возможно только в либеральном обществе, которое порождает крайности — коммунистические и фашистские, нельзя не согласиться" (42).

В зависимости от того в каком государственном состоянии находится нация — объединенном или раздробленном, таким образом она и ведет себя в условиях племенизма. Объединенная нация в этом случае пытается проявить себя, раздробившись на отдельные области (сепаратизм; например, в России так произошло с малороссийской частью русской нации, а в Испании — с басками), а раздробленная напротив — за счет скорейшего слияния по признаку крови (так называемый принцип "национальных государств"; в Европе такая судьба постигла немцев и итальянцев). Как подметил В. Розанов, — все обобщить, как и "все разорвать на отдельные миры и в каждом из них поставить центром личное "я" — это лишь две стороны кризиса европейской цивилизации (43).

В свою очередь, если племенизм — есть положение нации по отношению к самой себе, то вслед за этнической гордыней возникает и закономерное следствие этнического презрения к другим. Такая сторона племенизма здесь именуется расизмом. Непосредственно связанное с ним явление — это колониализм (если моя нация "лучше", а нация соседа "хуже", он — зря занимает землю, не пользуется ресурсами в должной мере, чего добру пропадать и т. д.) При этом, говоря о конкретно-национальных проявлениях расизма логично употреблять префикс "фобия", а характеризуя реакции на него унижаемого народа нужно выделить два их типа — пассивную и активную. Активная реакция — это собственно вторичный племенизм, в котором как и в первичном, два основных вида проявления. Это такие схожие реакции отторжения и выделения как антиколониализм и "международный терроризм", а также реакции объединения, представленные целым рядом пан-измов (пантюркизм, панисламизм и т. д.; также весьма по разному проявившихся). В качестве иллюстрации можно сказать, что европейский племенизм для русской цивилизации является славянофобией и русофобией, пассивная реакция русской нации — это, в терминологии Данилевского, европейничанье, а активная реакция — панславизм.

Нельзя не отметить, что племенизм, помимо прочего, обусловлен непониманием двух вещей. В современном мире считаются априорными истинами два тезиса — негативность политической зависимости народа и, наоборот, необходимость "национального самоопределения". Но это не так, что собственно говоря еще раз подтверждает либеральное происхождение нацизма и иже с ним, так как речь здесь ведется о положительной и безграничной свободе, и сугубо отрицательной дисциплине. Разберем эти явления.

Данилевский говорил о политической зависимости как о "историческом воспитании народа", об аскезе, заключающейся "в различных формах зависимости, которую выдерживает народ, предназначенный для истинно исторической деятельности". Великое психологическое значение этого явления заключается в том, что зависимость приучает народ подчинять свою волю какой-либо другой (пусть даже несправедливой), что полезно как умение подчиняться той воле, которая стремится к общему национальному благу. Понятия "расцвета" и "нации" всегда связаны с дисциплиной, — сословной, налоговой, военной, служебной и т. д., то есть с тем формообразованием, без которого не сможет развиться и содержание. Но раз искусство дисциплины придается народу временной зависимостью, то это, по яркому сравнению Николая Яковлевича, странствование по пустыне, которым народ ведется из состояния простоты в обетованную землю цветущей сложности, и называется "историческим воспитанием народа" (44). Нужно понимать, что привитие временными покорителями умения повиноваться, не значит привитие ценностей покорителя. Завоевателя в первую очередь интересует расширение территории, и потому угасание народа под завоевателем — есть признак исторической судьбы, слабости народа, несвоевременного покорения, а никак не всецелая вина завоевателя. Как писал Леонтьев, это "общее правило: что воспитание людей какой-нибудь нации учителями другой, более старой и более ученой нации никак не влечет за собою неизбежно подчинение интересов этой младшей и новейшей нации интересам ее воспитательницы" (45). Так что, в свете цивилизационной историософии, временная зависимость молодой нации может нести и положительный эффект. Он проявляется в том, что скопленная за века зависимости потенция, бурно проявляет себя во время объединения нации (как это и имело место в истории России, освободившейся от татаро-монгольского ига), или только некоторых ее областей (как это было в Элладе и Европе).

