

## Н.Я. Данилевский как философ: граница и трансгрессия в истории\*

В.Т. Фаритов

В предлагаемой статье осуществляется исследование философских аспектов центральной работы выдающегося отечественного мыслителя Николая Яковлевича Данилевского «Россия и Европа». Автор сосредотачивает свое внимание на феноменах границы и ее нарушения (трансгрессии), рассматривая их в качестве основных философских мотивов творческого наследия Н.Я. Данилевского. Философская значимость «России и Европы» эксплицируется автором в контексте проблемы кризиса европейской метафизики и поиска новых путей философского осмысления мира. Осуществляя сопоставительный анализ концептуальных разработок Н.Я. Данилевского с философскими учениями Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Ницше, О. Шпенглера, Ж. Батая, Ж. Делёза и Ж. Бодрийера, Л. Шестова, Н.А. Бердяева и М.М. Бахтина, автор делает вывод о близости русского мыслителя к неклассическому типу философствования. В статье обосновывается тезис, что в наследии Н.Я. Данилевского предвосхищаются ключевые положения современной неклассической онтологии. Новизна предлагаемого исследования состоит в экспликации связи философских воззрений Н.Я. Данилевского с новой философской парадигмой, центральным концептом которой является трансгрессия. Тем самым философские разработки отечественного мыслителя интегрируются в контекст фундаментальных метафизических преобразований в философии XIX и XX столетий.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Н.Я. Данилевский, история, граница, трансценденция, трансгрессия, творчество, Ф. Ницше, воля к власти.

**ФАРИТОВ Вячеслав Тависович** – Ульяновский государственный технический университет, Ульяновск.

Доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, УлГТУ.

vfar@mail.ru

Статья поступила в редакцию 20 января 2018

Цитирование: *Фаритов В.Т.* Н.Я. Данилевский как философ: граница и трансгрессия в истории // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 107–116.

### Границы и трансгрессия: у истоков новой философской парадигмы

Н.Я. Данилевский, как правило, рассматривается в качестве идеолога славянофильства и философа культуры [Абалкин 2003; Пушкин 2006]. Вместе с тем у него имеется оригинальное и самобытное онтологическое учение, достойное специального исследования.

Определяющее место в философских воззрениях Н.Я. Данилевского принадлежит феномену границы. Анализ «России и Европы» позволяет проследить, как понятие границы последовательно и планомерно подвергается процедуре предметного расширения: от области явлений физического и географического порядка мыслитель переходит к плану

---

\* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 18-41-730007 (The publication was prepared within the framework of the RFBR-supported scientific project № 18-41-730007).

государства, культуры и цивилизации, а затем достигает наивысшей степени философского обобщения, придавая границе статус онтологического феномена.

В рамках метафизической парадигмы граница мыслится как феномен, отделяющий область сверхчувственного, трансцендентного от чувственно воспринимаемого, имманентного. Она выступает в качестве своего рода «основания» высшего, безусловного, вечного и абсолютного бытия, превосходящего все земное и конечное. В постметафизической философии граница из условия конституирования потусторонней области бытия превращается в принцип утверждения многообразия способов и путей существования в пространстве имманентного мира. Здесь феномен границы связан уже не с трансценденцией (восхождением от чувственного к сверхчувственному), но с трансгрессией — нарушением установленных границ: последние становятся подвижными и открытыми. Данный тезис успел стать общим местом применительно к «постнишешанской», неклассической философии. Принадлежность к постметафизической парадигме Данилевского нуждается в специальном обосновании.

