

Александр Согомонов

ПРОСВЕЩЕНИЕ И ИСТОРИЯ
в развитии отечественной
общественно-политической мысли
(XIX век)

Школа
гражданского просвещения
2021

УДК 94
ББК 63.3(2)
С 93

Дизайн обложки *Анны Хохловой*

*Книга издана при поддержке
Благотворительного фонда Михаила Прохорова и частных пожертвований*

Александр Согомонов.

С 93 Просвещение и история в развитии отечественной общественно-политической мысли (XIX век). М.: Школа гражданского просвещения, 2021. — 320 с.

Нигде в мире гражданское просвещение и исторический опыт не были настолько переплетены, как в России. Прошлое — это и заданная историей идентичность, и символический капитал нации, и понимание настоящего, и проницательный взгляд в будущее. Именно в XIX веке были сформулированы все основные философские подходы к историко-гражданскому просвещению, обозначены главные методологические позиции, значимость которых не ослабла до наших дней. Книга разделена на три хронологических периода, в каждом из которых рассмотрены идеи главных «героев» эпохи, среди которых Карамзин, Пушкин, Уваров, Сперанский, Белинский, Чаадаев, Киреевский, Герцен, Соловьев, Толстой, Лавров и Ключевский.

Книга рассчитана на всех интересующихся историей гражданского образования в России и тем, какое идейное наследие досталось нашему времени от отцов-основателей русского Просвещения.

**УДК 94
ББК 63.3(2)**

ISBN 978-5-93895-131-0

© Александр Согомонов, 2021
© Школа гражданского просвещения,
2021

Содержание

Просвещение и история: долгий путь сообщения 5

Очерк 1.

ПРОСВЕЩЕНИЕ И ИСТОРИЯ:

У ИСТОКОВ ДИСКУРСА 13

1.1. Историческая докса и просветительская
эпистемология 15

1.2. «Запрос на Прошлое» в России в канун «века
Просвещения» 23

1.3. Ломоносов «против» Вольтера. Суть или образ 27

1.4. Карамзин и Просвещение. Быть или казаться
европейцем 34

1.5. Сперанский, Карамзин и Пушкин просвещают
самодержцев. «История» в Записках 45

1.6. Граф Уваров и его институциональное наследие. «История»
и школа 76

1.7. Рубеж XVIII–XIX веков: парадоксальные итоги раннего
просветительства 84

Очерк 2.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ КОНТРАСТЫ

НИКОЛАЕВСКОЙ РОССИИ 87

2.1. «Россия в 1839 году». Восприятие николаевской России
на Западе 90

2.2. Виссарион Белинский. История — от подлинности факта
к гражданскому воображению 99

2.3. Иван Киреевский. «Прошлое» как просветительский
конструкт старших славянофилов 112

2.4. Александр Герцен. Путь от исторической логики к просвещению	137
2.5. Петр Чаадаев. Просветительские мысли «умалишенного» ...	154
2.6. Чего же все-таки не заметил маркиз де Кюстин в николаевской России?	175

Очерк 3.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ МЫСЛЬ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА МЕЖДУ АКАДЕМИЧЕСКОЙ НАУКОЙ, РЕВОЛЮЦИОННЫМ ПОРЫВОМ И ХУДОЖЕСТВЕННЫМ ВЫМЫСЛОМ	181
3.1. Сергей Соловьев. Просвещение через историчность	184
3.2. Лев Толстой. Забыть прошлое: художественный вымысел или историческая истина	210
3.3. Петр Лавров. История, мораль и революционная пропаганда	240
3.4. Василий Ключевский. Борьба с доксой в защиту терапевтического смысла истории	260
<i>Парадоксы и уроки русских просветителей (вместо послесловия)</i>	<i>283</i>
<i>Примечания</i>	<i>292</i>

Просвещение и история: долгий путь сообщца

Пожалуй, ни в одной другой стране цивилизованного мира гражданское просвещение и национальный исторический опыт не были настолько тесно переплетены, как в России. Прошлое для нас абсолютно, тотально и судьбоносно. Оно возвышенно, метафизично и одновременно глубоко прагматично. Это и заданная нашей историей национальная идентичность, и символический капитал страны, и ключ к адекватному пониманию настоящего, и, разумеется, прогностический взгляд в наше общее будущее.

Просвещение и история в России шли бок о бок, переживая как моменты душевного согласия, так и серьезного разлада, подпитывая друг друга идеями, ценностями, установками, стратегическими целями. Отечественная история, подобно таинственному сундучку волшебника, представляла, да и по-прежнему представляет собой уникальный знаниевый резервуар, из которого постоянно достается нечто такое, что способно коренным образом преобразовать как наше мировоззрение, так и характер коллективных действий. Вспомним хотя бы о роли истории в революционных событиях начала прошлого столетия или во времена горбачевской перестройки на исходе того же века.

Но порой отечественная история уподоблялась ящику Пандоры, открывать который в судьбоносные моменты становилось просто опасно, настолько амбивалентными в политическом смысле становились ее просветительские

вердикты и разрушительным суггестивное воздействие на общественное сознание. Впрочем, и сегодня — в век беспрецедентно высокой информированности людей в «обществе знаний» — видно, насколько по-прежнему большое идеологическое значение придается отечественному прошлому в целях гражданского просвещения, причем с разных сторон сложившихся в стране общественно-политических баррикад. Речь идет не только об открытых «войнах памяти», но и о публичной политике в сфере прошлого в целом.

Поражает, насколько история и поныне способна эффективно обслуживать манипулятивные интересы значительного числа публичных акторов, не говоря уж о подобо-страстном прислуживании псевдоисториков циничным провластным запросам. Никто сегодня уже не удивляется тому, насколько упорно и последовательно государства всего мира стремятся контролировать процесс исторического просвещения в нашу, казалось бы, деидеологизированную глобальную эпоху. А само историческое просвещение остается по-прежнему важнейшим инструментом гражданского воспитания.

* * *

Включение опыта прошлого в публичную жизнь царской России с периода ранней империи шло с неизменным постоянством и нарастающей интенсивностью, хотя осознание просветительского потенциала истории приходило постепенно, но именно оно в известной мере предопределило канву культурно-политической эволюции российского государства и зарождение протогражданского общества.

Общественно-политическая и философская мысль, а под их влиянием и все государственное мышление медленно и уверенно открывали для себя богатый дидактический ресурс

гуманитарного знания и исторической науки в особенности. На то, чтобы присвоить себе эту новую социальную систему знаний, претендовали как отдельные публичные лидеры, так и практически все корпоративные субъекты. Одни — в целях политического доминирования и государственного управления, другие — во имя научной истины или мировоззренческой правды; третьи — в эгоистических интересах своего влияния на человеческий капитал.

Многие мыслители империи пусть и несколько наивно, но вполне справедливо полагали, что без исторического образования невозможна в современном обществе полноценная и эффективная гражданская среда, а посему настаивали на максимальной открытости и массовизации исторического просвещения. Впрочем, большинство думающих людей того времени не без веских на то оснований были убеждены, что открытие для непросвещенного русского общества публичных каналов распространения исторического знания создаст непредсказуемые политические риски для государства, существующего социального порядка и властной элиты в целом. И поэтому выступали за то, чтобы проникновение исторических знаний вглубь общества сделать процессом максимально подцензурным и строго контролируемым со стороны государства. Как в деталях, так и концептуально, и отчасти даже по методам просветительской дидактики. Борьбой между этими двумя оппонирующими друг другу просветительскими философиями заполнена вся интеллектуальная история XIX века. А на его исходе она обострилась настолько, что завершилась в начале XX столетия революционным разрушением всего мироздания классического гражданского просвещения, открыв тем самым дорогу прямой и агрессивной идеологической индоктринации и тоталитаризму как новому общественному — принципиально негражданскому по существу своему — миропорядку.

Удивительно, но и сегодня многие заблуждения и страхи все еще не сняты с повестки дня гражданского просвещения в России. Они поразительно живучие и способны к социальной регенерации. Наша публичная сфера и поныне органически выстроена вокруг этих философско-просветительских крайностей, которые препятствуют распространению подлинной гражданской культуры в стране, углубляя все большее ее отставание от глобального мира, усиливая негативную энергетику непримиримых внутренних разногласий.

Тем временем то, что удалось нащупать в поисковом пространстве взаимосвязи просвещения и истории русскими мыслителями XIX века, как мне кажется, по-прежнему остается для нас, их дальних потомков, актуальным и эвристичным. Все важные культурные открытия, которые были сделаны в ту эпоху, не утратили своей познавательной силы и для последующего трагедийного XX столетия, и тем более для нашей эпохи глубоких разочарований, погранных идеалов и утраченных иллюзий.

Всем *старорежимным просветительским открытиям была уготована долгая жизнь*, им суждено было стать фундаментом идеологического и дискурсивного многообразия для последующих периодов отечественной истории. По сути дела, ничего принципиально нового в гражданском просвещении за последние 100 лет придумано не было. А вот открытия XIX века, напротив, весьма активно использовались в идейно-конфронтационных или политико-пропагандистских целях русской, а позднее советской и постсоветской публичной политикой. Возвращение к нашим просветительским истокам, к сожалению, происходит не столь системно и открыто, как хотелось бы. Мы гораздо чаще обсуждаем идеи и концепции эпигонов, чем отцов-основателей отечественной просветительской мысли.

Любознательность и вполне практический интерес к нашим корням послужили для меня поводом для написания сперва цикла статей для журнала «Общая тетрадь», а потом и этой небольшой книги об историко-просветительских нарративах царской России. Два года я не спеша переходил от одного мыслителя к другому, располагая их в хронологическом порядке, пытаюсь проникнуться их просветительскими мотивами и идеями для того, чтобы определиться в конечном итоге с главными героями общественно-политической и историко-просветительской мысли в развитии всего XIX столетия.

Самым сложным оказалось определиться с жанром книги. Мне не хотелось идти ни по проторенной академической дороге, к примеру, истории политических или педагогических идей, ни в русле русской историографии или изучения «коллективной памяти» и исторического сознания. Благо на эти сюжеты написано и издано в последние пару десятилетий предостаточно работ, на которые читатель мог бы самостоятельно опереться в своем творческом поиске*.

В итоге я выбрал для себя эклектический, но, как мне кажется, вполне оправданный *ad hoc* жанр *философско-просветительской эссеистики* об эволюции отечественной

* Сошлось лишь на несколько самых заметных из числа недавних публикаций на эту тематику: *Ассман А.* Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014; *Ассман Я.* Культурная память. М.: Языки славянской культуры, 2004; *Копосов Н.* Память строгого режима: История и политика в России. М.: Новое литературное обозрение, 2011; *Историческая культура императорской России: Формирование представления о прошлом /* Под ред. А.Н. Дмитриева. М.: Изд. дом ВШЭ, 2012; *Хаттон П.Х.* История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2004.

просветительской мысли. Это дало мне определенную свободу для работы с первоисточниками, выбора авторов и не принуждало к строгой дисциплине, принятой в академической науке.

Для меня важно было не просто обнаружить смысловые переплетения истории и просвещения, показать их взаимозависимость, но и проследить *долгий путь превращения истории в публичное знание** и *переориентации его на развитие гражданских ценностей и смыслов*. В результате я остановился на трех относительно самостоятельных периодах истории XIX века, где легко идентифицируются главные интеллектуальные герои. В каждом периоде я выбрал строго по четыре героя, с кем можно отождествить метанарративы этих периодов и описать их интеллектуальные достижения на ниве просветительства. Именно эти *двенадцать героев трех эпох* создали аутентичные социокультурные контексты своего времени и «навязывали» российскому обществу, его интеллектуальной и правящей элите более или менее *четкий строй просветительского мышления и, главное, его програжданскую направленность*.

Бытует мнение о том, что в царской России вопрос о гражданском просвещении не ставился вовсе. Это большое заблуждение. И, чтобы его опровергнуть, я предлагаю обратиться к русской мысли и рассмотреть, как в разных контекстах рассуждений о смыслах истории и отечественном опыте прошлого выкристаллизовывались новые для России задачи и концепции гражданского просвещения. Причем в этих кон-

* О схожих сюжетах опубликования исторических знаний много писали И.М. Савельева и А.В. Полетаев. См., в частности, их совместные труды: История и время: В поисках утраченного. М.: Языки русской культуры, 1997; Теория исторического знания. СПб.: Алетейя, 2007; Классическое наследие. М.: Изд. дом ВШЭ, 2010.

текстах само просвещение всегда понималось как конечная цель, а отечественное прошлое выступало одновременно предметом, объектом и методом интеллектуально-просветительского дискурса.

Все мои двенадцать героев отечественного просвещения, значительно опередив свое время, заложили мыслительный фундамент и разнообразие традиций последующего развития отечественного гражданского образования. С их открытиями пришлось иметь дело позднему царизму, раннему большевизму, реальному социализму, горбачевской перестройке и даже нашему непростому для понимания постсоветскому периоду. Парадоксальным образом современный читатель находит в текстах и идеях 200-летней давности много для себя созвучного, равно как и абсолютно неприемлемого.

Параллели с настоящим действительно поражают, а нередко создают впечатление буквального совпадения. По крайней мере ощущение *déjà vu* не покидало меня на всем протяжении работы с этой книгой. Поистине просветительский дух мыслителей XIX столетия по-прежнему живет с нами и, очевидно, будет еще очень долго волновать умы наших современников. К чему удивляться, ведь культура и есть память, как мудро поучал нас многие десятилетия назад Ю.М. Лотман.

* * *

В действительности все было не совсем так, как изложено автором книги, подумает, вероятно, кто-то из профессиональных историков. И в известном смысле будет прав. Я не исследовал скрупулезно историю отечественной общественной мысли в лицах. Меня интересовало развитие просветительской философии в царской России до определенной степени *надындивидуально*, как *особый внесубъектный мысли-*

тельный процесс, хоть и воплощенный в творчестве и жизни конкретных людей. Двенадцать героев книги отобраны мною достаточно вольно. Кто-то, может, предложит иной список. Но мне важно было не столько строго следовать хронологическому принципу или стремиться к максимальному представительству мыслящих персон, сколько репрезентировать в героях книги наиболее значимые открытия в содержании и инструментах исторического просвещения. И поэтому среди моих героев мало профессиональных историков, а больше — просто одаренных и талантливых мыслителей, писателей, публицистов, осознавших свою личную просветительскую миссию и следовавших ответственно этому призванию всю жизнь.

Одним словом, эта книга об историческом просвещении царской России как о целостном интеллектуально-общественном явлении и его коллективном духе, а действующие в ней персонажи — лишь его конкретные человеческие воплощения. Все допущенные в книге событийные или биографические лакуны и неточности — исключительно на моей совести.

Москва, февраль-март 2020 года

Очерк 1. *Просвещение и История: у истоков дискурса*

...Умейте обходиться с людьми!

Николай Карамзин (1811)

Гражданское образование как публичный дискурс и автономная сфера общественного знания концептуально оформилось в русской мысли гораздо позднее, чем в западных странах. Поразительным образом оно не стало ни прямым заимствованием, ни вновь изобретенным на отечественной почве интеллектуальным конструктом. Путь, правда, был долгим и извилистым. И всякий раз мыслителям приходилось пробиваться сквозь плотную завесу консервативной и верноподданнической политической среды. В ней все публичные деятели, конечно же, открыто ратовали за народное просвещение, однако вплоть до последней трети XIX века вовсе не готовы были по формально-правовым и духовно-нравственным основаниям кардинально отвергнуть Россию «подданническую» в пользу России «гражданско-национальной».

В то же время темы гражданственности и гражданского долга были возведены ими же в ранг особой этической и патриотической значимости для судеб империи и всех ее народов. *Высочайшая степень дискурсивного напряжения темы гражданственности*, таким образом, в России была достигнута в тотально негражданской среде. Это и подталкивало мыслителей к поиску внутренних компромиссов с властью и с собственной совестью, что в долгом цикле находило причудливое выражение в почвеннических идеях,

подходах и концепциях на каждом этапе последующей истории гражданского просвещения в России, в том числе советского и даже нынешнего постсоветского периодов.

Иными словами, *гражданское образование изначально не сформировалось как бескомпромиссное и автономное интеллектуальное движение*. Да и впоследствии не стало таковым. Впрочем, речь идет не только о гражданском образовании, насаждаемом «сверху», но на него долгое время не складывался и запрос «снизу». Города и регионы были абсолютно зависимыми от государственной власти. То, что в них происходило, зависело всецело от доброй воли и «просвещенности» местного начальства. При этом само общество сохраняло все признаки сословности и холопства до и даже после великих революционных потрясений XX века, а гражданские учреждения и институты, в свою очередь, формировались крайне медленно и чаще всего в зависимости от персональных качеств их лидеров.

Казалось бы, никаких благоприятных условий для генезиса гражданской дидактики в ранней империи не было. Тем не менее понятием «просвещение» пестрят сочинения и письма многих русских писателей и мыслителей конца XVIII и всего XIX века. Не было и нет поныне ровным счетом никаких сомнений в том, что в это малопривычное для русского уха слово они вкладывали глубокий философский и моральный смысл. А в поддержании всего дискурса в состоянии напряженного публичного внимания они видели свое жизненное кредо и особую общественную миссию гражданских просветителей.

Из книжной словесности понятие «просвещение» вначале переключалось в художественную литературу и язык имперского государственного управления, а позднее — в социальную и философскую мысль. В первой половине XIX столетия оно окончательно закрепилось и в педагоги-

ческой мысли, причем с содержанием, далеко не всегда совпадающим с принятым в окологосударственных кругах. Словом, вся эта замысловатая история понятия гражданского «просвещения» в России не была ни прямолинейной, ни тем более исключительно прогрессистской.

В первом очерке мне хотелось бы рассмотреть один из самых интересных сюжетов в истории отечественной общественно-политической мысли: зарождение тезиса об *обязательном включении Истории в ткань гражданского просвещения*. Кто и каким образом сформулировал эту проблематику, обосновывал цели и задачи, какой ожидался результат, какое значение придавалось знанию и историческому сознанию в целом, наконец, какая идейная борьба вокруг всего этого разворачивалась в XVIII — начале XIX века?

Я не претендую ни на академическую полноту, ни на историчность своего очерка, предметом которого выступает эволюция отечественной концепции Истории. Моя задача гораздо локальнее — понять, как *связка* истории и гражданского просвещения зародилась в отечественной общественной мысли и в конце концов оформилась концептуально и методологически.

1.1. Историческая докса и просветительская эпистемология

Оба понятия могут показаться чересчур «мудренными». Однако это только на первый взгляд. На самом деле их смыслы просты, в академической науке они давно в обиходе и нашему повествованию окажут незаменимую услугу.

Историю по праву считают одной из стержневых и, возможно, даже самой главной отраслью знания в сложном и постоянно меняющемся по целям и содержанию граждан-

ском образовании. В таком взгляде на особенную роль истории есть много резонно, но при этом немало побочных и отягощающих непростой труд «народного просветителя» обстоятельств. В самом деле, всегда бывает крайне сложно найти золотую середину между двумя крайностями в определении роли истории в гражданском просвещении в виде двух контрастирующих методологий. С одной стороны — научной (*история как установление истины на основе фактов*); с другой — идеологической (*история как репрезентация этнокультурных кодов путем конструирования так называемых исторических фактов и сентенций*). Любая попытка примирения или простого сведения их к единому смысловому знаменателю обречена на провал.

Но если вдуматься, и то и другое работает на задачи гражданского образования. В первом случае формируется национальный корпус самостоятельных и критически мыслящих, свободных и ответственных в поступках и суждениях граждан. Во втором — поддерживается символическая преемственность и культурная идентичность в сложной связке народ–власть–отечество. Причем по существу дела ничего не меняется в зависимости от того, о какой официальной доктрине и национальном гражданстве идет речь.

Не менее сложно провести между этими двумя просветительскими стратегиями строгую линию демаркации, которая отделяла бы рациональный подход с его ориентацией на разум от вполне естественного стремления властей управлять массовым сознанием через чувственное восприятие истории. И еще сложнее определить, что из этого «хорошо», а что «плохо» для подлинного просветительского целеполагания. Хотя я уверен, что всегда найдутся убежденные сторонники и противники каждой из альтернатив, а их позиции будут более чем аргументированными.

Дело скорее в том, что гражданское образование как целостная концепция по-прежнему нуждается в прояснении своих смыслов, правил и ценностей. Не все в ней однозначно и общепризнанно. Поэтому так много по-прежнему споров вокруг темы *места и значения истории* в просветительской миссии школ, университетов, гражданских институтов, медиа и независимых НКО, правительственных учреждений.

Какой образ прошлого должен быть положен в основание образовательной и просвещенческой практики? Допустимо или нет дидактическое навязывание исторических оценок? Что и каким образом надлежит помнить о прошлом? Достаточно ли чистой, без субъективных толкований, исторической фактографии? Каким образом извлекаются моральные и общественно значимые уроки из истории? Кто имеет право на осуществление такого нравственно-воспитательного воздействия? Всегда ли беспристрастность историка в публичном пространстве оправданна? И вообще, достижима ли она? Что есть минимальное, достаточное и сверхдостаточное историческое знание? Где проходит грань между элементарной исторической грамотностью и фундаментальной образованностью? Каким образом история и коллективная память пересекаются? Насколько государство вправе (и может ли вообще) вмешиваться в публичную политику и практику просвещения через историю — то есть *формировать видение прошлого и распространять исторические нарративы*, сконструированные в «благородных» целях гражданского просвещения масс?

Эти вопросы, как и множество других, схожих по модальности, терзают публичный разум современного общества. Интеллектуалы вступают в яростные поединки, проясняя друг для друга свои методологические принципы и предпочтения. Партии и властные элиты используют

в своих интересах всякую двусмысленность, проявленную в попытках предложить простые и наивные ответы на поставленные выше вопросы. В результате в общественной мысли всегда возникает полярность, если интеллектуалы предлагают самим себе и широкой общественности однозначные ответы на подобное методологическое вопрошание.

Все это логически подталкивает нас к выделению особого понятия в просветительской деятельности — *исторической доксы*, с помощью которой кодифицируются дидактически оформленные «догматы» и относительно устойчивая социальная память о прошлом. В известном смысле это — *мнение об Истории*, которое напрямую зависит не только от эволюции академической науки, но и от множества других политико-идеологических факторов. А мнение, как известно, кем-то конструируется и каким-то образом транслируется. Чрезвычайно любопытно и нравоучительно проследить, как историческая докса менялась в культурной истории мира, и России в частности. История национальной «исторической доксы» дает нам важнейший ключ к пониманию сегодняшнего дня, актуальных политических и культурных смыслов.

Замечу, что в предлагаемом очерке речь не пойдет о расхождениях между официозом и живой памятью, научной истиной и квазиисторической мифологией. И даже о национальных особенностях коллективного сотворчества интеллектуалов и властей в области социального сотворения мирового и национального прошлого, его дискретных образов и целостного видения не будет ни слова. Не станем мы останавливаться и на исторической памяти как таковой. Тем более что этой проблематике посвящено множество ставших уже классическими книг, часть из которых доступны сегодня читателю уже и на русском языке¹.

Мой предмет ограничен только сюжетами зарождения и развития отечественной просветительской мысли, то есть теми знаниевыми сюжетами и интеллектуально-политическими процессами, которые способствовали открытию богатых просветительских возможностей в корректно сформулированных доктринах мирового и отечественного Прошлого в сочетании с методами его рационального и чувственного постижения в целях формирования целостной личности гражданина. Именно это и именуется *просветительской эпистемологией*.

Как правило, такие доктрины в любом современном обществе выступали и по-прежнему выступают объектами очень внимательного к ним отношения со стороны «обезличенной» государственной власти, преподавание истории регламентируется и контролируется. Но они также привлекают к себе пристальное внимание со стороны буквально всех политических акторов, интеллектуальных элит, всевозможных медиа, организаций третьего сектора и, конечно же, активистов гражданского общества.

Так, в тесном смысловом сплетении заинтересованных сторон формулируется национальная версия единой исторической доксы, то есть строго выверенная и «запротоколированная» хронологическая и событийная канва, сопровождаемая «правильными» интерпретациями, и побуждающая к верному пониманию фактов прошлого, с одной стороны, и масштабному мировоззренческому видению — с другой. И все это несмотря на перманентные общественные дебаты и меняющиеся взгляды академических ученых, а может, даже и вопреки им. Впрочем, и сама докса достаточно переменчива, хотя из поколения в поколение чаще всего транслируются ее главные постулаты.

Историческая докса — это не краткий катехизис истории. Она скорее представляет собой своеобразный культурный

горизонт, ориентируясь на который в современном обществе людям удастся достичь равновесия между всеми участниками публичных коммуникаций. Когда власть, интеллигенция и гражданское общество мыслят если не буквально в одном русле, то по крайней мере в рамках одних и тех же историософских и фактографических конструкций. Это равновесие Мишель Фуко определял труднопереводимым на русский язык термином *la gouvernementalité*, с помощью которого он описывал искомую «гармонию» политического господства, властного администрирования и национальной культуры.

И здесь мы вынуждены вновь ставить перед собой сложные философские вопросы. Какой исторический путь дуальной конструкции «Власть–Народ» должен быть отражен в исторической доксе? Что включать в шорт-лист символически значимых событий, фигур, явлений и процессов отечественной и всемирной истории? Кого и что надлежит помнить обязательно? Как весь этот массив событий и людей необходимо понимать и оценивать? Что такое вообще «историческое объяснение»? Почему именно определенным образом и никак не иначе «упакованная» история представляет собой легитимное знание о прошлом? Каким образом оно, в свою очередь, заполняет разные разделы гражданской дидактики и в конечном итоге конструирует культурно-идентификационный код империи или нацигосударства?

Просветительская эпистемология не совпадает ни с официальной историей, ни тем более с живой памятью. Она впитывает в себя разные смысловые содержания и трактовки. И скорее представляет собой *компромиссно взвешенный ответ* на вопрос: как человек может и даже должен думать исторически, чтобы стать частью культурно единого народа и в особенности его активного гражданского ядра,

несмотря на плюрализм и право человека на собственную точку зрения, столь яростно отстаиваемых в демократическом обществе. Что для этого ему надлежит знать, чем интересоваться, в чем ориентироваться, в отношении чего быть убежденным адептом, по отношению к чему выражать скептицизм? Словом, во что верить и в чем не сомневаться ни при каких обстоятельствах? К чему относиться критически, а в чем довериться суждению других людей?

Просветительская эпистемология, иными словами, — о том, как сформировать в отдельном человеке и народе в целом аутентичное историческое сознание. Именно сформировать, ибо она — об инструментальном сотворении человека как полноценного члена гражданского общества или имперского сообщества народов, некоего этнокультурного социума через его участие в поддержании исторических нарративов. Причем само это участие может быть как абсолютно пассивным, то есть чисто репродуктивным, так и относительно активным и вполне творческим. На решение этих задач направлены усилия гражданских просветителей в любом современном обществе. Молодые люди обучаются не только *предметному пониманию истории*, но и допустимым *методам ее познания*. И в этом смысле ее следует понимать прежде всего как эффективный инструмент, *дисциплинирующий всю гражданскую культуру и гуманитарное мышление* в обществе. В этом коллективном действии принимают участие школьные наставники и педагоги, общественные деятели, писатели, философы, академические ученые, медиа, а также члены разных референтных групп, включая семью, свободные объединения по интересам, некоммерческие организации и т.д.

Историческую доксу не следует рассматривать просто как механизм властно-идеологического воздействия на «несовершеннолетнее», перефразируя Канта, то есть непро-

свещенное сознание человека. Напротив, она, по сути дела, представляет собой процесс своеобразного состязания в «перетягивании канатов» между наукой и политикой, между идеологическими противниками в общественных спорах и культурных конфликтах, а также между извечными оппонентами в противостоянии официальной и живой памяти. Но следует ли из этого: кто берет верх, тот и навязывает обществу свои представления о Прошлом?

