

Ценности философии права: контексты переосмысления

УДК 130.2

Рустем Ринатович Вахитов

Уфимский университет

науки и технологий

г. Уфа, Россия

E-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru

ORCID: 0000-0001-9161-0899

Цивилизационный подход в русской философии: от разрушения гегельянства до структурализма (Н.Я. Данилевский – В.И. Ламанский – Н.С. Трубецкой)

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению цивилизационного подхода в русской философии. На Западе этот подход был создан в XIX в. историком Г. Рюккертом и развит О. Шпенглером и А. Тойнби. Согласно ему, не существует общечеловеческой цивилизации и истории, человечество – сумма локальных культур и цивилизаций, каждая из которых имеет свой путь развития. Основоположниками цивилизационного подхода в русской философии ошибочно считают старших славянофилов. Однако славянофилы были последователями Гегеля, они придерживались универсалистского взгляда на историю и считали лишь, что на немецком народе развитие человечества не остановится и следующим историческим народом будут русские. Первый представитель цивилизационного подхода в России – неославянофил Н.Я. Данилевский. В своей концепции культурно-исторических типов он отрицает существование общечеловеческой истории и человечества как субъекта, опираясь на метафизику номинализма и позитивистский, рассудочный метод. Использование позитивистского метода его последователем – В.И. Ламанским – вело к дальнейшему вырождению неославянофильства. Основоположник евразийства Н.С. Трубецкой применил

к философии и истории культуры не позитивистский, а структуралистский метод – по сути, своеобразную диалектику. Ему удалось обосновать «сборку народов» в культурно-географические миры. Ограниченность его диалектики проявилась в отрицании бытия человечества.

Ключевые слова: Цивилизационный подход; диалектическое понимание истории; позитивизм; структурализм; человечество; Гегель; славянофилы; Н.Я. Данилевский; В.И. Ламанский; Н.С. Трубецкой; евразийцы

Актуальность проблемы и цель статьи. В советский период в российской философии безраздельно господствовал формационный подход, свойственный советскому официальному марксизму. Всякие попытки рассуждать о специфике неевропейских цивилизаций, пусть и в рамках марксистской парадигмы (споры об «азиатском способе производства»), в конце концов твердо пресекались партийным руководством, так как рассматривались как уклон в диссидентство и критика «реального социализма». Не приходится удивляться тому, что после падения СССР опальный ранее цивилизационный подход приобрел огромную популярность и стал исповедоваться значительным количеством представителей философского сообщества – бывшими «марксистами поневоле». Вместе с тем надо признать, что в 1990-е и даже отчасти в 2000-е на цивилизационном подходе лежал «флер» оппозиционности. Философской базой либеральных реформ в ранней постсоветской России были различные версии американской теории модернизации, согласно которым Россия – это страна, отставшая от Запада в силу определенных историко-культурных причин, и ей нужно догонять «лидера» мирового прогресса, а не пестовать свою «уникальность», якобы являющуюся одной из главных причин нашего отставания.

Осознание безвыигрышности «догоняющей модернизации» привело к тому, что мейнстримом интеллектуальной ситуации в России 2010–2020 гг. становится теория «столкновения цивилизаций» («жесткая» вариация цивилизационного подхода), к сожалению, зачастую приобретающая весьма упрощенные формы. Цивилизационный подход снова превращается чуть ли не в карикатуру, как и в советские времена, только уже не в качестве объекта критики, а в качестве почти официальной политической философии.

Тем более актуальным становится объективный научный анализ цивилизационного подхода, особенно в отечественной философии¹. При этом, на наш взгляд, важно показать методологический базис и эволюцию русских вариантов цивилизационного подхода. Этому и посвящена данная статья. Мы рассмотрим, как из славянофильской, диалектической историософии рождается позитивистская концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, как она развивалась его учеником В.И. Ламанским и какая революция в методологии науки привела к тому, что этой теории на смену пришло евразийство Н.С. Трубецкого – П.Н. Савицкого.