Чтобы понять, в каком случае зависимость полезна, а в каком — нет, нужно вспомнить о трехстадиальности исторического развития: значение политической независимости разнится в зависимости от периода, в котором находится цивилизация: плоды завоевания зависят от того, "в какой возраст нации и при каких обстоятельствах подпадает она под чужое иго" (46). Здесь не ставится под сомнение необходимость государства как признака цивилизации: государство, как "тело", форма цивилизации — необходимый атрибут самобытного исторического типа. Как писал Данилевский, не существует ни одной цивилизации, которая бы зародилась и развилась без политической самостоятельности. Это закон исторического развития: "дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью" (47). Под сомнение ставится лишь необходимость государственного суверенитета во все периоды развития.

Если народ, завоеван "слишком поздно", то есть в третьем периоде, — тогда, когда национальная идея его уже износилась, то он, иногда, сохраняет свои особенности и под игом ("достигнув уже известной силы, цивилизация может еще несколько времени продолжаться и после потери самостоятельности" (48), но уже никогда достойно не выступит на театре истории.

Если народ завоеван "вовремя", то есть как можно ближе ко второму периоду, — тогда, "когда особенности его уже окрепли, но еще не износились, — и под игом будет обнаруживать очень долго признаки культурной жизни своей и, даже сбросив иго, разовьет свои национальные дары с небывалой дотоле силой". Нередко, развивал эту мысль Константин Николаевич, "под временным игом происходит та благотворная приготовительная работа национальных сил, которая приводит позднее эти силы к самому пышному расцвету". Это — тойнбианский стимул страдания: в тяжких условиях зависимости, "под влиянием общей скорби укрепляется в такой (вовремя порабощенной) нации то внутреннее единение умов и сердец, которое позднее, после свержения ига, после изгнания иноземцев (или иноверцев) — способствует установлению и внешнего государственного единства". Происходит единение нации, вдохновление народной поэзии: "эти стоны печали или восхваления борьбы не только оставляют неизгладимый след на всей позднейшей национальной литературе, но и сами по себе служат ее украшением" (49). Конечно же, пример зависимости цивилизации, которая находилась на полпути к эпохе расцвета, это Россия. Как писал о русском народе В. Г. Белинский, "Византия завещала ему благодатное слово спасения, оковы татарина связали крепкими узами его разъединенные части, рука ханов спаяла их его же кровию" (50).

И наконец, писал Данилевский, если народ завоеван "в раннем возрасте развития, то, очевидно, что самобытность … должна погибнуть" (51), а Леонтьев в свою очередь полагал, что "народ, подчиненный завоевателю слишком рано, не дорастает до национально-культурного состояния, не успевает выразить в истории свои национальные особенности" (52). И такой народ, чаще всего, остается лишь "этнографической примесью" истории: возможно прекрасной культурой, но никогда цивилизацией.

Перейдем к рассмотрению другого неоднозначного явления — национального объединения. Здесь обнаруживается актуальность такого историософского понятия как "синхронизм". Дело в том, что Леонтьев был далек от отрицания положительной национальной эмансипации (например, Россия в свое время также прошла через это). Но в том-то и дело, что слияние разрозненных областей какой-либо цивилизации в одно государство, как бывает вызвано различными причинами — в разные периоды развития, так и несет за собой различные последствия. То есть, объединение России в XV–XVI веках и централизация Китая "сражающихся царств" под жесткой рукой Цинь Ши-Хуанди, — это полюсное явление по отношению к современному объединению Европы. Разница в том, что два первых объединения — признаки национального роста на подходе к периоду цветущей сложности, а два последних — признаки вторичного смесительного упрощения. Леонтьев писал, что "в те времена, когда освобождающиеся от чуждой власти народы были руководимы вождями, еще не пережившими "веяний" XVIII века, — эмансипация наций не только не влекла за собой ослабления влияния духовенства и самой религии, но имела даже противоположное действие: она усиливала и то и другое". Потребности "русской племенной эмансипации" во времена великих князей XIV–XV веков сочетались с правами веры, тем, что Владимир Соловьев назвал "Боговластием", и освобождение русской нации от татарского ига и последующее объединение не повлекло за собою ни религиозного индифферентизма высших классов, ни общего космополитизма. В XIX веке, напротив, на первый план выходят "права человека, права народной толпы, права народовластия", и это, конечно, большая разница (53).

