

Н. Я. Данилевский о роли влияний в становлении культурно-исторических типов

С. М. Капилуни

Римский государственный университет «Ла Сапиенца»,
Итальянская Республика, 00185, Рим, пл. Альдо Моро, 5
Русская христианская гуманитарная академия,
Российская Федерация, 191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого,
Российская Федерация, 195251, Санкт-Петербург, ул. Политехническая, 29

Для цитирования: Капилуни С. М. Н. Я. Данилевский о роли влияний в становлении культурно-исторических типов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 3. С. 553–563. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.311>

В статье рассматривается подход Данилевского к анализу роли влияний на становление и смену культурно-исторических типов. Показываются методологически перспективные стороны осмысления этой роли. Выделяются противоречивые моменты в рассмотрении Данилевским феномена влияний, которые были обусловлены недостаточно проясненным анализом соотношения, во-первых, общечеловеческого и конкретно-исторического, а во-вторых, монотетистского и типологического при анализе исторического развития. Делается вывод, что Данилевский явным образом недооценивает значимость взаимодействия между последовательными и синхронно развивающимися культурами. Все это ведет к умалению всемирно-исторических тенденций в развитии человечества. Указывается на дискуссионный характер ряда положений концепции Данилевского. С одной стороны, подчеркивается актуальное значение выводов философа о необходимости защиты национальных культурных ценностей, что особенно важно в контексте современных глобализационных процессов; с другой стороны, указывается на ключевые риски российской философии и политики. Эти опасности вытекают во многом из-за нечеткого различения теоретических и практических тенденций при использовании недостаточно переработанных европейских концепций. В связи с этим русскую историю нередко можно рассматривать как последовательное чередование притяжения к Западу и отталкивания от него. В статье также подчеркивается, что «русская идея», которую, по мысли В. С. Соловьева, можно представить с религиозной точки зрения как принесенный русским народом на Страшный суд неповторимый вклад в общечеловеческое сознание, — это скорее не мечта о мировой гегемонии или авторитарической «инакости», по которым всякое добро — это всегда «свое», а всякое зло — «чужое», а некоторое антиномичное восприятие всеобщего спасения, о котором говорили также Ф. М. Достоевский, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков и другие.

Ключевые слова: влияние, культурно-исторический тип, культурная форма, общечеловеческое, национальное, преемственность, прогресс, Европа, Россия.

Актуальность обозначенной в названии темы достаточно очевидна. Для России в силу целого ряда причин мирового и национального характера эта тема была и остается исключительно злободневной. В определенном отношении Россия —

это творческая лаборатория всемирно-исторического значения. Потому прежде всего, что она находится на перекрестке восточных и западных миров и впитывает исторический и культурный опыт народов западного мира, а в наши дни все активнее — и народов Востока (Китая, Японии и других стран). Надо учитывать к тому же, что в настоящий момент Россия стоит на перепутье, еще не сделала свой исторический выбор. В условиях глобализации внешние влияния противоречиво вливаются в российскую действительность. Инородные формы экономического, политического, культурного и другого опыта вызывают, так же как и в прошлые столетия, напряженные дискуссии, восторженно принимаются одними и с негодованием отвергаются другими. Внешнее влияние почти сразу же становится событием внутреннего развития.

Понятно, что заявленная тема неисчерпаема и многоаспектна. Понятно и то, что взятый сам по себе исторический опыт осмысливается и оценивается в свете настоящего, которое как бы очевидно и понятно для ума неглубокого, но для взыскательного аналитика является загадкой, требующей больших усилий для разгадывания. Именно поэтому так важно сосредоточиться на проблематике логико-методологического порядка — в данном случае на характеристиках концепта «влияние» в его связи с динамикой отечественного формообразования.