Что такое цивилизационный подход и связан ли он в России со славянофилами? Но сначала, чтоб не пасть жертвой Бэконовского «идола рынка», договоримся об определениях. Цивилизационный подход в наши дни характеризуется как «направление в философии истории, рассматривающее историю как сосуществование различных, внутренне целостных типов цивилизации», при том что каждая такая цивилизация «развивается по собственным... уникальным законам» и «между отдельными культурно-историческими целостностями нет отношений взаимообусловленности, преемственности или устойчивых, воздействующих на их внутреннюю структуру форм культурного обмена»². Итак, для цивилизационного подхода не существует общечеловеческой, универсальной истории и человечества как цельности, человечество в согласии с ним – просто сумма локальных цивилизаций (культур). Цивилизационный подход в этом смысле противостоит универсалистскому взгляду на историю, который представлен христианской концепцией истории (восходящей к учению

¹ Попытку такого обзора, но не доходящую до евразийцев, см.: Панченко А. Наднационализм в эпоху национализма: цивилизационный подход от Н.Я. Данилевского до В.И. Ламанского, 31.03.2021. URL: <https://politconservatism.ru/arhiv-publications/nadnatsionalizm-v-epohu-natsionalizma-tsvivilizatsionnyj-podhod-ot-n-ya-danilevskogo-do-v-i-lamanskogo> (дата обращения: 02.09.2025).

² Гуттов Е.В. Культурно-исторических типов теория («цивилизационный подход») // Современный философский словарь / под общ. ред. В.Е. Кемерова. 2-е изд., испр. и доп. Лондон и др. : Панпринт, 1998. С. 433–440.

блаж. Августина, изложенному в его труде «О граде Божьем»), идеалистической философией истории Г.В.Ф. Гегеля и, конечно, формационной теорией К. Маркса и марксистов, а также теориями модернизации XX века: «...цивилизационный подход противоположен формационному, а также модернизационному подходам, исходящим из представления о том, что каждое из социальных явлений отражает прежде всего определенную стадию развития единой цивилизации»³.

В отличие от универсалистских теорий, цивилизационный подход относительно молод. Его возникновение связывают с немецким историком Генрихом Рюккертом (1823–1875), который первым отверг существование единой человеческой цивилизации и разделил ее на пять высших «культурных типов»: германо-христианский (западноевропейский), восточно-христианский (славянский), арабский (исламский), индийский и китайский (McMaster 1955: 61, 63, 65-66). Как известно, крупнейшие представители цивилизационного подхода на Западе – О. Шпенглер и А. Тойнби.

Основоположник цивилизационного подхода в России – Николай Яковлевич Данилевский. Его оппоненты (в частности, В.С. Соловьев) обвиняли его в эпигонстве и подражании Рюккерт⁴, но, вероятно, безосновательно. Н.Н. Страхов показал, что Данилевский самостоятельно пришел к своим взглядам: «...Данилевский даже вовсе не читал и не знал книги Рюккерта»⁵. Идеи Данилевского развивал В.И. Ламанский, а он, в свою очередь, повлиял на русских евразийцев – П.Н. Савицкого, Н.С. Трубецкого и др.

Н.Я. Данилевского называют неославянофилом и связывают его с традицией, восходящей к старшим славянофилам (А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский и др.). Однако именно в отношении цивилизационного подхода мы видим

³ Межуев Б.В. Цивилизационный подход // Большая Российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/tsivilizatsionnyi-podkhod-0d3333?ysclid=mei9hexjna143619420> (дата обращения: 02.09.2025).

⁴ См.: *Страхов Н.Н.* Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н. Данилевского. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Исторические_взгляды_Г._Рюккерта_и_Н._Я._Данилевского_\(Страхов\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Исторические_взгляды_Г._Рюккерта_и_Н._Я._Данилевского_(Страхов)) (дата обращения: 02.09.2025).

⁵ Там же.

