

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 : 930.1

*А.Я. Кожурин, А.Г. Давыденкова*

### **Культурно-цивилизационный подход к мировой истории в свете труда Н. Я. Данилевского «Россия и Европа»**

Формационный и цивилизационный подходы к осмыслению мировой истории занимают особое место в социальной философии и культурологии XIX–XXI веков. Первая культурно-цивилизационная концепция была обоснована русским мыслителем Н.Я. Данилевским в классической работе «Россия и Европа». Авторы статьи анализируют концепцию Данилевского, рассматривая как основные положения этой концепции, так и возможность её применения в современном социально-философском дискурсе.

Formational and civilizational approaches to the world history understanding occupy a special place in social philosophy and cultural studies of the 19th–20th centuries. The first cultural and civilizational concept was justified by Russian thinker N. Ya. Danilevsky in the classic work “Russia and Europe”. The authors of the article analyze the concept of Danilevsky, considering both the main provisions of this concept and the possibility of its application in the interpretation of modern social and philosophical discourse.

**Ключевые слова:** Данилевский, культура, цивилизация, формация, прогресс, историософия, цивилизационный и культурно-исторический подходы.

**Key words:** Danilevsky, culture, civilization, formation, progress, historiosophy, civilizational and cultural-historical approaches.

В 2019 году исполнилось 150 лет со дня выхода в свет знаменитой работы Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому». Первоначальный вариант был опубликован в журнале «Заря», а в 1871, 1888, 1889 и 1895 годах

выходили отдельные издания этого труда Н. Я. Данилевского. Американский специалист по истории русской мысли писал:

«В XIX веке наиболее оригинальным и эрудированным русским специалистом в области философии истории был Николай Яковлевич Данилевский. Его сложная и непростая для понимания философско-историческая система представляет собой изящную и прочно сотканную комбинацию онтологического, эпистемологического и социологического подходов. Очень немногие из русских мыслителей XIX столетия, по оригинальности мысли и отстраненности от западных философских моделей, могут быть поставлены наравне с ним» [21, с. 96].

Рассмотрим культурно-цивилизационную концепцию Н. Я. Данилевского в контексте европейской историософской традиции. Здесь мы сталкиваемся с двумя принципиально разными подходами, которые могут быть обозначены как **культурно-цивилизационный** и **формационный**. В полной мере они реализовались в XIX–XX веках, но имели длительную предысторию в европейской традиции.

Как заметил Л. Н. Гумилев, в рамках европейской историософии можно выделить два основных подхода к пониманию исторического развития: всемирно-исторический и культурно-исторический [4, с. 150–151]. Первый из них, трактует историю народов как единый процесс поступательного развития, он был сформулирован западным средневековьем. Это учение о «четырех империях» прошлого (ассирийской, персидской, македонской, римской), сменяемых «Священной Римской империей германской нации», цементирующей, наряду с папством, единство католического мира.

В дальнейшем происходит секуляризация западноевропейской **всемирно-исторической концепции**. На рубеже XVIII и XIX веков усилиями сначала поздних французских просветителей – Тюрго («Философская картина последовательного прогресса человеческого духа») и Кондорсэ («Эскиз исторической картины прогресса человеческого духа»), а чуть позже Гегеля, она оформилась в теорию исторического прогресса [17].

Прогрессистский подход в его самой последовательной форме реализовался в материалистическом понимании истории К. Маркса и Ф. Энгельса. Важнейшим элементом их историософии стало учение об общественно-экономических формациях. Оно включало, во-первых, принцип историзма. К. Маркс писал в предисловии к первому изданию «Капитала» (1867): «Я смотрю на развитие общественно-экономической формации как на естественноисторический процесс» [9, Т. 7, с. 8]. Во-вторых, концепт общественно-исторической формации позволяет рассматривать каждый социум в его целостности и конкретности. В знаменитом предисловии «К критике политической экономии» (1859) Маркс указывал: «В общих чертах, азиатский, ан-

тичный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» [9, Т. 4, с. 138].