Проблема влияния западноевропейских форм общественной жизни на внутреннее историческое развитие России рельефно обозначилась в самом начале XIX в. (Н. М. Карамзин, М. М. Сперанский, П. Я. Чаадаев и др.). И связывалась она обычно с проникновением в страну европейского Просвещения, которое, по словам великого А. С. Пушкина, «причалило к берегам завоеванной Невы» благодаря «творческой деятельности» Петра I. А. С. Пушкин — поэт, но также и мыслитель — обратил внимание на то, что любое инородное влияние соотнобразуется с неповторимой конкретно-исторической средой, как сказали бы сегодня — со специфическим историческим морфогенезом, во-первых, а во-вторых, само это влияние вписывается в цепь исторических обстоятельств, которые хотя и не перечеркивают «общего хода вещей», но заставляют задуматься о невозможности переноса логических моделей естественно-научного знания в область истории. Так, он пишет: «Гизо объяснил одно из событий христианской истории: европейское просвещение. Он обретает его зародыш, описывает постепенное развитие и, отклоняя все отдаленное, все постороннее, случайное, доводит его до нас сквозь темные, кровавые, мятежные и, наконец, расцветающие века. Вы поняли великое достоинство французского историка. Поймите же и то, что Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европою; что история ее требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада. Не говорите: иначе нельзя было быть. Коли было бы это правда, то историк был бы астроном и события жизни человечества были бы предсказаны в календарях, как и затмения солнечные. Но провидение не алгебра. Ум человеческий, по простонародному выражению, не пророк, а угадчик, он видит общий ход вещей и может выводить из ононого глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть случая — мощного, мгновенного орудия провидения» [1, с. 323–324]. Таким образом, несколько не сомневаясь в огромной и позитивной значимости европейского влияния на страну, Пушкин посчитал существенно важным подчеркнуть, что само это влияние не делает Россию Европой, что европейские заимствования не лишают ее

особенной, самобытной «формулы» развития, что, будучи исторически случайной, эта «формула» составляет самую суть исторического пути любой нации.

Проблема культурно-исторических типов как форм общественного развития — одна из центральных в известной работе Данилевского «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германороманскому». А внутри этой темы одной из главных является проблема исторических отношений между социокультурными мирами, как это обозначено в заглавии книги, а вместе с тем и инородных влияний на становление автохтонных, региональных и национальных форм. Ряд положений труда Данилевского, относящихся к проблематике образования культурно-исторических форм, вызвали и вызывают сегодня большой резонанс, и не только в России. Ибо они не утратили своей методологической и социально-практической значимости.

Вряд ли кто усомнится в том, что Данилевский внес существенный вклад в создание концепции культурно-исторических типов, а тем самым и во введение в историческую науку проблемы типологизации. С его именем связан отход от безраздельного господства номотетики с ее ориентацией на однолинейность, моноцентризм, анализ конкретно-исторического только как проявления законосообразного. Метод исторической типологизации открывал путь к конкретизации общественных процессов, а в известной мере — и к пониманию того, что в истории есть место не только повторяющемуся, но и небывшим состояниям, поворотам, по замечанию Данилевского, «в другую сторону». Нельзя утверждать, что философу не удалось достаточно адекватно решить проблему соотношения типологического и номотетического. В его книге явно заметен крен в сторону типологического, развивающегося едва ли не в изолированном состоянии, главным образом вследствие внутренних обусловленностей. Будучи правым в том, что опора на номотетику недостаточна, он испытывал известные колебания в отношении связей между всемирно-историческим и типологическим в развитии мировой цивилизации. В определенной мере это было связано с его подходом к феномену исторических влияний как чуждых национальному развитию.

Культурно-исторический тип рассматривался Данилевским как форма появляющаяся и исчезающая. Это безусловно так. Тем самым в процесс исторического становления вносился момент динамизма, притом динамизма, относящегося к исторически своеобразным системным формам, а не только к общечеловеческому номологическому развитию в его «бессубстратном», лишенном исторической конкретики виде. Конкретно-исторические формы (типы) заключают в себе некий предел, после которого данная форма перестает существовать. Тем самым Данилевский вполне определенно ставит вопрос о конечности конкретно-исторических форм, притом что он признает и общечеловеческую линию развития.

Есть всечеловеческое развитие, но не существует некоего общечеловеческого культурного типа. И попытаться создать такой образцовый тип возможно только насильственным путем. Более чем актуально звучат слова Данилевского о том, что любая попытка насильственного приобщения к «общечеловечности» путем разрушения самобытности, «хотя бы то было посредством пушек или опиума, — как говорится не мытьем, так катаньем», есть вредоносное проявление «колонизации». Отстаивая самый настоящий пафос самобытности, он не считает культурно-историческую форму «подчиненным», «служебным» средством для чужих «высших

целей» [2, с. 83]. Таким образом, насильственного формообразования он категорически не приемлет. Форма в культуре самоценна. И с этим нельзя не согласиться.