здесь не преемственность, а разрыв. Славянофилы были сторонниками универсалистского понимания истории. Историк А.А. Кизеветтер правильно отмечал: «...славянофилы, подобно западникам, были гегельянцами. ...славянофилы твердо стояли на почве единства всемирно-исторического культурного процесса» (Кизеветтер 1993: 273-274). Согласно философии истории Г.В.Ф. Гегеля, существует общечеловеческая идея и она раскрывается в истории постепенно, по определенному своему аспекту в каждую историческую эпоху. Таких эпох, по Гегелю, три: древневосточная, греко-римская, античная и германо-христианская (охватывающая средневековье и Новое время). В каждую из этих эпох лишь некоторые народы становятся историческими. В их культуре воплощается как бы все человечество: «Дух, первоначально существующий только в себе, приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию и действительности своей в-себе-и-для-себя-сущей сущности, становясь в то же время и внешне-всеобщим – мировым духом» (Гегель 1977: 365-366). Так реализуется диалектика истории: через частное (народ) раскрывается противоположность этого частного – общее (человеческое). Общее здесь выступает не как абстрактное общее, бедное смыслом логическое понятие, схватывающее лишь схожие черты, а как конкретно-всеобщее, предельно богатое смыслом.

Как известно, последним историческим народом Гегель считал родной ему немецкий народ. Славянофилы полностью принимали эту концепцию истории. А.С. Хомяков, полемизируя с западниками, писал, что невозможно общечеловеческое без национального: «Служение народности есть в высшей степени служение делу общечеловеческому. <...> Общеευропейское, общечеловеческое!.. Но оно нигде не является в отвлеченном виде. Везде все живо, все народно» (Хомяков 1900: 229-230). Более того, вслед за Гегелем они признавали и статус немцев как исторического народа в современную им историческую эпоху. Только в отличие от немецкого мыслителя они не считали ее последней эпохой всемирной истории и верили, что вслед за ней наступит новая, славянская эпоха. Русские, как считали они, последний исторический народ, который перенимает у германцев эстафету всемирной, общечеловеческой идеи.

Как видим, ранних славянофилов нельзя отнести к сторонникам цивилизационного подхода, хотя его дальнейшие

представители охотно будут называть их в числе своих предшественников. Цивилизационный подход, как мы его определили, отрицает существование человечества как некоей цельности, конкретно-всеобщего. Человечество для его теоретиков – лишь простая арифметическая сумма цивилизаций, никак по существу не связанных между собой, абстрактное, общее понятие. Это связано с отказом от диалектики и с переходом к позитивистскому, метафизическому углу зрения на человечество. Это мы и видим у последователей славянофилов 1860–1870-х гг. (так называемых неославянофилов).

В 1850-е годы в русской философии произошел серьезный перелом. На смену поколению, выросшему на немецком идеализме и французском консерватизме, пришло новое, молодое поколение, впитавшее идеи ставших популярными на Западе материализма и позитивизма. Это перелом был отражен И.С. Тургеневым в романе «Отцы и дети», где изображается конфликт между представителем поколения 1840-х – Кирсановым и его антиподом, нигилистом 1850-х Базаровым. Но далеко не все нигилисты после «бурных» 1860-х остались верны своему революционному «символу веры». Некоторые из них вернулись к религии и идеализму и даже объявили себя продолжателями дела славянофилов. Однако их славянофильство серьезно отличалось от учений основателей этого направления – А.С. Хомякова, К.С. Аксакова, И.В. Киреевского. В нем уже не было той диалектической струи, которая досталась славянофилам от Шеллинга и Гегеля. Даже вернувшись к религиозному мировоззрению, они остались такими же позитивистами, какими были в годы своего увлечения революционно-демократической идеологией (и каковыми остались их прежние соратники, оставшиеся верными революционному идеалу, – П.Л. Лавров, П.А. Кропоткин и др.). Таков прежде всего неославянофил Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885), для концепции культурно-исторических типов которого был характерен, выражаясь терминами М.А. Лифшица, какофонический синтез православия и позитивизма.