В структуру общественно-экономической формации, отмечал В. И. Ленин, органически входят экономические и социальные отношения, существующие в определенном обществе, равно как и определенные формы быта, семьи, образа жизни. Исследование общественно-экономических формаций, были уверены марксистские теоретики, дает возможность выявить повторяемость в социальных порядках различных стран, находящихся на одной стадии общественного развития. Это, в свою очередь, способствует переходу от описания социальных явлений к строго научному их анализу. Нельзя, впрочем, забывать, что «каждый исторический период имеет свои собственные законы» [7, с. 36]. Как писал в книге «Маркс и буржуазный историзм» (1933) В. Ф. Асмус:

«Теория Маркса – исторический материализм – впервые создала такой способ анализа и изучения фактов исторического развития, который позволяет сводить всю наблюдаемую дискретность частных исторических явлений к объективной целостности и общности крупных исторических эпох и делает ясным, каким образом доминирующая в пределах каждой эпохи общественная структура видоизменяется в каждом частном случае – в зависимости от конкретных для каждого периода и каждой страны особых условий ее развития» [2, с. 316].

Учение об общественно-экономических формациях выступает основой линейного представления о логике социального развития как движения по линии прогресса. Оно методологически близко к религиозно-философским представлениям, в частности, к иудейскому и раннехристианскому хилиазму. Хилиазм – вера в «тысячелетнее Божье царство на земле», воплощение мистически понятого идеала справедливости. Данное учение присутствует уже у ветхозаветных пророков – Исаяи, Иезекииля, Михея. Особый толчок развитию хилиастических настроений дали многочисленные интерпретации Откровения Иоанна Богослова в первые века христианства. В новейшее время хилиастические установки секуляризуются и приобретают современные формы в различных идеологических концепциях. В этой связи Ф. Шлегель имел все основания указывать в одном из фрагментов, напечатанных в журнале «Атеней» за 1798 год:

«Революционное стремление осуществить Царство Божие на земле – пружинящий центр прогрессивной культуры и начало современной истории. Все, что не связано с Царством Божиим, представляется ей чем-то второстепенным» [19, с. 301]<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Следует заметить, что наделавшие много шума на рубеже 80–90-х годов XX века манифесты Ф. Фукуямы «Конец истории?» (1989) и «Конец истории и последний чело-

---

Эсхатологические аспекты марксистской теории неоднократно становились объектом исследования. Достаточно вспомнить серию работ С. Н. Булгакова, посвященную сопоставлению первоначального христианства и социализма (они вошли в его сборник статей «Два града», 1911). Западные авторы также отмечали апокалиптический характер историософии марксизма. Вот как в работе «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма» (1923) Карл Шмитт интерпретировал центральное, на его взгляд, положение концепции Маркса:

«При поверхностном взгляде могло показаться, будто самое существенное в марксизме – материалистическое понимание истории. Но уже в “Коммунистическом Манифесте”, интенции которого всегда оставалась основополагающими, обнаруживается настоящая конструкция истории». По мнению Шмитта, систематическая концентрация классово-борьбы в данном произведении выливается в «единственную, последнюю борьбу человеческой истории, диалектическую кульминацию напряжения: буржуазия и пролетариат. Противоположности многих классов упрощаются, превращаясь в одну единственную. <...> Упрощение означает мощное усиление интенсивности» [20, с. 152–153].

Если говорить о концепциях, продолжающих принцип поступательного развития, то следует назвать теорию Уолта Ростоу, изложенную в его работе «Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест» (1960). Ее автор выделял пять стадий развития, из которых две рассматривались им в качестве переходных. Первой из них является традиционное общество, базирующееся на сельскохозяйственном производстве и сословной системе организации. За ним следует переходное общество, характеризующееся зарождающимся предпринимательством и складыванием централизованных государств. Затем наступает стадия «сдвига» с промышленной революцией и серьезными изменениями в социально-экономической и политической сферах. Затем следует стадия «зрелости», сопровождающаяся научно-технической революцией и ростом городов. Наконец, в современности формируется общество «массового потребления». Позднее в труде «Политика и стадии роста» (1971), американский теоретик выделил шестую стадию – «поиска качества жизни», когда на первый план выходит духовное развитие человека.

