

УДК 1 (091)

Философия истории Н.Я. Данилевского и западно-европейская мысль XIX-XX веков: особенности рецепции

Ю.В. Кузнецов, И.Ю. Салмина

Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра социальной работы и теологии

Аннотация. В статье представлен анализ рецепции идей Данилевского, его учения о культурно-исторических типах западноевропейскими мыслителями XIX-XX веков – Шпенглером, Тойнби, Ясперсом и другими. Представляя историко-философский анализ понятий "цивилизация", "европоцентризм", "культурная самобытность" в контексте концепции Н.Я. Данилевского, автор раскрывает противоречивость оценок учения о культурно-исторических типах, а также рассуждения мыслителей о судьбе европейской цивилизации.

Abstract. The paper presents the analysis of reception of Danilevsky' ideas, his doctrine of cultural-historical types by West-European thinkers of the XIX-XX centuries – Spengler, Toynbee, Jaspers and others. Presenting historical and philosophical analysis of concepts "civilization", "Eurocentrism", "cultural identity" the author reveals the contradictory assessments of the doctrine of cultural-historical types as well as the arguments of thinkers about the fate of the European civilization.

Ключевые слова: философия истории, исторический прогресс, европоцентризм, цивилизация, культурная самобытность, культурно-исторический тип

Key words: philosophy of history, historical progress, Eurocentrism, civilization, cultural identity, cultural-historical type

1. Введение

Н.Я. Данилевский – выдающийся русский мыслитель, создатель теории культурно-исторических типов, которая до сих пор привлекает внимание исследователей как в России, так и за рубежом. В своем философском видении исторического процесса Данилевский пытался преодолеть господствующую в философии XIX века идею о всеобщности движения человечества по пути прогресса. Воспринимая историю как особую реальность, противоречивое единство свободы и необходимости, единичного и всеобщего, русский ученый пытался раскрыть своеобразие развития каждого народа и, вместе с тем, определить принципы структурирования исторического процесса, направленность и, в конечном итоге, смысл истории и возможность ее конца.

Проблема исторического пути развития народов, своеобразия России в контексте "Россия и Европа", "Россия и мир" – одна из актуальнейших проблем современной философии истории. В основе нее лежит идея цельности, всеобщности начал исторического процесса, которая всегда была главной темой русской философии, что подтверждают работы *В.В. Зеньковского* (2004), *С.Л. Франка* (1990), *М.А. Маслина* (2008), *Л.И. Новиковой* (1997) и другие. Развиваясь в рамках общеевропейской парадигмы, русская философия истории решала проблемы своеобразия российского исторического бытия в его связи с мировым, раскрывая новые аспекты для последующего изучения, что прослеживается в сциентистски направленном труде Н.Я. Данилевского, вобравшем в себя, с одной стороны, идею универсализма истории, с другой – представление о своеобразии развития каждого отдельно взятого народа. Данилевский предложил новую формулу "построения истории", в которой история человечества предстала как развитие отдельных культурно-исторических типов. Работа вызвала неоднозначную оценку и критику, прослеживаемую в философских сочинениях российских и европейских мыслителей XIX века, рассуждающих о судьбе европейской цивилизации (*Шпенглер*, 1993; 1998), и в трудах современных исследователей (П.П. Гайденко, В.Ф. Пустарнаков, А.В. Хорошева, К. Ясперс), что привело к необходимости дальнейшего изучения данной проблемы, результаты которого представлены в статье.