Позитивистская философия истории Н.Я. Данилевского. Н.Я. Данилевский прекрасно осознавал суть позиции славянофилов по этому вопросу. Он писал, что славянофилы считали, «будто бы славянам суждено разрешить общечеловеческую за-

дачу, чего не могли сделать их предшественники (представители германо-романской культуры. – *P.B.*)» (Данилевский 2008: 141). При этом Данилевский отрицал общечеловеческую миссию славян, поскольку отрицал само существование общечеловеческой культуры и человечества как цельного образования. Данилевский пишет об общечеловеческой задаче: «Такой задачи, однако же, вовсе и не существует... Задача человечества состоит ни в чем другом, как в проявлении, в разные времена и разными племенами, всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально... в идее человечества» (Данилевский 2008: 141-142). Будучи биологом по образованию и роду занятий, Данилевский прибегает к примеру из науки о жизни: «Какая форма растительного царства осуществляет наиполнейшим во всех отношениях образом идею или, пожалуй, задачу растения: пальма или кипарис, дуб, лавр или розан? Очевидно, что такой формы вовсе нет... Полное осуществление идеи растения заключается лишь во всем разнообразии проявлений, к которому она способна, во всех типах и на всех ступенях развития растительного царства...» (Данилевский 2008: 142). Точно так же, по его мнению, дело обстоит и с человечеством: «Для коллективного же и все-таки конечного существа – человечества – нет другого назначения, другой задачи, кроме одновременного и разноместного (то есть разноплеменного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее...» (Данилевский 2008: 144).

Данилевский, таким образом, отрицает реальность общего и признает лишь реальность частного, видового. Такая позиция в философии называется номинализмом и является результатом метафизического, недиалектического разрешения проблемы отношений видового и родового. Она сводит общее к пустому понятию (имени вещи – отсюда название), а настоящей реальностью считает лишь частное, видя в нем конкретное (вопреки диалектику Гегелю, для которого конкретно и общее).

«Человечество и народ (нация, племя) относятся друг к другу как родовое понятие – к видовому, – пишет Данилевский, – следовательно, отношения между ними должны быть вообще те же, какие вообще бывают между родом и видом. <...> В понятие рода входит то, что есть общего во всех видах. <...> Очевидно, что ни малины, ни кошки как рода мы себе вовсе представить

не можем. Это нечто отвлеченное, неполное; для того, чтобы получить действительное существование... оно требует себе дополнений. <...> Род, понимаемый в этом смысле, есть только отвлечение, получаемое через исключение всего, что есть особенного в видах... и потому род есть нечто в действительности невозможное, по своей неполноте нечто более бедное, чем каждый вид в отдельности...» (Данилевский 2008: 146-147).

Ничего не меняет здесь признание Данилевским бытия некоего «всечеловеческого». Русский неославянофил пишет: «...всечеловеческое... надо отличать от *общечеловеческого*; оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого, или народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного... оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности...» (Данилевский 2008: 149). Всечеловеческое, по Данилевскому, выражается не в культуре отдельных народов, а в творчестве единиц – высочайших гениев. Таков «тот, кто, выражая вполне сверх общечеловеческого и всю свою национальную особенность, присоединяет к этому еще некоторые черты или стороны, свойственные другим национальностям...» (Данилевский 2008: 150). В качестве примеров всечеловеческих гениев Данилевский приводит Гомера, Софокла, Шекспира. Никакой цивилизации эти единицы из миллионов составить не могут, поэтому человечества, по Данилевскому, не существует – ни в смысле общечеловеческой цивилизации, ни в смысле всечеловеческой.

А что же существует? Культурно-исторические типы, подобные живым организмам (такие как египетский, китайский, ассирийский, индийский, греческий, римский, арабийский, германо-романский, славянский). Они возникают, развиваются, погибают и передают или не передают свои достижения другим типам. Их смена не представляет собой разворачивания какой-либо общечеловеческой идеи, ибо нет ее субъекта – человечества. Оно – только сумма культурно-исторических типов.