---

век» (1992) вполне вписываются в данную традицию. Здесь мы имеем дело с очередной секуляризированной версией хилиазма, замешанного на вульгаризированном толковании Гегеля. А.С. Панарин в книге «Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке» (1998) тонко подметил, что далеко не случайно миф о «конце истории» совпал с новой активизацией силовой геополитики [13, с. 15].

Следует указать, что марксистская схема, впрочем, как и все обозначенные выше, содержит в себе один существенный изъян. Практически целиком она базируется на материале западной истории. Те формы рабовладения, которые имели в виду Маркс и Энгельс, характерны лишь для Древней Греции и Рима. За пределами этих цивилизаций рабство принимало формы, которые существенно отличались от античного варианта. Еще в большей степени это относится к феодализму, который, вне рамок романо-германской цивилизации, находил аналог лишь в контексте японской культуры. Сами Маркс и Энгельс прекрасно понимали возникающие в этой связи сложности. Отсюда – постулирование в предисловии «К критике политической экономии» особого «азиатского способа производства». Главной чертой формации, базировавшейся на данном способе производства, Маркс называл отсутствие частной собственности на землю. Собственником земли выступало государство.

Корни **культурно-исторической концепции** восходят к Геродоту, который в своей «Истории» противопоставил Европу и Азию как равноправные политико-культурные общности. Главное отличие школы культурно-исторической от всемирно-исторической школы состоит в признании за каждой культурной общностью естественного права на свой путь развития. Данная школа бросала своеобразный теоретико-методологический вызов европоцентризму [1, с. 95–106]. Одним из первых разработчиков данной концепции в Европе был И. Г. Гердер, а дальнейшее развитие она получила уже в XX веке – усилиями О. Шпенглера и А. Тойнби.

Именно в этом ключе развивалась философско-историческая концепция Данилевского, который на несколько десятилетий опередил построения западных социологов и культурологов. В работах Данилевского и его единомышленников мы сталкиваемся со стремлением охватить реальное многообразие мировой истории – в противоположность господствующей историософской умозрительности того времени.

Всячески выпячивая достижения европейской цивилизации, ее адепты забывали, что привилегированное положение Запада имело сравнительно недавнее происхождение. В числе факторов, способствовавших этому, необходимо назвать промышленный переворот, который обусловил совершенствование военной техники, а это, в свою очередь, способствовало успешной колониальной политике. Эта политика делала возможным привлечение гигантских материальных средств из покоренных территорий, превращала их в рынки сбыта продукции, позволяла избавляться от излишков рабочей силы в мет-

рополиях. Европейцам казалось, что данная ситуация будет продолжаться вечно. Европоцентризм как культурно-логическая модель приписывал западной цивилизации неповторимость, всемирный характер, технологичность и др.

Концепция Данилевского возникла не на пустом месте – у автора «России и Европы» были предшественники и на русской почве. Более того, он мог опираться на серьезную традицию истолкования исторической реальности, сформировавшуюся в России первой половины XIX века. Вот как характеризовал эту традицию Г. В. Флоровский в статье «Евразийский соблазн» (1928):

«Морфологическое понимание русской самобытности мы впервые, но с полной отчетливостью встречаем у кн. Вл. Одоевского. Народы и все человеческие общества в его представлении суть “живые организмы”, и организмы замкнутые и непроницаемые друг для друга. И каждый из них слагается по своему типу, и в нем проходит свою историческую судьбу, от младенчества до старческого конца. Из сочетания и смены таких разнообразных и неповторимых народных судеб слагается история человечества. <...> Исторические схемы Одоевского как бы продолжает Герцен. Но у Герцена они наполняются обильным фактическим содержанием, получают логический блеск и чекан. Смысл остается тот же. <...> В сущности, – это старая биологическая теория постоянства множественных видов, перенесенная в историческую область. Так слагается теория культурно-исторических типов. Странно сказать, но именно Герцена договаривает в своей книге Данилевский, и за скучноватым Данилевским – блестящий Леонтьев» [16, с. 329–330].