Становление конкретно-исторических форм анализируется у Данилевского в двух аспектах. С теми или иными оговорками он разделяет прогрессистские и универсалистские воззрения, обнаруживая безусловно оригинальное для своего времени понимание как прогресса, так и общечеловечности. Общечеловеческое и прогрессивное развитие Данилевский рассматривает сквозь призму конкретно-исторического формообразования, последовательной смены одних форм другими, общечеловеческий прогресс характеризует, что в целом бесспорно, как возрастающее совершенствование общественной жизни, ее одухотворение, что выражается у него прежде всего в переходе от одноосновного типа к четырехосновному, а именно славянскому. В данном случае, что уместно еще раз подчеркнуть, утверждается правомерность понимания прогресса как расширенного синтезирования культурных основ, когда достигнутые в прошлом состояния не исчезают бесследно, но удерживаются. Таким образом, формообразование рассматривается у русского философа как процесс восходящего удержания позитивных моментов всечеловеческой истории. Об этом он прямо пишет следующее: «Подобно логическому процессу мысли в индивидуальном духовном существе, раскрылись и в логическом ходе всемирной истории — путем анализа — отдельные стороны культурного движения из первоначального смешанного (недифференцированного) состояния, представителями которого были древнейшие государства Азии и Африки; а затем наступил, по-видимому, момент для процесса синтетического слияния в истории германо-романских народов. Обстоятельства времени благоприятствовали осуществлению такого синтеза. Религиозная истина, в вечной форме христианства, была открыта и усвоена с покорностью и восторгом новыми народами, богатыми дарами духовной природы, к числу которых нельзя не причислить и пламенного религиозного чувства. В этом же религиозном учении скрывалась, как в зерне, необходимость уничтожения рабства; и действительно, оно оказалось лишь переходящею формою быта германо-романских народов. Политическим смыслом и способностью для культурного развития: научного, художественного и промышленного, оказались эти народы также богато одаренными» [2, с. 405–406].

На использование Данилевским понятия синтеза при анализе духовного становления народов обратил внимание петербургский исследователь В. А. Щученко. Правда, он подчеркнул, что идея синтеза применительно к культуре звучит у Данилевского «как-то глухо, неотчетливо». Щученко объясняет это тем, что замечания Данилевского о синтетической направленности исторического развития противоречивы в своей основе. С одной стороны, Данилевский вполне правомерно указывает на момент индивидуализации в историко-культурном процессе (каждый культурно-исторический тип специфичен, самобытен), а с другой — явным образом недооценивает момент переходности в процессе исторического наследия, которое прерывно в относительной степени, а реализуется в ходе непрерывного исторического генезиса как последовательной смены культурно-типологических образований. В целом же Данилевскому не вполне удалось преодолеть биологический редуционизм, а именно уподобление растительного и животного миров органическим системам истории [3, с. 9–10].

Признавая в определенной степени факт исторического генезиса, Данилевский не должен был бы отрицать роль влияний и заимствований в истории. Но он это делает и тем самым, по замечанию Н. И. Кареева, впадает в неразрешимое противоречие. «И самому Данилевскому не удалось, — по замечанию Кареева, — доказать непередаваемость начал цивилизации: начавши доказывать одно (именно эту непередаваемость), он стал доказывать нечто другое, заключающее в себе уже отрицание того, то доказывалось раньше (это другое — вред заимствований, признанных тут уже возможными)... Или и европейское влияние в новой русской истории, и византийское влияние в древней одинаково были губительны для славянской самобытности, или каждое из них, в свое время обогатив славянский тип новыми цивилизационными началами, самобытности нашей существенным образом не нарушило, причем в обоих были и полезная, и вредная для нас стороны» [4, с. 107].