Как уже говорилось, Данилевский отвергает диалектическое решение проблемы общечеловеческого, которого придерживались Гегель и славянофилы. Но, отвергнув диалектику, он может использовать лишь рассудочное, формально-логическое мышление. Однако в таком случае неизбежно скапывание в позитивизм. Вместе с тем на путях позитивизма

проблема общечеловеческой культуры и цивилизации неразрешима. Позитивизм А.Ф. Лосев справедливо определял как опору исключительно на единичные факты и отказ от признания существования самостоятельного общего. Позитивизм ведет в тупик субъективного идеализма, распыляющего реальность на «атомы». Н.А. Бердяев в своей критической статье о евразийцах (в идеях которых он видел «воспроизведение мыслей... славянофилов – Н. Данилевского в особенности») справедливо писал, что если существует только единичное и не существует общее, то почему мы отвергаем бытие человечества, но признаем бытие культурно-исторических типов и народов? Они ведь тоже общее по отношению к отдельному человеку. Тогда уж человечество и культурные типы – просто суммы людей и т.д.: «Историософические взгляды Данилевского и евразийцев есть наивная и философски неоправданная форма номинализма, номиналистического отрицания реальности человечества. Евразийцы реалисты в понимании национальности и номиналисты в понимании человечества. Но номиналистическое разложение реальных единств нельзя произвольно остановить там, где хочешь. Номинализм не может признать и реальности национальности, как не может признать и реальности человеческой индивидуальности, – разложение реальных единств идет до бесконечности» (Бердяев 1993: 295).

Это расплата за отказ от диалектики. Метафизическая, формально-логическая методология ведет к разложению славянофильства, и это видно на примере теории В.И. Ламанского.

Разложение славянофильства у В.И. Ламанского. Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) – русский историк и славист, последователь Данилевского. Развивая его теорию, он пришел к концепции «третьего мира материка Евразия» и в этом предвосхитил евразийство.

В целом он принимал философию истории Данилевского, с которым он был близко знаком – известно, что Данилевский дал ему прочесть свою «Россию и Европу» еще в рукописи (Селиверстов 2009: 119). Он называл книгу Данилевского «великолепным произведением» и «капитальнейшим сочинением» (Селиверстов 2009: 120). С.В. Селиверстов правильно отмечает, что главный труд В.И. Ламанского – «Три мира Азийско-Европейского материка» – открывается главным постулатом его геополитической

концепции, который он не доказывает, а берет как аксиому: «Европа есть собственно полуостров Азии» (Ламанский 1916: 1). Примечательно, что это фактически цитата из «Европы и человечества» Данилевского, где сказано: «В сущности же... Европы вовсе никакой нет, а есть западный полуостров Азии...» (Данилевский 2008: 74). Тем не менее теория культурно-исторических типов Ламанского несколько отличается от соответствующей теории Данилевского. Если для Данилевского существует славянский культурно-исторический тип, который занимает пространство от Балтийского моря до Адриатики и включает в себя славянские народы, то для Ламанского это не так. Онводит понятие «третьего», «греко-славянского» мира между Европой, находящейся за рубежами России, и зарубежной же Азией. Очевидно, что Данилевский положил в основу выделения такого культурно-исторического типа (или «мира», как выражался Ламанский) прежде всего принцип этно-лингвистический близости, так как объединил в одной общности славянские народы, при этом принадлежащие к разным конфессиям христианства (как русские и сербы с одной стороны, и поляки и хорваты, с другой) и даже к разным религиям (славяне-бошняки – мусульмане). Данилевский сам признавал: «Культурно-исторические типы соответствуют великим лингвистико-этнографическим семействам, или племенам, человеческого рода» (Данилевский 2008: 151), тем самым, как отметил современный исследователь А. Панченко, «уравнивая понятие ветви языковой семьи и этнической группы»⁶. Ламанский же положил в основу прежде всего религиозный принцип, и у него под одним цивилизационным знаменателем собраны православные славяне и православные греки с румынами. Как видим, Ламанский вследствие этого отошел еще дальше от славянофильства, чем его соратник и учитель – неославянофил, недаром Ламанского уже считают предшественником евразийства.

Почему стало возможным это разложение славянофильства? Потому что позитивистский подход не дает возможности найти объективные критерии для выявления границ цивилизаций или культурных миров, из которых состоит человечество. Как мы уже замечали, позитивистский подход строится на рас-

⁶ Панченко А. Наднационализм в эпоху национализма...

