

Двойной парадокс Данилевского: о противоречии между национальным эгоизмом и национальной идеей

Никита Сюдюков

Старший преподаватель.

Северо-Западный институт управления РАНХиГС (Санкт-Петербург).
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Средний пр. В.О., 57.

E-mail: nick.syundyukov@gmail.com

Аннотация. В настоящей статье предпринимается очередная попытка ревизии цивилизационной теории Н. Я. Данилевского. Автор подробно останавливается на фундаментальном противоречии теории Данилевского: с одной стороны, мыслитель придерживается цивилизационного подхода в историософии, предполагающей исторический плюрализм; с другой стороны, важнейшей составной частью его риторики является метафизическая концепция Провидения, организующего различные судьбы народов в единый и универсальный путь человечества. Утверждается, что это базовое методологическое противоречие проявляет себя сразу на нескольких уровнях. Во-первых, оно создает затруднение в описании Данилевским славянского культурно-исторического типа. В качестве ключевых черт этого типа мыслитель отмечает мягкость, отсутствие склонности к насилию – и в то же время подвергает эту черту критике, указывая на ее политико-прагматическую нецелесообразность. Как показывает автор, мысль Данилевского стоит рассматривать в контексте дискуссий о «русской идее», и, в частности, ориентируясь на концепцию о «всемирной отзывчивости» Ф. М. Достоевского. Во-вторых, методологическое противоречие сказывается на отношении Данилевского к христианской этике: признавая ее адекватной для уровня межличностных взаимоотношений, мыслитель отрицает ее на уровне отношений межгосударственных. Опираясь на теорию «консервативного либерализма» Б. Н. Чичерина и исследования слависта Роберта МакМастера, автор предлагает возможное разрешение этой проблемы: сама возможность христианской нравственности обуславливается фактом наличия государственного суверенитета, который, в свою очередь, основывается на политическом реализме и прагматизме.

Ключевые слова: национальный эгоизм, суверенитет, культурно-исторический тип, универсализм, цивилизационная теория, политический реализм

Для цитирования: Сюдюков Н. К. (2024). Двойной парадокс Данилевского: о противоречии между национальным эгоизмом и национальной идеей // Patria. Т. 1. № 4. С. 44–57.

Введение

В третьей главе своего монументального труда «Россия и Европа» Данилевский использует странное словосочетание, можно сказать – почти парадокс, если не знать манеру письма Данилевского, предпочитающего явную иронию иронии скрытой, тонкой. Словосочетание это – «порок славянской добродетели» (Данилевский, 2023: 83). Удивительно: разве добродетель может быть порочна? Пожалуй, нам следует прояснить мысль Данилевского. Под «пороком» философ понимает скорее нечто логическое, чем нравственное, склонность к раз за разом повторяющейся ошибке. Ошибка эта касается внешней политики России, ее неустанной готовности прийти на помощь европейским (или, если быть точнее, германо-романским) государствам, оказавшимся в беде, даже если эта помощь противоречит, а порой и вовсе идет во вред собственным национальным

интересам (примером такого политического бескорыстия, сходного с близорукостью, Данилевский считает всю военную политику России времен Александра I¹).

Впрочем, мысль Данилевского сложнее. Да, «порок славянской добродетели» – это именно логическая ошибка, противоречащая здравому политическому смыслу, национальному чувству самосохранения. То основание, на котором покоится сама возможность помощи другим государствам, а именно национальный суверенитет, становится подчиненным по отношению к этой возможности. Однако Данилевский идет дальше. Он полагает, что здесь имеет место «искажение естественного человеческого чувства на основании логического вывода», или «противоречие между народным чувством и идеей о возвышенности пожертвования низшим ради высшего» (Данилевский, 2023: 83). Под «чувством» Данилевский понимает патриотизм, естественную добродетель, не требующую аргументации в свою пользу, склонность человека к любви к родной земле. Под «логическим выводом» – отождествление «европейского» и «общечеловеческого», признание европейского пути развития в качестве пути универсального и, следовательно, признание необходимости жертвовать иными пристрастиями, в том числе пристрастиями патриотически-национального толка², которые сбивают человечество с единственно верного пути. В качестве примера подобной аберрации сознания Данилевский приводит героя Шиллера, маркиза Позу, который в порыве общечеловеческого чувства уговаривает султана Сулеймана выслать турецкий флот против собственной родины маркиза, Испании, олицетворяющей, в его глазах, врага всяческой свободы.