Оставим на совести выдающегося православного богослова замечание о «скучноватом Данилевском» и обратимся к авторам из этого перечня. В «Русских ночах» (1844) В. Ф. Одоевского мы сталкиваемся с некоторыми понятиями, характеризующими культурно-исторический подход, в частности, *организм* и *органицизм*. Вот характерный фрагмент из эпилога:

«Чует Запад приближение славянского духа, пугается его. Как наши предки пугались Запада. Неохотно замкнутый организм принимает в себя чуждые ему стихии, хотя они бы должны были поддержать бытие его, – а между тем он тянется к ним невольно и бессознательно, как растение к солнцу» [11, с. 181].

В еще большей степени предвосхищение концепции, развитой в «России и Европе», мы обнаруживаем в произведениях А. И. Герцена. Достаточно обратиться к его циклу «Концы и начала» (1863), чтобы убедиться в этом.

Отметим и фактическое упущение в перечне, предложенном Флоровским. Как нам представляется, в приведенном отрывке не хватает еще одного мыслителя – А. А. Григорьева, чья «органическая критика» также подготавливала интеллектуальное пространство для возникновения теории культурно-исторических типов. Подобно автору «России и Европы», Григорьева причисляют к поздним славянофилам или почвенникам. Основная сфера его творчества – литературная критика, но в его работах можно обнаружить и соображения историософского характера:

«Что собирательного лица, называемого человечеством, как лица не существует, а существуют народности, расы, семьи, типы, индивидуумы с особенными отливами, что типическая жизнь этих отливов необыкновенно крепка, что они не стираемы – это покамест факт несомненный» [3, с. 126–127].

В других местах выдающийся критик использует такие понятия, как «народный организм», «народный тип», которые выступают в качестве основных двигателей исторической жизни. Основными понятиями в этой системе координат оказываются «эпохи» – «организмы во времени» и «народы», которые Григорьев интерпретирует как «организмы в пространстве».

Можно согласиться с И. А. Голосенко, что большинство социологических концепций в России второй половины XIX века были построены

«на идеях плоского эволюционизма, по которому общие природные и социальные условия всегда вызывают к жизни одинаковые обычаи, нравы, формы общения, учреждения, т. е. являются частным случаем некоей общей стадии эволюции культуры у разных народов» [14, с. 227].

В эволюционистско-прогрессистских представлениях сходились представители различных направлений и школ, придерживавшихся позитивистской ориентации.

Шестидесятые годы XIX столетия в России характеризуются спорами вокруг теории прогресса. Они захватили широкие круги образованного общества. Свой неоконченный роман «Декабристы» Л. Н. Толстой не случайно начинал следующим пассажем: «Это было недавно, в царствование Александра II, в наше время – время цивилизации, прогресса, **вопросов**, возрождения России и т.д. и т.д.» [15, т. 3, с. 356]. Уже тогда отношение великого писателя и моралиста к культу прогресса было достаточно критическим.

Разумеется, эти споры возникли не на пустом месте. С одной стороны, они были вызваны к жизни реальными проблемами русского общества и попытками их решения, используя опыт западных стран.

С другой стороны, на споры о теории прогресса серьезно повлияла книга Г. Т. Бокля «История цивилизации в Англии» (1857–1861). Многие «шестидесятники» стали сторонниками идей английского социолога. Но, разумеется, были и несогласные с ними. Соответственно, споры шли на повышенных тонах. Известный публицист той эпохи Г. Е. Благодетель даже упрекал историков (среди них – С. М. Соловьева, Н. Г. Устрялова и др.), не пошедших по пути, предложенному автором «Истории цивилизации в Англии», в том, что их ум «покрылся плесенью рутины» [18, с. 120].