Одно место из переписки царя Иоанна IV с князем Курбским чрезвычайно ценно для этого анализа, равно как и для рассмотрения всякой зависимости и эмиграции (в том числе "внутренней"), то есть тех ситуаций, в которых человек или целый народ оказывается перед выбором — остаться и пострадать, или уйти и сохранится в физической невредимости. Русский царь писал "первому диссиденту": "Аще праведен и благочестив еси, по твоему гласу, почто убоялся еси неповинныя смерти, еже несть смерть, но приобретение (мученического венца. — М. Е.-Л.)?" (54). Не только кончина мучеников первых веков христианства и новомучеников советского периода, но и жизнь многих "простых" русских людей — в тяжелейших условиях, но зато на родине, служат для традиционного сознания ответом на этот вопрос. Очень удачно его сформулировал замечательный современный мыслитель Леонид Бородин: "эмиграция, в сущности, есть всегда побег, в известной степени уклонение, потому что всегда имеется альтернатива: остаться и бороться, бороться и погибнуть. Кто рискнёт утверждать, что эта альтернатива противоестественная человеку? История показывает, что она, наоборот, человеку присуща и органична" (55). Здесь всегда есть не только выбор, но и некоторая сомнительность того помысла, который побуждает бежать от болезненных обстоятельств, чаще всего жертвуя собственным национальным достоинством. Поэтому кровавые освободительные движения (56) и всякого рода эмиграция есть только вариации на тему тойнбианского "ухода" от реальности, за которым "возврат" уже не возможен. В любом случае, практикуется уход от вызова. Похожим образом, в письме племяннице, характеризовал свою жизнь Константин Леонтьев: "я даже рад моей болезни горла без помыслов больше, чем моему здоровью с помыслами" (57). Это очень верное христианское чувство — разделение духовной и телесной субстанций человека. И здесь можно сказать, что за побегом (от турка ли, или от немилостивого правителя) таится какая-то слабость, немощь периода упростительного смешения, вызванная нетрадиционными "помыслами".

Для описания перехода между положительными собираниями своих земель и отрицательным племенизмом, очень полезен анализ Г.Ю. Любарского, который справедливо подмечает, на материале европейской истории, что "в прежние времена никакой связи между властью в данной территории и этнической принадлежностью племени не существовало" (58). Анализируя высказывание одного из исследователей, что "каждый народ мира стремится создать свою культуру, свою государственность и, наконец, свою империю", он пишет, что это высказывание характерно только для "Нового времени", тогда как его автору кажется, что он высказывает "нечто бесспорное и самоочевидное". Между тем, эта "очевидность" тождественности племени и государства (а тем более цивилизации) до XV века в Европе воспринималась не иначе как абсурд: "Право наций на самоопределение сейчас стало банальностью, но когда-то такой принцип государственного устройства еще не существовал". И граница между позитивными объединениями и негативными племенистскими движениями четко определяется периодом развития, в котором располагается народ на данный момент. Когда "давно сошедшие с исторической арены этносы осознают себя — и тут же, как само собой разумеющееся дополнение к факту национальной обособленности, стремятся к государственной самостоятельности" — это чистой воды племенизм (59).

Итак, ясно, что оформление новой государственности позитивно только в первые два периода развития: как верно то, что полезное для одной цивилизации, может вызвать взрывы в другой, так верно и то, что явление положительное для одного периода, пагубно для другого. Здесь Леонтьев еще раз подчеркивал, что он выступает не против объединений как таковых, а "противу политики племенных объединений [которая] есть не что иное, как приложение всё той же общей теории предсмертного смешения к особому лишь частному случаю" (60). Поэтому, так как в первые два периода развития объединения (и изгнания завоевателей) несли положительный заряд, так как народный дух, был движим высокими принципами, а "национализм имел в виду не столько сам себя, сколько интересы религии, аристократии, монархии" — поэтому нации становились разнообразнее и самобытнее. Теперь же, когда народы стали искать освобождения во имя единства и свободы самого племени, и результат везде получается однородный. Как удачно выразился Леонтьев, "национализм политический, государственный становится в наше время губителем национализма культурного, бытового" (61). По Любарскому, если "в Византии многоплеменность приводила к централизации, [то] в обществах Нового времени она же является децентрализующим фактором" (62). Это происходит от того, что "условия нынешней одновременности в высшей степени неблагоприятны для подобной обособляющей, национальной реакции". Это просто понять на примере двух людей, в разное время выпущенных из узилища. Оба свободны, но ведь большая разница, в какое время их выпустили: в здоровое время или во время ужасной эпидемии. "Во время эпидемии — он, вероятно, в затворе своем был бы целее", а значит племенизм противен национальной самобытности, потому что влияние "всеобщих космополитических вкусов слишком сильно" и "эпидемия еще не окончилась" (63).