Отчасти да. Но и нет одновременно. Опыт показывает, что полная победа, как правило, не достается никому. И поэтому историческая докса неизбежно становится идейно-ценностным *компромиссом* в рамках большого гражданского договора. Даже в тоталитарных режимах между официальной идеологией и критически настроенной фундаментальной наукой, политической этикой и прикладными исследованиями всегда выстраивались мостики согласия и примирения.

Как мне кажется, «официальная история» — совершенно неудачный термин, с помощью которого мы якобы хотим выразить мысль о том, что желание государства установить свой контроль над легитимными «образами» прошлого само по себе нелегитимно. Будучи объективными наблюдателями, мы видим, что с разной степенью интенсивности это происходит везде. И соглашаемся с таким положением дел². Но как пассионарные граждане считаем подобное вмешательство во внутренний мир людей неправомерным и даже преступным.

Но не заблуждаемся ли мы? Подобное стремление властей, во-первых, вполне естественное и выступает логическим итогом всего европейского Просвещения, в результате которого власть наряду с наукой становится равноправным субъектом конструирования исторических нарративов. Во-вторых, только в современном государстве преподавание истории — как и историческое просвещение в целом —

начинает восприниматься как чуть ли не самая значимая государственная задача в сфере гражданского воспитания и культурной политики. Неслучайно же просвещенные монархи сословной Европы приняли на себя эту фундаментальную для развития западного гражданского образования просветительскую миссию. А это значит, что историческая докса, как постоянно меняющийся объект познания и критики, является высшим общественным смыслом, право на который имеет каждый из участников общегражданского процесса.

1.2. «Запрос на Прошлое» в России в канун «века Просвещения»

В допетровской России слово «просвещение» почти никогда не использовалось в отрыве от своего исконного греко-православного контекста. Лишь постепенно в течение XVIII столетия, особенно ближе к его последней трети, когда Академия и столичные университеты набрали солидный авторитет и достаточный символический вес в качестве передовых институтов образования и науки, понятие «просвещение» обретает свое современное десакрализованное значение, обозначая процесс накопления и распространения рациональных знаний, в том числе в сугубо гуманитарной и гражданской сферах. Для религиозного употребления использовался его семантический дублет — «просветление». Примечательно, что в ряде европейских языков, правда не во всех, это лексическое противопоставление «озарение умом» (просвещение) и «озарение верой» (просветление) отсутствует. Для того и другого используется одно понятие — *enlightenment* (англ.), *l'illumination* (франц.), *διαφωτισμός* (греч.).

Итак, приблизительно к середине века Просвещения мы впервые фиксируем зарождение в России сословно-свет-

ского интереса к истории как автономной отрасли знаний, систематизирующей события прошлого в их неразрывной логической связи с настоящим и будущим. Одновременно в аристократической среде происходит осознание *права Мыслителя* на то, чтобы стать/быть творцом «исторической доксы» для ее использования в широком общественном кругу лиц, в том числе и с просветительскими целями. Таким причудливым образом интерес к гуманитарному знанию, изначально сопутствовавший любопытству передовой части высшего света, спровоцировал быстрый потребительский спрос в недрах господствующего же класса на историю как на публичный нарратив, а впоследствии и как на новую идеологию светской империи.

Для всего этого требовалась европейская просвещенность, если быть точным в словах. Стать европейцем — более корректное определение того общественно-интеллектуального процесса, в который начинает постепенно погружаться домостроевская Россия, при этом не очень расположенная к тому ни умственно, ни нравственно. С византийской просвещенностью страна была неплохо знакома, сталкиваясь с ней вплотную периодически. В бытность еще Максима Грека, которому можно поставить в заслугу пробуждение интереса к учености, хотя языческой эллинской мысли на Руси чурались и даже побаивались, завеса варварского незнания была частично приоткрыта. Позднее Андрей Курбский, справедливо названный потомками первым русским западником, пытался, конечно же, как-то привязать формировавшееся русское государство к западным идеям права и политики, но интеллектуально противостоять самодержавному авторитаризму Грозного он смог только лишь издалека.

Тем не менее уже в ту эпоху сформировался первый полноценный властный запрос на просветительскую мнемонику.

Доктрина «Москва — Третий Рим», сконструированная не совсем еще умело, но все же по всем правилам исторической доксы, так и не была распознана и тем более воспринята как в разных средах господствующего класса, так и за рубежом. Для этого, очевидно, не хватало элементарной гуманитарной грамотности. И не хватало ее очень долго, пока в правление Александра III эта доктрина не обрела искомый статус всенародно *услышанной доксы*³.

Возможно, отчасти вследствие этого Иван IV вполне осознанно выбрал путь тиранического самодержавия, восходящего лишь родословно к римскому императорскому двору, отвергнув миф о государственно-правовой преемственности в истории. К такому нетривиальному восприятию прошлого попросту не было никаких знаниевых предпосылок. Да и сам Грозный, очевидно, больше тяготел к концентрации власти вокруг своей собственной персоны, чем к институциональным реформам, требовавшим, кроме всего прочего, большой просветительской работы, хотя бы среди элиты.

XVII век стал временем интересных перемен, однако в области наук и просвещения мало что изменилось, несмотря на появление в публичном пространстве России самобытных и высокообразованных личностей и первых учебных заведений (в частности, Славяно-греко-латинской академии). О деятельности таких выдающихся мыслителей, как Симеон Полоцкий (1629–1680), писатель, проповедник и домашний воспитатель детей царя Алексея Михайловича, или Юрий Крижанич (1616–1683), хорватский философ и общественед, тонкий знаток российских реалий и создатель искусственного общеславянского языка, мы сегодня знаем, пожалуй, гораздо больше, чем их современники. Любопытно, что Полоцкий, оказавший самое прямое влияние на мировоззрение Петра I, считал важным для России именно «учение латинское», а не греко-церковное просвещение, но

проблем исторического образования практически не касался. Крижанич, напротив, сам очень любопытно изучал знания о всемирном и российском прошлом, чрезвычайно интересовался нравописанием славянских и других народов, немало страниц уделив всему этому в своем сочинении «Политика». И тем не менее историческое знание он не отнес ни к мудрости мирской, ни к «королевской» (то есть политике)⁴.

Медленно вызревавший в XVII веке латентный властный запрос на историческое знание с началом Петровских реформ становится зримым и совершенно очевидным. В его царствование в стране завершилась эпоха просвещения, в которой главная роль принадлежала духовенству, подобно тому как по его же императорской воле было прервано летоисчисление, идущее от сотворения мира, и совершен важный для судьбы страны переход на европейский календарь и хронологию. Новому государству, помимо необходимости в аутентичной светской идеологии, требовались принципиально обновленные исторические нарративы, отвечавшие запросам просвещенной монархии и общественного прогресса.

И поскольку «просвещение» неизбежно идентифицировалось с Европой, то и фигура «просветителя» отождествлялась с культурным кодом европейца. По крайней мере каждый шаг и все в целом реформаторские помыслы Петра так или иначе были осуществлены в направлении «вестернизации» страны — от ее административно-хозяйственного обустройства до самых мелочей нового этикета и повседневного быта. Стать европейцем означало не только принятие внешней атрибутики, но и культурное освоение западных ценностей и метафизики мышления, основанных на примате разума и истины. А историческое «невежество» мешало этой ассимиляции базовых основ западной культуры и политики.

Необходимо было принципиально по-новому сформулировать смыслы и факты исторического развития мира: что есть зарубежная и отечественная история в самом сжатом изложении? Каким образом эту новую концептуальную историю следовало содержательно насытить и детализировать?

Уже к середине XVIII века стало очевидно, что чисто рационального решения на этот властный запрос быть не может. История, сконструированная и изложенная просветительским разумом, на самом деле апеллирует к разнонаправленным властным ожиданиям, а посему ставит разные задачи и опирается на разный ресурс.

1.3. Ломоносов «против» Вольтера. Суть или образ

Два магистральных вектора в просветительской эпистемологии были проявлены в идейном противостоянии Вольтера (1694–1778) и Ломоносова (1711–1765), которое началось довольно стихийно, но по очень серьезному поводу. Позднее именно эта альтернатива, правда чаще уже без упоминания олицетворявших ее персон, будет будоражить умы отечественных мыслителей, задумывавшихся о смысле истории для гражданского просвещения. И поэтому нам важно четко обозначить ее подлинно исконный смысл.

Повесть о разногласиях двух величайших просветителей хорошо известна в академической среде. Однако для предмета нашего анализа она пока не использовалась, и если мы вкратце остановимся на ней, то яснее выразим исходную «точку отсчета» рождения всего отечественного гражданского образования. Его подлинная история началась именно с этого момента.

Вольтер — центральная фигура всего французского Просвещения. И он, как никто другой в первой половине

XVIII столетия, оказал самое сильное влияние на генезис практического фундамента так называемого *логического просветительства*. Для него главным было уловить суть исторического процесса, используя для этого «правильные» источники, и отразить историю приемлемым для широкого круга людей языком. Логика должна была просматриваться во всех общественных нарративах и властных идеологемах, методах их конструирования и, наконец, в том, как все это подкреплено источниками и сопровождается фактографически. Одним словом, познав разумом суть прошлого, все остальное человек домысливает сам, «достраивает» свое историческое мироздание вполне самостоятельно. Так *логически* должна была выстраиваться историческая докса в век Просвещения, по мысли Вольтера.

Наряду с литературными и философскими сочинениями перу Вольтера принадлежит немало исторических трудов, а «Историю Карла XII» и «Историю Российской империи в царствование Петра Великого» по праву относят к эпохальным работам, преобразившим облик исторической науки в целом⁵. В них не просто проявился дар Вольтера-жизнеописателя, но и его талант вдумчивого исторического мыслителя и искусного творца новых смыслов. По сути дела, Вольтер первым сформулировал, что такое *рациональная философия истории*. И следует признать, что с того времени философия истории как отрасль гуманитарного знания мало изменилась⁶.

Задача историка, по мнению Вольтера, — отнестись к чужим рассказам и источникам с точки зрения здравого смысла и отвести в сторону все, что не соответствует разумной природе человеческого действия (сам он предпочитал этот информационный «мусор» именовать «баснями»). Конечно же, Вольтер опирался на письменные свидетельства и повествования своих предшественников и крити-

ковал всех за бессмысленное нагромождение деталей и ничемную концентрацию на бесконечной цепи событий⁷. Читатель ждет совершенно иного. Но чего именно? Разве что разумной точки зрения. И тут ему в помощь приходит философия истории. А ее цель не в обнаружении каких-то общих законов в истории и даже не в этическом мудрствовании, а именно в *смыслоизвлечении*. Ибо историю надлежит писать «не как газетчик, а как философ» (то есть, видимо, как «просветитель», имел в виду Вольтер⁸). Что, собственно, он и проиллюстрировал своими трудами. Причем в таком смыслоизвлечении он видел миссию и историка, и гражданского дидакта одновременно. А последнему и надлежало обнаруженный и публично принятый исторический смысл донести до конечного адресата — жаждущего познания просвещенного гражданина. Просветительская эпистемология, по Вольтеру, отталкивается от индивидуального разума и, в свою очередь, подпитывает разум коллективный. Историческое смыслоизвлечение — замкнутый логический круг в просвещении. Мало чем это вольтеровское открытие отличается от кантовской концепции истории.

Опираясь на принципы рационального исследования, Вольтер предложил, по сути, чисто светскую, а еще точнее — антихристианскую версию всемирной истории, полагая, что в основании всякого объяснения Прошлого — понимание его *универсальной сущности*. И в случае с историей царствования Петра I Вольтер, безусловно, ставил перед собой задачу предъявить высшему свету деятельность русского царя в качестве своего рода Великого «учредителя» новой эпохи, глубокого «почитателя» европейской традиции универсализма, силой и волей отделившего московское варварство от просвещенного и преуспевающего абсолютизма, разумеется, институционально сконструированного на западный лад.

Допетровская история предложена Вольтером в книге в виде совсем краткого наброска, основное же внимание уделено политике первого русского императора и ее последствиям, в том числе и династическим. Вольтер не испытывает затруднений в оценке его деятельности. Для него главное — передать не столько сложность и дух времени, сколько триумфальное наступление Просвещения в невежественной и отсталой стране, в том числе и через описание ее очевидных ратных успехов⁹. Примечательно, что эта трактовка будет буквально повторена в 1765 году в 14-м томе Энциклопедии Дидро и Д’Аламбера в статье «Россия», написанной французским философом-просветителем Л. Де Жокуром¹⁰.

Казалось бы, вот очевидная модель для раннего исторического просвещения. Мыслительный алгоритм прост и прозрачен. Единый смысл — единая логика — единая интерпретация. Почему бы не удовлетвориться этой схемой? Но оказалось, что не все так просто. Безусловно, в России было немало почитателей Вольтера, но все же подобная «суть» отечественного прошлого однозначно не устраивала ни имперскую власть, ни российских интеллектуалов, которым персонально суждено было отвечать на властный запрос в сфере гражданского просвещения.

Озарение ума (просвещение), предложенное Вольтером, приходило в противоречие с озарением веры (просветление), которое было глубоко упрятано в культурных нормах и ценностях, российских традициях и которое, безусловно, продолжало играть немалую роль в поддержании идентификационного кода страны и ее властной элиты даже в «век Просвещения».

Для русского интеллектуала того времени недостаточно было быть рациональным универсалистом, еще следовало научиться от него при необходимости культурно-гносеологически отстраняться. Таковым, как мне кажется, становил-

ся подлинный и изящно укрытый за высокопарным художественным слогом имперско-властный запрос на отечественное просвещение и народную память о своем прошлом. Иными словами, *запрос был одновременно и на универсальность, и на нишевую идентичность.*

Однако как можно было это практически реализовать? Первую и вполне успешную попытку предпринял М.В. Ломоносов. Не возражая в принципе против «революционной» сущности царя-реформатора, Ломоносов выступил, может быть, не столько критиком, сколько именно идейным оппонентом вольтеровской исторической гносеологии, заложив тем самым основы альтернативного вектора просветительской эпистемологии.

Нам не известно доподлинно его общее отношение к «Истории российской империи в царствование Петра Великого», но сохранились частные комментарии, которые Ломоносов сделал на полях оригинала вольтеровского сочинения (1757)¹¹. Даже по ним чувствуется, что русский просветитель исповедовал иной взгляд на отечественную историю. Благотворность европейского «разворота» для страны, осуществленного Петром, Ломоносов ни в коем случае не ставил под сомнение, но фундаментальные основы российской государственности, с громадным временным лагом опережая своих эпигонов из XIX столетия, он сформулирует в понятиях хорошо всем известной формулы идентификационной триады «зрелой» империи: православие — самодержавие — духовно-нравственные традиции народа. Именно так! Пусть даже и не столь кратко и емко, как это позже узаконит в российской идеологии и просвещении граф Уваров.

Ломоносов разделил всю историю России на шесть периодов, где петровский (шестой) являл собой, по его убеждению, абсолютно логическое продолжение всей пред-

шествующей отечественной истории, правда уже с новым историческим итогом — выходом России на мировую авансцену в качестве великой державы. И в этом смысле Петровские реформы, по Ломоносову, не стали разрывом с традициями, а, наоборот, выступили их продолжением.

Ломоносов, как мне представляется, вполне отчетливо осознавал, что с пропедевтической точки зрения эту «традицию» надо было бы сформулировать более взвешенным и точным лексическим рядом. Но решил почему-то пойти по-иному. Он не отказывался от того, чтобы закрепить в сознании молодого поколения этот исторический нарратив рациональной логикой и универсальными смыслами, предполагающими возвращение самостоятельного и ориентированного на истину и критический анализ субъекта. Но, видимо, чувствовал, что всего этого — недостаточно. И предложил метод «живописных картин», переадресуя их художникам, издателям и граверам. То есть просвещение историей, по Ломоносову, не в меньшей степени, если не в большей, должно основываться на эмоциональном восприятии прошлого и стать тем самым *образной памятью*. Следовательно, на принятии исторического факта или события скорее как объекта веры, а не «продукта» критического разума, то есть закрепленного в сознании не с помощью понятий, а через *зримый образ, подобно иконе*. Как видим, Ломоносов хоть с большой вероятностью неосознанно, но все же стремился найти способ методологического примирения «просвещения» и «просветления» в процессе конструирования исторического Прошлого.

Более того, для этих целей незадолго до смерти Ломоносов составил совсем даже не краткий набросок списка подобных обязательных исторических «картин», куда им были включены события как полумифические, так и относительно выверенные достоверными источниками (руко-

пись ориентировочно датируется зимой 1764 года). Причем такое напластование «образов» отнюдь не представлялось ему неким внутренним противоречием для его дидактических целей¹². Среди этих «картин» и деяния первых князей, и христианизация Руси, и великие сражения, и низвержение ига татарского, и даже совсем легендарные события, подобно гибели князя Олега от укуса змеи. Но нет тут ни одной «картины» из эпохи Просвещения и становления нового государства, его институтов и общественного порядка. Возможно, Ломоносов просто не дописал свой список, хотя мне думается, что он и не планировал пролонгировать его в новейшую для него эпоху¹³.

В то же самое время Ломоносов, как мы знаем, был неистовым борцом с норманнской теорией, чрезвычайно популярной в первой половине XVIII века, в период доминирования немецкой историографии в российской Академии наук. Очевидно, что его антинорманизм был искренним и вовсе не заказным. Не суть важно, что предложенная им альтернативная версия этнической идентификации варяг не стала убедительной настолько, чтобы обрести статус официальной, сколько принципиально то, насколько последовательно Ломоносов проводил тезис об исконно славянском происхождении российской государственной власти, не допуская даже и мысли об экспорте элит и тем более институтов из Европы. А вот на такую, специфическим образом закодированную историческую доксу отечественного прошлого к середине первого столетия Российской империи отчетливо оформился государственный заказ.

Подчеркну вновь, идейное противостояние Вольтера и Ломоносова не было ни публичным, ни сугубо приватным. Они не спорили друг с другом и не сводили научных счетов. Это была скорее заочная мыслительная дуэль, значение

которой трудно переоценить. Два выдающихся энциклопедиста, по сути, заложили в просветительской методологии России два вектора дальнейшего развития гражданского образования: *универсалистский и нишевой*.

В известном смысле именно из их культурно-политического взаимодействия в дальнейшем образуются два непримиримых лагеря отечественных просветителей, в разные периоды именуемые по-разному. На слуху, конечно же, западники и славянофилы, либералы и почвенники, но были и другие номинации. Правда, все это очень грубая идейная демаркация просветительского движения и подчас крайне сложно строго уложить того или иного мыслителя в одну из этих традиций. Именно поэтому совершенно неправомерно одних отечественных мыслителей возводить только к Вольтеру, других — к Ломоносову. Тем не менее подобная просветительская генеалогия пусть и не предельно точна, но все же весьма эвристична для понимания как той исторической развилки путей эволюции гражданского образования, которая сформировалась в отечественной общественно-политической мысли к середине XVIII века, так и философских и методологических предпосылок для всех последующих мыслителей на протяжении двух столетий империи.

1.4. Карамзин и Просвещение.

Быть или казаться европейцем

Перескочим теперь через одно поколение и переместимся мысленно в Россию рубежа XVIII–XIX веков — время смены политического режима и модели власти, наступления эры романтизма в искусстве и философии, нарастающего на верхах запроса на глубокие перемены. Позади остались многочисленные территориальные войны, международные спо-

ры и конфликты, дворцовые перевороты, присоединение новых земель, экономическая стабилизация и мировая экспансия, развитие наук и образования, скорбное прощание с галантным веком, его нравами и манерами, осторожные институциональные эксперименты, общественные реформы и осязаемый прогресс в сторону социальной устойчивости государства, достигнутый в годы правления Великой просвещенной императрицы Екатерины II.

Без всякого преувеличения можно сказать, что понятия «европеец» и «просвещение» на исходе XVIII века стали мыслиться как тождественные и даже взаимозаменяемые. Точнее: не как лексические синонимы, а именно как единая и одинаковая по значению смысловая пара. И то и другое соотносилось одновременно как с определенной культурной идентичностью, так и с неким общественным феноменом и индивидуальным ролевым проектом. Включиться в процесс просвещения означало *становиться европейцем*. *А быть европейцем* — бесконечно стремиться к просвещенности. Эта связка была настолько крепкой и сама собой разумеющейся, что не могла порождать ни ложных толкований, ни какого-либо недопонимания. И все же... культурный «зазор» между ними сохранялся и во всей истории отечественной мысли постоянно напоминал о себе.

Карамзин (1766–1826), по меткому замечанию Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, как историческая фигура был средни Петру Великому. Оба — великие новаторы, создатели не существовавших до них традиций, но при этом «эkleктики-практики, энергично внедряющие и прикрывающие своим именем то, что практически было создано до них целым периодом ушедшей потом в тень исторической деятельности»¹⁴. Один открывал век Просвещения в России, другой завершал его с противоположного временного континуума. И абсолютно не случайно, что понимание и объяснение дея-

ний двух выдающихся персон остается извечно актуальной общественной проблемой для России, а возможно, и исполняемой по сложности задачей для гуманитарных наук.

В жизни и, конечно же, в «Письмах русского путешественника» (1789–1790) Карамзин предстает в раздвоенной «литературной позе» — просвещенного «европейца» и одновременно культурно дистанцированного от всего западного «неевропейца». И происходит это отнюдь не в примерочной лицедея. Для Карамзина это осознанная жизненная стратегия, причем не только в качестве познавательной перспективы (с разных сторон увидеть себя, Россию и Европу), но и как осмысленный биографический проект.

Представьте себе молодого человека около 25 лет, прекрасно образованного, с аристократическим воспитанием и манерами, явно увлеченного поиском «истин» в гуманитарной сфере, открывающего для себя европейский мир истории и культуры, с которым ранее он знаком был только по книгам, из чужих рассказов и воспоминаний. Судя по «Письмам», для него это был культурный шок. И хоть, по его собственным словам, вернулся он совершенно измененный телом и душой, тем не менее в своих текстах Карамзин вглядывается в мир чужого Просвещения искушенным взглядом увлеченного и в то же время отстраненного и отчасти ироничного аналитика своей эпохи, умеренно восхищенного достижениями Запада современника. Для него столь продолжительное путешествие было, пожалуй, самым большим «уроком» в жизни — удивительным озарением ума и сердца. Больше таких концентрированных «уроков» ему не доводилось извлекать. И из всего увиденного и познанного Карамзину требовалось сделать два фундаментальных «просветительских» вывода: чего же не хватает России и в чем заблуждается Европа?

Проехав через Балтию, всю Германию и Швейцарию, Карамзин всерьез задумался о смыслах истории и ее просветительской миссии лишь во Франции, где в тот злополучный 1790 год разворачивалась великая революционная драма, оказавшая большое влияние на ход всей последующей мировой истории и которую Карамзин будто не приметил. Он, правда, с некой опаской поглядывал на все происходящее, и похоже, что во Франции его внимание привлекало больше прошлое или по крайней мере не меньше, чем все актуальное. И хоть он пристально вглядывался в современное обустройство жизни, о текущей французской политике пишет немного.

В Париже он повстречался с Пьер-Шарлем Левеком (1736–1812), историком и переводчиком из круга энциклопедистов, который по рекомендации Дидро на исходе 1770-х годов профессорствовал в Санкт-Петербурге, где и собрал достаточно материала для пятитомной «Российской истории» (1785). Карамзин оценил этот труд невысоко, полагая, что его история «имеет много недостатков, однакожь лучше всех других»¹⁵. Именно эта встреча дала повод для историософского размышления. Карамзин вынужден был признать, что в России нет «хорошей» истории Отечества.

А что значит *хорошей* в его понимании? Писанной с философским умом, благородным красноречием, с критикой. Обратим внимание: речь идет не о научном обосновании, объективной, валидной или хотя бы достоверной истории. Отнюдь нет. Цели хорошей истории в другом: в привлечении к себе внимания, занимательности и общедоступности. Карамзин рассуждает именно о пробуждении интереса к истории, который, собственно, и должен спровоцировать просветитель, своим талантом, умом и вкусом. Для этого в ход можно пустить любые средства: свободный выбор материала, одушевление персон, стилизацию и красочное пове-

ствование. Ибо в итоге должна быть сформирована историческая докса — сильная, достойная внимания, удивляющая читателя¹⁶.

Карамзину явно симпатичен свободный стиль и избирательность шотландца Юма (1711–1776), известного не только как философ, но и как автор многих трудов по истории Англии. Умение Юма извлекать из истории моральные уроки, обнаруживать в прошлом тонкие проявления добродетели восхищали современников. Но Юм был весьма далек от избирательно прогрессистского взгляда на древнюю и недавнюю историю, свойственного многим просветителям. Он стремился создавать историю, свободную от любых предрассудков. Карамзину хотелось, чтобы отечественная история обрела прежде всего свою истинную просветительскую миссию. Как полагал молодой путешественник, чтобы история была написана живо и разительно, с упором на происшествия любопытные, и чтобы в ней вместо бесконечных и нудных описаний схожих событий были бы отточены свойства народа русского, характер его героев и отменных людей.

Иными словами, в просветительских целях, согласно Карамзину, не так уж и важно пересказывать бесконечные исторические факты и докапываться до истины, сколько *создать верное впечатление и закрепить образы* прошлого. А главное, никто не сможет это сделать для русских лучше самого русского, как бы мимоходом утверждает он, очевидно, подготавливая самого себя и высший свет к принятию своей великой миссии¹⁷.

Молодость Карамзина пришлась на расцвет просветительской литературы и поэзии в России, когда классицизм медленно, но все же явно вытеснялся сентиментализмом, а позднее и романтизмом¹⁸. А вот просветительская история так и не складывалась как особая интеллектуальная сфера

деятельности, хотя частично ее функции взял на себя политический роман. Главная причина ее неразвитости скорее была в другом. Под «историей» понималось нечто иное, чем тот смысл, который в нее в то время и позднее стали вкладывать европейцы. В российской общественно-политической мысли того времени «отечественной историей» скорее считалось линейное и поступательное развитие российского государства, истолкованного всеми как само воплощение принципа «высшего блага».

Народ — абстрактная сущность, растворенная в эволюции государства. Этот разворот мысли мы обнаруживали уже у Ломоносова, но к концу века он становится своего рода исходной точкой всякого конструирования прошлого. «Народ» как конкретно-историческое явление — невежествен, и просветить его способен только государственный Разум.

В это же время так называемые архаисты утверждали методологически нечто похожее: исходно благополучное состояние России подверглось «порче», которую они, разумеется, связывали с западным влиянием. И конечно же, момент «падения», по их мнению, совпадал с Петровскими реформами. Впрочем, фигура самого Петра долгое время в общественной мысли была вне критики и подозрений. Неслучайно, видимо, именно во второй половине XVIII столетия была изобретена компромиссная формула, согласно которой подлинный регресс начался не с Петра, а с момента масштабного распространения «французской заразы», которую связывали не с именем императора-реформатора, а с деятельностью графа Шувалова. И если позднее славянофилы XIX века критиковали самого Петра, его «переворот» и немецкую бюрократию, то архаисты конца XVIII века скорее обличали Москву, а не Санкт-Петербург, и не столько бюрократию, сколько галантную европейскую моду и этикет.

Как бы то ни было, именно *личность и деятельность Петра* ставили просветительскую мысль перед необходимостью понимания того, что такое *историческая оценка* вообще. Насколько она важна для просвещения народа историей? Каким образом она формирует сознание людей и влияет тем самым на общество и политику в целом. И здесь, пожалуй, Карамзин первым в России развернул всю историю отечественной просветительской мысли в то интеллектуальное русло, в котором и поныне, вот уже более 200 лет, развивается наше гражданское просвещение.