2. Философия истории Н.Я. Данилевского и "философия жизни": общее и особенное

Как нам представляется, для европейской образованной публики мыслителем, наиболее глубоко и в наиболее яркой форме выразившим общую ситуацию кризиса западной цивилизации, был Ф. Ницше. И концепцию Н.Я. Данилевского, позже воспроизведенную О. Шпенглером, мы сейчас вольно или невольно воспринимаем сквозь призму философии Ф. Ницше, точнее, сквозь призму ницшеанства как самого влиятельного и в Европе, и в России умонастроения начала XX века. Если отвлечься от очевидного анахронизма, то концепцию культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского можно рассматривать как теоретическое и методологическое обоснование ницшеанской критики европейской культуры. Вместе с тем, следует признать, что данная историософская концепция Н.Я. Данилевского в

наши дни уже опровергнута самим ходом истории, т.к. локальных цивилизаций, о которых шла речь у мыслителя, а затем и у О. Шпенглера, фактически не осталось, да и само их существование в эпоху глобализации и всеобщей коммуникации невозможно даже теоретически. В XXI столетии можно говорить только о всемирной цивилизации, и если у Данилевского есть неявно выраженное убеждение, что славянскому культурно-историческому типу суждено стать универсальным, т.е. всемирно-историческим, то историческая ситуация наших дней об этом едва ли свидетельствует.

Очевидно, что концепция Н.Я. Данилевского весьма органично вписывается в ту линию развития западноевропейской философии, которую принято называть "философией жизни". Иногда, помимо Ф. Ницше, О. Шпенглера и таких его современников, как Л. Клягес, В. Дильтей, Г. Зиммель, в эту линию включают и А. Шопенгауэра. Но гораздо более правомерно начинать генеалогию "философии жизни" с И.В. Гёте, у которого мы легко можем обнаружить формулировки ее исходных постулатов. Комментарий О. Шпенглера очень удачно разъясняет, что же именно имеет в виду Гёте под "природой": "Опять возвращаюсь к И.В. Гёте. Что он подразумевает под именем живой природы, как раз соответствует тому, что я называю всемирной историей в широком смысле, т.е. миром как историей... У него миру как механизму противостоял мир как организм, мертвой природе – живая, закону – образ. Каждая написанная им в качестве естествоиспытателя строка стремится представить образ совершающегося, "чеканных форм в их жизненном развитии". Вживание, наблюдение, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия – таковы были его средства раскрытия таинств движущихся явлений. И таковы средства исторического исследования вообще" (Шпенглер, 1993).

Следует отметить, что именно в рамках данной линии западноевропейской философии была выдвинута идея методологического характера, противопоставляющая историческое познание и научно-объективное знание о природе. Так, историческое познание – это знание индивидуального, неповторимого, а наука о природе нацелена на познание общих законов физического мира, которые можно проверить на опыте, и сделать это можно именно потому, что эти законы повторяются. Однако органицистский подход Данилевского к истории предполагал, что человеческое общество рассматривается подобно любому живому организму, и только на этом основании можно говорить об особом культурно-историческом типе с характерными для него стадиями зарождения, расцвета, зрелости, упадка и гибели. Здесь проявляется противоречие подхода Н.Я. Данилевского, а вслед за ним и подхода О. Шпенглера: они стремятся создать морфологию истории и культуры, которая должна, согласно их намерениям, быть такой же строгой наукой, какой является, например, занимающаяся морфологией живого ботаника или зоология. Но при этом исходное понятие – понятие "жизнь" – предполагается оставить неопределенным уже в силу того, что жизнь всеобъемлюща и не может быть чем-то определена извне, кроме самой себя. Более того, чтобы перенести такое всеобъемлющее понятие жизни в науки о человеке, надо игнорировать тот феноменологически очевидный факт, что по отношению к человеческой деятельности это понятие явно раздваивается. Люди, в той мере, в какой они являются именно людьми, ведут "двойную жизнь": с одной стороны, они остаются связанными с природой и ее закономерностями – они вынуждены питаться, размножаться и т.п., а с другой стороны, в отличие от любых животных, они способны к трудовой деятельности, они вступают друг с другом в общение, они создают произведения искусства и т.д. Строго говоря, природа не знает истории, а история творится человеком лишь в той мере, в какой он способен подняться над законами своего физического существования. Возникает вопрос: возможно ли переносить законы природы в область истории, и если возможно, то в какой мере и насколько такой перенос способен объяснить то, что происходит в человеческой истории?