Граница между Европой и Азией или граница между Европой и Россией — каковы природа и характер подобной границы? Для Данилевского она не является естественной — физической и географической. Естественной границей между двумя частями света может быть только океан, реже — море [Данилевский 2015, 99]. У Европы настоящей границы нет. «Где нет действительной границы, там можно выбирать их тысячу» [Данилевский 2015, 100]. Различные географические объекты (реки Урал, Волга, Дон, Уральский хребет) приобретают характер знаков, означаемым которых выступает граница совсем иного рода — не физическая, но культурно-историческая, цивилизационная: «Неужели же, однако, громкое слово “Европа” — слово без определенного значения, пустой звук без определенного смысла? О, конечно, нет! Смысл его очень полновесен — только он не географический, а культурно-исторический, и в вопросе о принадлежности или непринадлежности к Европе география не имеет ни малейшего значения» [Там же, 101]. Формирование культурно-исторического типа предполагает в качестве своего необходимого условия конституирование границ, назначение которых состоит в определении и отграничении выбранного способа бытия. Посредством установления границ определенной *способ* бытия, определенная перспектива существования в рамках культурно-исторического типа со временем начинают восприниматься в качестве бытия *как такового*. Культурно-историческая единица с жесткими фиксированными границами характеризуется притязанием на максимальную полноту бытия, на обладание высшим онтологическим статусом. Единичное и индивидуально определенное претендует на статус всеобщего и универсального. Рим — не часть мира, но весь мир. Европа — не часть мира, но весь мир. Поскольку данные притязания не являются обоснованными, с установлением фиксированных границ происходит конституирование феномена негативного другого: народы и культурно-исторические типы, воплощающие иные перспективы существования, начинают восприниматься в качестве чужеродного и враждебного начала. Для Европы таким негативным другим выступает Россия: «Европа видит поэтому в Руси и в славянстве не чуждое только, но и враждебное начало» [Там же, 93]. В психологическом плане такая ситуация подобна активизации архетипа тени, вызванной чрезмерными притязаниями индивидуального эго [Юнг 2001]. В плане онтологии установление границ является отрицанием [Гегель 2005]. Для Гегеля вопрос о снятии этого отрицания был предопределен ходом его диалектического мышления. Любая культурно-историческая определенность формируется в рамках тотальности Духа и может существовать в качестве самостоятельной и обособленной лишь в той степени, в какой является необходимым моментом развития Духа. Любой временно выделяемый момент подлежит снятию и возвращению в тотальность, из которой он и возник. Так разворачивается диалектическое движение истории [Гегель 1993].

Данилевский, однако, мыслит уже не по Гегелю, но в полемике с диалектическим подходом к истории. Если для Гегеля каждое индивидуальное культурно-историческое образование является *ступенью* в диалектическом движении Духа, то для Данилевского культурно-исторические типы представляют собой не ступени, но *планы*: «Эти типы

не суть ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существ (ступени, так сказать, иерархически подчиненные одна другой), а совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм, планы, собственно говоря, не имеющие общего знаменателя, через подведение под который можно бы было проводить между существами (разных типов) сравнения для определения степени их совершенства» [Данилевский 2015, 127]. Данный фрагмент является чрезвычайно значимым в связи содержащимися в нем онтологическими импликациями. Выделение ступеней означает предварительное полагание некоего «общего знаменателя», по отношению к которому, собственно, и возможно установление иерархии способов и форм бытия. Для Гегеля таким общим знаменателем был дух германо-романской или даже исключительно германской культуры, который он отождествил с Духом вообще [Адорно 2003]. Этот тип мышления полагает различия в качестве не обладающих самостоятельным онтологическим статусом феноменов. Различия в данном случае суть лишь моменты или ступени на пути к высшему тождеству. Гегель остается представителем *онтологии тождества*, несмотря на то, что различие получает у него гораздо более значимый статус, чем в классической метафизической парадигме. Данилевский же выстраивает философию истории и культуры, мысля в рамках *онтологии различия*. Данный тип онтологии предполагает утверждение подлинного многообразия способов и форм бытия, не сводимых к какому-либо единому основанию, к общему знаменателю.

В европейской философии онтология различия начинает формироваться в учении Ф. Ницше. В пространстве русской философской мысли она зарождается в творчестве Ф.М. Достоевского. Впоследствии данный момент будет выявлен М.М. Бахтиным, который отмечал, что у Достоевского «...все эти противоречия и раздвоенности не становились диалектическими, не приводились в движение по временному пути, по становящемуся ряду, но развертывались в одной плоскости как рядом стоящие или противостоящие, как согласные, но не сливающиеся или как безысходно противоречивые, как вечная гармония неслиянных голосов или как их неумолчный и безысходный спор» [Бахтин 1979, 36]. Данилевский-философ принадлежит именно к этой парадигме, поскольку утверждает сущностное и не подлежащее «снятию» многообразие в истории, подобное той самой «вечной гармонии неслиянных голосов», в которой Бахтин видел подлинное содержание романов Достоевского. Задача и смысл исторического процесса по Данилевскому состоят не только в том, чтобы дух мог восходить по ступеням к высшим формам совершенства, но и в том, чтобы позволить духу «разнообразиться по культурно-историческим типам» [Данилевский 2015, 129].