Используя прием биологических уподоблений, методологически весьма коварный, он называет колонизацию «пересадкой». Другие формы культурного влияния — «прививка» и «почвенные удобрения». Под «прививкой», как можно понять из его невнятного объяснения, Данилевский подразумевает некий неспособный к самобытному развитию симбиоз «своего», неразвернувшегося и «чужого», препятствующего раскрытию самобытных начал. Только «почвенное удобрение» приносит «разнообразие во всечеловеческое развитие», хранит и утверждает самобытность. Что же понимает он под «почвенным удобрением»? Все то, что «стоит вне сферы народности» (культуры в точном смысле слова), а именно науку, технику, производство, «усовершенствования искусств», т. е. находящееся в научно-технологической сфере. Культура, познавательная сфера, относящаяся к социальной практике, — все это «не может быть предметом заимствования» [2, с. 84–85].

В понимании Данилевским процесса образования и смены типологических форм есть действительно существенные недоговоренности, если не сказать бездоказательные утверждения, напрямую связанные с его пониманием роли влияний в историческом развитии. С одной стороны, Данилевский, как только что было показано, различает всемирно-историческое развитие, совершенствование человечества (движение от одноосновного культурно-исторического типа к четырехосновному), а с другой — предлагает прежде всего сосредоточиться на внутренней динамике формирования внутренних характеристик каждого типа, оставляя в стороне моменты перехода от одного типа к другому. А понять эти переходы невозможно без обращения к тематике влияний и заимствований [2, с. 71–72].

Тем самым формирование типа имеет, как он утверждает, внутренний характер в первую очередь. Внешние по отношению к каждому типу факторы, внешние влияния имеют вторичное, если не сказать второстепенное, значение. Не имеют существенного значения ни «начала» прошлых типов, ни типы, сосуществующие в одно и то же время. В этой конструкции почти не остается места ни взаимодействию народов, ни влиянию одного народа на другой. Человечество как целостная историческая система не развивается во взаимосвязи культурно-исторических типов как своих частей. Новый культурно-исторический тип начинает свое движение как бы с чистого листа. Не учитывается как всемирно-исторический характер генезиса, так и даже те типологически характерные генетические линии, которые соединяют специфические формации одного культурно-исторического типа. Каждая типологически характерная система, заявляет Данилевский, начинает «с но-

вой точки отправления» и движется «в другую сторону», в другом «направлении». «Историческая деятельность человечества» реализуется «в разных направлениях», что и есть прогресс [2, с. 73].

Данилевского мало интересует, как происходит переход от одного культурно-исторического типа к другому, как предшествующий тип влияет на последующий. Например, он признает «великое влияние Рима» на «романо-германские и чисто германские государства». Но тут же утверждает, что история Европы не «есть дальнейшее развитие начал исчезнувшего Римского мира» [2, с. 72]. Он не объясняет, ни того, что следует понимать под этими «началами», ни того, как образуются эти «начала». Они появляются в каждом новом типе как бы ниоткуда, притом что роль влияний предшествующего типа оказывается малосущественной. «Великое влияние Рима» тем самым повисает в воздухе.

Проблема «великого влияния Рима» была и сегодня остается актуальной в русской философии, литературе и религиозной мысли.

Филофей Псковский писал о Москве как о «Третьем Риме» (около 1523 г. — не позднее 1524 г.). Согласно его концепции не Европа, а Русь — подлинный наследник «исчезнувшего римского мира», о котором намного позже писал Данилевский. «Слово о Законе и Благодати» (1049) митрополита Илариона «представляет собой первый и для истории русской религиозной культуры influential пример осознания русским народом своей роли в общечеловеческом развитии. В этом «Слове» главной, конечно, оказывается отсылка к притче о «работниках в винограднике» (Мф. 20: 1–16), которая Илариону была нужна, чтобы утвердить равенство и даже некое превосходство русского народа («работника последнего часа») над другими христианскими народами. Однако с богословской точки зрения основная точка опоры у него — тезис из Евангелия от Иоанна (хотя и прочитанный лишь в духе самых радикальных утверждений из Послания св. Павла Римлянам): «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1: 16–17). Современная экзегетика доказывает, анализируя древнегреческий текст, что речь здесь не идет о том, как благодать «заместила», «заменила» закон, — это говорит и некое «традиционное» толкование, опираясь скорее не на апостола Иоанна, а на учение св. Павла. Вернее, что благодать «умножилась» благодатью, т. е. что к благодати Закона Божьего добавилась и благодать Боговоплощения. Речь здесь идет также о том, что и Закон, и новый Дух Божий люди получили от полноты единственного Логоса: «Им же вся быша» (по тексту литургии; см. также: Ин. 1: 3; Рим. 11: 36). Это толкование подтверждается словами Христа из Евангелия от Матфея: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5: 17). Воплощение не «замещает», а «свершает» Закон, если использовать терминологию Гегеля. Антиномия Благодати и Закона, о которой подробно говорил Б. П. Вышеславцев в первом томе книги «Этика преображенного Эроса» [5] применительно к Ф. М. Достоевскому и русской мысли, более соответствует не Евангелию, а некому радикальному духу, присутствующему прежде всего в Послании св. Павла Римлянам в его толковании Августином Блаженным. А контекст *замещения* Закона Благодатью и есть тот, в русле которого русская мысль могла пройти путь от утверждения Илариона до пророчества монаха Филофея Псковского, согласно которому «Москва — Третий Рим» замещает окончательно и Рим, и Константино-