Итак, в пределах одного абзаца «России и Европы» мы обнаруживаем не просто парадокс, но парадокс двойной. Первый парадокс состоит в соединении «порока» и «добродетели»: добродетель, не действующая здравый смысл, может быть порочной. Второй парадокс вполне обнаруживает свою природу только в связи с первым. Дело в том, что специфичную славянскую добродетель Данилевский в дальнейшем отводит скорее к области характера, чувств, нежели разума: эта добродетель есть «свойственные русскому характеру мягкость и добродушие» (Данилевский, 2023: 339), которые, в свою очередь, «имеют наибольшую ответственность с христианским идеалом» (Данилевский, 2023: 626). Таким образом, здесь не разум («логический вывод») вступает в противоречие с «народным чувством», но одно «народное чувство», свойственное вообще всему человечеству как таковому³, а именно чувство патриотизма, противоречит другому, специфически славянскому народному чувству – мягкости, добродушию, склонности к жертвенности и бескорыстию. Парадоксы Данилевский разрешает прямо противоположным образом: в первом случае он отдает предпочтение партикулярному – отстаиванию национальных интересов в ущерб интересам общечеловеческим – а во втором делает выбор в пользу универсального: естественного⁴ общечеловеческого чувства против чувства специфически славянского.

Впрочем, сделаем еще одну оговорку. Вполне возможно, что порок «логического вывода» относится исключительно к просвещенному дворянско-

му сословию и в таком качестве оказывается следствием пренебрежения народным перед лицом общечеловеческого – в то время как «свойственная русскому характеру мягкость» есть уже черта общенародная, искажением которой и является вышеуказанный порок аристократического «интеллектуализма», склонности к абстракциям. По этому пути толкования народного характера и русской идеи следует другой сторонник «здорового национального эгоизма» М. О. Меньшиков в речи, посвященной памяти Достоевского: «Призыв Достоевского к смирению и труду относился прежде всего к интеллигенции, к образованному, слишком избалованному и изнеженному кругу» (Меньшиков, 1911).

1. Универсализм против реализма

Столь пристальное внимание к словам и к их созвучию могло бы показаться излишним, если бы они не касались двух ключевых тем «России и Европъ», тесно связанных между собой. Первая тема, более широкая, – это своеобразие славянской цивилизации, или, пользуясь терминологией самого Данилевского, славянского культурно-исторического типа. Его Данилевский определяет как первый в истории четырехсоставный тип:

...можем мы питать основательную надежду, что славянский культурно-исторический тип в первый раз представит *синтезис*⁵ [здесь и далее курсив мой – Н. С.] всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, – сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении (Данилевский, 2023: 663).

Обратим внимание на предпосылку, которую предлагает читателям Данилевский: сама возможность возникновения синтетического славянского культурно-исторического типа обусловлена всем предшествующим ходом развития человечества. Эта предпосылка не только нарушает «третий закон исторического развития», согласно которому передача начал одного культурно-исторического типа другому невозможна, но и спорит с другой, наиболее фундаментальной предпосылкой всей книги Данилевского: ошибочности употребления универсалистских категорий вроде «общечеловеческого» в отношении логики исторического развития. Вопреки ранее изложенным аксиомам, в самом завершении «России и Европъ» Данилевский полагает – правда, очень осторожно, скорее в качестве намека, нежели пророчества, – что будущность всего человечества, а не отдельной его части, связана именно с развитием славянского культурно-исторического типа:

Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один, небесный, божественный, [...] другой – земной, человеческий. [...] На Русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоем (Данилевский, 2023: 664).

Метафора «потоков, которые сливаются один обширный водоем», отсылает нас к образу «схождения царств», как он выражен в идеологеме о «Третьем Риме»: «Вся убо христианская царства в конец приидоша и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть

Российское царство» (Салмина, 1964: 173). Развивая это противоречие, А. А. Тесля и вовсе ставит Данилевского в один ряд с такими великими теоретиками философии универсальной истории, как Гизо, для которого Франция есть «высшее, наиболее общее раскрытие черт, присущих цивилизации в Европе», и Гегелем, который «видит в германцах воплощение – и притом финальное – Мирового духа». Данилевский в этом плане «оказывается певцом русского/славянского народа», а его цивилизационную теорию постоянно преследует «призрак общей истории и универсального смысла» (Тесля, 2024а: 78–79).

Вторая тема, более узкая, – оценка России Европой (и вытекающая отсюда самооценка России) как милитаристского и агрессивно-экспансионистского государства, существование которого несовместимо с мирным развитием самой Европы. Данилевский посвящает данной теме вторую главу, где подробно рассматривает логику расширения границ России, подводя читателя к выводу, что всякий раз она имела либо сугубо оборонительный, либо мирный или даже миротворческий характер:

[Русский народ] или занимал пустыни, или соединял с собой путем исторической, нисколько не насильственной, ассимиляции такие племена, как чужь, весь, меря или как нынешние зыряне, черемисы, мордва, не заключавшие в себе ни зачатков исторической жизни, ни стремлений к ней; или, наконец, принимал под свой кров и свою защиту такие племена и народы, которые, будучи окружены врагами, уже потеряли свою национальную самостоятельность или не могли долее сохранять ее, как армяне и грузины. Завоевание играло во всем этом самую ничтожную роль (Данилевский, 2023: 30–31).