Спустя сто лет после выхода «России и Европы» в западной философии Ж. Деррида заговорит о феномене «différance», различии, или «различании» [Деррида 2012, 24–52], а Ж. Делёз выпустит книгу *Différence et Répétition* («Различие и повторение») [Делёз 1998]. Различие становится фундаментальным концептом онтологии неклассического типа. Данилевский во второй половине XIX столетия объявляет утверждение и осуществление разнообразия корнем исторического процесса. Утверждению подлежит не тождество, но различие. Различие становится целью и смыслом истории: «Прогресс состоит не в том, чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходило в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся» [Данилевский 2015, 130]. У человечества нет единого пути, но есть различные пути, раскрывающие различные стороны и аспекты человеческого бытия.

Задача исходить в разных направлениях все поле исторической деятельности человечества требует не *трансценденции*, сводящей все многообразие к высшему единству, но утверждающей различие *трансгрессии*. Трансгрессия не позволяет установленным и фиксированным границам получить статус абсолютной полноты бытия, не позволяет определенному культурно-историческому типу осуществить гегемонию посредством утверждения своего способа существования в качестве единственно допустимого. Движение в одном направлении, утверждение и воплощение одного способа существования,

не будучи в действительности универсальным и бесконечным, рано или поздно достигает своего предела. Предел этот служит своеобразной точкой бифуркации, которая провоцирует трансгрессивное движение за пределы установленных границ и выбранного направления: «Дабы поступательное движение вообще не прекратилось в жизни всего человечества, необходимо, чтобы, дойдя в одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути, т.е. надо чтобы вступили на поприще деятельности другие психические особенности, другой склад ума, чувств и воли, которыми обладают только народы другого культурно-исторического типа» [Там же, 153–154]. Так посредством трансгрессии достигается подлинное утверждение многообразия и различия в культуре и истории.

### Данилевский и Ницше

Эту установку на утверждение многообразия посредством трансгрессивного движения растожествления мы находим в учении Ф. Ницше: «Нужно хотеть исчезнуть, чтобы снова возникнуть — перейти из одного дня в другой. *Превращение* через тысячи душ — вот что должно быть твоей жизнью, твоей судьбой. И в конце концов — снова пожелать пройти все это» [Ницше 2005–2014 X, 181]. Отдельный человек, отдельная культура для Ницше (как, замечу, и для Данилевского) представляют собой нечто одностороннее и фрагментарное: «Большинство воплощает собою человека в виде фрагментов и частных: человек получится, лишь если их всех сложить вместе. Целые эпохи, целые народы в этом смысле каким-то образом фрагментарны... Поэтому отнюдь нельзя не замечать того, что дело все-таки исключительно в осуществлении синтетического человека» [Ницше 2005–2014 XII, 467].

Воплощением мысли о синтетическом человеке станет для Ницше идея сверхчеловека. Данилевский, отвергая идею общечеловеческой цивилизации, полагает в качестве высшей перспективы движения истории и культуры идею всечеловеческого. Однако всечеловеческое по самому своему понятию не может быть воплощено в каком-либо одном культурно-историческом типе, не говоря уже об отдельном человеке («был только один Всечеловек — и Тот был Бог» [Данилевский 2015, 167]). Идея всечеловеческого подразумевает не сведение всего к общему знаменателю, но утверждение многообразия — онтологическим горизонтом всечеловеческого является не тождество, но различие: «Для коллективного же и все-таки конечного существа — человечества — нет другого назначения, другой задачи, кроме одновременного и разноместного (т.е. разнотемного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе развития» [Там же, 162–163]. Путь осуществления всечеловеческого состоит не в нивелировании различий, но в их максимальном воплощении. Всечеловеческое начало может получить только разноместное и разновременное воплощение: «...но оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности; действительность его может быть только разноместная и разновременная» [Там же, 167].

Из сказанного следует, что онтологическим горизонтом всечеловеческого является не утверждающая единство многообразного трансценденция, но высвобождающая различия трансгрессия. Идея всечеловеческого осуществляется не через интеграцию, но через дифференциацию. Данилевский поясняет эту мысль с помощью сравнения, уподобляющего отношение национального к человеческому: «...улицам, взаимно пересекающимся и своими пересечениями образующим площадь, которая в отношении каждой улицы составляет только часть ее и равно принадлежит всем улицам, а потому меньше и теснее каждой из них в отдельности» [Там же, 167]. Это трансгрессивный, по существу, образ, обнаруживающий, что общее возникает на пересечении многообразного. Соответственно, путь к всечеловеческому — не отказ от различий во имя некоего абстрактного и безликого целого, но максимальное утверждение многообразия: «Чтобы содействовать развитию города, который представляет в нашем уподоблении

всечеловечество, ничего не остается делать, как отстраивать свою улицу, по собственному плану, а не тесниться на общей площади и не браться за продолжение чужой улицы (план и характер зданий которой известен только первым ее жителям, имеющим все нужное для продолжения строения) и тем не лишать город подобающего разнообразия и распространения во все стороны» [Там же, 167–168].