Показательными здесь являются события, приведшие к созданию объединенной Германии и единой Италии: русские основатели цивилизационного подхода предвидели нацизм и фашизм, за полвека до их появления на почве, взрыхленной "национальными" движениями. Данилевский еще в середине XIX века писал, что рост числа немцев, которые "только от единой спасительной германской цивилизации чают спасения мира" — весьма опасный симптом (64). Леонтьев, наблюдая за kulturcumpf в Германии, говорил, что борьба эта "несправедливо была названа "культурной", ибо на стороне [папского] Рима есть своя культура, а на стороне либерализма, кроме медленного и пошлого разрушения, нет еще пока ничего. … Неудобства и зло, вносимые католицизмом в жизнь Германии при старых порядках, не помешали германским народам прожить государственно более 1000 лет (считая, например, от Карла Великого), … подарить человечеству столько великих творений по всем отраслям мысли", тогда как освобожденная Германия — еще не залог бурного развития (65). Дело здесь в том, что все государства средней и южной Германии, за исключением католической Баварии, политически уже умерли. На высоте только Пруссия, имеющая набожного и всевластного короля, плохую конституцию, (т. е. дававшую "возможность власти делать дело"), привилегированное и воинственное юнкерство. В такой ситуации — объединения единственного самобытного частного Пруссии с другими уже не самобытными частными, получилось регрессивное общее, уничтожившее влияние прусской аристократии и католической церкви. В итоге "аристократическая и поэтическая Пруссия безумно расплывается в либеральной, растерзанной, рыхлой и неверующей все-Германии; она забывает, что если раздробление было иногда вредно единству порядка, то за то же оно было и несподручно для единства анархии" (66). Леонтьев увидел в торжествующей и почти объединившейся Германии немедленно начавшееся "глубокое социальное брожение" (67): как только к власти стали допускать по этническому признаку, усилился атеизм и анархические наклонности людей (то есть, объединение подвело нацию к внутреннему отторжению традиции). Тот факт, что национально-государственное дело в Германии стало "чисто племенным, вне религии стоящим" очень насторожил Константина Николаевича. И здесь он дал четкий прогноз, что чем быстрее Германия присоединит австрийских немцев, тем это "дело" станет еще более "безосновным в религиозном отношении, тем сильнее выразится чисто племенной характер германского национального единства" (68). Надо понять, что в подобном объединении Германии было заложено зерно того, что через несколько десятков лет проросло в гитлеровском ответе на шпенглеров "Закат Европы": "кровосмешение и связанное с этим понижение расового уровня — это единственная причина гибели старых культур" (69). Абсолютизацию племени придумал совсем не Гитлер. Высказывание Вильгельма II о том, что "необходимо поддерживать в солдатах религиозное чувство; но при этом обращать внимание не на различие догматов, а на нравственную сторону дела", было недвусмысленно истолковано Леонтьевым как признак новых кровавых событий. Сначала происходит внутренний переворот сознания, и лишь потом следуют революции и захваты, а отделение морали от религии (характерное для этого высказывания императора) всегда было знаком приближающейся угрозы. "Куда это ведет? — размышлял Леонтьев, — ведь и Робеспьер заботился о Верховном Существе и о чистой этике!" и "наши желябовы внимали голосу собственной совести" (70).