Этот тезис Данилевского, встречавший в среде современников и обобщенную критику⁶, исполняет в структуре его историософии как минимум две функции. Первая, как уже было указано, полемическая: с помощью идеи о миролюбии России Данилевский отрицает стереотипные представления западных стран о России как державе, являющейся экзистенциальной угрозой для существования всего европейского, то есть общечеловеческого (в представлениях самих европейцев), порядка. При этом – очередное противоречие Данилевского – он сам же заявляет, что России выгодно внутреннее беспокойство в Европе, ее политическая раздробленность, поскольку в таком случае европейские державы будут заняты самими собой, а не Россией. Вторая функция – историософская, и в таковом качестве она смыкается с вышеуказанной широкой темой «России и Европы»: предназначения и будущности России. Россия призвана обеспечить для всего человечества «справедливое общественно-экономическое устройство» (Данилевский, 2023: 664), что становится возможно только благодаря крайне не-насильственному и, следовательно, не-индивидуалистическому характеру русских. Этот пафос вполне близок мессианизму одного из главных критиков Данилевского В. С. Соловьева. Но на чем он основан – помимо сугубо «исторических» изысканий кабинетного ученого Данилевского?

Собственно, выше мы только уточняли и отчасти дополняли те критически выпады, которые были высказаны в адрес цивилизационной теории Данилевского его современниками:

В. С. Соловьев и, в еще большей мере, Н. И. Кареев, критиковали Данилевского за то, что он отступал от начал, сформулированных в теории культурно-исторических типов тогда, когда в картину истории как совокупности «биографий» обособленных культурно-исторических типов (цивилизаций) вводил Провидение, определявшее план борьбы града земного и града небесного (Бажов, 2024: 186).

Это замечание, однако, указывает на ошибочность другого критика Данилевского – П. Н. Милюкова. Он видел в цивилизационной теории «разложение славянофильства», так как она отрицает мессианское начало русского народа, в то время как суть славянофильства состояла в попытке сочетания национального и мессианского-религиозного начал в рамках русской идеи.

Мы, однако, скорее солидарны с позицией американского слависта Роберта МакМастера, который отмечает, что политический реализм Данилевского – лишь прикрытие его утопического мышления, склонность к которому он проявил еще годы юношеского увлечения социализмом:

Его панславизм был попыткой описать реальность на адекватном ей языке эгоизма, но с той лишь с целью, чтобы впоследствии отказаться от этого языка, так как сама реалистическая теория панславизма для Данилевского была проявлением западничества. [...] Возможно поэтому в самом конце «России и Европы» он отказывается от своих националистических и ксенофобских идей [...] и пророчесствует о конце разделения России и Европы и всеобщем спасении через *русский кенозис* (MacMaster, 1967: 249).

Исследователь подчеркивает анти-партикуляристичность русского кенозиса, тем самым подводя читателей к выводу о тяготении Данилевского к универсализму. Отметим, что при подобном толковании взглядов Данилевского на миссию России они становятся практически неотличимы от взглядов Достоевского и Соловьева, о чем будет сказано ниже.

Вернемся к нашему «двойному парадоксу». (1) Разум, или, вернее, абстрагирующийся от органической действительности и «живой жизни»⁷ рассудок, следуя духу Просвещения, признает приоритет общечеловеческих интересов над интересами национальными. Это требование неожиданно встречает своего союзника в лице (2) специфически славянской мягкости, сострадательности, христианской готовности к жертве. Тогда на теневой стороне двух обозначенных тенденций оказываются (1') органически-романтический, и при этом – вновь парадокс! – позитивистский и даже пост-метафизический подход (Тесля, 2024а: 79), акцентирующий внимание на всем частном, единичном и гнушающийся универсальным и единым как источником насильственности⁸, и (2') естественное чувство национального эгоизма.

Сочления все вышеуказанные тенденции, мы приходим к конечному и вновь парадоксальному выводу о смысле русской истории, который, в то же время, способен не только снять противоречия внутри теории культурно-исторических типов, но и пролить свет на те события отечественной истории, которые вызывали столь страстное возмущение Данилевского, а именно: русский народ как ядро славянского культурно-исторического типа уникален не столько своей абстрактной «четырёхосновностью», сколько не встречаемой донныне ни в одном из народов радикальной христианской готовностью к жертве – как в личностном, так и в широком

историческом смысле. Русский народ идет против эгоистической природы человека, как она представлена в (2), – но с той лишь целью, чтобы восстановить в себе и человечестве подлинную природу, естественную именно в христианском смысле, то есть не искаженную грехопадением и неизбежно следующей отсюда индивидуалистической гордыней, которая, разумеется, имеет свое влияние не только на нравственность отдельной личности, но и на нравственное здоровье всего народа. Это вполне согласуется с тем выводом, который делает МакМастер: язык политического реализма, к которому прибегает Данилевский, выполняет в «России и Европе» лишь служебную функцию, цель которой – обоснование не национального эгоизма, но религиозного универсализма.