Данилевский, однако, не остается верен этой идее последовательно на протяжении всей книги. Утверждение принципиально разноместного и разновременного характера всечеловеческого начала вступает в противоречие с идеей всеславянского союза. Славянский культурно-исторический тип предназначен к синтезу, интеграции тех «...сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении» [Там же, 167–560]. Впрочем, и Ницше, мысливший и утверждавший различие, не мог отказаться от синтезирующей и интегрирующей различия идеи сверхчеловека. В свое время Л. Шестов ввел разграничение философии и проповеди [Шестов 2000, 207–308], позволяющее прояснить отдельные противоречия не только в учении Ницше, но и в воззрениях Данилевского. Задача мыслить исторический процесс как трансгрессивный, по существу, феномен, не поддающийся приведению к какому-либо единству, не имеющий какой-либо универсальной цели высшего порядка, способна погрузить в бездну отчаяния даже самые сильные натуры. Требуется дополнительная идея, которая позволила бы уравновесить трансгрессивный характер бытия. Для Ницше, исходящего из ситуации смерти Бога, такой новой идеей стал сверхчеловек. Данилевский преодолевает негативные аспекты трансгрессивного миропонимания с помощью идеи воплощения всечеловеческого начала в Славянском союзе.

Ровесник Достоевского и старший современник Ницше, Данилевский мыслит в ситуации, которую впоследствии Ж.-Ф. Лиотар обозначит как «кризис метанарративов» [Лиотар 1998]. Одним из последних и наиболее значимых метанарративов была гегелевская философия истории. Ницше мыслит уже за пределами диалектики духа, полагая в качестве двигателя исторических событий волю к могуществу, а характер современной эпохи определяя как восхождение нигилизма. Все эти идеи представлены и в учении Данилевского. Для культурно-исторического типа характерно не только установление границ, определяющих его особый и индивидуальный способ существования. Его неотъемлемой чертой является стремление распространить влияние, расширить собственные границы, а тем самым увеличить и власть. Бытие культурно-исторического типа представляет собой воплощенную волю к росту, волю к могуществу: «...народы, которые принадлежат к одному культурно-историческому типу, имеют естественную склонность расширять свою деятельность и свое влияние, насколько хватит сил и средств, так же точно, как это делает и всякий отдельный человек. Это естественное честолюбие необходимо приводит в столкновение народы одного культурного типа с народами другого, независимо от того, совпадают ли их границы с отчасти произвольно проведенными географическими границами частей света (что, конечно, иногда может случиться), или нет» [Данилевский 2015, 353–354]. «Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht» («Где находил я живое, находил я и волю к власти»), — скажет Ницше [Nietzsche 2012, 447; Ницше 2005–2014 IV, 119]. Воля к власти определяется Ницше как *Selbst-Überwindung*, стремление к самопреодолению, к выходу за собственные пределы ввиду перспективы увеличения своего могущества. Трансгрессия, таким образом, составляет онтологический корень воли к власти. Любой исполненный сил культурно-исторический тип стремится «наложить печать свою на всё его окружающее» [Данилевский 2015, 365]. Этим объясняется враждебность Европы к России. В России она встречает нечто, не поддающееся ассимиляции, нечто самобытное и обладающее собственной волей к могуществу: «Европа понимает, или, точнее сказать, инстинктивно чувствует, что под этой поверхностью лежит крепкое, твердое ядро, которое не растолочь, не размолотить, не растворить, — которое, следовательно, нельзя будет себе ассимилировать, претворить в свою кровь и плоть, — которое имеет и силу, и притязание жить своею независимою, самобытною жизнью» [Данилевский 2015, 93–94].