Один из ярких представителей прогрессистского сознания, Л. И. Мечников писал в книге «Цивилизация и великие исторические реки»:

«Человеческая история, лишенная идеи прогресса, представляет лишь бессмысленную смену событий, вечный прилив и отлив случайных явлений, которые не укладываются в рамки общего мировоззрения» [10, с. 89].

Впрочем, для Мечникова прогресс был не привнесением «смысла» со стороны в бессмысленное течение событий, а объективным ходом развития истории. Мировая история, по мнению Мечникова, развивалась от «периода подневольных объединений», через «период подчиненных группировок и союзов», к «периоду свободных объединений». Последний период призван был реализовать на практике лозунг Великой французской революции – «Свобода, равенство и братство».

Прогрессистский характер носили не только концепции позитивистского и материалистического толка, но и религиозно-идеалистические концепции этой эпохи. Яркий пример – учение В. С. Соловьева. В молодости, впрочем, он прошел через нигилистический соблазн, а на рубеже 1880–90-х годов испытал достаточно сильное влияние социально-философской концепции О. Конта, его «религии человечества». Это, разумеется, не ставит под сомнение религиозный характер концепции В. С. Соловьева, но показательно, что прогрессистский элемент вплетен у него даже в учение о Богочеловечестве.

Отметим, что теория прогресса, особенно в том виде, как она понималась «шестидесятниками», встретила на русской почве и яростных оппонентов. Одним из них, как мы заметили выше, был Л. Н. Толстой. Уже в статье «Прогресс и определение образования» (1863) Толстой писал:

«Прогресс вообще, во всем человечестве, есть факт недоказанный и несуществующий для всех восточных народов, и потому сказать, что прогресс есть закон человечества, столь же неосновательно, что сказать, что все люди бывают белокурые за исключением черноволосых» [15, т. 16, с. 74–75].

По Толстому, единого критерия прогресса общества не существует. По его мнению, единственный вечный закон написан в душе каждого человека, то есть имеет силу в сфере личного, внутреннего сознания. Следовательно, данный закон не может механически переноситься на историческую реальность, что мы сплошь и рядом видим в европейских концепциях прогресса XIX века. Можно сказать, что полемика с современными ему теориями прогресса – неотъемлемая часть социальной философии Л. Н. Толстого. Оспаривая концепцию Бокля, он ставит вопрос, что признать благосостоянием:

«улучшение ли путей сообщения, распространение книгопечатания, освещение улиц газом, расположение домов призрения бедных, бордели и т. п. или первобытное богатство природы – леса, дичь, рыбу, сильное физическое развитие, чистоту нравов и т.п.» [15, т. 16, с. 75].

Русский мыслитель, таким образом, констатирует противоречивый характер прогресса, то обстоятельство, что развитие человечества не есть прямолинейное движение вперед. Очень часто можно наблюдать, что успех в одних областях сопровождается застоєм или даже откатом назад в других, – например, при сравнительном анализе античного и современного искусства.

Еще одним выдающимся критиком теории социального прогресса был К. Н. Леонтьев – мыслитель, в целом ряде отношений близкий Н. Я. Данилевскому. В своих работах он дал блестящий анализ той философии, которая лежала в основании теории прогресса. Но Леонтьев не ограничился лишь идейным анализом, он подверг резкой критике сам антропологический тип носителя прогрессистской идеологии – «среднего европейца». Этому посвящена его неоконченная статья «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения». Об этой работе П. В. Палиевский сказал, что одно ее название «стоит десятка объясняющих современность систем» [12, с. 484].