К теме Петра Великого Карамзин многократно возвращался в своих «Письмах». Отчего же? Ответ, по-моему, прост. Петр I был в его сознании самой главной мировоззренческой точкой отсчета для понимания современной России и всего ее прошлого! Однако написать о нем систематически, подобно Вольтеру, он так и не отважился, а как мы знаем, и в своей многотомной «Истории» вовсе не планировал хронологически дойти до него. Смелодушничал? Не думаю. Ушел от ответственности просветителя? Не совсем так.

Скорее просто не захотел расставаться с юношеской философской «мечтой» об аутентично русском и одновременно европеизированном по собственной воле просвещенном монархе. Начни Карамзин писать о нем что-то не расхожее, пришлось бы припомнить царю-реформатору все его грехи и преступления. И совершенно неизвестно тогда, какая оценка Петра в конечном итоге восторжествовала бы у Карамзина, как вдумчивого мыслителя и объективного аналитика. А поминание личности и деяний Петра лишь от случая к случаю не мешало Карамзину в течение всей своей жизни видеть в нем лишь «великое» и только на этой трактовке строить свою историческую доксу отечественного Прошлого.

Карамзин первым задумался о том, как вписать отечественную историю в общеевропейскую («универсальную», по Вольтеру). Он считал, что у нас были свои и Карл Великий (князь Владимир), и Людовик XI (царь Иоанн), и Кромвель (Борис Годунов), но был, правда, «и еще такой Государь, которому нигде не было подобных»¹⁹. Конечно же, он имел в виду Петра. И вспоминает о нем вновь в контексте своего отношения к сочинению Левека «Российская история», ибо готов был, как он пишет в «Письмах», простить французскому историку любые прегрешения, но только не его оценку исторической значимости Петра. Ведь Левек унижил славного монарха, выразив сущность его деяний жесткой и несправедливой мыслью: Петр, «желая создать свою нацию, только лишь подражал другим народам»²⁰. Что же так покорило в этой фразе французского энциклопедиста молодого Карамзина? Заниженная оценка Петра? Высокомерие европейца по отношению к российскому кумиру? Или прегрешение перед правдой?

Похоже, что всего было понемножку. Однако Карамзин раздосадован этой мыслью больше по философским соображениям, чем чисто по-человечески. Он рассуждает следующим образом: «...путь образования или просвещения *один* для народов; все они идут им в след друг за другом. Иностранцы были умнее Руских; и так надлежало от них заимствовать, учиться, пользоваться их опытами. Благо-разумно ли искать, что сыскано?» Казалось бы, историческая роль страны-ученицы прописана предельно ясно. Но его не устраивает тезис об эпигонстве России. Для Карамзина простой однозначности недостаточно, ибо заимствовать у европейцев, по его мнению, надлежало не для того, чтобы плестись у них в хвосте, а дабы сравняться и в конце концов «чтобы превзойти». И как же теперь придать этому тезису просветительский «статус»? Создать мнемонический

образ царя, историческое значение которого двояко. Его величие не столько в подражании определенным странам и народам, а в следовании «универсальному» опыту, то есть чему-то наднациональному, «всеобщему» с точки зрения принципов разумности. Да и не столько в самом факте научения у европейцев, сколько в том, что он совершил по отношению к своему Отечеству, ибо надлежало «свернуть голову закоренелому Рускому упрямству, чтобы сделать нас гибкими, способными учиться и перенимать»²¹.

И тотчас же: «Немцы, Французы, Англичане, были впереди Руских по крайней мере шестью веками; Петр двинул нас своею мощною рукой, и мы в несколько лет почти догнали их. Все жалкие Иеремиады об изменении Руского характера, о потере Руской нравственной физиогномии или не что иное, как шутка, или происходят от недостатка в основательном размышлении...»²² Казалось бы, тезис Карамзина ясен. Заимствование европейского опыта и учености не лишило Россию ее, как говорят историки сегодня, аутентичного культурного кода. Но нет же! Он настаивал как раз на том, что реформы, напротив, поменяли дух народа и его привычки, и более того, все это было сделано вопреки его желанию. «Грубость наружная и внутренняя, невежество, праздность, скука были их долею в самом высшем состоянии; для нас открыты все пути к утончению разума и к благородным душевным удовольствиям»²³. Карамзин исходит из того, что в памяти людей должен быть сформирован совершенно четкий образ: русские не расположены были просвещаться и только «деятельная воля и беспредельная власть» царя смогла произвести быструю перемену. Даже по естественному и непринужденному ходу истории, то есть без «прорыва» Петра, полагал Карамзин, едва ли все это сделалось бы и в два века, что император содейл за 20 лет своих реформ.

И здесь впервые мы видим у Карамзина противопоставление «старой» и «новой» России, о чем он и его современники будут еще очень долго и активно дискутировать в следующем столетии. Но тогда именно такой интеллектуальный поворот был в новинку, в том числе и для формирования истории как инструмента просвещения и культурной политики государства в целом. Такое противопоставление ясно и просто формировало оценочные суждения в общественном сознании, помогало гражданину и большим социальным группам самоопределяться. Хотя оно же подспудно превратилось в главный фронт всех последующих идеологических столкновений. Внутренняя жизнь страны кипела вокруг массовых настроений в отношении дихотомии русского «старого-и-нового». И этот дидактический ход Карамзина — формирование коллективной памяти на принципе дисконтинуитета отечественной истории — вот уже более двухсот лет признается наиболее удачным в методическом арсенале отечественных просветителей. Причем образы старой России либо работали на мобилизацию во имя перемен, либо создавали контркультурную фронду на основе ностальгических настроений. Социальное «хорошо» и «плохо» всегда проистекало из разного понимания «старого» и «нового».

Карамзин, предложив такую модель просвещения через конструирование исторической доксы, прекрасно осознавал все актуальные и даже будущие риски. Толкнув русских на путь просвещения, сделал ли Петр их европейцами? Так буквально молодой Карамзин вопрос не ставит, хотя то, что именно интересует его больше всего на свете, чувствуется по настроению его «Писем». Он не находит пока удовлетворяющего его самого ответа и потому предпочитает идти окольной интеллектуальной дорогой. Он мучительно подбирает стилистически корректную формулу логики и

последствий великих перемен как единственного пути в универсализм истории.

Карамзин предлагает ее в замысловатой философской оболочке, но при этом в самом что ни на есть адекватном для целей гражданского просвещения виде. В этом он — абсолютный новатор. Карамзин пишет: «Все *народное* ничто перед *человеческим*. Главное дело быть *людьми*, а не Славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для Руских; и что Англичане или Немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то *мое*, ибо я человек»²⁴. Весь курсив в этой цитате сделан самим Карамзиным.

Гражданское образование в соответствии со своими целями и философией призвано выводить человека из исходных контекстов «народной» культуры и прививает ему навыки и компетенции автономного гражданского состояния и качества. Если же при этом возникает социокультурный конфликт, а он возникает с неизбежностью почти что всегда и везде, то разрешен он должен быть в пользу «универсального» начала. Таков вердикт молодого Карамзина.

То, что он вместо понятия «гражданин» прибегает к более расплывчатому по смыслу слову («человек»), то это, скорее всего, по причине пресловутой двойственной идентичности²⁵. Карамзину-европейцу, безусловно, понятно, что многое, присущее «славянину», если не буквально все, безнадежно устарело и страна страшно отстала от мирового времени. Это состояние России — на задворках истории — было очевидно Петру и его эпигонам. Соответственно, страна нуждалась в благотворном для нее же *принуждении стать европейской*.

То есть к силовому (в политическом, а подчас и физическом смысле) «повороту» в сторону европейского опыта, культуры и рационального знания. Карамзину же не-евро-

пейцу важно было подчеркнуть всеобщий, универсально-мировой характер пути Просвещения. И здесь он сознательно дистанцируется от европейской исключительности, не проявляя симпатий к какой-то отдельной стране, Европе в целом, а отчасти и европейской мысли, ценностям и ее общественно-политическому тезаурусу.

Карамзин говорит о безусловном примате модели «гражданин мира» над любым этнокультурным диктатом в самоидентичности людей, хотя самого понятия «гражданин» он все еще избегает. Возможно, что по чисто «шкурным» соображениям, дабы не быть обвиненным у себя на родине в излишнем вольнодумстве. Но не забудем, что это было французское «письмо», составленное Карамзиным в 1790 году, и слово *citoyen* тогда без сомнений причисляли к революционному жаргону антимонархистов, открыто борющихся со старым режимом, к коим Карамзин себя не причислял.

Да и вообще следует признать, что позитивные смыслы понятия «гражданин» в социокультурной среде великодержавного имперского «подданства» на закате века Просвещения все еще были весьма неочевидными. Но ни позднее сам Карамзин, ни мыслители XIX века большей ясности в понятие «гражданин» не внесли. «Гражданин» так и не стал притягательной общественной миссией. Несмотря на все попытки, в первую очередь поэтов и писателей, тяжелый груз интеллектуального наследия подданнической культуры дает о себе знать и поныне.

1.5. Сперанский, Карамзин и Пушкин просвещают самодержцев. «История» в Записках

В 1803 году Александр I дарует Карамзину официальное звание русского историографа, и со следующего года он с головой погружается в работу над «Историей государства

Российского», дописать которую ему не позволила смерть в 1826 году. Последний восстановленный по черновикам 12-й том издавался уже после его кончины. В этом главном своем сочинении Карамзин предстает совершенно другим человеком — в мышлении, политических взглядах и понимании своего жизненного призвания. Судя по этому сочинению, Карамзин был настроен куда более консервативно, чем его «русский путешественник» конца XVIII века. Чем было вызвано это превращение? Конечно, этот вопрос следовало бы прежде отнести к биографам Карамзина и историкам, но и нас он интересует в связи с исследованием путей развития отечественного гражданского образования. Впрочем, все по порядку: новый век открывает в просвещении совершенно новые перспективы и предлагает его неклассическое «прочтение».

Приход к власти в 1801 году Александра I нарушил не только привычный политико-идеологический баланс в государстве, не изменив, правда, принципиально саму модель власти, но и привел к быстрым переменам, прежде всего общественно-культурного ландшафта России. Страна вступала в новую эпоху с обновленной расстановкой сил в предвкушении институциональных реформ. Поговаривали даже о республиканских настроениях Александра, но так далеко дело не зашло, консервативный крен к концу первой четверти столетия только лишь усилился. Но молодой император действительно был настроен весьма решительно, «перемен» не опасался, и первым в царском роду Романовых проявил готовность к смене модели коммуникации верховной власти с передовой отечественной мыслью. Эпоха выдуманных или заочных бесед с монархами (как, например, с воображаемым Петром) завершилась. Царствование Александра дало толчок налаживанию прямого диалога между социальной, правовой и гуманитарной мыслью и политической волей.

Смыслы просвещения стали пересматриваться, и Александр первым испытал на себе этот обновленный алгоритм.

Жанр политических «записок», типичный для закрытого и недемократического стиля правления, приобретает особую популярность в России в первой половине XIX века, хотя, разумеется, записки писались в большом количестве до этого и после. В этих записках чаще всего рассматривались общественно и политически значимые вопросы с точки зрения философии государственных преобразований. И поскольку царствующие лица, да и не только они, нуждались в интеллектуальной подпитке своей деятельности, то без особых колебаний и стеснения вступали в «переписку» с ведущими умами империи.

Записки могли создаваться в форме посланий или писались просто в стол, но чаще всего составлялись по личному *запросу*, идущему напрямую от того или иного представителя высшего правящего класса страны, заказывавшего тему и ожидаемый результат записки. Известны случаи, когда записки сочинялись «умниками» не самых благородных кровей по заказу именитых сановников, желавших показать свою «продвинутость» на фоне других высших чинов, и потому подавались за чужой подписью. Причем они именно сочинялись, настолько важными в них были не только идеи и конструктивные предложения, но и их высокохудожественный стиль. В этом смысле записки можно рассматривать и как особый литературный жанр.

Авторы записок стремились не только интеллектуально повлиять на сознание российской власти, вовлечь ее в актуальный гуманитарно-философский дискурс, но и тешили себя надеждами продвинуть те или иные частные преобразования, в том числе законодательного и государственно-административного свойства. И поскольку практически лю-

бой вопрос решался только на уровне первого и/или первых лиц, то идейное «программирование» политического мышления высшей элиты рассматривалось передовыми умами страны как благородная нравственная миссия и значимое общественное призвание. Записки, увы, почти не влияли на изменение ни самой модели власти, ни политической культуры страны в целом, но все же медленно продвигали страну по пути постепенных преобразований прозападного образца.

Записки писались с невероятной регулярностью и в большом количестве, что в конечном итоге оседало в удивительном «архиве» государственной мысли. Большая часть записок не сохранилась, очень многим трудно приписать авторство, но те из них, которые хорошо атрибутированы, представляют собой прекрасный массив первоисточников для изучения как культурной эволюции Российской империи и ее общественной мысли, так и устойчивой практики непубличных политических коммуникаций, линия которых никогда не прерывалась в нашей истории и вполне успешно продолжается и поныне.

Взошедший на престол и возжелавший подарить своим подданным реформы Александр I окружал себя не только политическими тяжеловесами, но и молодыми людьми с нестандартным и, главное, не чиновничьим интеллектом. В их числе самой заметной в первое десятилетие XIX века фигурой был М.М. Сперанский (1772–1839)²⁶. В 1806 году произошло его личное знакомство с монархом, после чего Сперанский быстро приобрел статус второго по значимости и могуществу лица империи, фактически курировавшего всю ее внутреннюю и законодательную политику.

«Введение к уложению государственных законов» (1809) — главный проект его жизни, который, к сожалению, так и не подвинул императора к масштабным переменам в стране.

Задолго до составления этого, пожалуй, первого в истории России глубокого и самостоятельного политико-правового документа современного образца, Сперанский пишет несколько записок, причем исключительно, как полагают историки, для своего личного пользования²⁷. Но именно в них мы обнаруживаем «свежую» мысль правоведа, оттолкнувшегося от культурного наследия русского Просвещения и предложившего неклассические для своего времени подходы к пониманию общества и государства. Да, собственно, и лексика Сперанского заметно отличается от языка его предшественников. Он гораздо чаще прибегает к таким словам, как «гражданский», «общественный», «политический», «народный» и т.п. Но какой смысл он вкладывал в них, не всегда понятно. Сперанский был последовательным государственным и, как может показаться, свободную гражданскую жизнь не особо почитал. Мне кажется все же, что это не совсем так. Его записки и проекты свидетельствуют как раз об обратном: все они исполнены пафоса свободы и прав человека. Что, возможно, и привело вначале к его опале и в конечном счете вообще к удалению от дел государственных.

В одной из самых ранних записок «О силе общего мнения» (1802) молодой Сперанский пытается понять, как складывается «народный дух», что на него влияет и насколько он исторически существен в делах политических и общественных²⁸.

Дух народный (или, как иногда Сперанский его нейтрально именует, «общее мнение») суть решающая сила в любом обществе, особенно ставшем на путь просвещения. Но что это за «сила» в понимании Сперанского-просветителя?

Ничего сверхъестественного или свойственного для философии романтизма обожествления некоего мистического «начала» в истории европейских народов. Сперанский

мыслит прагматично и конкретно. Для него этот дух народный — культура в ее социальном смысле, то есть массовые убеждения, верования, общие ценности и образ мысли и прочие проявления общественной солидарности, источником которых могут выступать как право и форма правления, так и предрассудки, климат и привычки людей. Дух этот формирует «характер» народа, гармонию дел частных и общественных, что для Сперанского принципиально важно, и всяческие гражданские установления, в том числе и склонность людей к определенному типу социального поведения и правилам.

Однако далеко не в каждом обществе рождается этот дух, утверждает Сперанский. И тогда его отсутствие становится величайшей угрозой для устойчивости общества и плодотворной деятельности государства. При этом формируется он зачастую и без всякого содействия со стороны правительств и законов, но может родиться под воздействием планомерного просвещения. Именно на этом сценарии сконцентрировано внимание Сперанского. Ибо, как пишет он, из просветительских разговоров и бесед, внушений литературных, научных и художественных разум народный обращается к «государственной материи» и становится силой, подчиняющейся или противоборствующей правительству, но «в том и другом случае всегда заслуживающей уважения»²⁹.

Интерес Сперанского-реформатора отнюдь не в «манипулировании» массовым сознанием, тем более в условиях сословной империи оно вообще политически едва уловимо. Напротив, он убежден, что правительство для успеха своих начинаний должно заблаговременно *признать пользу общего мнения*, и тогда, «не ограничиваясь управлять справедливо, <правительство> пожелает родить общую уверенность в сей справедливости...» Но возможным это станет, только

если народ «имеет уже некоторую степень внимательности и просвещения», ибо это — большая радость и удовольствие «управлять народом просвещенным, а не только рабами»³⁰.

Сперанский мыслит для консервативной империи довольно нетривиально. Он думает о том, как «созревает» народ, вводит фактор «уважения» по отношению к народу, настаивает на открытости и публичном характере высшей власти, да и в целом абсолютно по-современному формулирует задачи и миссию гражданского просвещения. Именно гражданского, поскольку прежде всего через просвещение видит путь от рабства к гражданской и политической свободе³¹.

Но нужно ли управлять этим процессом централизованно? Конечно же, утверждает Сперанский, но не деспотическими методами, намекая на Петра. А для этого само государство должно приблизиться к началам свободы, уменьшая тем самым число «тайн политических» и приучаясь к тому, чтобы *научиться терпеть свободу мысли своих подданных*. Иными словами, правители и чиновники сами нуждаются в том, чтобы стать просвещенными³². И, вторя французским энциклопедистам, вновь напоминает своим современникам, что законы без «нравов» не могут стать ни эффективными, ни успешными. А значит, «общее мнение» не только само по себе выступает важным ресурсом воспитания народа, но и является важнейшим источником нравственного чувства, особенно у лиц, облеченных публичной властью.

Просветительские идеи Сперанского принципиально отличаются от представлений буквально всех его российских предшественников. Для него гражданское просвещение — это *взаимное интеллектуальное движение* власти и народа друг к другу: в понимании, с одной стороны, и уважении — с другой. А это возможно исключительно на основе «общего мнения». *Конструирование общего мнения* —

самая интересная и фундаментальная задача, которая стоит перед реформаторами. Но она сколь привлекательна, столь же сложна и ответственна.

Как часто в российской истории реформаторы забывали про эту «норму» гражданского просвещения во имя общенациональных преобразований. И совсем не сложно представить себе, какое отвращение и негодование могли вызвать эти рассуждения у большей части российской элиты, не привыкшей и не помышлявшей в начале царствования Александра I ни о каком, тем более «обязательном» уважении к народу. Взгляды Сперанского были унижительны для власти и самодержавия. Очевидно, предвосхищая подобную реакцию, он многие свои ранние записки писал самому себе в стол.

Про историю и прошлое Отечества он не обмолвился ни единым словом в той ранней записке. Его мысль преимущественно сосредоточена на праве, что совершенно логично для правоведа. Впрочем, нельзя думать, что он игнорирует гуманитарную составляющую просвещения и воспитания элит. Сперанский пишет главным образом о политической грамотности и общественных знаниях; напряженно ищет *источники гражданской морали не в метафизике Прошлого, а в прагматике Настоящего.*

Он намерен был решительно реформировать систему образования в разных видах эффективного обучения соискателей государственных должностей всех уровней. Но и здесь речь у него идет не об изменении модели, а о ее усовершенствовании. Точнее, обновлении. Сперанского не устраивал ни принцип чистой лояльности чиновников, ни обязательная сословная принадлежность в качестве формообразующего «сита» для занятия государственной деятельностью. Поэтому в его доктрине «знаниевой бюрократии» гуманитарно-гражданская составляющая была не столь

важна в сравнении с правовой, языковой и общеобразовательной подготовкой. И все же несправедливо по крайней мере молодого Сперанского относить к лагерю охранителей и консерваторов. Да, он «вбрасывал» новые либеральные идеи очень дозированно и весьма осторожно, но скорее не из философских побуждений, а чтобы быть понятым и не отпугивать своих политических соратников и попутчиков непривычными для них мыслями.

В двух замечательных записках — «О духе правительства» и «Об образе правления», написанных на одном дыхании в один день 13 сентября 1804 года, Сперанский развивает интересный подход к проблемам гражданского просвещения под углом зрения политической культуры властных элит³³. Он настойчив в своем понимании *просвещения как источника свободы* и, соответственно, преодоления самовластия во всех его проявлениях. Но при этом Сперанский пытается также убедить читателя, как он пишет, «в истине весьма странной», о том, что все политические порядки в мировой истории были деспотическими по природе своей. Самовластные или республиканские — различие между ними «только в словах». Республиканский строй сам по себе не меняет политические практики, не делает общества более справедливыми.

Сперанский пишет: «Если бы история и не представляла нам сих явлений, то по первому воззрению разума изъяснить себе можно, что в толпе людей управляющих, под каким бы названием ни была она составлена, на всякую данную минуту во всяком важном деле есть и должен быть один голос, один интерес, один человек, который всех других перевешивает. Сей человек, сей голос есть совершенный деспот на ту минуту и в том деле»³⁴. И в этом смысле нам должно быть безразлично, имеем ли мы дело с деспотом, правящим до смерти, или с выборным республикан-

цем, краткосрочно узурпировавшим власть. Следовательно, между двумя формами правления разница не в сути, а во времени нахождения у власти. И история будто бы дает нам ясные «уроки» относительно этого. Значит, если не желать деспоту насильственной смерти, остается лишь полагаться на его душу, образованность и отсутствие славолюбия? Но можем ли мы оставаться уверенными в этом до конца?

Единожды приняв для себя это отчасти просветительское, а отчасти даже ренессансное толкование просвещенной власти, Сперанский приступает к работе над своим главным интеллектуальным достижением — «Введением к Уложению государственных законов» (1808). Он не видел никакого другого пути преобразований, кроме как укреплять правовые и институциональные основания политической и гражданской жизни. Но, не полагаясь на человеческую природу и «добродетельность», не подвергая сомнению легитимность действующей модели российской «державной власти», Сперанский, пожалуй, первым в России тщательно продумал и обосновал самый приемлемый путь обновления государства через политическую волю и право («державной властью по законам государственным»). Что с тех времен мы, возможно не вполне корректно, именуем «модернизацией сверху».

Вызов, брошенный Сперанским, состоял в политическом предложении — и признании его в качестве «единого мнения» — потенциальной возможности реформирования государственного устройства России на основе *универсальной теории правового государства*. И для этого у него не было необходимости в том, чтобы искать оправданий в историческом прошлом. Да и вообще, всякое обращение к истории было для него, очевидно, важным лишь с точки зрения обнаружения в ней именно универсальных

«уроков» и общего для всех европейских стран опыта. Пожалуй, именно этого Сперанскому не могли простить многие выдающиеся умы начала столетия, кто не столько сопротивлялся попыткам укрепления конституционных основ просвещенного абсолютизма в России и его обновления, сколько искренне верил в то, что реформирование страны невозможно и даже недопустимо на основе западного универсализма. Для этих целей отечественная история им была в помощь, ибо только в ней они искали вдохновение, уверенность в своей правоте и документированные источники для утверждения тезиса об *альтернативности* российского самодержавия.

Таким образом, отвлеченность Сперанского от прошлого родного отечества и его сосредоточенность на актуальном в известном смысле шла поперек колеи истории российского просвещения. Он, как мы помним, писал записки изначально «для себя» и, возможно, поэтому недооценивал культуру восприятия своих текстов-консультаций. Его мало интересовала русская идеология, а она как раз традиционно была чрезвычайно насыщена смыслами и символами своего «великого прошлого». Наверное, оттого современники Сперанского никак не могли полностью принять его стратегию перемен и отдать российское прошлое в «жертву» прагматическим потребностям настоящего.

О чем накануне войны 1812 года императору Александру I вновь напомнит Николай Карамзин в своей знаменитой «Записке о древней и новой России», составленной, правда, уже не по велению сердца, как это делал Сперанский, а по «просьбе» сестры русского самодержца, великой княгини Екатерины Павловны.

Многие исследователи полагают, что «Записка» Карамзина была написана в жанре заочной дискуссии со Сперанским, в духе критики реформаторских намерений царя и его

окружения. Думаю, что лишь отчасти. И хотя записки Сперанского не были открытыми для публичного ознакомления, тем не менее Карамзин, безусловно, вполне предметно был знаком с идеями реформаторов³⁵. Противостоять же им он считал возможным лишь через знание о прошлом, что впервые в общественной мысли России становится главным ресурсом для критики власти и культурно-идеологического оппонирования. И все же замысел Карамзина был глубже и его «Записку» нельзя отнести к категории памфлетов, сочиненных на злобу дня.

Итак, по легенде Карамзин составляет «Записку» по просьбе сестры Александра I, проживавшей накануне войны в Твери, где в марте 1811 года она представила историка самому императору. Карамзин зачитывал в тот вечер вслух отрывки из своей «Истории» и беседовал с императором о судьбе русского самодержавия. Во мнениях они не сошлись, но Александр все же ночью внимательно читает его «Записку» и расстаются они поутру весьма прохладно. Не сошлись в главном. Карамзин настаивал на незыблемости политического строя и общественных порядков в стране, император же тогда еще, видимо, находившийся под влиянием Сперанского, был более расположен к видению будущего страны через модернизацию монархического государства. И не обнаружив в «Записке» почти ничего, что укрепило бы его в этом намерении, был раздосадован.

В своей «Записке» Карамзин действительно предстает не просто как систематизатор исторических фактов, выстраивающий «правильную» логику в согласии знаний о прошлом, но и как просветитель, извлекающий «надлежащие» уроки из истории и посему претендующий на роль общественного, светского старца, народного «ментора», создателя «правильной» исторической доксы. «Записка» по замыслу Карамзина должна была стать не столько «сухим остат-

ком» его многотомной «Истории», сколько концептуальным трудом, *легитимным мифом* об истории Отечества³⁶. И поскольку уже в то время он примеривал к себе новый мундир «придворного мудреца», то и неслучаен его особенный, не строго повествовательный, а больше дискурсивно-назидательный стиль.

Карамзин отчетливо понимал, что задает своей «Запиской» на долгие годы вперед политический и гражданский язык, по крайней мере для высшего света и государственной власти в целом. И, что, пожалуй, самое главное, впервые в отечественной мысли предпринимает попытку сделать настоящее и *будущее страны культурно детерминированными ее же исторической колеей*. Ибо отныне достоянием станет один простой ответ либералам и модернизаторам разных мастей: всякие преобразования в России, меняющие самодержавную природу российского властного порядка, противоречат смысловому «коду» отечественной истории, нарушают нашу культурную идентичность, а по сему не логичны и обречены на провал. Этот имманентный резон отечественных консерваторов, как мы знаем, не меняется вот уже более 200 лет. С некоторыми модификациями и в вольной импровизации он присутствует в рассуждениях буквально всех мыслителей охранительного толка, от славянофилов до сегодняшних «державников», включая Розанова, Ильина, Тихомирова, Данилевского, Победоносцева и многих, многих других.

Для целей же нашего очерка гораздо важнее, что именно этот метанарратив русской истории («миф» или «конструкт», не суть важно, как вы его назовете) с того времени становится *ключевым* в отечественных практиках гражданского просвещения охранительного толка. Даже в советское время мы обнаруживаем его же, правда в немного трансформированной версии.