Разумеется, морфология растительного и животного мира у И.В. Гёте сильно отличалась и даже противостояла распространяемому тогда механицистскому подходу к явлениям природы и характерному для него рассудочно-аналитическому методу. Если для механицизма был характерен подход к природе как к сумме действующих сил и взаимодействующих явлений, то для органицизма принципиальную роль играет рассмотрение явлений природы как самостоятельных целостностей, неразложимых на составляющие их части: "Рассудок, понятие, "познавая", убивают. Они превращают познанное в застывший предмет, который можно измерить и разделить. Созерцание одухотворяет. Оно включает отдельное в живое, внутренне прочувствованное целое" (Шпенглер, 1993). В рамках изучения природы, прежде всего, живой природы такой подход, несомненно, давал весьма ощутимые преимущества. Но когда Н.Я. Данилевский говорит о том, что к истории неприменимы традиционные научные методы познания, он имеет в виду именно механицизм. Когда же на историю распространяется органицизм, то вопрос о том, насколько этот метод исследования живой природы применим и к истории, специально не обсуждается.

Еще со времен Возрождения среди историков утвердилось представление, что вся мировая история состоит из трех этапов: "светлой" античности, "темных" Средних веков и Нового времени, преодолевающего темноту средневековья и возрождающего свет античности. Не сводится ли вся заслуга марксизма к тому, что к этой триаде добавилась, с одной стороны, первобытно-общинная формация (которую мы назвали бы архаической эпохой), а с другой стороны, такая историческая форма, которая пока еще в истории человечества проявляет себя лишь в виде неявных тенденций (коммунизм, или посткапиталистическая стадия)? И не редуцируются ли эти новшества простым признанием того факта,

что и первобытно-общинная и посткапиталистическая формации находятся, собственно говоря, вне истории, первая – как нечто еще доисторическое, а вторая – как нечто гипотетическое? Отвечая на эти вопросы, необходимо еще раз подчеркнуть то обстоятельство, что культурно-исторические типы Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера выводятся на основе природных закономерностей – рождения, роста и гибели – организма, тогда как стадии человеческой истории следует выводить из трудовой деятельности, т.е. из такого признака, который в живой природе отсутствует и характерен только для человеческого общества.

Таким образом, концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в контексте западноевропейской философии позволяет отметить, что принцип деления истории на исторические формации берется в самой истории, а не вне неё. И, опираясь на этот принцип, получаем возможность сформулировать основные признаки архаической исторической стадии развития человечества, которая в традиционной исторической науке из-за отсутствия письменных источников относится к доисторическим временам, и посткапиталистическая формации, которая хотя еще и отсутствует в наличном бытии, но уже дает о себе знать в виде явных и неявных тенденций развития.

3. Проблема возникновения и гибели цивилизации в концепциях О. Шпенглера, А. Тойнби, К. Ясперса

Важной особенностью концепции культурно-исторических типов О. Шпенглера является новое освещение проблемы возникновения цивилизации. Очевидно, что говорить о первобытной цивилизации, то есть, о совокупности цивилизационных механизмов в эпоху архаики можно только с определенными оговорками.

Феноменологически первобытное общество представляет собой множество разрозненных групп людей, объединенных кровным родством и способных к выживанию только при относительной неизменности природных факторов, влияющих на их существование. Соответственно, учитывая отсутствие письменности, представление о первобытной культуре следует ограничить тем объемом знаний и навыков, которые может сохранить небольшой коллектив в 30-40 человек. Память, ограниченная естественными психологическими ресурсами неразвитого сознания и короткими сроками индивидуального существования, является единственным средством хранения и передачи цивилизационных механизмов. К этому следует добавить, что техника воплощается в большей мере в физических навыках, чем в орудиях труда, которые также чаще всего являются лишь искусственным продолжением органов человеческого тела и поэтому не предназначены для любого индивида, а приспособлены для выполнения единичных операций. Эти условия трудовой деятельности следует признать недостаточными для того, чтобы уже на архаической стадии сложились предпосылки возникновения цивилизации. Даже с демографической точки зрения цивилизация предполагает существование человеческих общностей, чисто количественно весьма значительно превосходящих любой первобытный коллектив: "Примитивные общества обладают сравнительно короткой жизнью, они ограничены территориально и малочисленны... Жизнь примитивных обществ, подобно жизни кроликов, часто завершается насильственной смертью, что особенно неизбежно при встрече их с цивилизациями. Что касается численного неравенства, то, если бы можно было бы составить перепись населения всех живых цивилизаций, мы обнаружили бы, что каждая из цивилизаций-левиафанов объединяет в себе большее число людей, чем все примитивные общества, вместе взятые, со времен появления человеческого рода" (Тойнби, 1991).