судочной, формальной логике, а она разделяет, а не соединяет. Гегель писал об этом: «Эмпиризм находится в заблуждении, полагая, что, анализируя предметы, он оставляет их такими, каковы они есть, тогда как на самом деле он превращает конкретное в нечто абстрактное. Благодаря этому получается, что живое умерщвляется, ибо живо лишь конкретное, единое. <...> ...анализ не идет дальше ступени разделения...» (Гегель 1974: 150). Если при помощи формальной логики и попытаться выявить некую сущность, которая, естественно, совпадает с общим для объектов определенного класса, то такое общее будет абстрактным, а такой выбор будет субъективным, на что также обращал внимание еще Г.В.Ф. Гегель.

Так и выходит, что, пользуясь позитивистским методом, мы можем взять за критерий соединения народов в цивилизации («миры») этническую близость, а можем – религиозную близость: и в том, и в другом случае это будет вполне произвольный выбор (тем же, кто возразит, что Данилевский различает искусственные и естественные классификации, и заметит, что во вторых учитывается больше признаков, мы ответим, что дело не в количестве признаков, а в их произвольности). Полагаем, это «ахиллесова пята» классического цивилизационного подхода (впрочем, из этого не следует, что вульгарный универсализм, который тоже продукт разложения диалектического взгляда на историю, чем-то лучше).

Структурный метод в философии культуры Н.С. Трубецкого. Как известно, основоположник евразийства Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938) был еще и основоположником фонологической теории и одним из крупных теоретиков структурализма в лингвистике (наряду с Романом Яковлевичем Якобсоном (1896–1982), который тоже некоторое время призывал к движению евразийцев и внес вклад в евразийскую теорию языка). Целый ряд современных исследователей – П. Сериио (Сериио 2001), Н. Автономова (Автономова 2001: 24), А. Грякалов (Грякалов 2004: 62) и др. – считают, что идеи славянского структурализма Трубецкого рождались в его евразийский период и связаны с евразийской концепцией. Мы бы даже сказали больше: Трубецкой стал применять структурный метод (с которым он познакомился по работе Ф. де Соссюра) еще в ранних своих публикациях. Возможно, он делал это бессознательно,

поскольку ясно и четко свою концепцию структурализма он сформулирует только во второй половине 1920-х, но очевидно, это так. Уже в «Европе и человечестве» (1920) он рассматривает культуру как структуру, связующую культурные ценности, а сами эти ценности как синтезы еще более фундаментальных, исходных ценностей. Он пишет: «Возникновение каждой новой культурной ценности можно назвать общим именем “открытия” (invention – термин Тарда). Каждое открытие представляет из себя комбинацию двух или нескольких уже существующих культурных ценностей или их различных элементов, причем, однако, новое открытие неразложимо вполне на свои составные части и заключает в себе всегда некоторый плюс...» (Трубецкой 1999: 64). Перед нами явный переход от позитивистских методов предшественников Трубецкого по цивилизационному подходу к своеобразному, в чем-то диалектическому пониманию культуры как системы элементов, которая выше, чем прстая их сумма. Разумеется, такое сближение структурализма и диалектики может вызвать возражения. В советской философской литературе принято было критиковать структурализм за недиалектичность, да и сами представители французского структурализма (например, Л. Альтюссер) противопоставляли свой метод и гегелевскую диалектику. Действительно, диалектика описывает развитие и говорит о слиянии противоречий в синтезе (их «тождестве», по Альтюссеру), а структурализм – о статичной структуре, в которой элементы сосуществуют, не сливаясь, а составляя оппозиции. Это своеобразная диалектика, но только «отрицательная», антитетическая (соответствующая негативно-разумному мышлению у Гегеля, которое немецкий философ, кстати, и называл только диалектикой, тогда как в марксистской традиции укоренилось именование его диалектикой гегелевского «спекулятивного мышления»).

Эту специфичную диалектику структурализма («диалектику без синтеза») заметил и описал Ю. Лотман. Мы согласны с Сергеем Зенкиным, что «его [Лотмана] апелляции к диалектике как “методологической основе структурализма” – не ритуальная ссылка на марксистскую вульгату, “не та диалектика, которая заключается в произнесении общих философских формул-заклинаний и забывается за дверью, лишь только дело доходит до самого исследования”. Лотман действительно мыс-

лит текст и культуру как игру плодотворных противоречий; другое дело, что в этой диалектике нет синтеза, нет развития как неперменного результата» (Зенкин 2019).