Как мыслить актуальную Россию как историческое государство? — Через ее долгий путь: уникальный и неповторимый, не приемлющий универсализма, ибо Россия и есть сама аутентичная цивилизация. Как мыслить будущую Россию? Все так же: через ее прошлое, которое задает нам один «правильный» путь вперед. Обществу предложено «логично» думать о том, что Россия была, есть и будет страной самодержавной, лучшим сценарием для которой будет мягкий, разумный, просвещенный, по-отечески заботливый абсолютизм. Придумайте сколько угодно эпитетов, улучшающих и украшающих верховную власть, но не затрагивайте ее самовластного фундамента. Такая историческая докса, как мы увидим, была абсолютно *мастерски придумана и сотворена* Карамзиным.

Исследователи давно поражаются, каким образом совершенно приватный текст, о котором вообще мало кто знал за пределами царской семьи и который по плохо сохранившимся и не всегда согласованным копиям лишь отрывочно публиковался на протяжении почти что 100 лет, смог оказать такое глубокое воздействие на весь ход эволюции отечественной общественной мысли³⁷. Объяснений может быть много. Мы вполне можем допустить, что рукописные фрагменты «Записки» могли передаваться из рук в руки. Во-вторых, многие идеи были прорисованы Карамзиным позднее в его «Истории». В-третьих, салонно-кружковые субкультуры XIX века способствовали циркуляции идей через устное слово, которые и жили только «на слуху». Наконец, в-четвертых, общий абрис охранительной идеологии был подготовлен всем ходом российского просвещения в предшествующее столетие, и поэтому даже отрывочные фрагменты и тезисы Карамзина хорошо и быстро приживались на возделанной почве консервативного умонастроения.

Но почему Карамзин уже в заголовок «Записки» выносит идею о контрасте древней и новой России? Только лишь оттого, что сама Россия мыслила себя дискретно: до и после Петра Великого? Или в этой смысловой интриге был какой-то особый просветительский замысел? Конечно же, такой заголовок «стержнем» войдет в сознание читателя и навсегда останется в его памяти, даже когда позабудется основной текст. Однако, как мне кажется, высокообразованный Карамзин самим заголовком пытался вписать свое сочинение в европейский просветительский дискурс «старого» и «нового», что позволяло ему приписывать свою «Записку» к ряду мировых просветительских сочинений.

Примечательно, что идеологическое противопоставление разных эпох впервые публично случилось в западно-европейской эстетике в период расцвета классицизма во Франции во второй половине XVII века, то есть приблизительно за 150 лет до Карамзина. Речь тогда шла об эстетических достоинствах античной и современной литературы и искусств в блистательный век Людовика XIV. Это культурное столкновение, правда, не выходило за стены Академии и отражало прежде всего возрастание амбиции национальных художеств и науки, бросивших вызов античной классике. Дискуссия оказалась очень затяжной и осталась в памяти европейцев как долгий «спор о древних и новых»³⁸, который все же под занавес столетия завершился формальным примирением сторон. Тем не менее этот «спор» в более масштабном измерении как противоборство «старого» и «нового» в канун торжества эры Просвещения перекинулся в соседние с Францией страны и покинул пределы чистой эстетики, переместившись буквально во все смежные сферы гуманитарного знания, ибо затрагивал первоосновы процесса цивилизационной трансформации на Западе. «Древнее» и «новое» с той поры становятся базовы-

ми временными параметрами разного качественного состояния государства и общества с очевидным ценностным преимуществом в пользу «нового».

Отголоски спора с опозданием почти что в три поколения докатились и до России, но уже все больше напоминая серьезную мировоззренческую полемику, развернувшуюся не столько между идеологическими оппонентами, сколько крайними апологетами русского прошлого (в частности, в лице архаистов) и умеренными «примирителями» современных новаций и исконных традиций (подобно поэту Державину)³⁹. Но если в Европе это был диспут об идентичности и взаимозависимости культур внутри единой западной цивилизации, то в России он скорее породил обратное интеллектуальное движение: умственное желание отгородиться от западного ареала культуры и рационального (само)познания.

Ибо сама Россия — это аутентичная цивилизация и в ее истории несложно разглядеть относительно четкую грань между «древним» и «современным» состояниями, о подлинной сущности которых стало возможным открыто дискутировать лишь ближе к концу XVIII века. Такова была общая диспозиция накануне написания Карамзиным своей «Записки». И он, похоже, отчетливо осознавал, что именно ему суждено подвести под этой полувековой дискуссией своеобразную черту.

Первым же предложением своей «Записки» Карамзин обозначает просветительскую «пользу» исторического знания. Как аксиому он утверждает: «Настоящее бывает следствием прошедшего. Чтобы судить о первом, надлежит вспомнить последнее...» И глагол «бывает» здесь не содержит никакой условности (подобно «может быть»), а только лишь утверждение, как если бы Карамзин написал: обязательно бывает! Для него нет сомнений в прямой зависимо-

сти настоящего от прошлого. Равно как и нет иллюзий или заблуждения относительно «полезности» правильного и корректного понимания прошлого в настоящем (прагматика исторической доксы).

Вкратце описав ход истории от древнейших времен до образования централизованного государства и избавления от татаро-монгольского ига, Карамзин резюмирует этот долгий «древний» период в виде «истин», то есть тех обобщающих утверждений, которые выходят за рамки фактов, но которые необходимо знать в качестве просветительских «уроков». Каковы же эти главные «уроки»? Карамзин ограничивает их число двумя: «...история наша представляет новое доказательство двух истин: 1) для твердого самодержавия необходимо государственное могущество; 2) рабство политическое не совместно с гражданской вольностью»⁴⁰. И тотчас же в отношении консолидирующей деятельности московских великих князей Карамзин предлагает читателю парадоксальный термин «истинное самодержавие», как если бы сама власть каким-то образом корреспондирует Истине высшего порядка. Но как оно исторически стало возможным? Диагноз историка, выступающего в данном случае еще и в роли политического аналитика, однозначен: (а) после обретения независимости от ига варваров, (б) присоединения новых земель и (в) благодаря уничтожению последних остатков республиканизма в России, особенно в северных территориях («умолк вечевого колокол»). И здесь Карамзин ставит логическую точку, ибо «Россия основалась победами и единоначалием, гибла от разновластия, а спаслась мудрым самодержавием»⁴¹.

Какой еще надлежит извлечь просветительский урок? Умная политическая система, сообразуемая с обстоятельствами времени, может быть только в одной форме — самовластного самодержавия. И чуткий к языку Карамзин наде-

ляет эту форму двумя эпитетами: «мудрый» и «истинный». Первый полагает интеллект конкретного политика, второй придает форме правления надличностный характер, ибо она соотносится в первую очередь с метафизической истиной. И далее разъясняет, почему всякая власть в стране становится «излиянием монаршей» (государевы слуги) и почему сам «царь сделался для всех россиян земным Богом» (то есть даже больше, чем помазанник божий). Карамзин, конечно же, не приемлет грозного всевластия, но те царствования, что находилось в гармонии с народной добродетелью, суть лучшие страницы истории Отечества.

Формула преуспевающей и счастливой России по Карамзину до наивности проста: *единовластие + просвещение граждан + политический класс с кодексом чести*. Без сомнения, эта формула была сконструирована им, исходя из базовых постулатов французской социальной философии, и учения Монтескье в особенности. И отражает она сословные представления прогрессистов об устройстве «правильных» государства и общества. Но именно эти представления мешали Карамзину принять существующий порядок в России, смириться с корыстолюбием и карьеризмом администраций, реформаторским прожектерством, не сопровождаемым никакими практическими шагами.

Похоже, что самый последовательный и прозападный просвещенец в России искренне считал, что «европейские прививки» русскому самодержавию приводят лишь к разрастанию злокачественной бюрократизации в управлении страной и тем самым перечеркивают весь позитив просветительского универсализма. Ю.М. Лотман справедливо указывал на то, что Карамзин вполне бы мог сам предложить императору Александру свой проект обустройства России с тешащими самолюбие самодержца «образами» счастливого будущего, прорисованного по швейцарским

впечатлениям русского путешественника. Но он прекрасно понимал безнадежность этого пути. Советовать императору бессмысленно, каждый новый проект, как и все предшествующие, ляжет под сукно. Остается один путь — просвещать его систематически, даже если читать «Записку» станет для него не самым приятным занятием. И Карамзин со всей последовательностью, беспристрастностью и философской глубиной подверг беспощадной критике все начинания самодержца и осудил их⁴², что ошибочно трактовалось как завуалированная критика Карамзиным самого Сперанского.

Карамзин, скорее всего, все же был знаком с конституционными идеями и проектами Сперанского, и не то чтобы он не принимал их, сколько вообще как историк критически относился именно к российской практике европейских заимствований, восходящей к Петру, в том числе импорту институциональных и управленческих решений. И отсюда вся его нетерпимость к российскому классу чиновников, живущих «на жаловании», ко всей политической системе, неумело скопированной с модели европейского бюрократического деспотизма. И в этом, следует признать, он парадоксально близок Сперанскому.

Но Карамзину был свойствен вдобавок еще и наивный политический романтизм: он тосковал по патриархальному укладу и архаичному самовластию. А в этом он диаметрально противоположен Сперанскому. Безусловно, поэтому свою интеллектуально-нравственную энергию он черпал из прошлого, точнее из сконструированного им же самим прошлого. Но как бы то ни было, чистая прагматика актуального настоящего его как повествователя и аналитика не устраивала абсолютно. Следовательно, вся просветительская мнемоника, по Карамзину, должна была сработать на укрепление основ российской идентичности и аутентично-

сти своего вектора развития, не копируя буквально ни западный опыт, ни его нравы.

И поэтому Карамзин вновь обращается к эвристике исторической оценки Петра Великого. Но на сей раз мы видим уже не реакцию восторженного последователя и молодого русского путешественника, а нечто совершенно иное, взвешенное и трезво-критическое. Разумеется, Карамзин не отказался от былой апологетики Петра, но 20-летняя разница между двумя сочинениями, его аналитическое взросление и, что немаловажно, кардинальные перемены в геополитическом ландшафте Европы и России уводят Карамзина от однозначности в исторических оценках. Он понимает их ограниченность и ошибочность. И без особых методологических колебаний обращается к сослагательному наклонению в повествовании, взвешивает рациональные *pro et contra*, пытаясь обнаружить с просветительской точки зрения наиболее корректную формулу *историзма Петра*, иными словами: Петра I как исторического «феномена»⁴³. Наконец, в «Записке» он подбирает «нужные» слова и предлагает искомую формулу всему высшему свету и правящему самодержцу, поскольку тот также предъявляет себя миру как царь-реформатор. Карамзин пишет: Петр «велик без сомнения; но еще мог бы возвеличиться гораздо более, когда бы нашел способ просветить ум россиян без вреда для их гражданских добродетелей». Конечно же, Карамзин вменял в вину Петру и чрезмерную жестокость, принуждение и насилие над соотечественниками, личные пороки и худое воспитание, и многие другие, как Карамзин сам признает, «ошибки» царя. Но, пожалуй, самое сильное и главное обвинение в том, что «мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр»⁴⁴. Чего же стало не хватать Карамзину в историческом феномене Петра Великого?

Если Радищеву не доставало в петровских переменах свободы, то Карамзину хотелось бы добавить уважения к человеческому достоинству⁴⁵. Он не сомневается в значимости петровских усилий в сфере «гражданского просвещения» (да, именно такими словами он и формулирует), но не видит исторической необходимости в том, чтобы и образ жизни россиян, их ценности и верования были подвергнуты насильственной трансформации. Вмешиваясь в привычный уклад жизни миллионов людей, Петр, по мнению Карамзина, нарушал договорные основы государства. «Пусть обычаи изменяются естественно, но предписывать им Уставы есть насилие незаконное и для монарха самодержавного»⁴⁶. И тотчас же, как бы мимоходом, формулирует важнейший для себя философский тезис: «Два государства могут стоять на одной степени гражданского просвещения, имея нравы различные. Государство может заимствовать от другого полезные сведения, не следуя ему в обычаях»⁴⁷. Карамзин почитал традицию во всех ее проявлениях и, разумеется, преемственность, полагая, что государства и обычаи людей если и будут меняться, то постепенно, ибо все зависит главным образом от степени просвещенности элит и народа.

Радищев сделал ставку на общество и его приоритетность перед монархией, развитость которого гарантирует наличие или недостаток свободы (и политически проиграл!), Сперанский поставил на право и права человека (и подвергся опале!), а Карамзин центр «тяжести» перенес на культуру государства и достоинство личности (и идеологически выиграл!). Очевидно, поэтому поначалу Александр весьма холодно отнесся к его «Записке», ибо узрел в ней прямую критику как всех своих личностных качеств, так и достоинств государственного деятеля. Но позже оценил ее эвристичность и долгосрочную перспективу.

Карамзин составлял свою «Записку» как человек, осознающий свое личное достоинство, гражданский и профессиональный долг. Он общался с Александром через текст (а позже и напрямую) не только как свободная личность с устойчивой общественной позицией и своей философией, но и как следующий своему призванию историк, приоткрывающий «дверь в бессмертие». Его гражданский долг — поведать людям о том, что будут думать о них потомки⁴⁸. Так Ю.М. Лотман толковал то гражданское бесстрашие⁴⁹, с которым Карамзин общался с императором, предлагая ему взглянуть на «новую» России через оптику России «древней». А то, что картина получается удручающей, то нет в том вины историка. Избрав такую, замысловатую на первый взгляд, тактику, Карамзин как раз и добивается в итоге доверия у сложного по нраву и очень мнительного монарха, который хоть и не сделал его царедворцем, но негласно закрепил за ним статус государственного «голоса истории».

Прямота мнения, независимость суждения, фундированное знание о прошлом — таковы компоненты просветительского урока Карамзина для всех подданных России. Пытался ли он перевоспитать царя? Вряд ли. Но когда была возможность, всегда открыто говорил с ним, советуя и донося свое мнение по всем вопросам. Пытался ли он просветить царя? Очевидно, да. Донести до венценосной персоны свою историческую доксу (пусть даже и в научном смысле несовершенную, с точки зрения профессиональных историков последующих поколений), витиевато обретенную в форму «суда истории», — ответственность безграничная. Император же, в свою очередь, принимал эту «театрализацию» покорно и, как можно вообразить, не без удовольствия, представляя себя в роли Македонского, выслушивающего увещания Аристотеля⁵⁰.

Пройдут два с лишним десятилетия, и Пушкин попытается провести через цензуру фрагмент «Записки» Карамзина для ее первой открытой публикации. Действовал он не только из просветительского убеждения в важности исторической грамотности и целостного видения национального прошлого, сколько, вероятнее всего, движимый желанием преподавать Николаю I «урок» о пользе истории и как надлежит выслушивать историка. Разделял ли Пушкин во всех нюансах идеи и мысли Карамзина, наверняка сказать нельзя. Но поразительным образом это событие по времени совпадает с так и не завершенной работой самого Пушкина над своей «Историей Петра I». А вот случайно ли это совпадение? Не думаю. Пушкин сам, видимо, решил примерить «кафтан» просветителя, обращаясь к прошлому, и, по уже вполне понятным причинам, привлекает внимание читателя именно к историческому феномену Петра Великого. Так очень логично и красиво был продолжен отечественный цикл исторических штудий во имя гражданского просвещения после кончины Карамзина и Александра.

Известно, что первую половину 1826 года Пушкин провел в ссылке в Михайловском, а осенью был неожиданно вызван в Санкт-Петербург. Там 8 сентября между ним и Николаем I состоялся разговор, в ходе которого император якобы попросил поэта поделиться соображениями относительно постановки дела просвещения в России, и как нередко утверждается, намекнув, что это к нему будет первое поручение государственной важности. В ноябре 1826 года Пушкин сочиняет свою записку «О народном воспитании», которую уже в декабре передали царю⁵¹. Посредником между ними до написания и после того выступил сам граф Бенкендорф.

Ситуация по меньшей мере странная. Почему вчерашнему ссылкеному, известному вольнодумцу, поручают дело го-

сударственной важности? Какие цели при этом преследуются? И не возомнил ли Пушкин себя на время министром просвещения России?

Николай I, в отличие от своего венценосного брата, делал одновременно много ставок и на сей раз раздал «поручение» и другим известным литераторам. Очевидно, император был серьезно озабочен переменами, поскольку как разумный человек увязывал декабристов и просвещение в один сложный идейно-политический узел. Пушкину была возвращена свобода в полной мере, а сам император демонстрировал серьезность намерений в отношении реформ, по крайней мере в сфере культуры, просвещения и образования. Ему нравилось почитаться за реформатора, подобно Петру, и тогда, в 1826 году, он создавал в стране атмосферу новых иллюзий. Его знаменитый манифест от 13 июля 1826 года об учреждении Верховного суда по «делу декабристов» был написан рукой Сперанского.

При этом Николай, судя по письменному отзыву Бенкендорфа, отреагировал только на записку Пушкина, и, мягко говоря, неблагоприятно. Вполне ожидаемая реакция со стороны императора на культурно и нравственно чуждый ему гражданский и философский дух записки. И сохранившиеся царские пометки на полях рукописи, а он поставил ни много ни мало 38 вопросов к относительно короткому тексту, показывают весь фронт их разногласий. Но более всего, вероятно, императора раздражала нелояльная тональность всей записки и, конечно же, легко считываемая оппозиционность поэта к институциональным начинаниям царя.

Но представим себе саму ситуацию, в которой оказался Пушкин. *Просвещать самодержца на предмет Просвещения*. Согласитесь, не простая задача. А если учесть, что со времени событий на Сенатской площади не прошло и года, затруднительное положение 27-летнего поэта вообразить

себе не сложно. А обойти вниманием декабристов не удастся. Пушкин это прекрасно понимал. Судя по переписке с друзьями, он вначале немного колебался, не отвергнуть ли просьбу вообще, но все же принял ее, побуждаемый моральным чувством ответственности перед Отечеством, желая ему добра. Абсолютное *déjà vu*. Ситуация поразительно схожа с той, в которой долгие годы пребывал Карамзин, изрекая «правду» в глаза императору и действуя, таким образом, исключительно сообразному осознанию своего гражданского долга. Но, увы, история не повторилась, доверие к поэту как гражданскому мыслителю не стало итогом царского прочтения текста записки.

Записка была составлена Пушкиным ровно пятнадцать лет спустя после написания Карамзиным его «Записки». В эти годы многое произошло внутри страны, что повлияло на стиль, язык, формулировки и общий замысел текста. А у Пушкина, в отличие от Карамзина, он был до самых глубин проникнут смыслами гражданской дидактики. Отчего многие его практические соображения и предложения казались тогда, а могут показаться и поныне по меньшей мере странными. Но ведь главное, чего ожидали от Пушкина, это его искреннего признания существующей модели просвещения в стране неудачной, раз она способствует взрослению таких молодых людей, как декабристы. Да и такого, как сам Пушкин, тоже. Отчасти поэт признал этот печальный для себя факт, но весьма странным способом и с неожиданным подтекстом. То не было признанием льстеца или карьериста.

Прежде всего Пушкин в тексте своей записки выступает откровенным сторонником универсализма, институционализма и отчасти даже государственнымником. Не слишком ли это радикальный вердикт для публицистического текста поэта и вольнодумца? Отнюдь нет. Предчувствуя сложные судьбы молодых людей в царствование Николая, еще одно-

го грядущего бессмысленного поколения, не востребованного родиной, Пушкин с присущим ему пафосом скорбно утверждает, что историческая преемственность в стране нарушена, но виной тому не излишек просвещения, а напротив — его нехватка. Тезис Пушкина весьма любопытен как антитеза антизападному консерватизму того времени. Он и сегодня по-прежнему актуален и звучит очень свежо. Поэт пишет: «...не одно влияние чужеземного идеологизма пагубно для нашего отечества; воспитание, или, лучше сказать, отсутствие воспитания, есть корень всякого зла». Но разве молодые современники Пушкина были плохо образованы? Похоже, что ответ поэта на этот вопрос был бы однозначно негативный. Но тогда, спрашивается, в чем он видел «порочность» в принятых в России практиках воспитания?

Пушкин начинает с того, что громит российскую модель домашнего учения и, что самое удивительное, клеймит ее как безнравственную. И это вопреки всем идиллическим картинам патриархального воспитания в старорежимной России. Оно пагубно и с точки зрения взросления личности, ибо не прививает отроку должных моральных принципов, и образования, ибо полученные таким способом знания несистемны, фрагментарны и несовременны. Недалеко от него уходят и пансионаты. Да и вообще, по мнению Пушкина, всякое частное воспитание вредно и бессмысленно. Более того, не поддержал поэт и заграничное образование, хотя признал его эффективность.

Пушкин — *крепкий государственный*. Он искренне полагал, что дело народного просвещения должно быть сосредоточено в руках только государства. И прежде всего так называемое дворянское просвещение, миссия которого в выращивании новых поколений «сословия чести», должно быть неотъемлемой частью единой государственной систе-

мы. Казалось, такой поворот мысли поэта должен был бы понравиться императору. Но именно в этом они как раз и разошлись, причем кардинальным образом.

Принцип «знания» и принцип «лояльности» — как факторы карьерного роста высшего и служивого классов — в первой половине XIX века часто вступали в противоречие. Сперанский, судя по его записке 1808 года о реформе образования в России, мечтал их развести и предотвратить их пересечение. Только знания и способности могут считаться надежными критериями карьерного, профессионального и политического роста, а лояльность престолу — нравственный выбор каждого отдельного человека. Но в реальной жизни образованность и лояльность были в полной зависимости, противореча тем самым интересам государства, общества и личности. Кстати, Сперанский тоже это прекрасно понимал.

Николай полагался больше на лояльность, Пушкин был убежден в перспективности образования. Главное, по его мнению, прекратить практику «раздачи чинов» исходя из лояльности и крепче привязать к наукам и просвещению в целом. Здесь он буквально — даже текстологически — следует за Сперанским. Однако мудрый император, по запросу которого составлялась записка, прекрасно понимал, что верноподданнические настроения узкого сословия скорее гарантируют спокойствие престолу и государству в целом, чем масштабная образовательная реформа. И поэтому совершенно не желал пожертвовать проверенной временем практикой «раздачи чинов» по высочайшему усмотрению в угоду прагматическому образованию и гражданскому просвещению. Убеждать его в правоте обратного спустя лишь год после событий на Сенатской площади было делом безнадежным. И то, что Пушкин все же пошел на это, не столько свидетельствует о его политическом инстинкте и гибко-

сти, сколько о чувстве гражданского долга, нарушить который ему не давала совесть. И здесь мы видим, насколько этот его поступок с точностью до деталей копировал линию гражданского поведения Карамзина. И не вспомнить о нем с почтением Пушкин просто не мог. Подражая во многом именно ему, он настаивал на том, чтобы молодые люди изучали прошлое Отечества по «Истории государства Российского», что есть «не только произведение великого писателя, но и подвиг честного человека». Похоже, что Пушкин и сам бы удовлетворился таким немногословным, но вполне достаточным, комплиментом потомков в свой адрес.

Рассуждая о содержании «дворянского просвещения», Пушкин достаточно неожиданно для читателя записки подробно останавливается на вопросе преподавания истории. И его подход уже никак нельзя считать типично просветительским. Вспомним, Ломоносов в свое время в пику европейским историографам и Вольтеру в первую очередь делал гражданско-дидактический акцент на *образах* прошлого и исторической доксе *пророссийской направленности*. Карамзин основывался на обновленной и уточненной соответственно научному подходу и интересам государства исторической доксе — особенно ценных для политиков высших рангов *исторической «оптике»* и *эвристичных «уроках»*, извлекаемых из прошлого.

Пушкин видит гражданскую миссию истории более многопланово. Для младшей ступени детям достаточно предложить простую историческую выжимку, «голый исторический рассказ», как пишет Пушкин. Для подростков надлежит применять проблемный подход, «с хладнокровием» сконцентрировавшись на изучении духа народов, их нужд и государственных требований. И такая дидактика имеет важнейшую гражданскую миссию: выстроить среднее образо-

вание таким образом, чтобы «республиканские идеи не изумляли воспитанников при вступлении в свет и не имели для них прелесть новизны»⁵².

Важнейшая оговорка в записке. Историческая «докса», по мнению Пушкина, должна быть продумана с целью сделать молодых людей уравновешенными, знающими и не экзальтированными республиканизмом? Пушкин — охранитель? Отнюдь нет. Просто после провала декабристов он действительно стал более умеренным и прагматичным. Он не сомневался в необходимости перемен, но не считал их перспективно возможными как результат насилия — с любой из противоборствующих сторон. И окончательно уверовал в цивилизационную миссию гражданского образования: «одно просвещение в состоянии удержать новые безумства, новые общественные бедствия». Буйные страсти и мечтательные крайности суть «пагубная роскошь полупознаний»⁵³.

И уже выпускников следует погружать в контексты отечественной истории. Лучше, конечно же, по Карамзину. Но уже как систематическое изучение отечества, как изучение родины отдельной отраслью знания. «Россия слишком мало известна русским; сверх истории, ее статистика, ее законодательство требуют особенных кафедр».

И тут же Пушкин вновь подчеркивает исключительно гражданскую подоплеку такого преподавания: «Изучение России должно будет преимущественно занять в окончательные годы (обучения. — А.С.) умы молодых дворян, готовящихся служить отечеству верою и правдою, имея целию искренно и усердно соединиться с правительством в великом подвиге улучшения государственных постановлений, а не препятствовать ему, безумно упорствуя в тайном недоброжелательстве»⁵⁴. Не учить верноподданническим чувствам, не натаскивать на лжепатриотическую любовь к

родине, но и не готовить к оппонированию и противоборству государству, даже в мыслях. Дидактический смысл истории, по Пушкину, в *общественном диалоге* и партнерстве гражданина и государства, и ни в коем случае не в перетягивании каната между разными группами влияния и властью. Ибо благо страны выше любых партикулярных интересов. И поэтому, не отвергая моральных «уроков», Пушкин все же мыслит историю как способ извлечения *внеоценочного знания*.

Безусловно, Николай I мог ожидать от записки Пушкина чего-то более почтительного и соответствующего его высочайшему сану. Но, будучи неглупым человеком, прочел в ней именно тот приземленный смысл, который Пушкин действительно хотел до него донести: хладнокровно учиться у прошлого во имя налаживания *гражданского взаимодействия и публичной коммуникации*, пусть даже и попервоначалу без желанного многими равенства субъектов и глубоких политических реформ.

Пушкин был романтиком не только в поэзии, но и в своем отношении в истории. Он искренне верил в возможность ее как знания, добытого *sine ire et studio* («без гнева и пристрастия» — Тацит). Отсюда и его отношение к историку как источнику «честности» в обществе, как к гению «истины». «Не хитрить!» — призывал он историков и преподавателей истории. В самом деле, Пушкин попытался отойти от исторического знания, как извлеченного из фактов, пусть даже и очень честными людьми, но все же сконструированного соответственно определенным интересам, взглядам и ценностям. Он одним из первых в России, если не самым первым, задумался об общественном — внесловном, подлинно «народном» смысле прошлого, как о высшей гуманитарной истине, служить которой — нравственный и гражданский долг. Результатом такого служе-

ния в XIX веке в Европе, как известно, стали гражданские нации и правовые государства. Впрочем, и России до этого качественно иного состояния было рукой подать, прими на вооружение самодержавие те консультации, которые ему в своих записках предложили Сперанский, Карамзин и Пушкин.

Но не этим путем уготовано было идти российской политике гражданского просвещения. На свою записку Пушкин вскоре получает от Бенкендорфа весьма витиеватый и предсказуемо однозначный ответ: «Государь император с удовольствием изволил читать рассуждения Ваши о народном воспитании и поручил мне изъяснить Вам высочайшую свою признательность. Его величество при сем заметить изволило, что принятое вами правило, будто бы просвещение и гений служат исключительно основанием совершенству, есть правило опасное для общего спокойствия, завлекшее Вас самих на край пропасти и повергшее в оную толикое число молодых людей»⁵⁵.