поль. Русский православный панславизм односторонне толковал и толкует в свою пользу слова Илариона и Филофея. Однако, по нашему мнению, «русская идея», которую В. С. Соловьев предвидел принесенной русским народом на Страшный суд народов как самооправдание и его неповторимый вклад в человеческое сознание, — это скорее не мечта о религиозно-политической мировой гегемонии, согласно которой всякое добро — это лишь «свое», а всякое зло — «чужое». Много дороже Соловьеву был факт того особого, даже антиномичного, восприятия всеобщего спасения, о котором говорили также Ф. М. Достоевский, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков и другие.

Когда в 1871 г. вышла книга Данилевского, Достоевский назвал ее «Библией каждого русского». Россия была тогда, если использовать весьма удачное определение итальянского ученого Альдо Феррари, «сложной и необычной евразийской системой с головой, обращенной на Запад, но телом, опирающимся на Восток» [6, с. 20]. Это проявилось, в частности, в изоляционистском, политизированном отношении к общехристианскому наследию, что заметно и у Данилевского. Например, в 1873 г. православные собрались в бывшем Константинополе (который Данилевский описал как новую будущую столицу мира) для того, чтобы осудить как ересь некий националистически-религиозный соблазн, определенный как «филетизм» (от греч. «филе» — «племя»). Болгарская православная церковь, находившаяся тогда под церковной юрисдикцией патриархата Константинополя, стремилась ставить определенных епископов для болгар даже там, где уже присутствовал православный епископ для всех православных верующих разных национальностей.

На эту сторону обращали внимание и русские религиозные мыслители, и русские философы и писатели.

Булгаков пишет, например: «Так называемое черносотенство, или союзничество, тем и отличается, что национализм становится в нем выше религии, а православие нередко оказывается средством для политики. Нет сомнений, что чистый сердцем Шатов ужаснулся бы на это свое духовное потомство, однако именно он является его духовным прообразом. Этот уклон был и в Достоевском, который знал его в себе и художественно объективировал в образе Шатова этот соблазн беса национализма, прикрывающегося религиозным облачением. Этот соблазн подстерегает всякого, чье сердце бьется любовью к родине, ибо национальное чувство неизбежно раздирается этой антиномией — исключительности и универсализма — и, по совести говоря, кто из тех, в ком оно живо, не знает в тайниках души Шатова? Это тот самый старинный соблазн, каким все время искушался народ Божий, возмнивший о себе, что не он избран Иеговой, но Иегова избран им» [7, с. 209]. В связи с этим стоит подчеркнуть опасность мыслей, высказанных Достоевским в «Пушкинской речи» 1880 г., — о том, что русский может прекрасно понять европейца, а европеец русского вполне понять никогда не сможет. Данилевский, как известно, утверждает, что славянскому циклу придется сменить цикл романо-германской цивилизации и в великой войне коррумпированный Запад уступит славянству. Влияние Данилевского на Достоевского и панславянских мыслителей было огромно, особенно во время восточного кризиса 1875–1878 гг. Однако стоит, на наш взгляд, подчеркнуть универсальную ценность Достоевского-писателя по сравнению с Достоевским-публицистом. Самая актуальная и вечно значимая философия русского Серебряного века — это то, что рождено влиянием Достоевского-писателя, а не публициста.