Сам автор «России и Европы» не мог не коснуться проблематики прогресса. Данное понятие присутствует в философско-исторической концепции Данилевского, но оно имеет смысл лишь внутри культурно-исторического типа. Само собой разумеется, что европейские государства не могут претендовать на монополию прогрессивного развития. Сравнивая динамику исторического развития европейских и азиатских стран, Данилевский обращает внимание на то, что Китай и Индия прожили долгую и насыщенную драматическими моментами жизнь. Их жалкое положение в международной системе XIX столетия – результат исчерпанности жизненных сил, но не некая изначальная

предрасположенность к «застою». Сами людские массы этих культур не дают возможность внешним силам прекратить их существование, как то было в случаях Египта и Византии.

Объектом критики Данилевского выступает схема исторического развития, принятая европейскими учеными. Последние традиционно выделяли периоды древней, средней и новой истории. Событием, отделявшим древнюю и среднюю истории, считали падение Западной Римской империи, произошедшее в 476 году. Но как это событие повлияло на жизнь Китая и Индии? Никак – отвечает автор «России и Европы». Даже возникновение христианства не может быть принято за такое судьбоносное для всех цивилизаций событие. Следовательно, был уверен Данилевский, принцип, положенный в основание исторического членения – не верен, он должен быть замещен другим. В пятой главе «России и Европы» автор указывал, что цель:

«состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития» [5, с. 92].

Если выделять взгляды Данилевского на фоне других культурно-цивилизационных концепций, то здесь необходимо обратить внимание на их субстанционалистский характер. Этим они отличаются от феноменологических моделей Шпенглера, Тойнби и других мыслителей. Как писал И. А. Голосенко:

«вместо “феноменологических моделей” культуры, фиксирующих готовые результаты культурного процесса, Данилевский защищает “атрибутивную модель” культуры, субстанциональная основа которой – человеческая деятельность, вернее, особая “направленность” деятельности, выступающая в определенном историческом пространстве и времени, в разного рода формах и свойствах» [14, с. 240].

Таких видов деятельности Данилевский насчитывал четыре: религиозный, культурный в узком смысле слова, политический и нравственно-экономический.

Мысль о несовместимости концепции Данилевского с марксизмом неоднократно проводилась в исследованиях советского периода. Автор «России и Европы» и его сторонники (К. Н. Леонтьев, Н. Н. Страхов и др.) постоянно подвергались критике со стороны обществоведов марксистского толка, абсолютизовавших формационный подход к истории социума.

Сегодня ситуация изменилась. Не случайно, что в современной России интерес и симпатию к учению Данилевского проявляют не только сторонники консерватизма и национализма, но и левые авторы немарксистского толка. Яркий пример – С. Г. Кара-Мурза, чья книга «Советская цивилизация» (2001) вполне может быть отнесена к той линии отечественной социально-философской мысли, которую открывает автор «России и Европы».

Необходимо заметить еще одно принципиальное расхождение между сторонниками формационного подхода, да и вообще прогрессистов, и сторонниками подхода культурно-цивилизационного. Речь идет об экологической проблематике. Для сторонников формационного подхода данной проблемы не существовало в принципе. Любое движение в данном направлении для них было принципиально закрыто, хотя некоторые современники обращали их внимание на данную проблему. В еще большей степени данный изъян был характерен для либеральной концепции общества.

Характеризуя последнюю, С. Г. Кара-Мурза указывает, что ее модель «не включала в рассмотрение взаимодействие промышленной экономики с **окружающей средой** и с **будущим**. Это имело философское основание, уходящее корнями в научную революцию и Реформацию, – человек был выведен за пределы мира и представлен свободной личностью, призванной познавать Природу, подчинять и эксплуатировать ее» [6, с. 135].

Напротив, в рамках культурно-цивилизационного подхода экологическая проблематика зазвучала очень рано. Это, в первую очередь, характерно для русских концепций, чьи авторы не были связаны необходимостью придерживаться базовых штампов западных идеологов. Достаточно обратиться к работам К. Н. Леонтьева, чтобы убедиться в этом. Мыслитель обозначил негативные аспекты научной и технической деятельности человечества, показал их неразрывную связь с идеологией сциентизма и обратился к экологической проблематике [8, с. 396–399].