Диалог Власти и Мыслителя о гражданском просвещении был прерван одной из сторон и приостановлен на неопределенное и, как оказалось, весьма продолжительное время. И итогом этого длившегося около четверти века диалога стала парадоксальная констатация *гражданского «троемыслия»*. Карамзин полагал, что история принадлежит царю, декабристы — народу. Пушкин же, не возражая ни тому, ни другим, сформулировал свой парадокс: история народа принадлежит Поэту!⁵⁶ И задал он эту гражданскую миссию поэтам на долгие десятилетия вперед. С того времени всем понятно, почему в России поэт — больше, чем поэт. Он, пожалуй, еще с легкой руки Пушкина стал единственно легитимным хранителем и выразителем гражданских смыслов прошлого. О чем мы, потомки, просто подзабыли.

*1.6. Граф Уваров
и его институциональное наследие.
«История» и школа*

В 1817 году в России царским указом было учреждено Министерство духовных дел и народного просвещения. С той поры народное образование начинает быстро обрастать чиновничьим аппаратом и превращаться в громадную, вертикально обустроенную бюрократическую канцелярию. Просвещение из широко обсуждаемой идеи превратилось в повседневную практику. Вновь в ней прошлое становится актуальным, но уже под другим углом зрения. В разные времена этой «машинерией» руководили абсолютно разные по степени образованности, интеллектуальной утонченности, научной подготовки, чиновничьего лихоимства и склонности к казнокрадству люди.

Сергей Семенович Уваров (1786–1855), истолкованный потомками как хитрый, действующий исключительно в угоду высшим властям, собственной карьере и политически консервативный государственный деятель, действительно оставил после себя весьма двусмысленное воспоминание. Ему довелось проявить себя результативным деятелем в царствование обоих внуков Екатерины Великой (Александра I и Николая II), а его государственное наследие несправедливо интерпретируется всегда однозначно. Хотя, конечно же, как всякая непростая фигура он подал немало поводов для крайних оценок самого себя, особенно разнуданностью позднего периода своей государственной карьеры, но, как правило, все эти оценки современников и потомков прежде всего были культурно и политически мотивированными. Кто как видел мир, так и вписывал в свою матрицу графа Уварова как исторический феномен. И поскольку в нашу задачу не входит составление его биографического и интеллектуального очер-

ка⁵⁷, сосредоточу свое внимание на одном крайне важном для истории отечественной мысли, коротком и малоизвестном сочинении Уварова, а также о его удивительных и долгосрочных последствиях для России.

В 1813 году Уваров публикует в Санкт-Петербурге небольшой трактат, вначале по-французски, а затем в своем же собственном переводе на русском языке — «О преподавании истории относительно к народному воспитанию» (*De l'enseignement de l'Histoire appliquee a l'education populaire*). То, что эта работа написана именно в этот рубежный для страны год, нельзя считать случайностью, а скорее отражением удивительного «чутья» Уварова-политика.

Россия — триумфатор. Высшие императорские «команды» быстро меняются. Открытые сторонники республиканизма уходят с авансены. О переменах говорится больше высокопарно и державно, чем как об общественной необходимости реформ в стране. И вот-вот наступит время нового государственного строительства. Сам Уваров накануне войны был вполне обеспеченным человеком, а посему стал метить в высшие эшелоны власти. И весь его последующий карьерный рост демонстрирует неперемное движение по вертикали власти. В основном же он курировал политико-гуманитарные сферы, до тех пор пока не занял окончательно должность министра просвещения в 1836 году. Он был прекрасно образован, углубленно занимался классическими древностями, был автором ряда знаменитых и для своего времени, и действительно выдающихся исторических трудов. Блестяще владел языками, историей философии и современным правом в области университетского и общего образования. Что и помогло ему окончательно институционально осуществить увязку знания (в его случае даже возможно поиска «исторической истины») и *подчиненной высшим политическим целям* исторической доксы.

Современному человеку чтение этого небольшого трактата может показаться делом неблагодарным. Там нет ярких фрагментов, запоминающихся мыслей, фраз и парадоксов. А далекому от гражданского образования деятелю — делом бесприсветно скучным. И очень жаль. В этом трактате мы *впервые* смогли бы увидеть, как происходит рутинизация интеллектуальной мысли. Как недосказанность русского просвещения превратилась в *двусмысленность всей практики гражданского образования* в стране.

В трактате нет прямого заигрывания с именитыми предшественниками или сановитыми современниками Уварова. Он пишет сухо и даже, выражаясь современным языком, чисто методологически, подчас менторски поучая просветителей. Не очень даже понятно, на какого читателя он мог рассчитывать. Но очевидно, для него это была проба пера будущего институционального лидера в сфере просвещения. Как если бы он писал эту записку в стол, подобно старшему поколению просветителей. Хоть он и посвящает трактат министру, подписав его своим тогдашним титулом «Попечитель Санкт-Петербургского учебного округа».

Но главное в том, что многие фрагменты трактата читаются *именно сегодня* удивительно свежо и актуально. Как будто бы он написан «про нас» и «для нашего времени», несмотря на громадную хронологическую разницу. Впрочем, и не к этому априорному заключению мне хотелось бы прийти сейчас. Просветительская эпистемология графа Уварова, его трактовка истинного знания и понимание того, как его превратить в доксу в образовательных целях *не изменилась в принципе за все последующие 200 лет*. Сколько бы попыток интеллектуальных или политических ни предпринималось для этого. *Колея истории* отечественного гражданского просвещения, выраженная «сухим остатком» деятельности и намеренности Уварова-госу-

дарственника, по-прежнему *устойчива* и, как мне кажется, *никогда фундаментально в России не менялась*, какие бы при этом кардинальные перемены в стране, в том числе и в ее государственном устройстве, ни происходили.

Уваров пытается без какого-либо пафоса и очень доходчиво ответить на два вопроса. Первый: зачем нужна историческая просвещенность подданным? Второй: что нужно сделать, чтобы решить эту задачу эффективно и корректно? И в каждом фрагменте его трактата мы с удивлением обнаруживаем знакомые нам *тренды отечественной колеи гражданского просвещения*.

Отделить истину от лжи, божественное от человеческого, событие от догадок — дело ученого, который вполне может и заблуждаться в тиши академического кабинета. Но на кафедре эта его оплошность стократ опаснее, ибо вводит в заблуждение всех учащихся. Вот почему, заключает Уваров, «в народном воспитании преподавание истории есть дело государственное»⁵⁸. И разъясняет это крайне просто: преподавание истории в общем образовании гораздо сложнее, чем в университетском, и посему требует особого «искусства» от «основателя таковой системы»⁵⁹.

Тренд первый (déjà vu — 1): историческое просвещение — задача и дело общегосударственное и системное, а потому им следует управлять сверху и желательно единоначально.

Искусство «основателя», однако, заключается отнюдь не столько в том, чтобы научить ребенка/подростка критическому мышлению, привить ему навык самостоятельного поиска исторической истины и дать в руки метод, сколько прежде всего в постоянстве и постепенности санкционированного курса преподавания — от священной истории до всеобщей. Пока, как кажется, все достаточно банально. Но Уваров прекрасно понимал, что народное воспитание «подданного» (крайне редко, но он все же употребляет понятие

«гражданин») не есть раскрытие способностей и обнаружение талантов — последние сами пробьют себе дорогу. Речь должна идти о воспитании обычного ребенка — вырванного из контекстов, как он пишет, «первобытного состояния своего семейства»⁶⁰. Тут уже становится понятнее, почему это дело — сугубо государственное. Тем более ясно, что такая просветительская политика нуждается принципиально в ином, по сравнению с традиционным образованием, методе преподавания. А посему начинать следует с учителей.

Тренд второй (déjà vu — 2): учителям доверять нельзя, «авторского» права на просвещение историей быть не может, программы должны быть жесткими и выверенными, а корпус учителей следует обязательно контролировать через их же собственное «просвещение».

А поэтому их необходимо снабдить компендиумами Священной и Отечественной истории, коих, сетует Уваров, пока у нас нет. Временами Уваров именует их историческими «руководствами». Вполне, конечно же, можно положиться на имеющиеся европейские образцы. Но главное, составить их простым и ясным языком и не полагаться на зубрежку. А вот особенная часть — Священная история, которую не следует путать с Законом Божьим, — «должна быть написана в кратком духе религии и благонравия»⁶¹.

Тренд третий (déjà vu — 3): написание истории для детей — дело государственно «руководимое»; а христианизация исторического просвещения — абсолютно обязательна.

И тут же Уваров делает ремарку, как будто бы случайно, но абсолютно смыслодержущую для всего трактата. Он пишет: «...сочинитель сего руководства или компендиума всегда сохранит в виду главную цель правительства. Большие затруднения, существующие донныне в образовании отечественной истории, не будут для него так ощути-

тельны. Конечно, легче было бы написать такой компендиум, если бы вместо «Истории» Щербатова, читали мы «Историю» Карамзина, но и теперь можно начертать без затруднения главные происшествия нашей истории». И концовка фразы (sic!): «Благоразумному писателю принадлежит избрать достоверное и полезное, и сообразить оное с предполагаемой целью правительства»⁶². Ибо просвещение Историей есть «орудие правительства» и осуществляется «во имя его высоких намерений»⁶³.

Тренд четвертый (déjà vu — 4): «просветителю» необходимо следовать государственному курсу в сфере исторической памяти, быть избирательным и интуитивно понимать настроение и заботы верхов, поскольку его задача государственной важности, а значит, его просветительская эпистемология не может в принципе противоречить логике правительственной политики, а только следовать ее целям.

Как правило, комментаторы сочинений Уварова приводят данный пример в качестве одного из подтверждений якобы типичного для него двоемыслия, «понимающего цену научной истине, но готового в любой момент перейти от ее поиска к формулированию угодной правительству идеологической догмы»⁶⁴. Это не совсем справедливый комментарий. Конечно же, он отлично понимал разницу между «истиной» и исторической доксой. Но трактат ведь пишет Уваров-государственник, а не Уваров-ученый. И перед ним, безусловно, стояла задача понять, как создаются устойчивые дидактические догматы в историческом просвещении и как они транслируются.

В практических мыслях Уварова мы вновь видим хорошо знакомое нам «перетягивание каната» между европейцем и не-европейцем. А вот в ответе на вопрос, как найти между ними нужную грань, он полагается на интуицию

тех, кто, собственно, и создает историческую доксу. И им не следует ожидать никаких прямых указаний извне, они сами должны чутко прочувствовать высшие помыслы «верхов» и превратить их в нарративы, то есть оформить их в виде непреложной просветительской «истины» (дидактический догмат).

А так, собственно, всю жизнь и поступал наш герой. Чутко прочувствовав умонастроение императора, мысли которого качнулись в сторону мистицизма, Уваров утверждает непреложность глубокой христианизации исторического просвещения. И оно, парадоксальным образом, сохранилось и поныне, пусть даже и с краткой паузой в советское время. Впрочем, и тогда «религия» была просто замещена схожей по смыслам и эффекту индоктринацией «коммунистической идеологией». Так что *христианизация истории* составила, по сути, весьма устойчивую колею, которая сегодня вновь нас возвращает на 200 лет назад в прошлое. Поскольку за все эти годы в стране так и не установились ни многопартийность, ни сменяемость власти через конкуренцию идей и образов будущего, все отечественное гражданское образование неизменно (с разными модификациями) строится на тождественности исторической доксы и государственной идеологии.

Правильно уловив близость ко двору стиля и направленность мышления Карамзина, Уваров не задумываясь рекомендует опереться именно на него. И тут в нем естественным образом просыпается Карамзин «неевропеец». Он без сомнения признает все западные институты как фасады, но наполняет их неевропейским содержанием. Вспомним хотя бы знаменитую уваровскую «троицу» (самодержавие–православие–народность). При желании ее можно расценивать, как перефразировку республиканской формулы Свобода–Равенство–Братство. Да и в раннесоветское время эти смысловые

перефразировки также были очень популярными. И в этом нет ничего удивительного. Ведь и большевистский проект постоянно колебался между европейскостью и неевропейскостью. В сталинской же исторической дидактике можно не просто обнаружить прямые заимствования из просветительской эпистемологии Уварова, но и считать их практически идентичными, несмотря на то что само имя графа Уварова и его государственное «дело» были преданы коммунистической анафеме.

Так все же: каково оно, то самое высокое намерение правительства в буквальной трактовке Уварова? Не удивляйтесь, этот *пятый тренд (déjà vu — 5)* и есть самый устойчивый в нашей стране. Он больше других олицетворяет собой глубокую колею отечественного гражданского просвещения. В самом конце своего трактата Уваров пишет: «Наконец, нельзя мне не представить преподающему историю еще другой, важнейшей обязанности, которую он со тщанием выполнять должен: распространяя между сограждан луч наук и просвещения, должно возбуждать и сохранять, сколько можно, народный дух и тот изящный характер, на который ныне Европа смотрит как изнеможенный старец на бодрость и силу цветущего юноши. Сие правило должно особенно быть чтимо преподающим историю. Он в сем отношении делается прямо орудием правительства и исполнителем его высоких намерений»⁶⁵. Точка. В итоге все же «неевропеец» в Уварове победил, он перетянул все смыслы и целеполагание гражданского просвещения на себя.

Ящик Пандоры отечественного гражданского просвещения захлопнулся, и как мы теперь воочию убеждаемся, более чем на 200 лет вперед. Крайние непродолжительные периоды иных просветительских практик так и не смогли вытащить нашу страну из неевропейской колеи истории.

1.7. Рубеж XVIII–XIX веков: *парадоксальные итоги раннего просветительства*

Разумеется, долгие два поколения интеллектуальной мысли не стали бесплодными, бесцельно прожитыми годами и исторически проигранными антипросветительским умонастроениям российского чиновничества и консервативных сил. Конечно же, нет! Но каковы их реальные итоги для России? Парадоксальные. Удивительный *консервативный прогресс!*

Прежде всего восторжествовала сама идея гражданского просвещения. Его дух. Его лексика. Его философия, в конце концов. Просвещенность общества, по крайней мере на словах, стала вожделенной целью. Примечательно, что под «просвещенностью» разумелись и элементарная грамотность, и научные знания, и правовое сознание, и нравственный рост. Но главное — «знание» *своей* истории.

Независимое и критическое историческое мышление? Ни в коем случае! Только корректное владение исторической доксой! То есть «свободное» оперирование сконструированными кем-то набором образов, событийных, хронологических и сущностных матриц прошлого, которое все еще актуально для настоящего. Словом, что логически вытекает не из разума автономного и критически мыслящего гражданина, а является скорее продуктом «догматической» просветительской дидактики. Все раннее российское просвещение ориентировалось больше на формирование мнения об истории (докса), а не на истинное знание (эпистема).

И эта модель просветительской эпистемологии (кстати, отнюдь не уникально российская!) всеми мыслителями на рубеже столетий считалась делом важнейшей государственной значимости. Г.Г. Шпет дал точное описание этому парадоксу эпохи. Он пишет: «Правительство выполняло взятую

на себя роль интеллигенции и «просвещало». Получилось то, что должно было получиться. «Просвещением» забаррикадировали себя от серьезной науки и от философии»⁶⁶.

Историческая просвещенность общества не предполагала рефлексии. Она всегда ортодоксальна. Поэтому недопустимы «пересмотры» истории и извлечение «ложных» уроков. Но в то же время «окно» (скорее «форточка») в подлинно свободное историческое просвещение было все же приоткрыто, навсегда его захлопнуть уже не удалось никакой российской власти. Просвещенность общества накрепко была привязана к понятию «гражданин», и сказать по-другому даже у самых консервативно настроенных интеллектуалов империи язык не поворачивался. Что, правда, редко проявлялось в практиках гражданского образования. Впрочем, новые времена были лишь впереди.

Неевропейскость на рубеже XVIII–XIX веков в каждом конкретном случае побеждала, выставляя все более сложные и преимущественно запретительные препятствия на пути проникновения исторической универсальности в элитарное и массовое сознание россиян. Поразительным образом в представлении самых разных мыслителей того времени величие и догматизм всегда одерживали культурную победу. А антизападничество в той или иной степени, но чаще все же скрыто, обрамляло витиеватость строгих исторических догматов. Время внутренней критики еще не наступило. Но когда появились первые сомневающиеся в адекватности такого подхода к историческому просвещению, институциональный накал консервативности приобретал откровенно репрессивный характер. Поразительное *déjà vu*. Дистанция в 200 лет, как мне кажется, ничего принципиально не поменяла.

С начала 1820-х годов в России стало действовать «коренное правило» — «направлять «народное воспита-

ние» к водворению в составе общества постоянного и спастительного согласия между верою, ведением и властью, или, другими выражениями, между христианским благочестием, просвещением умов и существованием гражданским»⁶⁷.

Вынести все это российское гражданское общество смогло крайне непродолжительно, а точнее, до тех пор пока в стране не стала формироваться свободная и независимая от государства высокообразованная интеллигенция. Она-то и обрушила весь свой интеллектуальный гнев на привычный для старого режима строй просветительской мысли и на принятые в империи просветительские порядки. Как это произойдет, увидим в следующем очерке.

Очерк 2. Просветительские контрасты николаевской России

Не с Европой политической, а с Европой мыслящей
хотел я поставить нас в более тесную связь...

Петр Чаадаев. Из «Записки» графу Бенкендорфу, 1832 г.

Вся вторая четверть XIX века для русского просвещения была «темной» эпохой откровенных гонений и жестких притеснений со стороны властей. Нетерпимость проявлялась не только к независимой мысли, но и к любым попыткам уйти в сторону от официальной идеологии, огосударственного образа жизни и «правильного» мышления. Даже университетская жизнь, по оценке русского историка-медиевиста Т.Н. Грановского (1813–1855), представлялась современникам «искусственной» и оторванной от «русского быта».

Г.Г. Шпет (1879–1937) чуть менее столетия спустя задался очень точным вопросом: «...как все это терпелось русским обществом»? Ведь николаевская Россия, несмотря на сверхбюрократизм, была по тем временам вполне современной страной с активной общественной жизнью, по-европейски просвещенной элитой, передовой наукой, а главное — с образованностью, «получаемой не только из рук правительства, но и помимо него». Хотя очевидно, что «...подражательное по существу Просвещение было вместе с тем нигилистическим и разрушительным»¹. Концепция взращивания «правительственной интеллигенции» потерпела крах, а граф Уваров в бытность министром просвещения со своим вполне искренним стремлением поддерживать самодержавие превратился в реакционера и откровенное

посмешище. Его просветительская политика лишь отталкивала молодежь от престола и его идеологии².

В этом, пожалуй, заключается удивительный парадокс первого поколения русской независимой общественной мысли. Рождение свободного поколения неправительственной интеллигенции способствовало, с одной стороны, генезису автономного от власти общественного интереса к гражданскому образованию, с другой — спровоцировало непредсказуемой силы просветительской откат, причем как институциональный, так и в интеллектуальной мысли. Именно в это время в пику николаевскому официозу оформились два условных идеологических лагеря, преодолеть взаимную неприязнь между которыми, по крайней мере в сфере просвещения, в России с тех пор никак не удается.

Эти два лагеря — «западники» и «антизападники» — тогда и поныне не являются ни партиями, ни монолитными объединениями, а представляют собой условную агрегацию самых разных групп, кружков, движений, которые внутри даже одного лагеря почти никогда не могли найти согласия и общей платформы для объединения. Поэтому это скорее воображаемые идеологические фракции, вставшие на путь оппонирования официальной власти. И прежде всего — уваровской просветительской идеологии «самодержавие–православие–народность», насквозь пронизанной фальшью и двусмысленностью. Особую пикантность разделению на два лагеря придает тот факт, что мы не найдем, по крайней мере в николаевской России, ни одного интеллектуала, который последовательно в мышлении и своих убеждениях придерживался бы чисто западных позиций. А вот антизападников самых разных мастей было предостаточно.

Примечательно, кстати, и то, что буквально все видные мыслители того времени выступали за преобразования в

стране, даже самые последовательные славянофилы. Однако образы будущего империи у всех них были разительно непохожими: одни отталкивались от просвещенного универсализма, другие настаивали на следовании «особым» традициям, ценностям и «исконным» цивилизационным нормам России. При этом, как мне кажется, их абсолютно некорректно разделять на «прогрессистов» и «консерваторов», хотя по некоторым культурным основаниям такой грубый водораздел был бы аналитически оправданным. Но обо всем этом чуть позже.

Россия, до определенного времени не познавшая значения гуманитарного творчества, а отчасти даже и не принявшая основ классической философии, становилась «европейской» в XVIII–XIX веках лишь усилиями государства, приглашенных немецких чиновников и хорошо подготовленной в Европе научно-технической интеллигенции. Поэтому и история — в европейской традиции ее «публичного» понимания, в качестве составной части гражданского просвещения, — так и не была привита к отечественной варварской «дичке» как сфера автономного знания.

Значило это буквально следующее: *история не может и не должна существовать без государственного «расчета» и прямой «пользы» для власти.* Тем самым она не могла обрести статуса самоценной и политически нейтральной рефлексии об опыте прошлого народов мира. Отношение к просветительской истории было устойчиво циничным и предельно утилитарным. Хотя в университетских стенах историческая наука успешно развивалась как передовая гуманитарная дисциплина, вполне адекватная европейским стандартам и представлениям.

Впрочем, времена менялись и новые идеи во второй четверти XIX века начинали проникать в дворянско-аристокра-

тическую и разночинную среды, а особенно в оппозиционно настроенные столичные университеты, меняя тем самым весь культурно-политический ландшафт страны.

2.1. «Россия в 1839 году».

Восприятие николаевской России на Западе

Зачастую взгляд иностранца со стороны отрезвляет общественное сознание стран куда эффективнее внутренней аналитической работы «доморощенных» мыслителей. Именно с этим феноменом Россия впервые столкнулась в самый расцвет царствования Николая I, прекрасно образованного и искушенного венценосца, правда и достаточно консервативного правителя.

Отпрыск старинного французского аристократического рода, маркиз Астольф де Кюстин (1790–1857), все жизнь мечтавший стать литературным мэтром, но не получивший признания у читающих европейцев, предпринял отчаянную попытку остаться в веках самым необычным путем. Его современник Бальзак, отнюдь не большой почитатель его художественного таланта, однажды написал ему, что призвание маркиза — совершать путешествия и писать потом по воспоминаниям и записям литературные шедевры, которые не под силу никому из профессиональных литераторов Европы. Сам же де Кюстин, вдохновленный глубокой по мысли и приобретшей успех у современников книгой Алексиса де Токвиля «Демократия в Америке» (1835), решил совершить удивительную авантюру — посетить Россию в целях создания схожего литературного сочинения в популярном тогда жанре писем об этой малоизвестной для европейской публики северной стране. И сотворил невероятное. Он написал поистине интеллектуальный шедевр, оставшись в памяти потомков именно этой книгой.

Бальзак точно предсказал успех писателя. Впрочем, внешняя критика была беспощадной, особенно российская, которая обнаруживала в книге бесчисленное количество неточностей в мелких деталях, хотя так и не смогла возразить на ее главные посылы.

Любопытно, что де Токвиль и де Кюстин имели много схожего. Оба выходцы из аристократических семей, оба пережили сложнейшие для Франции турбулентные времена рубежа XVIII–XIX веков, но главное — оба искренне верили в ценности и легитимность «старого режима». Один отправился в Америку, чтобы понять истоки и природу «демократии» в ее самом «отвратительном» атлантическом проявлении, другой же отправился в противоположном направлении — в царистскую Россию, дабы найти аргументы против так называемой представительной демократии. Один хотел тщательно проанализировать сам феномен демократии и в результате, как мы знаем, основал современную социологическую традицию. Другой больше стремился к написанию литературного сочинения, пусть даже и со схожей целью, а именно — понять, почему монархический строй, не ограниченный конституцией, лучше республиканского, а общественная иерархия предпочтительнее политического эгалитаризма и социального равенства. По удивительному совпадению оба вернулись домой с *существенно изменившимися* взглядами на обустройство общественной жизни и политики в целом. Токвиль признал позитивный характер демократии, хотя и не принял ее до конца, а де Кюстин, предвосхитив все кошмарные последствия не пожелавшего реформироваться деспотизма, вернулся убежденным конституционалистом. Неслучайно и тот и другой, мало владея информацией об этих противоположных исторических опытах, постоянно сравнивали их друг с другом — Россию и Америку. С тех пор прошло почти два столетия,

а мировая социально-философская мысль так и не может избавиться от искушения такого прямого политологического сравнения.

Через несколько лет после своего возвращения де Кюстин публикует в нескольких томах свое сочинение, коротко назвав его «Россия в 1939 году». Книга мгновенно стала чрезвычайно популярной в Европе и в долгой жизни писателя выдержала множество легальных и даже «пиратских» изданий. Однако в России ее долгие годы было запрещено публиковать³, хотя весь высший свет зачитывался ею на французском. Выдающиеся умы считали ее самым глубоким проникновением в ценности, традиции и установления страны, закрывая глаза на содержащиеся в ней неточности. Другие же считали ее поверхностной и неадекватно отражающей российские реалии. При этом сколь откровенно ее прославляли либерально настроенные мыслители, настолько же яростно ее критиковали «охранители» власти. По косвенным свидетельствам известно, что втайне ее почитывал сам император, между прочим, проклявший книгу и ее автора при самом первом с ней знакомстве⁴.

В многостраничном сочинении «Россия в 1839 году» маркиз де Кюстин пространные и красочные описания городов, быта, встреч с разными людьми, знакомства с архитектурой и природой перемежает афористичными и колкими комментариями о русской политике и обществе. Именно они стали интеллектуальными раздражителями для одних и вызывали восторг у других. Надо заметить, что передовые умы николаевской империи болели одной очень «русской» болезнью, генетически унаследованной от великих умов предшествующей эпохи. Многие из них откровенно презирали российское государство, как открыто в этом, к примеру, признавался Пушкин, но это чувство естественным образом сочеталось у них с искренней любовью к оте-

честву, а подчас и бескрайним патриотизмом. Симптомы этой «болезни» мы обнаруживали уже у молодого Карамзина, но отчетливо она проявилась у декабристов, Пушкина, Чаадаева, братьев Тургеневых и многих, многих других интеллектуалов тогдашней России. Оттого и жизнь их была нестерпимо мучительной и сложной, неважно при этом, где они жили — в России или за границей, в Европе.

Де Кюстин был искренне поражен единоличным характером власти Николая I. Наблюдая за великосветской жизнью в Петербурге, он удивлялся тому, как для такого множества «рук и ног есть только одна голова». Он сформулировал свой главный диагноз следующим образом: жертвами личной власти императора становятся не только политические права подданных, но и их личное достоинство и независимость. Разумеется, определенные права у дворянства все же имелись, но, дарованные одним человеком, они в любой момент могли быть отобраны.

Это объясняет, кстати, почему в конечном итоге де Кюстин признает, что только лишь аристократия может выступать прочной основой свободного общества. Но это невозможно при ограниченной, то есть конституционной, монархии, а тем более при демократии. Следовательно, монархия в чистом виде остается единственной гарантией свободы, впрочем, это должна быть такая монархия, которая своей единоличной волею не могла бы отчуждать права, статусы и достоинства аристократов, в противном случае все аристократы, как писал де Кюстин, всего лишь «высокопоставленные рабы».

Следуя этой логике, он заключает: *при деспотизме общество становится зеркальным отражением деспотизма же и*, по сути, абсолютно эгалитарным, ибо никакие статусы, происхождение и положение в обществе не имеют значения перед милостью одного человека. И здесь маркиз

весьма иронично проводит парадоксальную параллель с демократическим эгалитаризмом Америки, описанным Токвилем. Перевернутый эгалитаризм отражался буквально во всем. И в том, как люди становились членами общества, как поддерживали его «правила игры», строили свои биографии и даже в том, какое образование и воспитание им предоставлялось.