Впоследствии в «Наследии Чингисхана» (1925) Трубецкой выскажет идею об оппозиции Леса и Степи в культурно-географическом мире Россия – Евразия, на основе которой Петр Николаевич Савицкий (1895–1968) создаст евразийскую структурную географию. Ведущим ее концептом будет «месторазвитие», которое тоже сетка таких оппозиций.

Однако полного возврата к диалектическому пониманию истории (к завершенной диалектике, или диалектике синтеза) ни у Н.С. Трубецкого, ни у П.Н. Савицкого 1920-х гг.⁷ не произошло. Н.С. Трубецкой продолжал настаивать на том, что общечеловеческой культуры и человечества как целого все же не существует. В «Европе и человечестве» Трубецкой повторял мысль Н.Я. Данилевского из «России и Европы»: «...посмотрим, какое содержание вкладывают европейские космополиты в термины “цивилизация” и “цивилизированное человечество”? Под “цивилизацией” разумеют ту культуру, которую в совместной работе выработали романские и германские народы Европы. Под цивилизованными народами – прежде всего опять-таки тех же романцев и германцев...» (Трубецкой 1999: 32). Человечество для него – не более чем сумма народов и цивилизаций: «Если бы человечество, – не то человечество, о котором любят говорить романогерманцы, а настоящее человечество, состоящее в своем большинстве из славян, китайцев, индусов, арабов, негров и других племен...» (Трубецкой 1999: 85). В 1923 г. в статье «Вавилонская башня и смешение языков» Трубецкой находит теологическое обоснование невозможности общечеловеческой цивилизации: закон дробления языков и культур. Это, по его убеждению, не что иное, как наказание за попытку некогда

⁷ В 1930-е П.Н. Савицкий изменит точку зрения на этот вопрос и будет писать о человечестве как цельности, при этом, конечно, разделенной на миры-месторазвития, но не сводящейся к их механической сумме. Схожую эволюцию переживут другие теоретики евразийства, кроме Н.С. Трубецкого. Наиболее ярко этот возврат к универалистскому пониманию истории у евразийцев 1930-х виден у философа Г. Полковникова. В то же время Н.С. Трубецкой до конца жизни остается верен своим идеям 1920-х.

единого древнего человечества бросить вызов Богу (о чем повествует библейский рассказ о Вавилонском столпотворении). Трубецкой пишет: «Законы эволюции народов устроены так, что неминуемо влекут за собой возникновение и сохранение национальных отличий в области языка и культуры» (Трубецкой 1999: 367).

Наконец, в одной из поздних статей, написанных в 1930-е гг., а именно – в статье «Об идее-правительнице идеократического государства» (1935), Н.С. Трубецкой находит структуралистское обоснование отрицания общечеловеческой культуры. Единство, целостность, по его утверждению, существуют лишь там, где есть система, то есть оппозиции элементов. Например, Россия-Евразия противостоит Европе, и это противостояние сплачивает евразийскую цивилизацию, делает ее внутренне единой. Человечество же не имеет своей противоположности, другого человечества, значит, человечества как «индивидуального бытия» (Трубецкой 1999: 521) не существует.

Итак, версия цивилизационного подхода у классиков евразийства, и прежде всего, у Н.С. Трубецкого, предполагала структуральное, ограниченно-диалектическое понимание цивилизаций («месторазвитий») в противоположность позитивистски-субъективному пониманию их у Н.Я. Данилевского и В.И. Ламанского, но также и антидиалектическое понимание человечества. Собственно, поэтому мы можем здесь говорить о цивилизационном подходе, а не о возврате к диалектически-идеалистическому пониманию истории.