Поэтому для возникновения цивилизации необходимо преодоление вышеупомянутых внешних ограничений и формирование предпосылок для существования достаточно крупных человеческих популяций. Решающая роль в формировании таких предпосылок возникновения цивилизации принадлежит интенсивному поливному земледелию, появление которого следует признать самым грандиозным скачком в развитии человечества. Разумеется, к поливному земледелию сущность цивилизации сводить нельзя, но неолитическая революция (термин, обозначающий переход от кочевого образа жизни к оседлому, связанному с земледелием) представляет собой тот исходный пункт, отталкиваясь от которого можно вести отсчет человеческой цивилизации. Эти самые общие критерии позволяют нам дать определение цивилизации как определенного способа существования общества, складывающегося на основе крупномасштабных производственных проектов, первым из которых являлось поливное земледелие. Но уже этот первый крупномасштабный проект влечет за собой целый ряд других, прежде всего, достаточно сложных ирригационных работ, которые, в свою очередь, иногда невозможны без строительства и т.д. В результате для осуществления всех этих проектов оказывается уже недостаточно индивидуальной памяти и телесных навыков, требуются иные, более совершенные формы хранения и передачи знаний, которые предполагали бы уже не непосредственную связь поколений, прерывающуюся в пределах нескольких десятилетий, а связь более длительную и прочную, сохраняющуюся столетиями. Кроме того, все вышеупомянутые крупномасштабные проекты окружают человеческое существование множеством новых предметных форм, количество которых, в конечном счете, оказывается столь велико, что следует говорить уже не о естественной, а об искусственной среде обитания человека. Жизнь человека внутри этой искусственной среды, жизнь, предполагающая формы общения, опирающиеся на письменность, и есть цивилизованная жизнь.

Но это жизнь, предполагающая такой способ существования, в котором природные детерминанты уже не играют определяющей роли. Важное обстоятельство имеет тот факт, что земледельческая техника, в отличие от охотничьей, имеет конструктивный, а не разрушительный характер. Тот факт, что природные детерминанты в поведении человека отходят на второй план, подтверждается преодолением тотемизма в религиозных представлениях. Божество, персонификация силы рода, мыслится не по образу и подобию животного, а по образу и подобию человека. Возникает культ предков, и соответствующие практики захоронения умерших родственников и общения с ними в потустороннем мире. Оседлый образ жизни, который начинает преобладать на уровне цивилизации, закономерно порождает представления об упорядоченном космосе, о структурированном пространстве и о времени, движущемся по кругу.

Но если важная для концепции культурно-исторических типов проблема возникновения цивилизации имеет реальное историческое содержание, то с проблемой гибели цивилизаций дело обстоит несколько сложнее. Цивилизация в рамках феноменологического подхода выступает не как цель развития определенного культурно-исторического типа, а как та его стадия, которая закономерно завершается смертью культуры. Так, А. Тойнби, последовательно придерживавшийся концепции культурно-исторических типов, большое внимание уделял тем условиям, в которых возникают и погибают цивилизации. Объяснение этим процессам он, как известно, находил в универсальной исторической модели, названной им "Вызов-и-Ответ". Сущность этой модели заключается в возможности той или иной цивилизации давать отпор вызовам экзотенного характера. В случае если цивилизация или страна утрачивает способность к такому отпору, она уступает свое место цивилизации завоевателей, то есть гибель одного типа цивилизации означает рождение другого. Сам А. Тойнби полагал, что его модель объединяет и циклическую, и линейную модели исторического развития. Каждая отдельно взятая цивилизация проходит определенный цикл, но при этом следующая за нею усваивает накопленный ею опыт, и поэтому весь исторический процесс в целом приобретает линейный и прогрессивный характер (Тойнби, 1991). К сторонникам данного подхода можно отнести и К. Ясперса, выдвинувшего концепцию осевого времени, периода между 800 и 200 гг. до н.э., в течение которого сложился человек современного типа. Историю К. Ясперс рассматривал как процесс, имеющий единый для самых разных исторических форм исток и общую цель. В осевое время были заложены те предпосылки, на которых покоится вся последующая история, сам же исторический процесс представляет собой усвоение и развитие духовных импульсов, идущих из эпохи осевого времени (Ясперс, 1991).