Данилевский предвосхищает многие фундаментальные положения философии жизни [Кузнецов, Салмина 2011, 248–249]. Как и все живое, культурно-исторические типы не обладают вечным существованием. Запас жизненных сил не является безграничным. За периодом роста и расцвета неизбежно следует период упадка, угасания. Если для культурно-исторического типа в стадии восхождения характерно стремление к экспансии, то стадия нисхождения характеризуется появлением нигилизма. Данилевский одним из первых поднимает проблему европейского нигилизма, которая впоследствии будет разрабатываться Ф. Ницше, О. Шпенглером и М. Хайдеггером. Основные формы проявления европейского нигилизма, по Данилевскому, суть: протестантизм, материализм и демократизм. Культурно-исторический путь Европы завершается «...тройкой анархией: анархией религиозной, то есть протестантизмом, думавшим основать религиозную достоверность на личном авторитете; анархией философской, то есть всеотрицающим материализмом, который начинает принимать характер веры и мало-помалу замещает в умах место религиозного убеждения; анархией политико-социальной, то есть противоречием между все более и более распространяющимся политическим демократизмом и экономическим феодализмом» [Данилевский 2015, 531]. Смысл этих «анархий» один: отрицание высших ценностей в тех сферах, которые изначально служили инструментами утверждения этих ценностей: в религии, философии и политике. Данилевский ясно осознает, что это начало конца: «Так как эти анархии суть предвестники и орудия разложения, то и не могут, конечно, считаться живыми вкладами в общую сокровищницу человечества» [Там же, 531].

Европейский нигилизм — несомненное свидетельство заката Европы, и обусловлен он всем ходом развития германо-романского культурно-исторического типа. Напротив, в России, которая не находится на той же стадии развития, что и Европа, нигилизм есть всего лишь форма подражания, «европейничания» и потому носит не сущностный, но карикатурный характер [Там же, 341]. Культуросозидающий потенциал России еще далек от своего исчерпания. Путь России — это путь создания нового культурно-исторического типа. Здесь мы подходим к значимой философской проблеме культурного творчества.

### Творчество и трансгрессия

В «России и Европе» разрабатывается оригинальная философская концепция творчества культуры. Онтологическим основанием культурного творчества, как будет показано ниже, выступает трансгрессия. Основные концепты, с помощью которых Данилевский выстраивает свою философию творчества, суть «накопление» и «растрата». В XX в. данные концепты будут играть ключевую роль не только в философии жизни, но и философии постмодернизма, в работах Ж. Батай и Ж. Бодрийяра [Батай 2006; Бодрийяр 2004].

Накопление и растрата представляют собой две необходимые стадии культурно-исторического творчества. Накоплению предшествует период неорганизованности, недифференцированности, период *пра*культурного хаоса. После периода растраты народ или закосневает, или вновь переходит на уровень этнографического материала. Данный период может быть определен как *пост*культурный хаос. О. Шпенглер использует для именованного качества народонаселения этой стадии термин «феллахи» [Шпенглер 2000, 869–909].

Период этнографической формы быта, период бессознательного существования характеризуется отсутствием политических границ. Еще не созревший для государственной жизни народ только пробуждается к самосознанию, только начинает ощущать свою самобытность. На этой стадии и происходит накопление: «В этот-то длинный подготовительный период, измеряемый тысячелетиями, собирается запас сил для будущей сознательной деятельности, закладываются те особенности в складе ума, чувства и воли, которые составляют всю оригинальность племени, налагают на него печать особого типа общечеловеческого развития и дают ему способность к самобытной деятельности» [Данилевский 2015, 151–152]. Источником творчества, согласно Данилевскому, служит

бессознательное — концепт, получивший широкое распространение в идейных течениях XX столетия. На исходе XIX в. эту мысль высказывал Ницше: «Меж тем в глубине постепенно растет организующая, призванная к господству “идея” — она начинает повелевать, она медленно выводит *обратно* с окольных путей, она подготавливает *отдельные* качества и способности, которые однажды проявят себя необходимым средством для целого, — она выстраивает поочередно все *служебные* способности еще до того, как даст знать что-либо о доминирующей задаче, о “цели” и “смысле”» [Ницше 2005–2014 X, 219].