Идею ненасильственности, мягкости, всемирной отзывчивости русского народа с полной отчетливостью выразил Ф. М. Достоевский, и, как представляется, именно с его историософией следует сопоставлять мысль Данилевского. «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем» (Достоевский, 1980: 36), – заключает Достоевский в «Дневнике писателя». Страдание для Достоевского есть категория не физическая, как это часто вменяют писателю в вину критики, но нравственная. Достоевский пишет о способности к покаянию, к самоумалению и, в предельно-богословском смысле – к кенозису, воспроизведению подвига Христа. Более того, именно в «таланте» к страданию Достоевский видит залог спасения русского народа: «...с такою же силою, с такою же стремительностью, с такою же жаждою *самосохранения* и покаяния русский человек, равно как и весь народ, и спасает себя сам» (Достоевский, 1980: 35).

Обратим внимание: Достоевский говорит о самосохранении – то есть будущность и благополучие русского народа связывается с отсутствием у него прежде всего личного, но в то же время и национального эгоизма, национальной гордыни. Достоевский здесь ведет речь о той самой специфичной славянской «мягкости», «пороке славянской добродетели» (2), скорее о естественном национальном чувстве, нежели требовании, предъявляемом со стороны разума. В сущности, «порок славянской добродетели» и есть синоним склонности русских к страданию – и потому способен выступить в качестве основы для пророчества Данилевского о «четырёх-составном типе». В «Пушкинской речи» писатель возводит эту черту русского народа с образно-эстетического на философский уровень: страдание есть не только способность к самоумалению, не только отсутствие национальной гордыни, но и корень «всемирной отзывчивости», специфически понятая пассивность, готовность к приятию «инородного» с целью последующей ассимиляции его в «свое».

Данилевский подходит к той же мысли об уникальной «всемирной отзывчивости» русских, только другим путем – отмечая умеренный, ассимиляционный подход к колонизации покоренных народов в противовес насильственному подходу романо-германского типа. Собственно, романо-германский индивидуализм есть смысловой спутник не только насилия, но и той самой (культурной, а не органической) формы «националь-

ного эгоизма» – а потому последний в качестве критерия «разумности» внешней политики может быть применен только к указанному культурно-историческому типу.

2. Христианская мораль и политическая прагматика

Тем не менее Данилевский отстаивает право наций на насилие и войну. Он настойчиво подчеркивает необходимость различать мораль индивидуальную и мораль политическую, их несводимость друг к другу: «Применение правил [христианской нравственности] к междугосударственным и даже международным отношениям было бы странным смешением понятий. [...] Этим не оправдывается макиавеллизм, а утверждается только, что всякому свое, что для всякого разряда существ и явлений есть свой закон» (Данилевский, 2023: 41–42). Здесь мы обнаруживаем оппозицию, близкую не только теории Макиавелли, но и «понятию политического» Шмитта.

В области «политического» требование евангельской любви ко «врагам»⁹, будучи перенесенным из «личностной» плоскости, дает сбой. Более того, здесь его действие может повлечь за собой результаты, прямо противоположные тем, что преследует добропорядочный христианин. На уровне «политического» не только тот, кого на уровне «личностного» надлежит любить, способен стать экзистенциальным врагом, но и сама идиллическая «личностная» любовь к политическому врагу грозит страданием и даже смертью для тех, кто близок тебе равно и политически, и лично: семье, друзьям, согражданам. Последнее обстоятельство – жертва «близкими» в угоду «дальним», возлюбленными друзьями в угоду «возлюбленным» врагам, – самое страшное и действительно порочное из возможных проявлений политической «мягкости», иллюстрируется Данилевским на конкретном историческом материале. «Донкихотством» и, более того, «жалким великодушничьем за чужой счет» (Данилевский, 2023: 41) он считает предположение, согласно которому Россия должна была отказаться от раздела Польши в ходе Венского конгресса, тем самым не только пренебрегая собственным историческим наследием, но и жизнью и достоинством русского, православного населения восточной Польши.