Такой переход совершил Л.П. Карсавин, вошедший в состав евразийского движения и возглавивший группу парижских левых евразийцев в 1928 г., а также евразийцы 1930-х гг. Но рассмотрение их концепций выходит за рамки нашей работы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Автономова Н.А. 2001. Актуальное прошлое: структурализм и евразийство // Серии П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920-30-е гг. Москва : Яз. славян. культуры. С. 9–30.

Бердяев Н.А. 1993. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн : антология / ред.-сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. Москва : Наука. С. 292–300.

Гегель Г.В.Ф. 1974. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / отв. ред. Е.П. Ситковский. Москва : Мысль. 452 с.

Гегель Г.В.Ф. 1977. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / отв. ред. Е.П. Ситковский. Москва : Мысль. 471 с.

Грякалов А.А. 2004. Письмо и событие : эстет. топография современности. Санкт-Петербург : Наука. 484 с.

Данилевский Н.Я. 2008. Россия и Европа. Москва : Ин-т рус. цивилизации. 816 с.

Зенкин С. 2019. От Тарту до Парижа (Заметки о теории, 34) // Новое литературное обозрение. № 6. С. 336–347. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/160_nlo_6_2019/article/21803/ (дата обращения: 02.09.2025).

Кизеветтер А.А. 1993. Евразийство // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн : антология / ред.-сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. Москва : Наука. С. 266–278.

Ламанский В.И. 1916. Три мира Азийско-европейского материка : Посмертное второе издание учеников автора... / под ред. и с предисл. Г.М. Князева. Петроград : Тип. т-ва А.С. Суворина «Новое время». 172 с.

Селиверстов С.В. 2009. «...Я смотрю несколько менее оптимистически»: к вопросу об интеллектуальных взаимоотношениях Н.Я. Данилевского и В.И. Ламанского в 1860–1880-е годы // Вестник Челябинского государственного университета. № 32(170). История. С. 116–125.

Серво П. 2001. Структура и целостность. Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–30-е гг. Москва : Яз. славян. Культуры. 360 с.

Трубецкой Н.С. 1999. Наследие Чингисхана. Москва : Аграф. 554 с.

Хомяков А.С. Разговор в Подмосковной // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Москва : Университет. тип., на Страстном бульваре. Т. 3. С. 202–237.

McMaster R.E. 1955. The question of Heinrich Ruckert`s influence of Danilevskij // American Slavic and East European Review. Vol. 14, № 1. P. 59–66. DOI 10.2307/2491904

Rustem R. Vakhitov

Ufa University of Science and Technology, Ufa, Russia. E-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru

Civilizational Thought in Russian Philosophy: Beyond Hegelianism, Toward Structuralism (Danilevsky, Lamansky, Trubetskoy)

Abstract. This article examines the civilizational approach in Russian philosophy. In the West, this approach was first formulated in the 19th

century by historian Heinrich Rückert and later developed by Oswald Spengler and Arnold Toynbee. According to their perspective, there is no singular universal civilization or history; rather, humanity consists of distinct local cultures and civilizations, each following its own developmental path. Those who founded the civilizational approach in Russian philosophy are mistakenly considered to be early Slavophiles. While Slavophiles were indeed influenced by Georg W.F. Hegel, they upheld a universalist view of history, merely positing that historical progress would not culminate with the German people but would instead extend to the Russians as the next historical nation. The first true representative of the civilizational approach in Russia was Nikolay Danilevsky. In his theory of cultural-historical types, he rejected the notion of a unified human history or humanity as a singular subject, grounding his argument in the metaphysics of nominalism and a positivist-rationalist methodology. Danilevsky's follower, Vladimir Lamansky, likewise employed a positivist approach, which contributed to the further decline of neo-Slavophilism. By contrast, Nikolai Trubetskoy, the founder of Eurasianism, applied not a positivist but a structuralist method – effectively, a modified dialectic – to philosophy and cultural history. This allowed him to successfully theorize the assemblage of peoples into distinct cultural-geographical worlds. However, the limitations of his dialectical framework became apparent in his outright denial of humanity as a unified entity.

Keywords: civilizational approach; dialectical understanding of history; positivism; structuralism; humanity; Hegel; Slavophiles; Danilevsky; Lamansky; Trubetskoy; Eurasianism