За подготовительным периодом накопления, собирания запаса сил следует период установления границ. Прежде чем начать собственно культурную деятельность, прежде чем перейти к трансгрессивной по существу стадии растраты, необходимо обеспечить прочные и надежные условия существования сформировавшейся культурно-исторической единицы. Накопленный за тысячелетия подготовительного, инкубационного периода творческий потенциал должен быть, прежде всего, заключен в твердые границы, охраняющие его от возможных негативных воздействий чужеродных начал. Трансгрессия (а творчество относится к разряду трансгрессивных феноменов) не может осуществляться на пустом месте. Сначала должна сформироваться обладающая национальной самобытностью форма существования, должен возникнуть народ. Народ для Данилевского является в первую очередь носителем определенного внутреннего содержания, определенной идеи: «Народности, национальности суть органы человечества, посредством которых заключающаяся в нем идея достигает, в пространстве и во времени, возможного разнообразия, возможной многосторонности осуществления» [Данилевский 2015, 269]. Эта идея, внутреннее ядро, постепенно созревающее в этнографический период, должно получить твердую внешнюю оболочку, подобную яичной скорлупе, защищающей содержимое от воздействий внешней среды и позволяющей ему развиваться. Таким образом, установление границ посредством формирования государства есть необходимый подготовительный этап перехода на завершающую стадию творческой растраты: «Эта двойственность в жизни культурно-исторических племен, выражающаяся в неопределенно длинном периоде образовательном, когда бессознательным образом заготавливается материал и кладутся основы будущей деятельности, и в сравнительно кратком проявительном или деятельном периоде, когда эти запасы истрачиваются на создание цивилизации, — имеет своим посредником тот промежуток времени, в который народы готовят, так сказать, место для своей деятельности, строят государство и ограждают свою политическую независимость, без которой, как мы видели, цивилизация ни начаться, ни развиваться, ни укрепиться не может» [Там же, 155].

При этом Данилевский вовсе не абсолютизирует значение государства. Формирование политических границ — не цель в себе, но лишь подготовительный этап, лишь необходимое средство. Русский мыслитель очередной раз предвосхищает сформулированную впоследствии Ницше максиму, согласно которой периоды политического могущества являются наиболее бесплодными в культурном плане: «...ежедневно возникающие новые проблемы и заботы общественного блага поглощают ежедневную прибыль от умственного и душевного капитала каждого гражданина — и сумма этих жертв и убытков индивидуальной энергии и труда настолько чудовищна, что политическое процветание народа почти неизбежно влечет за собою умственное обнищание и утомление, снижает эффективность работы, требующей большой концентрации и специализации» [Ницше 2005–2014 II, 289]. Аналогичную оценку Данилевский дает политической деятельности Петра Великого: «Эта напряженная государственная деятельность времен Московского государства еще усилилась петровскою реформою, существенный характер которой был чисто политико-государственный, а вовсе не культурный. В сущности, все было принесено в жертву государству, как оно и необходимо было по потребностям времени» [Данилевский 2015, 549]. Однако в качестве подготовительного условия установление государственных границ необходимо, и все жертвы, приносимые в этот период на благо отечества, являются оправданными. Лучшие люди должны отдавать все свои силы, а если надо, и жизнь целям государства, ибо время для творчества еще не наступило.

Только после успешного прохождения двух подготовительных стадий — этнографической и государственной — наступает время растраты накопленного творческого потенциала. Сформировавшийся запас сил теперь направлен не на укрепление политической самостоятельности, но на созидательную деятельность преимущественно духовного характера. Для искусства и науки, нравственных и общественных идеалов наступает время наиболее активного развития. Данилевский определяет этот период как цивилизационный: «Если этнографический период есть время собирания, время заготовления запаса для будущей деятельности, то период цивилизации есть время растраты — растраты полезной, благотворной, составляющей цель самого собирания, но все-таки растраты; и как бы ни был богат запас сил, он не может наконец не оскудеть и не истощиться — тем более, что во время возбужденной деятельности, порождающей цивилизацию и порождаемой ею, живется скоро» [Там же, 152].

Остановимся на этом моменте более подробно и попытаемся эксплицировать содержащиеся в нем онтологические аспекты. С переходом от этнографической и государственной стадий к цивилизационной возникает значимая и радикальная перемена способов существования. От порядка накопления народ переходит порядку растраты. Опираясь на исследования М.М. Бахтина, Ж. Батая и Ж. Бодрийяра, можно развернуть содержание данных феноменов следующим образом: от порядка труда и экономии осуществляется переход к порядку праздника и дара. Релевантными здесь окажутся феномены карнавала (М.М. Бахтин) и потлача (Ж. Бодрийяр). С онтологической точки зрения все эти явления подходят под концептуальный горизонт трансгрессии. Трансгрессия соответствует таким феноменам, как праздник, дарение, растрата, являясь их онтологическим основанием. В трансгрессивном режиме существования накопленный творческий потенциал выходит из собственных пределов, переливается через край и интенсивно расходуется без оглядки на возмещение. «Берешь, не спрашивая, кто здесь дает», — говорит Ницше, описывая свой опыт творческой инспирации [Ницше 2005–2014 VI, 255]. Условием этого трансгрессивного движения, составляющего существо как индивидуального, так и культурно-исторического творчества, является достижение избытка. Необходим избыток сил, избыток свободной энергии и свободного времени, избыток внутреннего содержания. Избыток делает возможным трансгрессивный переход внутреннего во внешнее, индивидуального во всеобщее, личного в коллективное. Переход осуществляется без диалектического синтеза, без снятия противоположностей, но реализуется по принципу растраты, израсходования до полного истощения.