В еще большей степени экологический мотив характерен для понимания и оценки неевропейских культур в рамках культурно-цивилизационного подхода. Концепции Данилевского и Леонтьева, несомненно, ярко иллюстрируют данную установку. Тем более что они выступают в качестве представителей русской культуры, весьма отличной от культуры западной.

Укажем, что европейские исследователи были более благожелательно настроены в отношении удаленных культур как в пространстве, так и во времени (вспомним «портрет» древнеегипетской культуры у О. Шпенглера). К соседям и конкурентам у западных тео-

ретигов, даже принадлежащих к интересующему нас направлению, отношение значительно более сдержанное – это, в первую очередь, относится к мусульманам и представителям славянской культуры, за которыми не признаются даже очевидные приоритеты.

Отметим, что хотя Данилевского и причисляют к исследователям позитивистского толка, все же религиозная составляющая играла важнейшую роль в его философско-исторических построениях. Вспомним замечательный пассаж, завершающий «Россию и Европу»:

«Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один – небесный, божественный, через Иерусалим и Царьград достигает в невозмущенной чистоте до Киева и Москвы; другой – земной, человеческий, в свою очередь дробящийся на два главные русла: культуры и политики, течет мимо Афин, Александрии, Рима – в страны Европы, временно иссякая, но опять обогащаясь новыми, все более и более обильными, водами. На русской земле пробивается новый ключ: справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства» [5, с. 431].

На будущий славянский культурно-исторический тип возлагается надежда по решению проблем современного общества в духе социальной справедливости.

В качестве выводов укажем, что, во-первых, непреходящее значение имеет критика Данилевским социально-культурологической модели европоцентризма, отказывающего неевропейским народам в признании их роли в истории; во-вторых, славянофильство Данилевского способствовало выявлению исторического своеобразия славянских народов; в-третьих, критика однолинейности исторического процесса способствовала признанию не только прогресса, но и регресса в истории; в-четвертых, применение к анализу истории общества естественнонаучных принципов позволило обосновать необходимость гармонии Общества и Природы.

### Список литературы

1. Арефьев М. А., Бессонов Е. Г. Исторический опыт России как ответ на современные вызовы цивилизации (к 20-летию статьи С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций?») // Этносоциум и межнациональная культура. – 2012. – № 4 (46). – С. 95–106.
2. Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм // Асмус В. Ф. Избранные философские труды. Т. II. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971. – С. 205–429.
3. Григорьев А. А. Эстетика и критика. – М.: Искусство, 1980.
4. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л.: Гидрометеиздат, 1990.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Глагол, 1995.

6. Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать ее наука. – М.: Эксмо, 2002.
7. Ленин В. И. Сочинения: в 10 т. Т. 1. – М.: Политиздат, 1984.
8. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). – М.: Республика, 1996.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 9 т. – М.: Политиздат, 1984–1988.
10. Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. – М.: Айрис-пресс, 2013.
11. Одоевский В. Ф. Русские ночи. – М.: Наука, 1975.
12. Палиевский П. В. Из выводов XX века. – СПб.: Владимир Даль; Русский остров, 2004.
13. Панарин А. С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. – М.: Логос, 1998.
14. Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века / под ред. Б. А. Чагина. – Л.: Наука, 1978.
15. Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 т. – М.: Худож. л-ра, 1978–1985.
16. Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998.
17. Харитоновна М. Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории / дис. ... канд. филос. наук (09.00.13). – СПб., 2003.
18. Шестидесятники / сост. и авт. вступ. ст. Ф. Ф. Кузнецов. – М.: Советская Россия, 1984.
19. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 1. – М.: Искусство, 1983.
20. Шмитт К. Понятие политического. – СПб.: Наука, 2016.
21. Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861–1917. – Chicago; London: University of Chicago Press, 1976.

*Статья поступила: 12.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020*