Не доживший до мая 1945 года, но однозначно отказавший Гитлеру в сотрудничестве немец Освальд Шпенглер, умел, как и Леонтьев в отношении русских, признавать неправоту своего народа. Он писал, что как раздутая "гордость итальянцев тем, что они являются потомками римлян, так и ссылки немцев на их германских предков" — диагноз национальной болезни. И корни этой эпидемии он видел в тех же краях, что и Константин Николаевич, говоря о том, что именно после того как Французская революция отделила "нацию" от династического принципа, научная теория о индогерманском пранароде "оформилась в глубоко прочувствованную генеалогию "арийской расы" (71). Тойнби, в свою очередь, писал в 1938 году о "культе тевтонства": разочарованная и лишенная иллюзий Германия, в попытке выйти из состояния исторического унижения, в котором она оказалась после Версаля, обратилась к своему прошлому, но, отмечал английский историк в то время, когда вся Европа еще клала поклоны Третьему Рейху, "без сомнения, этот путь вновь ведет во тьму того первобытного леса, из которого народ выбрался две тысячи лет назад" (72). Так и произошло, причем не только с немцами, но и с итальянцами. Данилевский еще в XIX веке говорил о том, что если дело с "национальными государствами" пойдет дальше в том же направлении, то итальянцы, во имя прав канувшего в Лету Рима, скоро потребуют "владычества над Францией, Англией, Испанией, Северной Африкой и т. д." (73).

\*\*\*

Воспаряя не только над позитивными категориями религии, культуры и государства, но и над разрушительными явлениями либерализма, социализма и племенизма, основатели цивилизационной историософии буквально взывают к нам сквозь столетия:

Россия не выживет только лишь как оплот православия или как средоточие великой культуры либо сильной государственности! И тем самым мы призываемся к соборности мировидения.

Русская цивилизация разрушается не только чуждыми идеалами "гуманизма" и "социального государства", но и неверно понятым национализмом в духе "крови и почвы"! Это устремляет нас к традиционализму мироощущения.

Сохранение и развитие русской национальной идеи может основываться только на том, о чем молились, ради чего творили, жили и умирали жители цветущей сложности русской цивилизации! Ее расцвет далеко позади, а потому, если мы хотим еще что-то успеть, то не должны медлить. Ибо наступили "последние времена" (1 Ин., 2, 18).

**Список литературы**

1. Позднее четкое обоснование см. в: Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). / Общ. ред., сост. и комент. Г. Б. Кремнева; вступит. ст. и комент. В. И. Косика. М., 1996 (далее: Леонтьев К. Н. ВРС). С. 129.

2. Например: Леонтьев К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 473-474.

3. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 134.

4. Леонтьев К. Н. Культурный идеал и племенная политика. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 601.

5. Леонтьев К. Н. Кто правее? // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 657.

6. Там же.

7. Леонтьев К. Н. Культурный идеал и племенная политика. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 608-609.

8. Шпенглер О. Годы решений. Германия и всемирно — историческое развитие. / [Пер. с нем. В. В. Афанасьева]. // Афанасьев В. В.Философия политики Освальда Шпенглера. М., 1999. С. 194.

9. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. / Пер. с нем., прим. И. И. Маханькова. М., 2003 (далее: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2). С. 380.

10. Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Muenchen. 1990. S. 754-755, 759.

11. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. С. 161.

12. Там же. С. 172-174.

13. Там же. С. 52

14. Там же. С. 351.

15. Леонтьев К. Н. Панславизм и греки. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 47.

16. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. С. 167.

17. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо — Романскому. / Пред. А. В. Ефремова; коммент. А. А. Галактионова; послеслов. Н. Н. Страхова. М., 2003 (далее: Данилевский Н. Я. Россия и Европа). С. 224.

18. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. С. 175-176.

19. Там же. С. 188.

20. Леонтьев К. Н. Культурный идеал и племенная политика. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 601-602.

21. Там же.

22. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Образ и действительность. / Пер. с нем. Н. Ф. Гарелина; вступ. ст. А.П. Дубнова; коммент. Ю.П. Бубенкова и А.П. Дубнова. Новосибирск, 1993 (далее: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1). С. 109, 170.

23. Там же. С. 237.

24. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 34.

25. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 257.