Истощение наступает достаточно быстро, можно сказать, стремительно — на фоне длительного временного промежутка этнографического периода. Трансгрессивное движение направлено на последний предел, а именно на границы самого культурно-исторического типа. «Наивысшая зрелость и наивысшая ступень, которых что-либо может достигнуть, это та, на которой начинается его гибель», — говорит Гегель [Гегель 2005, 560]. Этой наивысшей ступени и достигает культурно-исторический тип в период трансгрессивного движения к собственным пределам: «Каждая особенность в направлении, образовавшаяся в течение этнографического периода, проявляясь в период цивилизации, должна непременно достигнуть своего предела, далее которого идти уже нельзя, или, по крайней мере, такого, откуда дальнейшее поступательное движение становится уже медленным и ограничивается одними частными приобретениями и усовершенствованиями. Тогда происходит застой в жизни, прогресс останавливается, ибо бесконечное развитие, бесконечный прогресс в одном и том же направлении (а еще более — во всех направлениях разом) есть очевидная невозможность» [Данилевский 2015, 152].

Достижение предела означает, что запас творческих сил исчерпан и культурно-исторический тип приближается к собственной гибели. Однако гибель одного культурно-исторического типа открывает пути к зарождению нового. «Еще не видел я заката, который не был бы рождением и зачатием», — говорит Ницше [Ницше 2005–2014 X, 358]. Достигнутый предел указывает на исчерпанность выбранного пути и на необходимость двигаться в ином направлении, начинать с чего-то нового: «Дабы поступательное движение вообще не прекратилось в жизни всего человечества, необходимо, чтобы, дойдя в

одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути, т.е. надо чтобы вступили на попроще деятельности другие психические особенности, другой склад ума, чувств и воли, которыми обладают только народы другого культурно-исторического типа» [Данилевский 2015, 153–154]. В этом плане Данилевский верен выдвигаемой им идее культурно-исторического разнообразия, а его философия истории максимально противоположна гегелевской, отрицающей это разнообразие: «Не в том дело, чтобы не было всемирного государства, республики или монархии, а в том, чтобы не было господства одной цивилизации, одной культуры, ибо это лишило бы человеческий род одного из необходимых условий успеха и совершенствования – элемента разнообразия» [Там же, 478].

Славянский союз, по мысли Данилевского, должен служить гарантом этого культурно-исторического разнообразия, должен выступить в качестве силы, препятствующей гегемонии европейского культурно-исторического типа. И все же, как мы показали выше, такой линии Данилевский верен не всегда, и не всегда он удерживается на путях, прокладываемых новым миропониманием. Иногда его мысль движется в направлении утверждения абсолютной значимости славянского типа: «На обширных равнинах Славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоем» [Там же, 561]. И в еще большей степени учение о несводимом к единству многообразии истории расходится у Данилевского с утверждением мирового значения христианства, на что указывал уже Н.А. Бердяев [Бердяев 2016, 83].

### *Источники и переводы – Primary Sources in Russian and Russian Translations*

Адорно 2003 – *Адорно Т.В.* Негативная диалектика М.: Научный мир, 2003 (Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund. Negative Dialektik. Russian Translation 2003).

Батай 2006 – *Батай Ж.* Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006 (Bataille, Georges. La part maudite. Russian Translation 2006).

Бахтин 1979 – *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979 (Bakhtin, Mikhail M. Problems of Dostoevsky's Poetics. In Russian).

Бердяев 2016 – *Бердяев Н.А.* Русская идея. Мирозерцание Достоевского. М.: Э, 2016 (Berdyayev, Nikolai A. The Russian Idea, Dostoevsky: An Interpretation. In Russian).

Бодрийяр 2004 – *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. М.: Библион – Русская книга, 2004 (Baudrillard, Jean. Pour une critique de l'économie politique du signe. Russian Translation 2004).

Гегель 1993 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Russian Translation 1993).

Гегель 2005 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 2005 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik. Russian Translation 2005).

Данилевский 2015 – *Данилевский Н.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Академический проект, 2015 (Danilevsky, Nikolai Ya. Russia and Europe. A look at the cultural and political relations of the Slavic world to the German-Roman. In Russian).