Таким образом, у О. Шпенглера, А. Тойнби и К. Ясперса в вопросе о возникновении и гибели цивилизации имеется некоторое отступление от исходных принципов, требующих, чтобы и рождение и гибель рассматривались как естественные стадии развития любой цивилизации. Они утверждают, что гибнут, однако, локальные цивилизации, тогда как европейский культурно-исторический тип, хотя и пребывает в состоянии кризиса, но до сих пор более-менее успешно справлялся с исходящими извне вызовами и еще не исчерпал потенциал своего развития.

4. Н.Я. Данилевский о европейском культурно-историческом типе

Данилевский, с точки зрения концепции культурно-исторических типов, обнаруживает иное представление о европейском культурно-историческом типе, который философ называет германороманским, характеризуя его через призму психологии, религии европейцев и их исторического опыта. Изучение психологии, религии и исторического опыта европейской цивилизации говорит о склонности европейцев решать многие проблемы развития путем насилия. Насилие представляется Данилевскому естественным следствием европейского индивидуализма, под которым он понимает "чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему" (Данилевский, 1991). Эта идейная, нравственная и религиозная нетерпимость находила свое выражение не только в стремлении европейцев к ничем не ограниченной свободе, которая и объявлялась ими высшей ценностью, но и в подавлении интересов других народов. Кроме того, это же стремление к безграничной свободе приводило Европу к политической раздробленности, к неспособности европейцев создать сильное государство. В конечном счете, это могло стать одним из решающих факторов, ведущих европейский культурно-исторический тип к гибели. В религии стремление к безграничной свободе оборачивается вначале религиозной нетерпимостью к представителям иных религиозных форм, а затем и к отрицанию всяких авторитетов, к разрушению религиозного и нравственного начала. Положительные качества европейского типа, его практичность, целеустремленность значительно уступали, по мнению Данилевского, негативным характеристикам.

Европейский культурно-исторический тип являлся изобретателем демократии, т.к. именно в этой политической форме стремление к безграничной свободе может реализовать себя наиболее эффективно. Но возможности демократии Н.Я. Данилевский оценивает весьма скептически. Во-первых, власть народного большинства при демократии является лишь видимостью, прикрывающей власть немногих, т.е. аристократическое или олигархическое устройство. Во-вторых, демократия закономерно приводит общество в состояние нестабильности, кризиса, а, следовательно, и к революциям или военным

диктатурам. Такое характерное для европейского культурно-исторического типа демократическое устройство общества также рассматривается Н.Я. Данилевским как один из решающих факторов, ведущих Европу к закономерной гибели. Наконец, в основе европейского культурно-исторического типа лежит весьма противоречивое экономическое основание, так как долгие столетия европейского феодализма привели к тому, что народы Европы утратили право на ту землю, на которой они живут. Без этого права все завоеванные ими гражданские права и свободы со временем обернутся пустой формальностью. Европейцы "завоевали в полном объеме свои личные права от своих завоевателей, но земля осталась во власти этих последних; а это противоречие с неизбежностью ведет к такому противоречию, которое грозит всеобщей гибелью и разрушением" (Данилевский, 1991).