Об образовании в николаевской России де Кюстин почти ничего не пишет. Однако в своем знаменитом 15-м письме рассуждает об отношении русских к просвещению, «факту» и «истине», желанию выглядеть внешне по-европейски «адекватными», оставаясь внутренне «азиатами». Все это дает нам основание предположить, что он, как мудрый европеец, мог бы сказать об отношении российской элиты к истории как ключевому инструменту гражданского просвещения.

Де Кюстин вспоминает очень показательный для своего критического анализа эпизод, который выдает за историческую правду. Согласно молве, императрица Екатерина Великая открывала школы, дабы «удовольствоваться свое тщеславие». Однажды один из ее фаворитов заметил ей, что никто не отдает детей в школы. На что императрица якобы возразила: «Дорогой князь, не надо жаловаться, что у русских нет желания учиться; школы я учреждаю не для нас, а для Европы, во мнении которой нам надобно выглядеть пристойно; в тот день, когда крестьяне наши возжаждут просвещения, ни вы, ни я не удержимся на своих местах»⁵.

Де Кюстин допускал, что русские могли бы усомниться в подлинности этого диалога, но в нем-то, по мнению маркиза, кроется самая суть русской власти. «Это злосчастное мнение Европы — призрак, преследующий русских в тайниках их мыслей; из-за него цивилизация сводится для них

к какому-то более или менее ловко исполненному фокусу»⁶. Маркиз был убежден в том, что Николай I видел эту проблему, но не был уверен, что такой русский «недуг», возникший полтора столетия назад, можно было быстро излечить. А между тем, по мнению де Кюстина, именно *просвещение и воля* — вот что создает великих государей.

Очевидно, что в этом фрагменте 15-го письма со всей очевидностью просматривается идеал просвещенного монарха, который своим властным ресурсом выводит общество из варварского состояния. Но работает ли это проверенное временем европейское «правило» в николаевской России? Уверенность в обратном у де Кюстина была настолько велика, что он, скорее всего, ответил бы на этот вопрос отрицательно, ибо в стране, согласно его наблюдениям, живут две противоборствующие и воображаемые нации — Россия, как она есть, и Россия, какой ее власти желают представить перед Европой. Все сословия поражены *двуличностью*. «Они способны искусно лгать и естественно лицемерить, причем так успешно, что это равно возмущает мою искренность и приводит меня в ужас»⁷. Какой же это могло иметь эффект на распространение исторического знания в просветительских целях? Прямого ответа на этот вопрос у де Кюстина мы не обнаруживаем, зато получаем удивительную картину его понимания русского просветительского феномена: отношения к «факту» в обществе и во власти.

Расхождение между внешними претензиями и внутренними реалиями, согласно де Кюстину, порождало в николаевской империи зло, не свойственное Европе, — *циничное отношение к правде*. Именно это, а здесь трудно не согласиться с Дж. Кеннаном, стало «истинным фокусом его обвинений николаевскому режиму» в целом⁸. Ложью были пронизаны все сословия и правительство. Де Кюстин в

сердцах восклицает: «Я ненавижу только одно зло, и ненавижу потому, что считаю: оно порождает и предполагает все прочие виды зла; это зло — ложь»⁹.

Повсеместная фальшь вынудила его признать, что он, как путешественник, видит не страну, а театр, хотя все слова произносятся здесь такие же, как и повсюду. В словах нет никакой разницы, однако «кроме сути всех вещей». И оттого, а в этом маркиз был убежден, «в России еще не ведают страсти к истине, что владеет сердцами французов». Прогрессом было бы простое признание, что живут они при тирании. Но и этого не происходит, сокрушается де Кюстин.

Справедливости ради надо заметить, что он сам довольно часто обращался к истории России и знал ее отнюдь не поверхностно по европейским изданиям и из рассказов своих русских собеседников. При этом он не обнаруживал подлинного интереса к ней как со стороны простолюдинов, так и вельмож. Ему действительно часто попадали в собеседники люди, прекрасно образованные. Но не узрел маркиз в них никакого почтения перед «фактом». А отсюда и его главный тезис: *деспотизм не просто безразличен к истине, но он и переиначивает факты, борется против очевидного и побеждает его*. Таков был окончательный вердикт именитого странника.

И что любопытно, тезис де Кюстина о всеобъемлющей лжи в николаевской России был созвучен не только размышлениям западников, но и самых крайних по взглядам славянофилов¹⁰.

Наблюдая за российским обществом, де Кюстин обнаруживает примечательный, с его точки зрения, парадокс. Всем все было известно, однако же все скрывали свою осведомленность. Он иронично именовал этот феномен «немотой»: настороженность в разговорах, всеобщее умолчание прав-

ды, нежелание называть вещи своими именами, состояние всеобщей тайны — административной, политической и общественной. Дж. Кеннан верно подметил, что де Кюстин имперское презрение к истине, преднамеренные мистификации и расчетливые умолчания отнес к главным орудиям деспотического режима, а в общественных настроениях то же самое, с его точки зрения, свидетельствовало о признании своей отсталости, неверии в народ и стыде за тиранию¹¹. А поскольку смертная казнь в стране была отменена за все преступления, кроме государственной измены, русский человек вынужден был думать и жить «как солдат!.. как солдат-завоеватель». Ибо «настоящий солдат, в какой бы стране он ни жил, никогда не бывает гражданином, а здесь он гражданин меньше, чем где бы то ни было, — он заключенный, что приговорен пожизненно сторожить других заключенных»¹².

Верноподданническое отношение к «факту» предполагало безусловный примат «правильной» интерпретации или комментария над выверенными данными. Такая истина — это то, что работает в интересах деспотической власти. Такую «истину» вполне можно назвать «охранительной». А русская «правда», даже более того, и вовсе не нуждалась в достоверных фактах. Факт умалчивается, а при необходимости и переиначивается. Разумеется, преподавание истории в николаевской школе базировалось на конвенционально принятых хронологических датах и источниках, которые, однако, должны были касаться сути российской современности по минимуму, а отчасти даже и многих страниц ее прошлого. А посему преподавание истории скорее сводилось к познанию оторванного от актуальной действительности и чаще всего заимствованного из античной, средневековой или новой истории материала для зазубривания¹³. *Интерпретации истории строго контролировались и охранялись.*

Книга «Россия в 1839 году» была взглядом со стороны на культурно-политическую ситуацию в николаевской России, тиранию и подданническую атмосферу, культуру псевдогражданства. Взглядом — нелицеприятным и остро-критическим. И поскольку книга действительно содержала множество мелких неточностей, то этим воспользовались все ее недоброжелатели, считавшие сочинение де Кюстина предвзятым и некорректно толкующим подлинную реальность николаевской империи. Нам же интересны прежде всего содержащиеся в ней философские рассуждения, особенно рождавшиеся на сравнении России и Запада. Разумеется, нельзя принимать абсолютно все авторские комментарии за чистую монету. И, конечно же, совершенно не следует считать это сочинение аналитическим исследованием, в котором предложена научная трактовка русской действительности того времени, подобно «Демократии в Америке» Токвиля.

Путешествия и встречи де Кюстина носили случайный характер, многие выводы гиперболизированы. Очевидно, он был озадачен постоянным сравнением политических культур и традиций Запада и России, стремясь философски подражать Токвилю, но все равно оставался в первую очередь писателем. Увы, маркиз увидел Россию как монолитную в культурно-политическом смысле страну и не услышал, как в те годы начинали раздаваться, пусть еще только единичные, но все же вполне отчетливые голоса внутреннего протеста против режима в целом и в защиту гражданства, взамен подданству. А главное — в поддержку истории как инструмента гражданского просвещения. Даже знакомства с Петром Чаадаевым не хватило де Кюстину, чтобы оценить его удивительную философскую глубину и мудрость.

Николаевская Россия, иными словами, согласно «картине» де Кюстина, не просто не продолжила ранние просвети-

тельские проекты предшествующей эпохи царствования Александра I, но и сделалась более реакционной в отношении гражданского образования. Историческая докса на долгие годы всей второй четверти XIX века *законсервировалась в жестких охранительных границах.*

Многие убежденные и даже умеренные западники середины столетия, не говоря уже о славянофилах, следуя принципам и ценностям европейского Просвещения, все равно рано или поздно возвращались к исходным российским позициям исторического познания и гражданского образования. А именно предпочли искать «правду» путем сотворения особенного исторического пути России. Правда, делали они это очень по-разному.

2.2. Виссарион Белинский. История — от подлинности факта к гражданскому воображению

Теперь мысленно переместимся в 1840-е годы, оставив позади мыслителей поколения «декабристов без декабря» — людей, сочувствовавших и мысливших так же, как и декабристы, но по разным причинам и обстоятельствам не принявших непосредственного участия в восстании. Жанр культурно-философского, а не строго исторического очерка позволяет нам совершать подобные скачки во времени для более глубокого проникновения в дух эпохи и мысли ее главных героев.

Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848), разночинец с прекрасным филологическим и философским образованием, чуткий к передовой мысли и русскому языку, литературный критик и самобытный писатель, всю свою сознательную жизнь прожил именно в николаевской России и воочию наблюдал деградацию режима, кризис образова-

тельных институтов, политической культуры и интеллектуальной среды в целом. Предвосхищая глубокие преобразования, которые неизбежно произойдут в России и Европе в середине и второй половине XIX века, он кардинально пересматривает концепцию гражданина и роль истории как инструмента гражданского просвещения.

При советской власти Белинского неправомерно включали в круг первых русских революционеров. Это было большой натяжкой. Вспомнить хотя бы, с какой прохладой он встретил революционный подъем в Европе в 1840-е годы. Белинский, конечно же, был демократом и западником как по своим философско-политическим убеждениям, так и по историческим взглядам. Но он всегда интеллектуально дистанцировался от радикального крыла западников-либералов. Он скорее был западником-эгалитаристом с откровенно социал-утопическими взглядами на общественное мироустройство. И не будет большим преувеличением сказать, что Белинский был одним из первых русских мыслителей с сознанием, порожденным логикой и философией европейского Просвещения. Он — *системный универсалист*. Его мысль была направлена на актуальную жизнь России и мирового человечества, чего, разумеется, больше всего опасалась верховная власть, пытаясь оградить русское студенчество и университетскую профессию от «тлетворного» влияния европейской классической философии.

Разумеется, Белинский отчетливо сознавал свою публично-просветительскую миссию. Он ратовал за просвещение как основу любых общественных преобразований, но считал, что не следует при этом ни торопиться, ни сбавлять скорость, следуя аутентичному и *исторически обусловленному* пути социального обновления России. Он допускал возможность «революционных потрясений», но только в случае, если после них *с помощью просвещения* будут обу-

строены механизмы общественного прогресса. Прогрессом он считал рост знаний и изменение сознания человека, за что в советское время его нередко обвиняли в идеализме. Белинский был убежден, что динамизм обществу придает только просвещение, а оно, в свою очередь, формирует у частного человека его гражданский и нравственный облик.

Как и многие его современники, он был серьезно увлечен скорее делом народного воспитания, нежели систематическим гражданским образованием, задав на десятилетия вперед *ошибочную матрицу*: всякий раз оппозиционные режиму национальные силы делали ставку на быстрое (пере)воспитание масс, а не на методичное обучение основам гражданской жизни — знаниям, ценностям, навыкам и компетенциям. А в итоге, как мы помним, большевистская Россия вообще отвергла путь построения эффективного гражданского общества, выбрав опасный сценарий тоталитарной мобилизации масс и политического авторитаризма через насилие и идеологическую индоктринацию взрослого и молодого населения страны.

В творчестве Белинского как нельзя лучше был проявлен напряженный внутренний конфликт между старой (правительственной) и новой (прежде всего университетской) интеллигенцией. Точнее, между мыслью, официально преподаваемой, и мыслью творческой и ищущей, которая, по мнению Шпета, в то время была еще сугубо утопической по своей сути¹⁴. «С этого момента всякая философия школьная, и тем самым официальная или официозная, обрекалась на невнимание и на бесплодие. Небесплодным могло оставаться только то, что отвечало новому духу, с его собственными колебаниями, исканиями и увлечениями»¹⁵.

Несложно увидеть, как история по-новому заиграла в философских трактовках Белинского, особенно после того, как он выдвинул тезис об особой *историчности актуального*

времени в мире (XIX век)¹⁶. Понятие, к которому он часто прибегает, — *историческое созерцание* — предполагает отнюдь не восточную созерцательность в отстраненно-медитативном смысле. Эта созерцательность — активна, обращена вовнутрь настоящего времени и питается опытом мирового исторического разума. «Историческое созерцание есть основа всякого знания, всякой истины в наше время»¹⁷. В своих рецензиях на исторические труды Белинский, как нигде лучше в других своих текстах, продемонстрировал приверженность универсалистскому духу Просвещения.

Историческое созерцание, думал он, дает нам основание судить о прогрессе, о разумной необходимости, гражданском продвижении обществ, противостоянии предрассудкам, о роде человеческом как о единой «идеальной личности», с которой каждому конкретному человеку необходимо соотносить свои помыслы и поступки, и т.д. А посему именно первоначальное историческое научение так важно для молодого человека; именно оно решает его *дальнейшую гражданскую участь*. Поразительно, насколько принципиально такое понимание просветительского потенциала истории отличало Белинского не только от всех предшественников, но и от большинства его современников, причем даже из лагеря последовательных западников.

В знаменитой интеллектуальной дуэли Гоголя и Белинского 1847 года отчетливо проявились две позиции русской интеллигенции на исходе первой половины XIX века. Спор между ними шел по поводу *первичности* «гражданства» — земного или небесного¹⁸. Гоголь полагал, что нравственное очищение как главная общественная цель возможно лишь через осознание примата гражданства небесного, за что его, кстати, абсолютно незаслуженно обвиняли в мракобесии. Просвещение для Гоголя — процесс христианско-духовного «усредоточения человека в самом

себе» (термин Н.В. Гоголя). Поэтому, только осознав свое небесное гражданство, человек может обрести и гражданство земное, проникнувшись своим божественным призыванием.

Белинский в своем знаменитом зальцбруннском письме Гоголю (от 15 июля 1847 года) противопоставляет логике великого писателя главные достижения европейской цивилизации, ставшие возможными прежде всего в результате систематического просвещения народов. Это, по его мнению, — права человека, эффективные и справедливые законы, гражданские свободы и преодоленное невежество. Белинский, надо заметить, никогда не был воинствующим атеистом. С Творцом у него были свои особые отношения, а христианство он все же принимал как свидетельство торжества «веры и истины» для всего человечества. Иными словами, он ни в коей мере не отрицал духовной значимости гражданства небесного, но был уверен, что только гражданство земное способно привести к творческим общественным преобразованиям и поспособствовать нравственному очищению человека. В силу этого он никак не мог принять последнее сочинение Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями», насквозь пронизанное мистицизмом и церковным благочестием. Никогда Белинский не пренебрегал моральными вопросами, но все же, будучи реалистом, полагал, что политическое переустройство России и установка людей на самосовершенствование скорее приведут страну к процветанию и счастью граждан, чем их простая приверженность к христианской вере.

Оттого и тезис Белинского о том, что «век наш преимущественно исторический», может быть понят адекватно только сквозь призму такого исторического созерцания, которым проникнуты все сферы общественного сознания и социального поведения. История сделалась общим осно-

ванием и единственным условием всякого «живого знания» и всякой истины, утверждал Белинский. Неудивительно поэтому, почему он с особой пристрастностью отнесся к учебным руководствам по истории для гимназий 1830–1840-х годов. Белинского не устраивала ни история через красочную «образность» екатерининского времени, ни «зубрежка» николаевской эпохи.

Ему требовалось нечто принципиально иное для целей гражданского просвещения, а именно — *историческое воображение*. По мысли Белинского, оно рождается исключительно из познания идей мировой истории. Факты без идей, согласно Белинскому, — лишь «сор для головы и памяти».

Тонко чувствуя русский язык, он разводил историческое знание и историческое *разумение*. В когнитивный круг последнего он включал также и «суд над историей», исходя из примата исторического разумения над голой фактологией и утверждая право мыслящего гражданина выносить свой вердикт событиям и личностям прошлого.

Уваровская эра в истории российского образования, с одной стороны, была ознаменована долгим и жестким идеологическим контролем над содержанием школьной дидактики, особенно в сфере гуманитарного знания, а с другой — стимулировала написание и издание большого числа учебных пособий, в том числе по всеобщей и отечественной истории. Все они были крайне непохожими друг на друга, но это уже были оригинальные русские учебники, а не пересказы или фрагментарные переводы с иностранных языков как раньше. Белинский очень внимательно следил за ними и живо откликался на каждую новинку. Он весьма подробно разобрал несколько очень значимых для своего времени учебных пособий по всеобщей и отечественной истории — Ф. Лоренца («Руководство к всеобщей истории», СПб.,

1841), С. Смараглова («Руководство к познанию новой истории», СПб., 1844), И. Кайданова («Учебная книга всеобщей истории», СПб., 1834), а также Н. Полевого («Русская история для первоначального чтения», М., 1835)¹⁹. При этом каждая его рецензия представляла собой не столько тщательный и критический анализ достоинств и недостатков этих «руководств», сколько скорее делала их поводом для выражения собственных, авторских взглядов на то, для чего нужна история и как она может сработать в целях гражданского просвещения.

Молодой Белинский уже в середине 1830-х категорически отвергает принятую в первой четверти столетия модель исторического повествования о «достопамятных явлениях в мире» и тем более о «деяниях и судьбах людей» (Кайданов). Это для него очень узкий, как он выражался, «биографический» подход. Для целей гражданского просвещения необходимо переместить дидактический акцент на род человеческий и максимально актуализировать историю современностью. «Пора бы удостовериться г. Кайданову, что история есть картина успехов человечества на поприще самосовершенствования, или, другими словами, наука, показывающая, каким образом и вследствие каких причин жизнь человечества, развивающаяся под формой политических обществ, явилась в том виде, в каком теперь находится»²⁰.

Белинский критикует историков-дидактов, в частности упомянутого выше Кайданова, за возвращение к старому карамзинскому пониманию предназначения истории: знание опыта страданий предков, благодаря которым современники живут лучшей жизнью. В этом центральном для гражданского образования вопросе Белинский как никогда категоричен: «Нет, г. Кайданов, человечество делается лучше не от знания истории, не от опытности, почерпаемой из

ее уроков, но от полного гармонического сознания своего назначения, цели своего существования; а это сознание может произойти от повсеместного общего просвещения... Итак, ищите в истории не уроков опытности, завещанной от предков потомкам, не удовлетворения простого любопытства; ищите в ней дыхание жизни божьей, проявляющейся или хотящей проявить себя в человечестве!»²¹ Да, для Белинского историческое знание — *исключительно самоценно*. Смысл знания — в самом знании. А «польза» истории прежде всего в ее *гражданской ориентированности*. И благодаря такой трактовке он стал для русской интеллектуальной традиции чрезвычайно оригинальным мыслителем. Справедливости ради следует заметить, что многие отечественные мыслители историософские идеи черпали у Гердера, Гегеля и из философии истории Вольтера. И Белинский был не исключением. Но его понимание гражданской миссии истории было не заимствованным и весьма не тривиальным.

Десятилетием позже Белинский становится еще более радикальным в понимании роли истории для гражданского просвещения. Он отвергает простое определение ее роли исключительно в парадигме «верности в изложении фактов» (выверенная достоверность). В своих рецензиях он крайне редко критикует авторов за неточности или недочеты в деталях. Такое наивно телеологическое определение предназначения историка делает его «свободным» — если к нему нет претензий в изложении материала — от необходимости выразить свое мнение, соотносимое с его личными взглядами, философией и убеждениями. И тут историк попадает в ловушку, полагал Белинский, потому что невозможно изложить факты без какого-либо «воззрения на них». Историческая истина выше нейтральной эмпирической учености. Эрудиция — важнейшее подспорье истори-

ка, но она лишь одно из средств, ведь дидактическая последовательность вовсе не тождественна хронологической последовательности изложения материала. А привнесение в историческое созерцание идей и взглядов автора вовсе не является вредоносным «вмешательством» в «бессмысленную достоверность». Исторический рассказ должен быть соотносимым с *гражданскими и политическими суждениями* — таков главный просветительский вердикт Белинского.

«Величайшая слабость ума заключается в недоверчивости к силам ума», и, возможно, от этого люди грамотные и даже ученые так «не любят философии в истории»²². А потому: «Вера в идею составляет единственное основание всякого знания. В науке должно искать идеи. Нет идеи, нет и науки! Знание фактов только потому и драгоценно, что в фактах скрываются идеи; факты без идей — сор для головы и памяти»²³. Если учесть, что рецензию на пособие С. Смарагдова (1844) Белинский пишет параллельно тому, как де Кюстин сочинял свою «Россию 1839 года», то проведенная им реконструкция исторической интерпретации факта обретает совершенно особый смысл. Это было больше, что простая реабилитация «факта» в атмосфере тотальной лжи и неправды. Белинский остерегает читателей от отождествления факта и истины и проповедует *примат идеи* над чистым фактом. Для российской исторической традиции, где философские искания шли во внутреннем пространстве идеологического знаниевого треугольника (образ–толкование–факт), Белинский выступает мыслителем беспрецедентной гражданской последовательности. Он не принимает ни наивной ученой беспристрастности, ни нагромождения событий и дат, выдаваемого за научный подход. Для него история — это *главный смыслообразующий инструмент* всякого гражданского сознания, хоть и жил он по-прежнему в среде, где в общественном разви-

тии и судьбах человека ничего не виделось, «кроме бессмысленного произвола слепого случая». «Чистая» фактология изменить этой знаниевой парадигмы не могла. Только философия открывает в истории аутентичные смыслы и значения. А без этого возможности истории как науки останутся открытыми только для «одного слабоумия или наглого шарлатанства»²⁴.

История, как относительно молодая для Европы XIX века наука, открывала новые цивилизационные векторы для нравов людей, их частной жизни, искусств и, главное, для публичной политики. Белинский утверждает, что это историческое направление становится великим доказательством прогресса человечества, когда отдельные люди начинают сознавать себя гражданами, «живыми органами общества» и «живыми членами человечества». Белинский четко различал две истории: одна, которая объективировано делается, другая, которая субъективировано пишется. Для формирования гражданского сознания важна, конечно же, вторая, однако сочинить ее дано историку не из каждой страны или даже цивилизации. Ибо «...историю может *писать* только народ, который своею жизнью *делает* историю, то есть наполняет массу *разумных*, а не *случайных* событий, составляющих содержание истории» (весь курсив — В.Б.)²⁵. А это разумное «делание», собственно, и означает прогресс.

Так, просветительский круг в учении Белинского замкнулся. От идентификации факта он продвигался к его идейному объяснению и в конечном итоге к включению «идейных» фактов в системное и научно обоснованное гражданское воображение, где аутентичность делаемой и сочиняемой истории в обоих случаях проявляется через понимание прогресса народов и рода человеческого в целом.

Повторно пережитый новейшими поколениями людей опыт республиканского Рима, демократических Афин, французской революции — все это, утверждал Белинский, сеет воспитательные зерна гражданственности, уважения к праву, чувства гордости и неприкосновенности личного достоинства, искреннего патриотизма и свободы, способствует примирению «крайностей» — общественного и личного начал. А в то же время «обаятельный мир древности» формирует в молодых людях гражданскую «ненависть» ко всем сословным пережиткам, кровопролитным войнам и деспотизму.

Белинский без стеснения упоминает всех своих европейских предшественников по части философии истории, и примечательно то, что все они разделяли именно универсалистские представления европейского Просвещения. А вот в стане западных историков он обнаруживает совсем немного выдающихся и, как он пишет, «удовлетворительных примеров». Причина не столько в отсутствии талантов, сколько в понимании сложной гражданской миссии истории. Для написания всеобщей истории нужно удивительное соединение многих условий: громадная эрудиция, широкие симпатии, многосторонность созерцания, высокое философское образование, глубокое знание людей и жизни, сила личного убеждения, носящая «характер религиозный» и соединенная с «той гуманной терпимостью, которая вытекает из живого знания законов необходимости», ну и, конечно же, художественный талант²⁶.

А разве все эти свойства ума не являются атрибутами развитой гражданской культуры? Ведь в ней историческое начало и частная жизнь людей «перемешаны и слиты между собой, как праздники и будни»²⁷. Впрочем, время такой истории еще не пришло, скорбно резюмирует свои рассуждения Белинский. Живем мы пока только в переходный

период — бесплодную и лишенную великих верований эпоху, совсем не благоприятную ни для формирования гражданского воображения, ни для генезиса обновленной истории в целом.

Казалось бы, успешно перестроив смысл исторического «факта» и извлеки его из лживой «охранительной» образовательной среды, Белинский отверг просветительскую дидактику исторических «образов», восходящую истоками к ломоносовским временам, и оправдал «спокойное беспристрастие» ученого-историка. Что еще необходимо было для инновационного понимания значения истории для гражданского просвещения?

Ответ — прост: еще больше *заострить универалистские смыслы* исторических идей. И Белинский сделал это так, как никто другой из его российских предшественников и современников, опираясь на главные положения популярной в России кантовской и гегелевской философии. Он утверждает: «В основании всеобщей истории должна лежать идея человечества как предмета единичного, индивидуального и личного. Задача всеобщей истории — начертать картину развития, через которое человечество из дикого состояния перешло в то, в каком мы его видим теперь»²⁸. В самом деле, история сама по себе имеет мало смысла (кроме чисто энциклопедического), но только если она не связывает прошлое с настоящим, если она не указывает дороги прогресса и не рисует образов будущего для себя-общества-человечества. Из всего этого становится понятным оптимистический пафос Белинского-просветителя: «...живая вера в прогресс и ее следствия — сознание своего человеческого достоинства — вот плоды изучения истории, вот великое значение великой науки!»²⁹

Очевидно, что в силу этих интеллектуальных установок Белинский с таким неподдельным вниманием относился ко

всем выходящим в свет в 1830–1840-е годы историческим пособиям. Вот что он пишет по поводу оптимального, с его точки зрения, руководства: «Исторический учебник, вопреки общепринятому ложному мнению, отнюдь не должен быть чужд всяких рассуждений, предложенных от лица автора... Их цель должна быть — приучение молодого ума рассуждать без резонерства, мыслить без сухости и вникать не только в смысл, но и в поэзию великих мировых событий. Но еще большее умение автора исторического учебника должно состоять в том живом и вместе простом изложении событий, которое говорит прямо уму и фантазии и потому без труда удерживается памятью»³⁰.

Итог, согласно Белинскому, напрашивается сам: *ум и память гражданина держатся не на «голых» фактах, а на историческом воображении и вдумчивом разумеении.*

В том небольшом фрагменте из его рецензии отчетливо проявлено, насколько подход критика был философски и логически контрастным официальному просветительскому целеполаганию. О том, какие задачи гражданской дидактики выносятся на передний план и каким образом обосновывается «польза» истории, Белинский отвечает, руководствуясь не прагматическим мотивом пользы для властей и государства.

Взгляды Белинского на историю как инструмент гражданского просвещения для всей первой половины XIX века были новаторскими и бескомпромиссными. И все же я думаю, что был прав Г.Г. Шпет, писавший, что Белинский как представитель новой интеллигенции и нового духа в смысле влияния на развитие русской мысли был фигурой «обреченной»³¹.