26. Леонтьев К. Н. Культурный идеал и племенная политика. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 602.

27. Ильин И.А. Путь к очевидности. М. 1993. С. 233, 236, 234.

28. Детальное обоснование периодизации отечественной истории сделано в подготовленной к печати монографии автора данной статьи.

29. Леонтьев К. Н. Письма отшельника. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 170.

30. Леонтьев К. Н. Культурный идеал и племенная политика. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 604-605, 608.

31. Леонтьев К. Н. Кто правее? // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 667.

32. Леонтьев К. Н. Панславизм на Афоне. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 65.

33. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 438.

34. Термин введен нами на основе леонтьевской "племенной политики" и включает в себя нетрадиционные антинациональные движения в духе "крови и почы", такие как нацизм, фашизм, расизм, русофобия и т.п. См.: Емельянов-Лукьянчиков М. А. Концепция "племенизма" К. Н. Леонтьева в цивилизационной историософии XIX-XX веков. // Вопросы истории. 2004. № 9.

35. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 108.

36. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. М., 2003. С. 168.

37. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. М., 2003. С. 113.

38. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М. 1992. С. 248. Понимание собственной неправоты пришло к Сорокину уже в весьма солидном возрасте.

39. Ильин И.А. Путь к очевидности. М.1998. С. 238.

40. Соловьев В. Великий спор и христианская политика. М., 1883. // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Д. 1256. Л. 14.

41. Леонтьев К. Н. Письма отшельника. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 170.

42. Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории. М., 2003. С. 251.

43. Розанов В. Эстетическое понимание истории. // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология: В 2 кн. Кн. 1: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891-1917 гг. СПб., 1995. С. 51.

44. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 228-229.

45. Леонтьев К. Н. Еще о Греко-болгарской распре. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 85.

46. Леонтьев К. Н. Кто правее? // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 661.

47. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 95.

48. Там же. С. 96.

49. Леонтьев К. Н. Кто правее? // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 661.

50. Белинский В. Г. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1953. С. 36-37.

51. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 97.

52. Леонтьев К. Н. Кто правее? // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 661.

53. Леонтьев К. Н. Кто правее? // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 654-655.

54. Послания Ивана Грозного Андрею Курбскому. // Хрестоматия по древнерусской литературе XI-XVII веков. М., 1947. С. 253.

55. Бородин Л. Невостребованные пророчества. Жизнь России будет наполнена национальным действом. // Наш современник. 1992. №8. С. 138.

56. Очень редко кто из исследователей пытается встать на позицию тех, с кем борются "освободительные движения". А действительно, что же им прикажешь делать — "распустить" страну? Очень модно и "прогрессивно" защищать курдов, чеченцев, басков и ирландцев, но кто же защитит турецкую, русскую, испанскую и британскую государственность?

57. Леонтьев К. Н. Письмо Леонтьевой М. В. 1878 г. 24 января. // РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Д. 33. Л. 48.

58. Любарский Г. Ю. Морфология истории. М., 2000. С. 171, 172.

59. Там же. С. 173-174, 178.

60. Леонтьев К. Н. Культурный идеал и племенная политика. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 607.

61. Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на православном Востоке. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 538.

62. Любарский Г. Ю. Морфология истории. М., 2000. С. 171, 172.

63. Леонтьев К. Н. Кто правее? // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 652.

64. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 57.

65. Леонтьев К. Н. Культурная борьба в Германии. / Передовые статьи "Варшавского дневника". // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 237.

66. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 143, 141.

67. Леонтьев К. Н. Письма отшельника. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 175.

68. Леонтьев К. Н. Культурный идеал и племенная политика. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 606.

69. Leers J. von: Spenglers Weltpolitisches System und der Nationalsozialismus. Berlin, 1934. S. 18, 12.

70. Леонтьев К. Н. Культурный идеал и племенная политика. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 606.

71. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. М., 2003. С. 184.

72. Тойнби А. Дж. Постижение истории: Избранное. / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова под ред. В. И. Уколовой, Д. Э. Харитоновича; вступ. ст. В. И. Уколовой; науч. коммент Д. Э. Харитоновича. М., 2003. С. 431.

73. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 358.