Данилевский выступал в данном случае не столько как объективный мыслитель, сколько как православный верующий. И он утверждал, что утрата европейцами материальной основы свободы сопровождалась и закономерной потерей ее нравственного и религиозно содержания. Кризис Европы – это прежде всего религиозный кризис, так как "Европа утвердила свои религиозные верования или на хрупком и гнилом столбе папской непогрешимости, или на личном произволе протестантизма" (Данилевский, 1991). Христианская религия на Западе принимала "папистский характер" еще в годы правления Карла Великого: "и хотя римский епископ и прежде носил название папы, но папство образовалось лишь в романо-германское время" (Данилевский, 1991). Рассуждая об исторической необходимости католицизма для европейского культурно-исторического типа, Н.Я. Данилевский полагает, что эта религиозная форма стала решающим фактором в самом образовании Европы.

Но в целом теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского находится, в отличие от теоретических построений О. Шпенглера и А. Тойнби, в явной оппозиции европоцентристскому восприятию истории как непрерывному прогрессу, поступательному "улучшению", в результате которого возникает европейская цивилизация, рассматриваемая хотя и с оговорками, но все же, как норма цивилизованности вообще. Вместо непрерывной линии прогрессивного развития Н.Я. Данилевский видит в историческом процессе прерывистую смену замкнутых и самодостаточных исторических миров, своеобразных цивилизаций, достигающих стадии расцвета и совершенства внутри собственного культурно-исторического типа, претворяющих в действительность открытые лишь для этого типа исторические возможности и завершающих свое существование закономерной гибелью. Идея единого человечества возникает лишь на почве распространения одного из культурно-исторических типов цивилизации – романо-германского. Но возникает эта идея тогда, когда этот тип преодолевает свои географические, государственные, культурные границы и устремляет свои агрессивные побуждения на самобытность иных типов цивилизации. Как оправдание этой агрессии и возникает теория прогресса, основанная на скрытом представлении о преимуществе одного культурно-исторического типа над другими.

Таким образом, оценивая в целом идеи Н.Я. Данилевского о европейском культурно-историческом типе, необходимо отметить, что теории замкнутых цивилизаций, включая и теории О. Шпенглера и А. Тойнби, служат весьма удобным средством обоснования политических практик и программ сохранения культурной самобытности, распространенных в странах "третьего мира".

5. Культурно-исторический тип как составной элемент идеологии "культурной самобытности"

Если говорить о сохранении "культурной самобытности", ключевой проблемой оказывается совмещение в рамках социально-экономического строя одной страны двух экономических и культурных укладов: традиционного, уходящего своими корнями в глубь архаической эпохи, и западного, индустриального, привнесенного извне, но наглядно демонстрирующего свои преимущества. Как правило, возможность совмещения этих двух укладов осознается на фоне представлений о несовместимости двух культурных типов, европейского и местного, которые чаще противопоставляются друг другу, чем сближаются по каким-то параметрам. Каждый из этих экономических и культурных укладов имеет своих защитников в лице определенных социальных групп и слоев. Патриархальное крестьянство, феодальная знать выступают защитниками сохранения культурной самобытности посредством изоляции страны от внешних влияний, тогда как городское население, бюрократия, буржуазия являются сторонниками модернизации по западноевропейским образцам. Столкновение этих политических сил или, наоборот, их стратегический союз – это решающий фактор в развитии как отдельной страны, так и "третьего мира" в целом.

Концепция о культурно-исторических типах является весьма удобной теоретической формой, позволяющей добиться оптимального сочетания интересов этих двух, склонных к противостоянию политических сил. Во-первых, самобытность развития гарантируется концепцией культурно-исторических типов уже в силу того факта, что типы всегда развиваются по своим собственным законам, и иное развитие просто невозможно. Во-вторых, появление в рамках самобытного культурно-исторического типа признаков, характерных для европейской цивилизации, объясняется не вредоносным влиянием извне, а внутренними закономерностями развития. В-третьих, сторонники модернизации по европейскому образцу могут, пользуясь концепцией культурно-исторических типов, преподносить свои активные действия как нацеленные именно на сохранение культурной самобытности. Наконец, эта концепция лучше любой

другой объясняет возможность мирного сосуществования в рамках одного культурного типа дух различных экономических укладов, которые отождествляются со стадией культуры и стадией цивилизации, закономерными стадиями развития любого культурно-исторического типа.