Возвращаясь к Данилевскому, еще раз подчеркнем, что идея «великого влияния Рима» повисает в воздухе, что философом недостаточно учитывается момент взаимодействия последовательно или синхронно развивающихся культур, т. е. ситуация влияний, заимствований, возможность обогащающего взаимообмена историческим наследием, всем многообразием исторических форм. Нельзя недооценивать момент всечеловеческого взаимодействия, особенно при рассмотрении генетически родственных типов. Нельзя принять его утверждение о том, что ставший тип не влияет на становящийся, что одновременно развивающиеся типы не влияют друг на друга. «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа, — заявляет он, — не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций» [2, с. 77].

С этим весьма популярным утверждением мыслителя нельзя согласиться без существенных оговорок и уточнений. Ведь и сам Данилевский признает, что производство, наука, техника и культура как совокупность рациональных смыслов составляют единую мировую систему, в рамках которой типологическое своеобразие выражено слабо. Притом что и самобытность как важнейшее культурно образующее начало, как предпосылка самого существования культуры возможна только в том случае, если это самобытное бытие будет открыто чужим культурным влияниям — и не только научным и технологическим, рационально постижимым, но и ценностно нагруженным. Так как вслед за научными, технологическими и производственными заимствованиями появляются и влияния социокультурного порядка. Именно эти влияния, в большей или меньшей мере, всегда оказываются в противоречивых отношениях с автохтонной сферой самобытной «народности».

Защищая национальную самобытность, русский философ в известной мере упускает из виду то, что она есть субстанция развивающаяся, а не данная в качестве неизменной формы. Более того, самобытные начала сохраняются только тогда, когда они изменяются. Как только прекращается приток инноваций, самобытность оказывается под угрозой деградации. Культурно-исторический тип существует прежде всего как процесс внутреннего саморазвития, существенно важную предпосылку которого составляют как раз внешние влияния.

Данилевский резко и вполне обоснованно, повторим, выступает против «колониализации» под флагом «общечеловечности» и под прикрытием «пушек» (сегодня еще и под прикрытием санкций и финансового диктата!). Такие влияния могут действительно «отравлять» внутреннее развитие и даже вызывать «бесплодие» [2, с. 80]. Но это его актуально значимое утверждение не может служить убедительным основанием для недооценки, а тем более для отрицания бесконечно многообразной палитры заимствований. Конечно, возможны самые разные формы отношений между народами — от насильственной «колониализации» до изоляционистской самозамкнутости, националистических фобий разного рода. Не только внутренние, но и внешние факторы формируют практически неисчерпаемое многообразие национальных и региональных особенностей. История любого культурно-исторического типа проявляется как противоречивое и изменчивое системное единство самых разных тенденций — необходимых и случайных, повторяющихся и неповторимых, линейных и нелинейных процессов, продвижения и отступления назад и др.

Требует корректировки утверждение философа о том, что самобытное развитие истинно и прогрессивно, в то время как влияние отравляет и порождает упадок в самых разных сферах жизни и культуры. Так называемый третий закон, выведенный Данилевским, как раз и сводится к тому, что развитие культурно-исторического типа идет по восходящей линии до тех пор, пока оно остается самобытным, верным своим «началам», в то время как влияния с необходимостью закона знаменуют собою болезненные тенденции, нисходящее развитие типа, его превращение в «этнографический материал» для «новой образующейся народности» [2, с. 78–83]. Этот вывод является по меньшей мере упрощением, а по большей — методологически несостоятельным утверждением.

Процессы формообразования освещаются у Данилевского сбивчиво и противоречиво. С одной стороны, типологическая форма (культурно-исторический тип) возникает как бы ниоткуда и исчезает бесследно: начало одного типа не наследуется другим. Не спасает положение и вводимое им понятие «этнографический материал», под которым он понимает либо продукт распада определенной культурно-исторической системы, либо не «оформившееся» типологическое образование. С другой стороны, Данилевский вынужден под давлением исторического материала выстраивать некие генетические линии (от Греции к Византии, а затем и к славянству и др.).