Таким образом, отстаиваемый Данилевским «национальный эгоизм» в смысле «бентамовского принципа утилитарности», «здорово понятой пользы», вернее было бы обозначить не как собственно «эгоизм», то есть в качестве категории нравственной и потому неизбежно выносящей нас к области личной морали, но как «суверенитет», под которым подразумевается «верховенство власти внутри страны и ее независимость во внешней сфере» (Сергунин 2010, 15). Независимость государства, наличие у него *автономной воли* (это понятие, как представляется, адекватнее выражают ту мысль, которую стремится развить Данилевский с помощью идеи «национального эгоизма») служит критически важным условием нравственного благосостояния как всего народа, входящего в тело государства, так и каждого его отдельного представителя. Данилевский высказывает эту мысль на примере реформ Петра Великого: «преобразование [Петра],

утвердив политического могущество России, спасло *главное условие народной жизни – политическую самостоятельность государства*) (Данилевский, 2023: 648).

Диалектическое сочетание сильной независимой власти и нравственной свободы (в положительном, а не негативном смысле данного понятия) – общий тезис «консервативного либерализма», политико-философского течения в России, к которому некоторые исследователи относят Данилевского (Бажов, 2024: 183–185). Весьма емко этот тезис выражен в словах современника Данилевского – открыто заявлявшего о своем консервативном, или «охранительном», либерализме Б. Н. Чичерина:

Верховный нравственный закон, идея добра, это неперемнное условие свободы, не остается отвлеченным началом, которое действует на совесть и которому человек может повиноваться и не повиноваться по своему усмотрению. [...] Личная его свобода, будучи неразрывно связана со свободой других, может жить только под сенью гражданского закона, *повинуясь власти, его охраняющей*. Власть и свобода точно так же нераздельны, как нераздельны свобода и нравственный закон» (Чичерин, 1997: 48).

Следует, однако, сделать оговорку об известном различии государственного и народного суверенитета, то есть о проблеме возможного отчуждения суверена (государства) от народа, поставленной еще Гоббсом. Б. Н. Чичерин полагал, что правовое государство Нового времени тем отличается от средневековых государств, что выражает не частную волю (интерес) монарха, но общую, то есть политическую волю народа. Субъект этой воли – не руссоистская «условная (коллективная) личность», но само государство как некая духовная цельность, которая фундирована в самодержавии и даже своеобразной «онтологии государства» (Осипов, 2014: 78–81). Таким образом, суверенитет не может быть сведен к механической сумме отдельных волений, «общественному договору». Чичерин полагает, что государство, основанное на подобном номиналистическом представлении о национальной независимости и субъектности, обречено на катастрофу, так как оно «перестает быть постоянным единством народа, оно превращается в союз, непрерывно обновляющийся посредством частных обязательств» (Чичерин, 2008: 55).

Казалось бы, философия права Чичерина органично дополняет идеи Данилевского, проясняя его «макиавеллевское» противоречие между политической прагматикой и индивидуальной христианской моралью. Однако сам Чичерин обосновывает непреходящее значение сильной власти той самой «онтологической природой государства», которая «сохраняет свою неизменность при изменении типов и форм правления» (Осипов, 2014: 81). Эта мысль, однако, вступает в очевидное противоречие с делением, которое предлагает Данилевский. Согласно Данилевскому, область личной этики относится к пласту бессмертия и вечности, а область политической этики – ко пласту временности, преходящести, поскольку всякому государству и всякой цивилизации отмерен свой срок.

Для примирения позиций Данилевского и Чичерина следует контекстуализировать их взгляды. Чичеринская теория «охранительного либерализма», основанная на тезисе об исключительной роли государства в общественном устройстве, не претендует на универсальность, но исходит

из специфики русской истории и русского общественного быта. Что же касается Данилевского, то его размышления об отношении русских людей к государству ограничиваются общими замечаниями. Философ воспроизводит известную славянофильскую идею об «аполитичности» русского народа. Он упоминает о таких его свойствах, как «уважение и доверенность к власти» вкупе с «отсутствием в нем властолюбия и отвращением вмешиваться в то, в чем он считает себя некомпетентным». Политические смуты, по мысли Данилевского, порождаются именно «властолюбием и тщеславной страстью людей к вмешательству в дела, выходящие из круга их понятий» (Данилевский, 2023: 635).

Однако на последних страницах своего труда – там же, где смутно виднеется образ Третьего Рима, – Данилевский все же подходит к идее об онтологической природе государства как такового, предлагая универсальную логику развития всякого культурно-исторического типа, где каждый последующий член обусловлен существованием предыдущего: «политическая независимость – гражданская свобода – самобытная культура» (Данилевский, 2023: 662–663). Можно предположить, что эта схема наследует триадилогической логике Гегеля, которая была близка и Чичерину и в соответствии с которой выстроены многие другие аргументы «России и Европы» – в частности, идея Данилевского о генеалогии и внутренней дифференциации научного знания.