Кроме того, нельзя забывать и о свойственных теории культурно-исторических типов ресурсах социально-психологической компенсации. Если какая-то страна "третьего мира" является слаборазвитой в индустриальном отношении и вследствие этого может предоставить своим соотечественникам весьма невысокий уровень жизни, то этой ситуации можно найти оправдание в том, что данная страна в полной мере сохранила свою культурную самобытность и свои традиционные ценности. Если же в результате индустриального развития традиционные ценности начинают утрачиваться, то в этой ситуации концепции культурно-исторических типов также есть оправдание в том, что стадии цивилизации характеризуются традициями, которые отходят на второй план общественной жизни. Если ориентация на традиции, т.е. на сохранение культурной самобытности является, на практике, ориентацией на экономическое развитие, характерное для эпохи архаики, то следует учитывать, что в эту эпоху доминирующей была такая форма общности людей, как община. Апелляции к этой первой форме общности в идеологической сфере основаны на том, что "общинность – древнейшая форма социализации человека, и как таковая она укоренена в массовой психологии, принадлежит к личностному "ядру", к наиболее глубинным пластам психики и системе ценностей человека. Идейный "синдром" популизма, апелляция индивида или группы к данным ценностям могут возникать всякий раз, когда под воздействием тех или иных причин рвутся социальные связи человека..." (Хорос, 1980).

Поэтому теория культурно-исторического типа оказывается важным составным элементом идеологии "культурной самобытности", характерной для многих стран "третьего мира".

Основные черты этой идеологии выражаются в критике европейской цивилизации, которая переживает тяжелейший кризис, в апологетике расовой и национальной специфики населения стран "третьего мира", в утверждениях об их особом гуманизме и о преимуществах коллективизма, в силу чего на эти страны возлагается особая историческая миссия (Гончарова, 1979).

6. Заключение

В итоге необходимо отметить, что концепция Н.Я. Данилевского о культурно-исторических типах уникальна своей проблематикой, в том числе и критикой европоцентристских теорий. Именно Данилевский обратил внимание на проблему национального фактора в истории. Подвергая критике прямолинейно-утопические теории аккультурации, перенесения на все народы "окончательной формы человеческой культуры", мыслитель, предвидя будущее развитие истории человечества, обосновывает целесообразность самобытного бытия нации и народностей. Не имевшая во время ее создания никаких аналогов в западноевропейской мысли, что показано выше, теория Данилевского содержит в себе ответы на те проблемы, с которыми сталкивается "третий мир" сегодня, что подтверждает жизненность, актуальность и востребованность учения Данилевского (*Социологическая мысль*, 1978; Бажов, 1997).

Литература

- Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. М., ИФ РАН, 216 с., 1997.
- Гончарова Т.В. Концепции и стереотипы "культурной самобытности" и "третьего пути". *Латинская Америка*, № 2, с.19-21, 1979.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., Книга, с.191, 272, 85, 1991.
- Зеньковский В.В. История русской философии. Ч. 1. Ростов-на-Дону, "Феникс", с.16-17, 2004.
- Маслин М.А. История русской философии. М., КДУ, с.518-526, 2008.
- Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. Курс лекций. М., Магистр, 328 с., 1997.
- Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX в. Под ред. Б.А. Чагина. Л., Наука, 416 с., 1978.
- Тойнби А.Дж. Постигание истории. М., Прогресс, с.80-81, 27, 1991.
- Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. *Философские науки*, № 2, с.13-58, 1990.
- Хорос В.Г. Идейные течения народнического типа в развивающихся странах. М., Наука, с.109, 1980.
- Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. В 2 т., т.1. Гештальт и действительность. М., Мысль, с.61, 178, 1993.
- Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. В 2 т., т.2. Всемирно-исторические перспективы. М., Мысль, 607 с., 1998.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., Политиздат, с.32, 1991.