Делёз 1998 – *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998 (Deleuze, Gilles. Différence et Répétition. Russian Translation 1998).

Деррида 2012 – *Деррида Ж.* Поля философии. М.: Академический проект, 2012 (Derrida, Jacques. Marges de la philosophie. Russian Translation 2012).

Лиотар 1998 – *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М.: Алетея, 1998 (Lyotard, Jean-François. La condition postmoderne. Russian Translation 1998).

Ницше 2005–2014 – *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. В 13 т. М.: Культурная революция, 2005–2014 (Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Selected Works. Russian Translation 2005–2014).

Шестов 2000 – *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности М.: АСТ, 2000 (Shestov, Lev I. All Things are Possible (Apotheosis of Groundlessness). In Russian).

Шпенглер 2000 – *Шпенглер О.* Закат Европы. М.: АСТ, 2000 (Spengler, Oswald. Der Untergang des Abendlandes. Russian Translation 2000).

Юнг 2001 – *Юнг К.Г.* Психология бессознательного. М.: АСТ, 2001 (Jung, Carl Gustav. Die Psychologie der unbewussten Prozesse. Russian Translation 2001).

Nietzsche, Friedrich (2012) *Gesammelte Werke*, Anaconda Verlag, Köln.

## Ссылки – References in Russian

Абалкин 2003 – *Абалкин Л.И.* Н.Я. Данилевский о России, Европе и славянском единстве // Социологические исследования. 2003. № 5. С. 3

Кузнецов, Салмина 2011 – *Кузнецов Ю.В., Салмина И.Ю.* Философия истории Н.Я. Данилевского и западноевропейская мысль XIX–XX веков: особенности рецепции // Вестник МГТУ. 2011. Т. 14. № 2. С. 248–253.

Пушкин 2006 – *Пушкин С.Н.* Н. Данилевский и К. Леонтьев как философы культуры // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2006. Т. 7. № 2. С. 171–178.

*Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 2. P. 107–116*

## N.Ya. Danilevsky as Philosopher: Border and Transgression in the History

**Vyacheslav T. Faritov**

In the offered article the research of philosophical aspects of the central work of the outstanding domestic thinker Nikolay Yakovlevich Danilevsky "Russia and Europe" is conducted. The author focuses the attention on phenomena of border and its violation (transgression), considering them as the main philosophical motives of creative heritage of N.Ya. Danilevsky. The philosophical importance of "Russia and Europe" treats by the author in the context of a problem of crisis of the European metaphysics and search of new ways of philosophical judgment of the world. Carrying out the comparative analysis of conceptual developments of N.Ya. Danilevsky with philosophical doctrines of G.W.F. Hegel, F. Nietzsche, O. Spengler, G. Bataille, G. Deleuze and J. Baudrillard, L. Shestov, N. Berdyaev and M.M. Bakhtin, the author draws a conclusion about belonging of the Russian thinker to nonclassical type of philosophizing. The thesis is proved in article that in N.Ya. Danilevsky's heritage key provisions of modern nonclassical ontology are anticipated. The novelty of the offered research consists in an explication of communication of philosophical views of N.Ya. Danilevsky with a new philosophical paradigm which central concept is transgression. Thereby philosophical developments of the domestic thinker are integrated into a context of fundamental metaphysical transformations to philosophies XIX and XX centuries.

KEY WORDS: N.Ya. Danilevsky, history, border, transcendence, transgression, creativity, F. Nietzsche, will to power.

FARITOV Vyacheslav T. – Ulyanovsk State Technical University, Ulyanovsk.  
DSc in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy, UISTU.

vfar@mail.ru

Received at January, 20 2018.

Citation: Faritov, Vyacheslav T. (2019) "N.Ya. Danilevsky as Philosopher: Border and Transgression in the History", *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2019), pp. 107–116.

DOI: 10.31857/S004287440003878-0

## References

Abalkin, Leonid I. (2003) "N. Danilevsky about Russia, Europe and Slavic unity", *Sotsiologicheskie issledovaniia*, Vol. 5 (2003), p. 3 (in Russian).

Kuznetsov, Yurii V., Salmina Irina Yu. (2011) "Philosophy of History of N.Ya. Danilevsky and Western European thought of the XIX–XX centuries: reception's peculiarities", *Vestnik MSTU*, Vol. 14 (N 2, 2011), pp. 248–253 (in Russian).

Pushkin, Sergei N. (2006) "N. Danilevsky and K. Leontiev as philosophers of culture", *Vestnik russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, Vol. 7 (2006), pp. 171–178. (in Russian).