Несколько иначе разрешает проблему «макиавеллизма» Данилевского МакМастер. Исследователь видит в разведении Данилевским политической и личной морали более фундаментальное противопоставление метафизики (теологии) и политики. Именно это противопоставление гарантирует возможность цивилизационного разнообразия в мире. Однако в случае Данилевского это не более чем риторическая уловка, утверждает МакМастер: для русского философа цивилизационное разнообразие важно не само по себе, но как условие построения и расцвета Всеславянского союза, который, в свою очередь, несет «всечеловеческие и даже универсальные начала; его реализация имеет не столько историческое, сколько метафизическое и теологическое значение» (MacMaster, 1967: 245).

В подтверждение своего вывода МакМастер указывает на неоднократное нарушение Данилевским собственного методологического принципа. Так, сопоставляя западное и русское христианство, Данилевский прямо называет первое «ложью», а второе – «правдой», и отсюда выводит ложность исторического и политического пути Европы. Но это и есть смешение теологического и политического. Ситуативное проявление этого смешения, полагает МакМастер, указывает читателю на определенный симптом, касающийся всей теории Данилевского: «Требования Данилевского к [политическому реализму] были безграничны. Он ожидал, что он породит метафизический результат. В действительности [политический реализм] обладал для него скорее богослужебным, очистительным, нежели политическим значением» (MacMaster, 1967: 245).

Заключение

Мы начали наше рассуждение с фиксации «двойного парадокса» в мысли Данилевского. Во-первых, Данилевский определяет славянскую добродетель сочувствия и милосердия как порок (1). Во-вторых, он полагает, что порок этот вызван к жизни противоречием между общечеловеческим чувством патриотизма и специфической славянской склонностью к жертвенности и бескорыстию (2). Мы полагаем, что для хотя бы частичного снятия этого «двойного парадокса» его следует возвести к фундаментальному противоречию Данилевского.

МакМастер обозначает его как противоречие между политикой и теологией. В целом мы солидарны с выводом американского слависта и полагаем, что широко обсуждаемое противоречие между теорией культурно-исторических типов и концепцией всемирной истории есть только один из вариантов противоречия политики и теологии. Комплекс этих проблем проявляет себя не только на общем уровне методологии «России и Европы», но и в предлагаемой автором характеристике славянского культурно-исторического типа, которая, как это было указано, является вариацией на тему «русской идеи»: русский народ выступает у Данилевского в мессианском качестве, то есть в роли грядущего ключевого актора всемирной истории.

А. А. Тесля приходит к выводу, что до определенной степени противоречивость теории Данилевского имеет мнимый характер. Дело в том, что

ключевым для [Данилевского] выступал прагматический аспект – утверждение невозможности исторического действия с общечеловеческой позиции, за отсутствием соответствующего исторического субъекта превращение последней позиции, по существу, либо в абстракцию, либо в утверждение конкретно-исторической позиции, какого-либо конкретного сообщества как тождественной с человечеством (Тесля, 2024б).

Данилевский, таким образом, отнюдь не отказывает метафизической (теологической) идее «всемирной истории» в праве на существование – он лишь ограничивает собственную исследовательскую оптику, определяемую, во-первых, его стремлением к эмпирическому знанию естественных наук и, во-вторых, политической прагматикой.

В рамках последней и возникает еще одно, «макиавеллевское» противоречие мысли Данилевского: противоречие между национальным эгоизмом и требованиями христианской нравственности, которое в свою очередь возвращает нас к (2) – второму оригинальному «парадоксу». Нам представляется перспективным диалектическое разрешение этого противоречия, сформулированное с опорой на «консервативно-либеральную» теорию Чичерина, а именно: национальный эгоизм, понятый как требование государственного суверенитета и политической независимости, суть необходимое условие самой возможности соблюдения личностью требований христианской нравственности. К схожему, но иначе формулируемому выводу приходит и МакМастер: для Данилевского партикуляристская политическая прагматика есть лишь риторическое прикрытие теологического провиденциализма и универсализма.

Таким образом мы приходим к снятию «двойного парадокса»: (1) славянская добродетель милосердия и жертвенности, будучи в сущности своей добродетелью христианской, не должна смешиваться с добродетелью политической, поскольку в конечном счете это приводит к невозможности реализации добродетелей обоого рода, и (2) противоречие между общечеловеческим чувством патриотизма и специфически-славянской склонностью к бескорыстию, разрешенное диалектически, способно перекинуть мост от прагматически-ориентированной и партикулярной историософии Данилевского к идее «всемирно-исторической» миссии России и христианству Достоевского и Соловьева.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «В 1799-м, в 1805-м, в 1807 годах сражалась русская армия с разным успехом не за русские, а за европейские интересы. Из-за этих же интересов, для нее, собственно, чуждых, навлекла она на себя грозу двенадцатого года; когда же смела с лица земли полумиллионную армию и этим одним, казалось бы, уже довольно послужила свободе Европы, она не остановилась на этом, а вопреки своим выгодам – таково было в 1813 году мнение Кутузова и вообще всей так называемой русской партии – два года боролась за Германию и Европу и, окончив борьбу низвержением Наполеона, точно так же спасла Францию от мщения Европы, как спасла Европу от угнетения Франции. Спустя тридцать пять лет она опять, едва ли не вопреки своим интересам, спасла от конечного распада Австрию, считаемую, справедливо или нет, краеугольным камнем политической системы европейских государств» (Данилевский, 2023: 28–29).