Чем же вызвана противоречивость воззрений Данилевского? Это особая тема. Хотелось бы обратить внимание на одну из важнейших причин этого. Противоречия концепции Данилевского в явном, концентрированном виде выражают существующую в русской культуре тенденцию к идеализации действительности, к идеалистической концептуализации. На это обратила внимание, в частности, итальянская исследовательница Мартина Наполитано. Она писала, что логика русской мысли не знает четкого разделения между теорией и практикой. То, что кажется чисто спекулятивным и утопическим, представляется в России чем-то практически осуществимым, рациональным.

Парадоксальные ситуации, такие как создание первого современного коммунистического государства, вытекают из этого отсутствия различия практического и теоретического, а также из-за непрерывного использования недостаточно переработанных критически, можно сказать и синтетически, европейских концепций. Здесь не только искусство становится жизнью, но и литература, религия, философия нередко превращаются в политическую практику. Российскую историю можно рассматривать как последовательную смену фаз притяжения к Западу и отталкивания от него, от Европы и от модели, которую Европа представляет. Сегодняшние политические фракции сложно отнести к правым или левым, но вместо этого их можно определить по их европеизму или антиевропеизму. Все это подтверждается любым взглядом, брошенным на историческое и политическое значение течений русской мысли от Петра I до наших дней через славянофильство, западничество, панславизм, гегельянство, теософию и евразийство [8].

В заключение следует подчеркнуть следующее. Роль влияний Данилевский не отрицает, хотя он и не сумел в силу присущих ему общеметодологических установок прояснить эту роль обстоятельно, а главное — непротиворечиво. Но ценно уже то, что он поставил эту проблему, как и многие с ней связанные, в том числе и те, которые в наши дни вызывают дискуссии, заставляют задуматься над судьбами

народов и их культур. Тем более что современный мир оказался на пороге новых испытаний, т. е. в ситуации, когда необходимы идейно взвешенные, проверенные историческим опытом решения, когда следует беречь и защищать культурное своеобразие регионов и отдельных стран, а равно и животворное значение культурных взаимодействий.

Литература

1. Пушкин, А. С. (1949), О втором томе «Истории русского народа» Полевого, в Пушкин, А. С., *Полн. собр. соч.*, в 16 т., т. 11: *Критика и публицистика, 1819–1834*, М.; Л.: Изд-во АН СССР, с. 125–126.
2. Данилевский, Н. Я. (1995), *Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому*, СПб.: Глаголь.
3. Щученко, В. А. (2001), Русские мыслители о культурно-исторической типологизации, в Щученко, В. А., *Культура России: единство и полицентризм типологического развития*, СПб.: Изд-во СПбГУКИ, с. 5–23.
4. Кареев, Н. И. (1912), Теория культурно-исторических типов, в Кареев, Н. И., *Собр. соч.*, в 3 т., т. 2: *Философия истории в русской литературе*, СПб.: Кн-во «Прометей» Н. Н. Михайлова, с. 67–167.
5. Вышеславцев, Б. П. (1931), *Этика преображенного Эроса*, Paris: YMCA Press.
6. Ferrari, A. (2019), *La Russia tra Oriente ed Occidente: per capire il continente-arcipelago*, Milano: Ares.
7. Булгаков, С. Н. (1990), Русская трагедия. О «Бесах» Ф. М. Достоевского, в связи с инсценировкой романа в московском Художественном театре, в Борисов, В. М., *О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов*, М.: Книга, с. 193–214.
8. Napolitano, M. (2015), *Russia: Il dibattito tra Occidente e Oriente. Una questione vecchia di secoli*. URL: https://www.academia.edu/27151205/RUSSIA_Il_dibattito_tra_Occidente_e_Oriente._Una_questione_vecchia_di_secoli (дата обращения: 20.04.2020).

Статья поступила в редакцию 26 ноября 2019 г.;
рекомендована в печать 2 июля 2020 г.