И трудно не согласиться с Герценом, который после смерти Белинского сложит о нем мудрые строки: «Белинский и его друзья не противопоставили славянофилам ни доктрин-

ны, ни исключительной системы, а лишь живую симпатию ко всему, что волновало современного человека, безграничную любовь к свободе мысли и такую же сильную ненависть ко всему, что ей препятствует: к власти, насилию или вере»³². Но и этого было немало.

2.3. Иван Киреевский.

«Прошлое» как просветительский конструкт старших славянофилов

Белинский был западником по умунастроению и ценностям и при этом весьма умеренным либеральным «реформатором» в отношении необходимых преобразований в стране. Он удивительным образом сочетал в себе установку на универсализм, диалектику и неказенный патриотизм. Его более молодые современники, славянофилы старшего поколения, были, напротив, завзятыми антизападниками по общему мироощущению и в политическом мышлении, правда тоже довольно умеренными и осторожными «реформаторами».

Ранее обе эти культурные оппозиции сосуществовали в «одной голове» Карамзина, когда почтение перед Западом парадоксальным образом сочеталось с параллельным желанием дистанцироваться от него как можно дальше. Во второй четверти XIX века произошел «раскол» этого уникального сознания, который привел к образованию двух непримиримых фракций русской идеологии николаевского времени. Их действительно многое объединяло содержательно, но разительным образом отличало прежде всего отношение к истории и гражданскому просвещению в целом.

Ни западники (В. Боткин, П. Чаадаев, И. Тургенев, К. Кавелин и др.), ни славянофилы (А. Хомяков, братья Кирее-

евские, братья Аксаковы, Ю. Самарин и др.) не представляли собой какие-то культурно-политические или тем более партийные монолиты. Обе фракции состояли из большого числа университетских кружков и группок, а также временных союзов авторов вокруг журнальной или научной периодики. По мере «взросления» и меняющихся внешних и внутренних обстоятельств эти люди перетекали из одной группы в другую, меняли свои убеждения и, что самое главное, крайне редко оказывали какое-либо чувствительное влияние на реальную политику в стране, хотя всегда находились в самом центре публичных дебатов. Государство, в свою очередь, предпочитало дистанцироваться от тех и других, хотя эмоционально больше склонялось в сторону славянофилов. Впрочем, даже высшая власть — прежде всего в лице императора Николая I — считала славянофилов опасной оппозицией. И не просто уклонялась от прямых контактов с ними, но и проводила регулярные репрессии, устанавливая за ними постоянную тайную слежку, закрывая журналы, запрещая публикации.

В бытность графа Уварова министром народного просвещения все университетские двери, конечно же, были открыты в первую очередь идеологам «официальной народности» в целях распространения «правильного» исторического знания и толкований (М. Погодин, С. Шевырев). Но вовнутрь университетских стен проникали и западники, и славянофилы. Правда, сам министр тоже чувствовал определенное напряжение от неестественности в отношениях со славянофилами. Тем более он не проявлял большой готовности предоставить им подведомственный патронаж, хотя временами и оказывал властную протекцию нарративам их русского архаизма.

Что же все-таки объединяло западников и славянофилов? Прежде всего — настоятельное требование серьезных

реформ³³. А различало — смыслы, которые они вкладывали в эти необходимые, по их общему мнению, перемены. Причем это касалось буквально всех принципиальных сфер общественной жизни, шла ли речь о сословном обустройстве империи, распределении привилегий, реорганизации чинов, реформе крепостного права, реструктурировании государственной службы, учреждении конституционализма и ограничении монархического деспотизма, введении свободы слова. Все это в равной мере обсуждалось в обеих идеологических фракциях. *Status quo* подвергался жесткой критике, а сценарии преобразований предлагались разные — от кардинальных до очень осторожных.

Особенно наглядно это парадоксальное «сходство-и-различие» можно проиллюстрировать на примере их отношения к русской общине³⁴. Славянофилы сочиняли ей панегирик и категорически отказывались интерпретировать ее роль исключительно как административно-экономическую и низовую единицу российского общества. Они скорее видели в ней базовый порядок русской жизни, а еще точнее — как всеобщую этическую норму русского мира. Западники же мало того, что оценивали общину в хозяйственном смысле нерентабельной и неэффективной организацией производителей-собственников, но и видели в ней, наряду с крепостным правом, чуть ли не самый главный атавизм страны. У Белинского, в частности, всякая похвала русской общине вызывала резкое неприятие, а мечтания оппонентов о благой общинности русских он саркастически называл «умилением патриархальностью».

Или возьмем другой пример. С легкой руки Герцена, придумавшего слово «централизаторство», тема взаимодействия центра и периферии породила регулярные идеологические баталии. Белинский и славянофилы отвергали позитивную значимость любых локальных факторов

(местные культуры, сословные различия, городские вольности, несимметричное распределение территориальных прав и т.д.). Они исходили из того, что частные интересы и локальные предпочтения должны быть настроены на общественную пользу и переподчинены центральной власти. Славянофилы, в свою очередь, выступали против сепаратизма и децентрализации, желали видеть правительство более «русским», чем оно было на самом деле, интуитивно чувствуя, что без помощи «сверху» русское общество окажется в небезопасном состоянии, как в социокультурном, так и во внешнеполитическом аспекте. Западники же, делая ставку на системообразующую функцию централизованного государства, не разделяли ни шовинистических настроений, ни антирегионализма славянофилов. Они считали необходимым развернуть Россию лицом к Европе, и поэтому их мысль неизбежно дрейфовала в сторону западных концепций децентрализации и космополитизма, за что они подвергались ожесточенной критике со стороны своих оппонентов.

Однако главный водораздел между концепциями западников и славянофилов лежал в плоскости смыслового наполнения того, чем все-таки *должно стать просвещение* в России. В первом очерке я предпринял попытку развести два очень близких понятия — «просвещение» и «просветление». Причем не только лексически, но и в плане глубинной между ними разницы в семантике. Казалось бы, однокоренные слова, а сколько разных смысловых оттенков они открывают русскому уху. Кстати, в большинстве европейских языков это лексическое разведение отсутствует в принципе, причем не только по коннотации, но даже и просто словарно.

Если очень грубо сформулировать разницу между ними, то несложно обнаружить ее в глубинном несогласии между

славянофилами и западниками: и те и другие апеллировали к просвещению, но не просто подходили к нему с разных сторон, а пытались вложить в него свои аутентичные фило-софские значения. Предельно кратко: *славянофилы делали акцент на вере и духовно-нравственном просветлении народа; западники — на знании и рациональном образовании граждан*. Конечно же, я несколько упрощаю богатую историческую картину, однако, мне кажется, в такой семантической дивергенции предельно емко и при этом вполне корректно выражается конфликтный дух идейных противоречий николаевской эпохи.

Этот идеологический водораздел нашел свое изначальное текстовое воплощение в письменной перепалке Гоголя и Белинского на исходе их жизней, когда каждый из них в этой заочной полемике понимал, что составляет свое культурно-политическое завещание. Впрочем, об этом речь уже велась выше в разделе, посвященном идейному наследию Белинского.

Славянофильский акцент на духовно-нравственном развитии народа и страны в целом ставил, как в то время казалось буквально всем славянофилам, *Веру в преимущественное положение перед Знанием*. Этим объясняется многое. И свойственное им замалчивание вопросов образования, и мистический подход к личности, соборности, народности, христианской вере, но в первую очередь глубокий внутренний конфликт с доктринами светского образования и рационально-гражданского просвещения.

Славянофильская концепция философии истории с излишком наполнена антизападничеством, истоки которого мы обнаруживали уже у Карамзина и молодого графа Уварова. Виднейший представитель славянофильства Константин Аксаков (1817–1860), рассуждая о различиях в историческом развитии Европы и России, видел на Западе распад

и разложение всеобщности, а в России, напротив, воплощение живых и исконно национальных начал. Он утверждал, что российская история демонстрирует торжество общности, смирения, добровольного подчинения народа правительству; а европейская — конфликты, борьбу сословий и групп, постоянные революционные брожения и прочие «недуги». А посему, с его точки зрения, не было ничего хуже для России, чем подражательство Западу при Петре I, сопровождаемое большой кровью и насилием. Петровский «переворот» стал делом «небывалым», оторвавшим страну от ее родных источников и подтолкнувшим ее к ложному пути. Возврат на путь истины возможен только через *иное просвещение*, которое сам Аксаков называл то «церковно-славянским», то «русским», но о значениях которого несложно догадаться³⁵.

Критика славянофильства со стороны западников чаще всего отталкивалась от признания Петровских реформ как национально ориентированных и прогрессивных для страны. Белинский и вовсе утверждал, что в Петре Великом, как ни в каком другом русском царе, воплотился «истинный народный дух», и поэтому его преобразования никак не изменили «нашей народности». Иными словами, всякий спор антизападников и западников так или иначе во второй четверти XIX века выводил на понимание смыслов и целей гражданского просвещения, сталкивая оппонентов в буквальном смысле лбами и тем самым делая их еще более непримиримыми³⁶.

Иван Киреевский (1806–1856)³⁷, отпрыск старинного дворянского рода, из писательской семьи, ведущий религиозный философ николаевской эпохи, наиболее полно выразил общий настрой славянофилов старшего поколения к просвещению и роли истории в нем. Его знаменитое сочинение «О характере просвещения Европы и о его отноше-

нии к просвещению России», опубликованное в славяно-фильском журнале «Московский сборник» (1852), наделало в свое время много шума. Власти сочли автора неблагонадежным, а статью настолько бунтарской, что предпочли попросту закрыть журнал после той публикации.

Молодой Киреевский, прожив большую часть жизни в Москве, входил в передовые литературные салоны и политические кружки «вольнодумцев» наряду с такими яркими личностями «постдекабризма», как Вяземский, Пушкин, Одоевский, Титов, Чаадаев, Хомяков и другие. Неслучайно уже в 1829 году им заинтересовалось Третье отделение, за ним было установлено наблюдение из-за опасения, что он и его «подозрительные друзья» замыслили «овладеть общим мнением для политических видов»³⁸. Друзья собирались еженедельно по воскресеньям и жарко обсуждали интересовавшие всех общественно-философские вопросы. Под завершение 1829 года между ними завязался главный *спор об отношении русского просвещения к европейскому*, который с того времени стал центральным предметом умственной деятельности Киреевского. После того как он провел почти целый год за границей, а в Берлине имел счастье слушать лекции и лично познакомиться с Гегелем, вдохновленный немецкой философией и идеями европеизма в целом, Киреевский принимает решение начать свой собственный просветительский проект.

В 1832 году литературный журнал с броским и лаконичным названием «Европеец», который Киреевский сам же основал, публикует в двух частях его статью «Девятнадцатый век», в которой он то дистанцируется от западного Просвещения, то критикует «почвенников», то намекает на необходимость реформ в России для приведения ее в состояние, сообразное современным гражданским потребностям, то вообще предаёт анафеме весь западный мир за

чрезмерный практицизм и отдаление от духовности. И хотя автор ничего не сказал прямолинейно, предоставив самому читателю сделать важные для него выводы, тем не менее в статье легко угадывалась аллюзия на конституционализм и институционально-ценностный универсализм, в результате чего журнал был закрыт по велению недовольного императора, узревшего в статье недопустимые мысли и неприятные для России сравнения. Журнал был анонсирован Киреевским как литературный, но Николай I, судя по строкам из одного письма Бенкендорфа, счел статью политической, где сочинитель под словом «просвещение понимает свободу, что деятельность разума означает у него революцию, а искусно отысканная середина не что иное, как конституция»³⁹. На цензора, пропустившего первые два выпуска журнала было наложено взыскание, а само издание было запрещено. Для Киреевского наступили два долгих десятилетия вынужденного молчания, хотя от излюбленного предмета своих размышлений он так и не отказался.

А между тем текст по своему настроению и глубине был совершенно беспрецедентным для всей предшествующей истории русской интеллектуальной мысли, хоть и философски довольно непоследовательный. Начать хотя бы с того, что у Киреевского мы впервые в истории русской мысли обнаруживаем само понятие «гражданственная образованность». Равнодушие ко всему он также считал недостатком «гражданственности» у населения. И это совершенно не случайно, поскольку он не считал возможным сведение просвещения только к точным наукам или элементарной грамотности. Его прежде всего интересовал «дух просвещения», который нельзя уложить в узкие рамки какой-то научной дисциплины, это и философское мышление, и исторические традиции в культуре, праве, и гражданский навык активно воспринимать повседневность. Словом, все

то, что в тайном доносе на журнал было обозначено как «распространение духа свободомыслия» и стремление к «гнусному» подражательству Западу. Однако Киреевский, несмотря на то что находился под большим впечатлением от тесного знакомства с западной наукой и философией, вовсе не становился адептом западного мировоззрения и тем более либеральных взглядов, чего так опасался граф Бенкендорф. Киреевский всегда интересовался поиском аутентичной для России национальной идеологии и просветительской методологии, ни о каких революциях он даже и не помышлял.

Киреевский мыслил парадоксально. В самом начале своей статьи он говорит о том, что в современном ему обществе живут одновременно люди из разных исторических эпох, и это происходит не в силу каких-то демографических различий, а оттого, какую *культуру истины* они принимают. В силу этого познать дух времени очень сложно, прежде всего потому, что «изменение господствующего направления» никогда ранее не совершалось столь быстро и столь решительно.

Конец XVIII века был ознаменован борьбой старых воззрений и новых требований времени, а посему был разрушительным для господствующего направления мысли. Тогда три «электрических слова» потрясли умы — свобода, разум, человечество. Эта же разрушительная волна породила впоследствии в Европе потребность в «успокоительном равновесии». Именно последнее и предопределило, по мысли Киреевского, весь дух XIX века⁴⁰. Но как исторически получилось, что все эти три понятия захватили коллективный ум европейцев? Ответ Киреевского однозначен: благодаря просвещению и традициям европеизма. Так почему же этого не происходит в России? А вот в ответе на этот вопрос Киреевский резко отходит от универса-

листных моделей понимания и объяснения просвещения как длительного исторического процесса и закладывает «первый камень» в фундамент будущего славянофильства: «образовательное начало» в России заключалось в церкви, в то время как в Европе характер образованности отличался «перевесом рациональности». Европа, исходящая из нового «убеждения», устраняла старый порядок. Россия же опирается на свои традиции и находится на гражданском и философском распутье. В ее истории и культуре нет ни наследия античного мира, ни римского права, ни энергичного, творческого и авантюристического начала, свойственного европейцам Возрождения, ни классической философии Нового времени, ни длительного периода накопления опыта начального и общего образования. Словом, *ничего того, что способствовало бы ее гармоничному участию в универсальном европеизме* и, по выражению Киреевского, «всемирной прогрессии ума»⁴¹.

Однако ведь и Россия вступила на путь просвещения по крайней мере после очень непростых и жестких, но все же необходимых по своей сути Петровских реформ. Так каким же в результате стало просвещение в России? И в этот момент Киреевский предлагает читателям решительно различать *два типа просвещения*: «самобытное» и «заимствованное»⁴². Он сам, очевидно, внутренне симпатизируя первому, выражал тогда еще только скептическое сомнение в эффективности и адекватности второго. Позже он примет более последовательную негативную позицию в отношении просветительских заимствований.

Изначально в группе единомышленников, сложившейся позднее вокруг «Европейца», кипели идейные страсти, а постоянные споры затягивались на долгие месяцы. Большинство молодых людей были скорее западниками, и, пожалуй, только один Хомяков отстаивал принципы «само-

бытной» философии и идеологии, как и право народа на «самобытное развитие»⁴³. В течение долгих годов вынужденного молчания Киреевский продолжал работать над темой аутентичности российского просвещения. И ровно через 20 лет после закрытия «Европейца» пишет пространное письмо графу Е.Е. Комаровскому, с которым его связывали десятилетия дружбы. Письмо было опубликовано им в 1852 году. Его, пожалуй, можно считать главным идейным манифестом Киреевского и, учитывая скорую после этого кончину автора, своего рода мировоззренческим завещанием потомкам. Сам текст позднее был титулован, как и его ранний очерк «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России»⁴⁴.

Свое письмо Киреевский начинает с жесткой констатации актуального момента исторического времени (самая середина XIX века): мало есть вопросов более значимых, чем отношение русского просвещения к западному, утверждает он. И «от того, как он разрешится в умах наших, зависит не только господствующее направление нашей литературы, но, может быть, и направление всей нашей умственной деятельности, и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений»⁴⁵.

Киреевский был убежден, что до него этот вопрос решался просто: выяснялась разница в степени образованности и глубине просвещенности народов, и как на этот путь встала Россия, приняв *роль наставляемого на путь истинный*. Как только «мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии... оттого там учителя, мы ученики». Такое разрешение проблемы виделось ему глубоко ошибочным и недостойным, поскольку суть прежде в характере, духе и основных началах образованности и просвещенности. Ибо кроме «западного» есть и самобытное «европейско-русское» просвещение⁴⁶. Разница между

ними не только в смыслах, но и в долгосрочных последствиях.

Европейское просвещение к середине века достигло «полноты развития», но оно же породило «чувство недовольства и обманутой надежды». Но не в силу утраты жизненности, а от «безотрадной пустоты», что легла на сердца людей. «Торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений... и при всей громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания людей... самая жизнь лишена была своего существенного смысла»⁴⁷.

Это размышление Киреевского, пожалуй, со второй половины XIX века становится по большому счету искомой точкой отсчета для всего последующего русского антизападнического мировоззрения, в том числе для теории и практики гражданского просвещения в России. Славянофилы в этом манифесте получили важное для их публичного присутствия методологическое обоснование: *самовластвующий рассудок Запада не признает ничего, кроме себя и своего личного опыта, и для человеческих смыслов и коренных начал в итоге становится губительно разрушительным!*

Западный человек, по мысли Киреевского, не сразу ощутил чувство безнадежности и недовольство, а в результате явного торжества разрушительной рассудочности, самонадеянного упоения от веры в собственный отвлеченный ум и желания создать для себя новую разумную жизнь. Кровавые опыты и частные страдания не разочаровали его самоуверенности, но тем не менее «силою собственного развития» он все же «дошел до сознания своей ограниченной односторонности»⁴⁸. Лишь немногие в России увлеклись наружным блеском безрассудных систем Запада, обманувшись «искусственным благообразием их гнилой красоты», большинство

же, «убедившись в неудовлетворительности европейской образованности, обратили внимание свое на те особенные начала просвещения, не оцененные европейским умом, которыми прежде жила Россия и которые теперь еще замечаются в ней помимо европейского влияния»⁴⁹.

Этим философским «разворотом» России вовнутрь себя Киреевский объясняет внезапный рост интереса к собственной истории, научным исследованиям, открытию источников и, главное, масштабному включению истории в просветительские программы. Вдруг «обнаружилось», что «безусловное пристрастие к западной образованности и безотчетное предубеждение против русского варварства заслоняли от них разумение России». Иными словами, западное просвещение было и есть не более чем обаятельный предрассудок и ослепление, а пробуждение от оногo «удивляет своей неожиданностью». Киреевский предельно кратко и четко выразил смысл просветительского противостояния в стране и вызванного появлением мыслителей, не разделявших западного «направления», а обращенных вовнутрь себя и вглубь истории отечества, открывая те стороны духа, которые, как полагал Киреевский, не находили «ни места, ни пищи в западном развитии ума»⁵⁰.

При этом, не повторяя шаблонных «истин» старших славянофилов, Киреевский признает, что русские просветительские основы обнаружить и тем более выразить не так просто, как западные. Европа высказалась вполне, а вот Россия на протяжении последних веков постоянно прерывала путь своего аутентичного просвещения. А посему не смогла его уберечь, досказать во всей полноте, вскрыть его подлинные смыслы всему обществу. Но сделать это тем не менее будет крайне необходимо.

Киреевский без колебаний указывает на главную отличительную черту всего европейского просвещения: все-

общность и универсализм. Он, разумеется, видел частные и исторические особенности в эволюции европейских стран, но они все испытывали духовное влияние единства, базирующегося на европейском христианстве, наследии классической античности, римской модели государства и права. Именно история, принятая в качестве просветительской науки, помогает нам понять, по мысли Киреевского, специфику европейского вначале языческого, а после — христианского и, наконец, рационального просвещения. Ибо она выступает важнейшим *дифференцирующим фактором гражданского сознания европейца*.

Почему же в России мы этого не видим? Прежде всего потому, полагал Киреевский, что Россия исторически развивалась совершенно по-иному, несмотря даже на то, что входила в греко-римскую ойкумену, всегда была имманентной частью вселенской церкви, а с XVI века включилась и в мировую политику. Древняя языческая образованность, а вслед за ней и христианское учение естественным образом влились в культуру России, причем и то и другое не встретило у нас культурного сопротивления, как в европейских странах, унаследовавших римскую образованность. Позднее рациональное просвещение, пришедшее в самой Европе на смену древнему наукообразию, даже будучи систематически заимствованным в постпетровские времена в Россию, по сути, не затронуло глубин русского общества, позволив стране сохранить свои самобытные корни. А оттого умственное развитие России не испытало на себе всеобъемлющего влияния ни римской, ни более ранней языческой образованности.

Но не являлись ли эти отличительные черты в разных путях просвещения Европы и России поверхностными или просто делом случая? Категорически нет! — таков вердикт Киреевского. Пытаясь найти логическую аргументацию к

этому тезису, он с философско-исторической точки зрения противопоставляет «римский ум» «православно-славянскому». В первом «...наружная рассудочность брала перевес над внутреннею сущностью вещей», случайный закон — над нравственными отношениями, «стройность грамматических конструкций» над естественной свободой и живой непосредственностью душевных движений, логическая формальность законов над «внутренней справедливостью», внешняя деятельность человека над его внутренними смыслами⁵¹. Соответственно в России все диаметрально противоположно.

Замечу попутно, что Киреевский, разведя обе цивилизации, не позволяет себе ни снисходительного отношения к «римскому уму», ни его моральной критики, дабы показать духовное превосходство русского просвещения, как поступали многие его современники и коллеги по славянофильскому единомыслию. Напротив, он постоянно указывает на величайшие достижения западного мира, но при этом тотчас же делает шаг в сторону, вновь и вновь утверждая глубинное и непреодолимое различие двух цивилизационных путей. Хотя мы и не обнаруживаем в текстах Киреевского самого словосочетания «особый путь», но, по сути, пишет он именно об этом на базе глубокого знания истории и философского проникновения в интеллектуальные смыслы прошлого. Он искренне верил, что присущая западному просвещению логическая связность, работа с понятиями, рассудочные силлогизмы, наружное единство людей, сословий, духовной и светской власти — все это свойства исторически преходящие, ведущие «римский ум» от одного чувственного переворота к другому, прерывавших нить преемственности, и которые *ведут западное просвещение в никуда*. Ибо «таков закон уклонения человеческого разума: наружность блеска при внутреннем потемнении»⁵².

Какой же может быть главный просветительский «урок» для «русского ума», извлеченный им из глубокого знания западной истории? Ответ Киреевского: «История европейских государств хотя представляет нам иногда внешние признаки процветания жизни общественной, но в самом деле под общественными формами скрывались постоянно одни частные партии, для своих частных целей и личных систем забывавшие о жизни целого государства»⁵³. Одним словом, просветительский нарратив славянофилов и их главные постулаты были окончательно сформулированы Киреевским именно в этом удивительном письме. С незначительными коррективами и добавками они будут многократно впоследствии повторены, причем не только младшими славянофилами, но и многими передовыми мыслителями второй половины XIX века, подобно Н.Я. Данилевскому (1822–1885) в его учении о культурно-исторических типах.

Если попытаться все же кратко резюмировать целостную мысль Киреевского, то мы получим эвристичный, тщательно продуманный и искусно сконструированный продукт, который можно использовать как удобную «модель для сборки» в любом по степени радикализма антизападническом просветительском дискурсе. Россия — это отдельная цивилизация (словосочетание «особый путь» появится позже). Ее история уникальна, а ее образованность нельзя оценивать по чисто «рассудочным» стандартам западного рационализма. Запад сконцентрирован на логике и умственном знании, Россия — на вере и внутренних смыслах. Гражданское общество европейских стран формализовано поверхностно и регламентируется по правилам и этикету; российское — по соборности, внутреннему чувству причастности, смиренному сочувствию людей друг к другу, вере в общее дело. *Государство и «народ» в первом случае «ошибочно» разделены, во втором — естественно слиты.*

Развить этот нарратив не сложно, если включить фантазию, но важно понимать при этом, что буквально все отечественные антизападнические доктрины, включая ранние большевистские и более поздние советские, строились на этом интеллектуальном фундаменте и поэтому философски слабо различимы. Они допускали критику *status quo* у себя (и поэтому не были чисто «охранительными»), но вслед за Карамзиным и Уваровым, старшими и младшими славянофилами, исходили из незыблемости русской идентичности, а также ее якобы «молодости» в противовес «старому и дряхлеющему Западу», патологически страдающему, по мысли Киреевского, «перевесом рассудочности» и «слепотой к живым истинам»⁵⁴.

Из всего этого вытекает, что главный философский вектор гражданского просвещения в России должен быть направлен на поддержание идентичности, недопущение культурных или институциональных заимствований, способных поколебать первоосновы страны. Отечественное прошлое во всех подобных учениях становится главным инструментом *пророссийской просветительской проповеди*, отвергающей всеобщность современного общества и культуры, принципы универсализма и европеизма в целом. Критикуй российскую актуальность, но гордись своей историей, какой бы она ни была! Таков, по сути, девиз славянофилов всех мастей, тщательно продуманный и умело выразивший осознанную и отчасти подслеповатую апологетику с умеренно критическим подходом, что впоследствии оказалось для «русского ума» самым привлекательным и притягательным культурным «продуктом», репрезентирующим русское прошлое, настоящее и будущее.

Киреевский, восхищенный историческими трудами многих своих современников, в том числе профессора С.П. Шевырева, автора «Истории русской словесности» (1846),

решительно настаивал на высокой языческой и раннехристианской образованности на Руси, ничуть не уступавшей, а, по его мнению, даже скорее превосходившей европейские стандарты того времени. Он полагал, что единство «русского ума» и «русского быта» предопределено исторически и в отличие от Запада основано на *неразделенности* интеллекта, нравственности и веры. Эту неразделенность он ценил превыше всего остального, будучи абсолютно уверенным в том, что именно нравственные установки и понятия, видоизмененные после крещения Руси, преобразили все общественное устройство, «общежительные отношения» и создали в конечном итоге русско-православную цивилизацию. Ее познание потомками необходимо и возможно лишь с помощью самобытного русского просвещения, несущего аутентичную историческую доксу россиянам всех сословий и положений.

Итак. Свое главное *просветительское послание* Киреевский сформулировал следующим образом: «...русское общество выросло самобытно и естественно, под влиянием одного внутреннего убеждения, церковью и бытовым преданием воспитанного... потому именно — в нем не было и мечтательного равенства, как не было и стеснительных преимуществ... оно представляет не плоскость, а лестницу, на которой было множество ступеней; но эти ступени не были вечно неподвижными, ибо устанавливались естественно, как необходимые сосуды общественного организма, а не насильственно, случайностями войны, и не преднамеренно по категориям разума»⁵⁵.

Как видим, историческая докса в трактовке Киреевского и вслед за ним большинства славянофилов строилась в первую очередь как *просветительское конструирование образа* естественного, без внешних вмешательств, самодостаточного и самобытного, а главное — основанного на хри-

стианской вере, а не на принципах рациональности, исторического проекта. России были свойственны, согласно Киреевскому, натуральные, простые и единодушные отношения и законы. Они не были ни «формальными», ни искусственными. И происходили из бытового предания (традиции) и внутреннего убеждения (православное христианство). Русская культура всегда была ориентирована на внутреннюю, а не на внешнюю правду, предпочитая иррациональную справедливость «буквальному смыслу формы», святость предания — логическому выводу, а нравственность — внешней пользе. Иными словами, антизападничество Киреевского строилось на категорическом неприятии принципов и ценностей универсализма и европейской рациональности. Но ведь на этих постулатах антизападничество в России зиждется и поныне!