² Впрочем, Данилевский и сам прибегает к схожей «колониальной» логике, когда речь заходит об экспансионной политике России: здесь у него вступает в силу деление на народы, достигшие политической сознательности, и народы, таковой сознательности не достигшие.

³ Хотя Данилевский и отрицает подобные обобщающие суждения, тем не менее его отсылка не просто к чувству, но к чувству «естественному человеческому», сама собой влечет известную степень универсализации.

⁴ Заметим, что органическая риторика Данилевского может быть описана как суррогат метафизики. Подробнее см.: (Thaden, 1964: 102–115).

⁵ Склонность русских мыслителей к синтетическому понимаю русской идеи сильна. Следует вспомнить не только славянофильскую соборность как «единство во множестве», то есть синтез католического и протестантского начал, но и тезис критика Данилевского В. С. Соловьева, усматривавшего в христолюбивом русском народе объединительный потенциал для созидания всемирной, всечеловеческой теократии.

⁶ «Что же касается мнения о том, что Россия государство и народ не завоевательные, то оно противно понятиям исторического народа и государства» (Ламанский, 1871: 155).

⁷ Этот термин, хоть он и не употребляется Данилевским, представляется здесь вполне уместным ввиду его бытования в общей славянофильской рамке.

⁸ Отождествление универсализма и насилия в современных теориях деколонизации ретроспективно объясняет выделение Данилевским склонности к насилию как ключевой черты романо-германского типа.

⁹ См. об этом: (Башков, 2022: 108–109).

ЛИТЕРАТУРА

Бажов С. И. (2024). О месте идейного наследия Н. Я. Данилевского в истории русской философской мысли // Сидорин В. В. (ред.) Творческое наследие Н. Я. Данилевского: история и современность. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. С. 159–196.

Башков В. В. (2022). Репетиция политического: Серен Кьеркегор и Карл Шмитт. СПб.: Владимир Даль.

Данилевский Н. Я. (2023). Россия и Европа. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус.

Достоевский Ф. М. (1980). Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 21. Л.: Наука.

Достоевский Ф. М. (1988). Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 30, кн. 1. Л.: Наука.

Ламанский В. И. (1871). Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб.: Тип. Майкова.

Меньшиков М. О. (1911). Памяти Ф. М. Достоевского. URL: http://az.lib.ru/m/menxshikow_m_o/text_1911_ramyati_dostoevskogo.shtml (дата обращения: 05.10.2024).

Осипов И. Д. (2014). Философия политики и права в России. СПб.: Издательство СПбГУ.

Салмина М. А. (1964). Повести о начале Москвы / Исслед. и подг. текстов М. А. Салминой. М.; Л.

Сергунин А. А. (2010). Суверенитет: эволюция концепта [Электронный ресурс] // ПОЛИТЭКС. № 4. С. 5–21.

Тесля А. А. (2024а). Н. И. Кареев как интерпретатор Н. Я. Данилевского // *Сидорин В. В.* (ред.) Творческое наследие Н. Я. Данилевского: история и современность. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. С. 74–82.

Тесля А. А. (2024б). О месте и смысле всемирной истории в историософии Н. Я. Данилевского // Государственное управление. Электронный вестник. № 104. С. 88–96.

Чичерин Б. Н. (1997). Различные виды либерализма // Опыт русского либерализма: антология. М.: Канон. С. 38–51.

Чичерин Б. Н. (2008). История политических учений Т. 2. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии.

MacMaster R. E. (1967). *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher.* Cambridge (MA): Harvard University Press.

Thaden E. C. (1964). *Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia.* Seattle: University of Washington Press.

Danilevsky's Double Paradox: On the Contradiction between National Egoism and the National Idea

Nikita Syundyukov

Senior lecturer.

Northwestern Institute of Management RANEPa (Saint Petersburg).
57 Sredniy pr. V.O., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation.