Контактная информация:

Капилуни Стефано Мария — канд. филос. наук, PhD по филологическим наукам,
науч. консультант, доц., приглашенный проф.; s_capilupi@yahoo.it

Nikolay Danilevsky about the role of influence in the formation of cultural and historical types

S. M. Capilupi

University of Rome La Sapienza,
5, Aldo Moro pl., Rome, 00185, Italy
Russian Christian Academy for the Humanities,
15, nab. r. Fontanki, St. Petersburg, 191011, Russian Federation
Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University,
29, Polytechnicheskaya ul., St. Petersburg, 195251, Russian Federation

For citation: Capilupi S. M. Nikolay Danilevsky about the role of influence in the formation of cultural and historical types. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2020, vol. 36, issue 3, pp. 553–563. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.311> (In Russian)

The article examines Danilevsky's approach to the analysis of the role of influences on the formation and changes of cultural-historical types. Several contradictions in Danilevsky's consideration of the phenomenon of influences are underlined. They were caused by an insufficiently clarified analysis of the correlation between the universal and the concrete historical,

and by some monotheistic and typological aspects in the analysis of historical development. Danilevsky clearly underestimates the significance of the interaction between successive and synchronously developing cultures, which leads to a diminution of world-historical trends in the development of mankind. The article stresses a polemical character of a number of provisions of Danilevsky's concepts. The urgent significance of the philosopher's conclusions about the need to protect national cultural values is emphasized, which is especially important in the context of modern globalization processes. Additionally, some key risks of philosophical tendencies of Russian thought are pointed out in regard to the dream of world hegemony, or towards autocratic otherness. These dangers arise largely from the lack of practical and theoretical differences in the use of unprocessed European concepts, and therefore Russian history can often be viewed as a sequence of attraction to and repulsion from the West. The article also stresses that the "Russian idea" (which can be seen, in Solovyov's understanding, from a religious standpoint as the one brought by the Russian people to the Last Judgment of the World as a unique contribution to universal human consciousness) is *not* a "dream" of world hegemony or the autocratic "otherness", according to which all good is always "one's own", and all evil is "somebody else's", but it is some antinomic perception of universal salvation, which was also noted by Dostoevsky, Florensky, Bulgakov, and others.

Keywords: influence, cultural-historical type, cultural form, the universal, the national, continuity, progress, Europe, Russia.

References

1. Pushkin, A. S. (1949), On the Second Volume of 'The Russian People's History' by Polevoy, in Pushkin, A. S., *Collected Works, in 16 vols., vol. 11: Reviews and Essays, 1819–1834*, Moscow and Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., pp. 125–126. (In Russian)
2. Danilevskii, N. Ya. (1995), *Russia and Europe. A Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the German-Roman*, St. Petersburg: Glagol Publ. (In Russian)
3. Shchuchenko, V. A. (2001), Russian Thinkers about Cultural and Historical Classification, in Shchuchenko, V. A., *Russian Culture: The Unity and Political Centrism of Typological Development*, St. Petersburg: SPBGUKI Publ, pp. 5–23. (In Russian)
4. Kareev, N. I. (1912), A Theory of Cultural and Historical Types, in Kareev, N. I., *Collected Works, in 3 vols., vol. 2: The Philosophy of History in Russian Literature*, St. Petersburg: N. N. Mikhailov's Prometei Publ., pp. 67–167. (In Russian)
5. Vysheslavtsev, B. P. (1931), *The Ethics of Transformed Eros*, Paris: YMCA Press. (In Russian)
6. Ferrari, A. (2019), *La Russia tra Oriente ed Occidente: per capire il continente-arcipelago*, Milano: Ares.
7. Bulgakov, S. N. (1990), Russian Tragedy. On Dostoevsky's *Demons*, in Connection with an Adaptation of the Novel for Stage in the Moscow Art Theatre, in Borisov, V. M., *On Dostoevsky. Dostoevsky's Works Within Russian Thought in 1881–1931*, Moscow: Kniga Publ., pp. 193–214. (In Russian)
8. Napolitano, M. (2015), *Russia: Il dibattito tra Occidente e Oriente. Una questione vecchia di secoli*. Available at: https://www.academia.edu/27151205/RUSSIA_Il_dibattito_tra_Occidente_e_Oriente._Una_questione_vecchia_di_secoli (accessed: 20.04.2020).

Received: November 26, 2019

Accepted: July 2, 2020

Author's information:

Stefano Maria Capilupi — PhD in Philosophy, PhD in Philology, Scientific Advisor, Associate Professor, Visiting Professor; s_capilupi@yahoo.it