E-mail: nick.syundyukov@gmail.com

Abstract. In this article another attempt is made to revise the civilizational theory of N. Y. Danilevsky. The author dwells in detail on the fundamental contradiction of Danilevsky's theory: on the one hand, the thinker adheres to a civilizational approach in historiography, which presupposes historical pluralism, on the other hand, the most important component of his rhetoric is the metaphysical concept of Providence, organizing the various destinies of peoples into a single and universal path of humanity. It is argued that this basic methodological contradiction manifests itself at several levels at once. Firstly, it creates difficulties in Danilevsky's description of the Slavic cultural and historical type. As the key features of this type, the thinker notes gentleness, lack of propensity to violence, and at the same time criticizes this trait, pointing out its political and pragmatic inexpediency. As the author shows, Danilevsky's thought should be considered in the context of discussions about the "Russian idea", and, in particular, focusing on the concept of «universal responsiveness» by F. M. Dostoevsky. Secondly, the methodological contradiction affects Danilevsky's attitude to Christian ethics: recognizing it as adequate for the level of interpersonal relationships, the thinker denies it at the level of interstate relations. Based on the theory of «conservative liberalism» by B. N. Chicherin and researches of Robert E. MacMaster, the author suggests a possible solution to this problem: the very possibility of Christian morality is conditioned by the fact of the existence of state sovereignty, which in turn is based on political realism and pragmatism.

Keywords: national egoism, sovereignty, cultural and historical type, universalism, civilizational theory, world responsiveness

For citation: Syundyukov N. K. (2024). Danilevsky's Double Paradox: On the Contradiction between National Egoism and the National Idea // *Patria*. Vol. 1. No. 4. P. 44–57.

doi: 10.17323/3034-4409-2024-1-4-44-57

REFERENCES

Bashkov V. V. (2022). *Repeticija politicheskogo: Sjoren Kerkegor i Karl Shmitt* [Rehearsal of the Political: Seren Kierkegaard and Karl Schmitt], Saint Petersburg: Vladimir Dal.

Bazhov S. I. (2024). O meste idejnogo nasledija N. Ya. Danilevskogo v istorii russkoj filozofskoj mysli [On the Place of N. Y. Danilevsky's Ideological Heritage in the History of Russian Philosophical Thought]. *Tvorcheskoe nasledie N. Ya. Danilevskogo: istorija i sovremennost'* [The Creative Heritage of N. Y. Danilevsky: History and Modernity] (ed. by V. V. Sidoren), Moscow, Saint Petersburg: Centr gumanitarnyh iniciativ, pp. 159–196.

Chicherin B. N. (1997). Razlichnye vidy liberalizma [Different Types of Liberalism]. *Opyt russkogo liberalizma: antologija* [The Experience of Russian Liberalism: Anthology], Moscow: Kanon, pp. 38–51.

Chicherin B. N. (2008). *Istorija politicheskikh uchenij. T. 2* [History of Political Teachings. Vol. 2], Saint Petersburg.: Izdatelstvo RHGA.

Danilevskij N. Ya. (2023). *Rossija i Evropa* [Russia and Europe], Saint Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus.

Dostoevskij F. M. (1980). *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t. T. 21* [Complete Works in 30 vol. Vol 21], Leningrad.: Nauka.

Dostoevskij F. M. (1988). *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t. T. 30, kn. 1* [Complete Works in 30 vol. Vol 30, b. 1], Leningrad: Nauka.

Lamanskij V. I. (1871). *Ob istoricheskom izuchenii greko-slavjanskogo mira v Evrope* [On the Historical Study of the Greek-Slavic World in Europe], Saint Petersburg: Tip. Majkova.

MacMaster R. E. (1967). *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

Men'shikov M. O. (1911). *Pamjati F. M. Dostoevskogo* [In Memory of F. M. Dostoevsky]. Available at: http://az.lib.ru/m/menxshikow_m_o/text_1911_pamyati_dostoevskogo.shtml (date of access: 5 October 2024).

Osipov I. D. (2014). *Filosofija politiki i prava v Rossii* [Philosophy of Politics and Law in Russia], Saint Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU.

Salmina M. A. (1964). *Povesti o nachale Moskvy* [The Story of the Beginning of Moskv] (ed. by M. A. Salmina). Moscow, Leningrad.

Sergunin A. A. (2010). Suverenitet: jevoljucija koncepta [Sovereignty: The Evolution of the Concept]. *POLITEKS*, no. 4, pp. 5–21.

Teslya A. A. (2024a). N. I. Kareev kak interpretator N. Y. Danilevskogo [N. I. Kareev as N. Y. Danilevsky's Interpreter]. *Tvorcheskoe nasledie N. Ya. Danilevskogo: istorija i sovremennost'* [The Creative Heritage of N. Y. Danilevsky: History and Modernity] (ed. by V. V. Sidorin), Moscow, Saint Petersburg: Centr gumanitarnyh iniciativ, pp. 74–82.

Teslya A. A. (2024b). O meste i smysle vseмирnoj istorii v istoriosofii N. Ja. Danilevskogo [On the Place and Meaning of World History in N. Y. Danilevsky's Historiosophy]. Gosudarstvennoe upravlenie. *Elektronniy vestnik*, no. 104, pp. 88–96.

Thaden E. C. (1964). *Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia*, Seattle: University of Washington Press.