Киреевский и старшие славянофилы, конечно же, в своих просветительских целях *изобретают* историческое прошлое. По сути, они идеализируют то, чего, вероятно, никогда и не было, поскольку их историческая картина строилась на жесткой контрастности России и Запада, как альтернативных векторов эволюции. И если некое устойчивое социальное знание более или менее четко привязывалось к наследию западной цивилизации (право, собственность, политические институты, социальные отношения, ценности, этика), то, значит, в России *все это же должно было быть иначе, а скорее даже явиться противоположным по сути и значениям*. Они свято верили в объективированную реальность сконструированного ими же образа русской истории, как верили в него все следующие за ними поколения отечественных антизападников. Причем всякое научное сомнение в подлинности этих образов они тотчас же идентифицируют как фальсификацию или «пересмотр» истории. Но разве не эту же ментальную особенность русской

мысли чутко уловил маркиз де Кюстин, когда рассуждал об «особенно» русском отношении к факту?

И, пожалуй, самое главное: эта историческая квазидихотомичность оценивалась Киреевским и славянофилами прежде всего в оценочных категориях «добра и зла». Несложно догадаться, что соответственно их нравственной логике олицетворяло собой добро, а что зло. И если все же проникали в Россию западные нравы извне, то воспринимались славянофилами скорее как «зараза от соседей». Даже заимствование политэкономии Киреевский считал «чуждым» для России, поскольку воспринимал ее буквально как «науку о богатстве», плохо укладывающуюся в русло русских «духовных» традиций.

Таким образом, старшими славянофилами был заложен фундамент извечного дискурса об отличии русского и европейца. И надо заметить, что именно этот дискурс, как ранее в царской России, так и сейчас, по-прежнему имеет четкую *антипросветительскую* направленность, потому как исторической реальности Запада противопоставляются *фантомные конструкты* русского исторического прошлого, ее культуры и «особого» цивилизационного пути.

Неудивительно поэтому, что Киреевский, говоря об актуальности для своего времени самобытно русского просвещения, отвергает всякую возможность осуществления его на основе чуждого, одностороннего и проникнутого западными «любомудрием» и понятиями анализа исторического и социального материала. Русская стезя — «чистые источники» святой веры и отечественного быта. Так и только так «русский ум» сможет уберечься от европейского самосознания и развить в себе «другую образованность», самобытную науку и искусства, философию и просветительскую историю⁵⁶.

Впрочем, Киреевский был мудрее и гораздо дальновиднее многих своих единомышленников и последователей. В за-

вершение своего знаменитого письма он, как бы отрицая все им же вышесказанное, совершает важное для себя и своих читателей *просветительское откровение*. Иронизируя над наивно-прямолинейным славянофильством, он абсолютно серьезно пишет, что если ему и приснилось бы во сне возрождение давно погибших общественных или культурных обычаев русской старины, то «это видение не обрадовало бы меня», а, напротив, «оно испугало бы меня». Проникновенная мудрость Киреевского выражена одной важной фразой: «перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее» — большая глупость и опасное заблуждение.

А посему, как бы намекает Киреевский, европейское просвещение в России вовсе не следует вытеснять, просто надобно придать ему большую цельность, полноту и высшие смыслы, инкорпорируя в историческую доксу русской святости и самобытности духа. Отказался ли он тем самым от того, что сам исповедовал? Разумеется, нет. Но предостерегает современников и потомков от примитивного и искаженного толкования своего учения. Хотя, правда, сам довольно часто не удерживал этот хрупкий когнитивный баланс.

В отделе рукописей Государственной библиотеки имени В.И. Ленина хранится рукопись, написанная рукой Киреевского и адресованная его другу графу С.Г. Строганову, датированная 1839 годом. Список титулован в привычной для того времени манере: «Записка о направлениях и методах первоначального образования народа в России»⁵⁷. В ней он размышляет об амбивалентности образования и вводит впервые в истории русского гражданского просвещения необычный аналитический угол зрения. Киреевский пишет о «пользе» и «вреде» обучения. Если первое очевидно для каждого, то значения и последствия второго сокрыты от

простого разума. И в этом необходимо глубоко разбираться, считал молодой Киреевский.

Обретенные народом знания и понятия могут оказаться неистинными. Вера столкнется с многосложностью и колебаниями. Свободная мораль загубит старые и добрые нравы. Состояние невежества может обернуться на поверку всего лишь безграмотностью. А большее познание законов не умножает законности. Все эти и схожие с ними философские сомнения гражданского просветителя отнюдь не праздные и тем более не эквилибристика ума. Поскольку если некоторые из этих утверждений на поверку оказываются верными, то и последствия могут стать губительными для страны. Однако, как рассуждал Киреевский, избежать «зла», производимого обучением и возможностями будущего усовершенствования человека, не удастся все равно, так же как и выбор в пользу невежества будет для его сторонников неутешительным.

К сожалению, констатирует Киреевский, невежество в России не спасает низшие классы от разврата, «каково бы ни было наше мнение о прежней образованности нашего народа... а недвижимость умственная не сохранила народ от упадка нравственного». Но все же главной причиной наблюдаемого в стране кризиса стала «ложность просвещения высшего класса и ложность отношений этого просвещения к народу»⁵⁸. Этот последовательно продвигаемый славянофилами впоследствии тезис в отечественной мысли был впервые сформулирован именно Киреевским.

Он настойчиво проводит мысль о том, что простое распространение грамотности не даст обществу желательного и позитивного вектора развития. Первоначальное обучение должно предполагать не просто ликвидацию глубокого невежества низов, но и изменение «общего направления умов», укрепление ценностных убеждений и основ веры.

По сути, Киреевский говорит о гражданском воспитании, истолкованном им как умственное движение «сверху вниз», от высших слоев к низшим. А поскольку ожидать того, что светское просвещение пробьется сквозь всю толщу народной массы, не приходилось, то Киреевский оставляет населению страны лишь одну возможность: познание веры «не есть только знание», но и «убеждение, связанное с жизнью и... дает особенный склад всем другим мыслям и понятиям, определяет поступки», оно «не может быть вредным, но при некоторых обстоятельствах могло бы быть еще полезнее»⁵⁹.

Иными словами, он видел прогресс все же *не как результат светского просвещения, а скорее как осязаемый продукт духовного просветления*. Тем самым Киреевский закладывал философский фундамент славянофильского мировоззрения. «Особый путь» России — через духовное просветление и *христианский универсализм*, а не через светское просвещение и *гражданский универсализм*. Собственно, в этой «Записке» и содержится ключ к пониманию того, почему Россию «аршином общим не измерить» и в нее «можно только верить».

Как и в более поздних текстах Киреевского, уже и в этой «Записке» мы видим сложного и неоднозначного по мысли философа. Будучи реалистом, он прекрасно отдает себе отчет в том, что в прошлые времена, когда в России набожность была куда сильнее, чем в николаевское время, тем не менее народ оставался абсолютно невежественным. В XIX столетии — время массового распространения неверия в империю, — когда под влиянием лютеранских стран Россия приступила к общенародному преподаванию христианских догматов, важно было, согласно Киреевскому, не соблазниться простым заимствованием западной модели просвещения на основе только «чистого разума», пренебрегая

тайнствами веры и познанием духа и полагаясь только на материалистичность логических понятий. И все же Киреевский пишет об одновременности развития у народа и чувства веры, и знания догматов, не противопоставляя одно другому, как, по его мнению, поступила Европа, приравняв богословие к другим логическим наукам. Впрочем, этот акцент на духовном познании вовсе не мешал Киреевскому пропагандировать важные практические и общеобразовательные дисциплины, прежде всего историю и географию, а в области общественной — обучение правам и обязанностям граждан.

Однако здесь ему на помощь вновь приходит отечественное прошлое в виде древнеславянского языка, на котором, полагал Киреевский, не было написано ни одной «вредной» книги. Через обязательное овладение этим языком молодые люди научатся понимать аутентичные смыслы русской культуры и выражать их адекватными словами и понятиями. Также и преподавание истории не должно полагаться только на одно запоминание, у детей надобно развивать память «оживленным воображением, соображением и до некоторой степени сочувствием»⁶⁰. Такой подход отчасти сближает его с западником Белинским. Общие основы политэкономии Киреевский также советовал изучать с «необыкновенной осторожностью... ибо здесь каждая мысль парадоксальная или даже сомнительная может иметь видимо вредное влияние... постоянно имея в виду ту истину... что главная пружина *богатства есть кредит*, а главная пружина *кредита есть нравственность* и что источник всего этого есть *труд*» (весь курсив — *И. К.*)⁶¹.

Подводя итог своим размышлениям, Киреевский в заключение своей «Записки» вновь акцентирует главную педагогическую идею славянофильского мировоззрения: в народном просвещении следует стремиться к *развитию*

чувства веры и вытекающей из нее нравственности преимущественно перед распространением рационального знания. Лучшее средство движения к этой цели, повторяет он снова, есть изучение древнеславянского языка, укрепляющего народные понятия, минимум практических знаний и христианская нравственность. Таким логическим выводом система гражданской пропедевтики была завершена Киреевским как стратегически, так и тактически. И если вы принимаете ее целиком и полностью, то никакими деталями, обновлениями или редактурой, для соотнесения системы с меняющимися временами и обстоятельствами в стране и мире, вам не удастся вырваться из этого замкнутого и «самобытного» философского круга антизападнического мышления.

Киреевский был, безусловно, чрезвычайно оригинальным мыслителем, хотя многие видели в нем одного из «отцов-основателей» русского консерватизма и почвенничества. И совершенно зря. Киреевский понимал духовно-институциональные начала в российском обществе и культуре только как исторический проект, а не как законченный результат, к которому существует только один путь — постоянный «возврат» в прошлое⁶². Он не разделял односторонние и прямолинейные воззвания большинства славянофилов к ретроградному возрождению наивных общественных принципов допетровского архаизма. Более того, всегда в своих текстах указывал на важность конституционной реформы и других демократических преобразований в стране, критиковал деспотически-крепостной status quo, правда так и не принял ценности и нормы рационального универсализма, отстаивая *абсолютную самобытность русско-православной цивилизации.*

Самодержавную власть в российской империи все это, разумеется, настораживало и пугало. Даже присутствие в

его сочинениях и письмах откровенно антизападнических высказываний и настроений, которые он выражал то открыто, то неявно, для «охранителей» не меняли сути дела. Киреевский не пришелся ко двору в силу, как тогда изъяснялись, своего «неблагомыслия». Он прожил короткую жизнь, не дождавшись публикации ряда своих фундаментальных трудов, а все посмертные издания его сочинений сыграли важную роль для развития отечественной традиции *самобытного просветительства*, хотя, очевидно, всегда вели гражданское общество «в никуда», переживая один государственный крах за другим. Шли десятилетия, менялась жизнь, а русская мысль на каждом витке своей эволюции вновь и вновь возвращалась к откровениям старших славянофилов, порой даже не подозревая, кому они интеллектуально обязаны своими якобы оригинальными идеями.

2.4. Александр Герцен.

Путь от исторической логики к просвещению

Свободный философский дух, европейская образованность, независимый социальный статус и доход, постоянные поездки за рубеж, широкий круг общения и, что особенно важно, критический настрой в отношении самодержавия и крепостнической отсталости страны рано или поздно мотивировали определенную часть русской интеллигенции первого поколения на открытое участие в прозападнической «фракции прогрессистов». Она объединяла небольшую группку людей с поэтико-романтическими, социал-утопическими, полуреволюционными и полудемократическими взглядами и устремлениями. Численно они действительно были в меньшинстве на фоне довольно многочисленных кружков более или менее жизненно и профессионально благополучных патриотов, славянофи-

лов и умеренных либералов. Впрочем, и они тоже находились под постоянным наблюдением Третьего отделения, жестко преследовались, изгонялись в ссылку и, несмотря на свою популярность как знаковых и влиятельных фигур, рано или поздно становились публичными маргиналами как в самой империи, так и за ее пределами. Тем не менее именно они политически олицетворяли собой нарождающийся в империи новый идеал «свободного гражданина» западного толка.

Среди них в нашей памяти самым известным был и по-прежнему остается Александр Иванович Герцен (1812–1870), человек сложной судьбы и удивительного масштаба. Незаконнорождённый отпрыск в семье богатого и очень именитого московского помещика И.А. Яковлева получил прекрасное образование и впоследствии выбрал для себя непростой, как он сам напишет, путь «служения свободе». Унаследовав немалое состояние после смерти отца, он большую часть своей жизни прожил в Европе, откуда оказывал массивное давление на русское общественное мнение и публичных политиков, издавая самый знаменитый в России прозападнический журнал «Колокол».

Герцен был человеком незаурядного художественного дарования и глубокого аналитического ума, вечно мятущимся между философскими и политическими школами, идеологическими направлениями и поэтическими стилями, многократно на протяжении своей жизни он корректировал свои взгляды. Его письменное наследие громадно, а мемуарная хроника «Былое и думы», пожалуй, лучше, чем любая другая книга середины XIX столетия, выразила реалии и дух своего времени, свободно и искренне.

Биография и творчество Герцена в нашей стране широко читателю известны достаточно хорошо, конечно же, благодаря той высокой «партийной» оценке, которую дал

Герцену Ленин, что, к сожалению, в конечном итоге сформировало в нашей стране сильно искаженную память о писателе. В его жизни и интеллектуальном наследии не все так однозначно и по-революционному прямолинейно, как навязывала нам советско-партийная пропаганда⁶³. Попытки реконструировать «подлинного» Герцена предпринимались неоднократно, а выдающийся британский драматург Том Стоппард даже написал о нем пьесу, которая с успехом с 2006 года ставится на мировых театральных подмостках. Не вдаваясь в детали биографии и мировоззрения Герцена, сосредоточимся прежде всего на его просветительской философии и понимании роли истории в ней.

На формирование личности и мировоззрения Герцена повлияли разные факторы. То, что он был фактически исключен из аристократических салонов в силу окутанного туманом своего рождения, подтолкнуло его к более тесному общению с городскими и крестьянскими низами. А громадное по тем временам наследство и недвижимость, доставшиеся ему после смерти отца, которыми он почти всегда весьма умело распоряжался, фактически сделали его экономически независимым человеком. Атмосфера постдекабризма в его молодые годы провоцировала к внутреннему протесту, и, конечно же, овеванная романтизмом дружба с юношеской поры и до конца жизни с Н.П. Огаревым (1813–1877) придавала Герцену особенную уверенность в своих тылах.

Ссылка выпускника Московского университета в Вятку (1834) и позднее во Владимир (1838) вынудила его переключиться с кружковой деятельности на кабинетные творческие занятия. После окончательного возвращения в Москву в 1842 году он много пишет и все же, разочаровавшись в перспективах общественных перемен в николаевской России, в 1847 году вместе с семьей навсегда эмигри-

рует в Европу. Там он организывает свое вольное типографское дело. А вскоре к нему примкнул и Огарев со своим семейством. На родину они уже не вернутся никогда, но их газета «Колокол» и альманах «Полярная звезда», равно как и издание множества подцензурных книг, весьма плодотворно сработают как в плане политического воспитания свободомыслящей молодежи в России, так и с точки зрения громадного просветительского эффекта общенационального масштаба⁶⁴.

Всю свою жизнь Герцен прекрасно осознавал свою ответственную просветительскую миссию и, возможно, поэтому довольно часто размышлял на сложные темы гражданского просвещения в России. Не обошел вниманием он школьное и университетское образование, развитие русской и европейской педагогики, хотя в отношении последней его взгляды менялись с годами весьма кардинально⁶⁵. Рано оказавшись вдовцом, Герцен предпочел для своих детей домашнее воспитание, настолько он не принимал европейскую школу с ее дисциплинарно-образовательными ограничениями. Ему по духу была близка педагогика Оуэна и Песталоцци, но реальная школьная практика Европы отвращала. Наблюдая за ней, он уже в 1850-е годы позволяет себе серьезный антизападнический выпад, ставший позднее избитой риторической формулой: буржуазная Европа «гниет»! Он сам составляет программы домашнего образования для своих детей, где наряду с художественным воспитанием и естественными науками, особое внимание уделяет истории и культуре. Герцен пренебрежительно отзывался об общих курсах и исходил из того, что молодым людям гораздо полезнее знакомиться с историей по книгам, посвященным отдельным эпизодам и личностям, особенно когда дело касалось отечественной истории. Время шло, и Герцен все больше отдалялся от своих изначальных универсалистских

и прозападнических воззрений, стараясь в воспитании детей, несмотря на большие сложности жизни за границей, придерживаться откровенно патриотического курса.

Но вернемся к его философско-просветительским истокам. В своем раннем сочинении «Двадцать осьмое января»⁶⁶, озаглавленном так по дате смерти Петра I (1725), Герцен без колебаний относил Россию к Европе. Он считал, что она составляет ее «живую часть», хоть и устойчиво называет «отсталой Европой»⁶⁷. В этой работе Герцен пытается заново переформулировать тему исторической необходимости Петра и его реформ, а также понять, насколько Россия *преуспела в европеизме*. Иными словами, отталкиваясь от мыслителей начала XIX века, заново возвращает читателя к центральному вопросу отечественной исторической доксы: как *должно* понимать Петровскую эпоху и как *верно* трактовать ее последствия для России?

В «Двадцать осьмом января» Герцен выступает еще бескомпромиссным западником, где он одним из первых русских интеллектуалов использует понятие «европеизм» и раскрывает его философский и просветительский смысл. Самого Петра I Герцен рассматривает как историческое явление, именуя его, как и других подобных фигур в мировой истории, «развивателем», то есть проводником в жизнь конкретных прогрессистских идей, которые, правда, помимо него все равно рано или поздно обрели бы качество исторической необходимости. Великого царя Герцен связывает с *неизбежным* «привнесением европеизма» в Россию. В «тенденции Европы сомнения нет: каждый знает и никто не спорит в том, что она развивает гражданственность и устремляет к дальнейшей цивилизации (в обширном смысле) человечества»⁶⁸. Трудно понять, вкладывал ли Герцен в эти слова — европеизм и просвещение — разные смыслы или считал оттенками одного и того же значения, но очевид-

но, что философски он их не разводил и зачастую использовал как взаимозаменяемые понятия.

Герцен восклицает: «...Явился Петр! Стал в оппозицию с народом, выразил собой Европу, задал себе задачу перенести европеизм в Россию и на разрешение ее посвятил жизнь»⁶⁹. Синонимом «Петра I», по Герцену, стала «революция», ибо то, что в самой Европе стало переворотом кровавым и ужасным, в России заменилось «гением одного человека». А задачи, которые были решены, не Россией были предложены, а «гением Великого, не вверена ему обстоятельствами, но влита им в обстоятельства, проведена его гением в идеи человечества и им же выполнена»⁷⁰. Вслед за этой констатацией Герцен приводит множество исторических параллелей, чтобы проиллюстрировать свой главный тезис: все *великие развороты* в мировой и отечественной истории (а именно на их познании сосредоточена просветительская миссия) бывают необходимыми и вынужденными. Появление Лютера и следующая за ним Реформация были вынужденными событиями в истории Германии, явление же Петра было *великой необходимостью* для России, пусть даже и породившей большую жестокость и насилие. И в этом между этими двумя просветительскими доксами — громадная разница.

Если европеизм в России, по Герцену, есть ее историческая необходимость, а не случайность, то, следовательно, западный институциональный, культурный и ценностный универсализм суть лишь разные проявления единой исторической судьбы страны. Но «не поражало ли каждого из нас равнодушные России к Петру?» — удивляется юный западник⁷¹. Молодому мыслителю на момент написания рукописи исполнился лишь 21 год. Герцен пытается убедить своего читателя в том, что просветительская миссия Истории именно в корректном — и адекватном великим личностям и

грандиозным событиям — *познанию исторической логики*. А посему он не встает на путь обвинения родины в неблагодарном отношении к Петру I, великодушно подметив: «Россия еще не имеет голоса; она еще поймет Петра и не останется к нему равнодушна»⁷². Но как и когда? — Лишь «вдохнув в себя Европу»!

В самом деле, а мог ли Герцен-западник думать иначе? Разумеется, не мог. Ведь свою просветительскую миссию он видел прежде всего в философском обосновании *исторически закономерного* продвижения России по пути расширения гражданских свобод и прав, масштабной демократизации, преодоления отсталости благодаря глубинной европеизации российского общества и культуры. Собственно говоря, уже в этой ранней работе Герцена проявился главный вектор его интеллектуальной эволюции в сторону «русского социализма», усиления патриотической идеологии и укрепления русской идентичности. В решении этих просветительских задач он видел миссию Истории, и чтобы миссия эта оказалась выполнимой, надлежит саму *историю понимать с точки зрения ее внутренней логики*, то есть как вынужденный и необходимый процесс. Долгие годы он будет проводить этот тезис в российскую общественную среду.

Несколько позднее он сформулирует свое просветительское кредо следующим образом: *теория внушает убеждения, пример определяет образ действия*. И будет придерживаться его все свою жизнь.

В начале 1840-х годов Герцен всерьез задумывается над следующими двумя сюжетами: (1) над общественной принадлежностью и миссией научного знания, в том числе и гуманитарного, и (2) о разрушении корпоративной монополии узких специалистов в науке, столь свойственной тогдашнему академизму. Эти подчас разрозненные мысли

он оформлял в виде популярного тогда жанра «писем», читал их вслух друзьям, но нередко и публиковал. В цикле «Дилетантизм в науке» он довольно последовательно проводит именно этот тезис: «Современная наука начинает входить в ту пору зрелости, в которой обнаружение, отдавание себя всем становится потребностью»⁷³. Ибо она хочет обрести «действительный голос» в «действительных областях жизни». Но одного желания и осознания этой потребности мало, полагал Герцен, пока наука находится в руках «касты ученых», чаще всего отворачивающейся от «общечеловеческих интересов». Выход, очевидно, в широкомасштабном просвещении. Но для того, чтобы обосновать сам этот выход и не принижать роль науки в борьбе с профанностью и дилетантизмом, Герцен несколько искусственно разводит «ученых» и «образованных» людей. Миссия первых в приращении знания, вторых — в распространении его в массы. Ученый мыслит по обязанности; образованный — в силу осознания своей гражданской миссии⁷⁴. «Ученые трудятся, пишут только для ученых; для общества, для масс пишут образованные люди»⁷⁵. Одним словом, субъект гражданского просвещения определен. К числу же образованных, похоже, он причислял самого себя с Огаревым.

В письмах Герцена мы считываем не столько сарказм в отношении «цеха» академических ученых, избалованных и оттого вознесшихся над простыми гражданами, сколько обвинение их в желании «выйти из человечества». Об этом, кстати, писали многие мыслители того времени, обличавшие членов всевозможных академий. Герцену особенно ненавистна склонность академиков к меритократизму и «специализму». Впрочем, и это было весьма распространенным обвинением в адрес тогдашней науки. Однако у Герцена главный акцент все же был сделан на асоциально-

сти ученых, на утрате ими важнейшего, как он пишет, признака — ориентации на гражданское общество. Эту миссию необходимо было подхватить образованным людям, ибо в просвещении есть логическая и историческая необходимость. Именно им он вменяет в заслугу создание, в зависимости от степени просвещенности страны, *живой и полной силы гражданской среды*. Таким образом, наряду с субъектами результаты просветительской деятельности также были легко определены Герценом.

Герцен, разумеется, обвиняет не весь ученый люд. Его знакомство и дальнейшее тесное общение с молодым университетским историком и западником Т.Н. Грановским (1813–1855)⁷⁶ настолько его поразило, что он посвятил анализу его публичных лекций по истории Средневековья несколько писем. Первое было опубликовано в «Московских ведомостях»⁷⁷. Это не просто «отклик» на это яркое культурное событие Москвы, а скорее осмысление того, как создаются в публичном пространстве гражданские и просветительские смыслы, извлекаемые из академической истории. Он пытался для себя и читателей «Ведомостей» сформулировать, как ученость и образованность историка становятся достоянием гражданского общества. С такой просветительской рефлексией в отечественной мысли императорской России мы пока еще не сталкивались. И показательно, что во главу угла Герцен ставит все тот же извечный для своего времени вопрос об отношении западной цивилизации к российскому историческому развитию.

Грановский подкупает Герцена глубокими знаниями и поэтическим языком, но прежде всего самой постановкой фундаментальной просветительской задачи. Молодой историк выступает перед московским обществом и вправе требовать от него, «чтобы, желая осуждать и отталкивать целую фазу жизни человечества, выслушали по крайней

мере симпатический рассказ о ней»⁷⁸. В каких целях? И тут Герцен предлагает свой культурологический диагноз, актуальность которого в России не снижается и поныне: «...многие смотрят на европейское как на чужое, почти как на враждебное, многие боятся в общечеловеческом утратить русское... генезис такого воззрения понятен, но и неправда его очевидна»⁷⁹.

Следовательно, налицо просветительская метазадача преодоления этого нелогического и ошибочного состояния через познание западной истории. Сквозь эту призму он внемлет лекциям Грановского в университете и интерпретирует их для широкой читающей публики.

Просветительская история в версии Грановского и в трактовке Герцена решает многие воспитательные задачи. Она помогает осознать права человека и укрепляет их культурно и институционально. Формирует глубокое видение «исторического пути» Европы, «которая так много дает нам теперь». Помогает постигнуть единство рода человеческого, «которое раскрывает в мнимом враге брата, в расторжении — мир». Учит ценить истину, гласность, объективность. Делает нетерпимыми к корыстному отношению в историческом познании, пусть даже и нередко обоснованному морально-воспитательными соображениями⁸⁰. А в широком смысле ведет нас к гуманитарному мышлению и любви, ибо «человек создан, чтобы думать и любить». Тридцатилетний Герцен был абсолютно убежден, что *гражданский европеизм* рождается из внимательного отношения к истории, которое поглотило не только Россию, но и весь тогдашний мир. И поэтому он так горячо приветствовал идею западника Грановского о том, что *гражданский характер народа выражает его понимание истории*. А оно, в свою очередь, формируется через систематическое просвещение.

Казалось бы, Герцен — бескомпромиссный универсалист и европеист. По крайней мере таковым он был в молодости накануне эмиграции, но жизнь на чужбине как будто бы подсказала ему, что эти социально-философские взгляды все же надлежит изменить. В своей знаменитой книге «О развитии революционных идей в России» (опубликованной впервые на немецком языке в 1850 году) он вновь возвращается к вопросам отечественной истории, разумеется, рассматриваемым им сквозь призму отношения к Петровским реформам, и дает наиболее полное обоснование своей концепции «русского социализма».

Поскольку его просветительская концепция строится на познании исторической логики, то вполне ожидаемо, что начинает он именно с нее. «Логика реакции так же стремительна, как логика революций», — утверждает Герцен в VI главе книги⁸¹. И иллюстрирует этот тезис анализом заблуждений славянофилов. Как только в публичном пространстве России был сформулирован вопрос, не нужно ли нам возвратиться к общественному строю, который более соответствует славянскому характеру, и покинуть путь чужеземной насильственной цивилизации, тотчас же нашлась группа людей, разрешившая этот вопрос положительно и создавшая идейную систему, превратив ее позднее, как пишет Герцен, не только в доктрину, но даже в религию. Он метко подмечает, что их занимала не историческая истина, а поиск возражений против оппонентов. И естественно, что вместе с Петром I и его реформами анафеме было предано все европеизированное, а точнее, цивилизованное. И здесь Герцен делает очень важный комментарий, значимый и для нашего времени: вопреки своим стремлениям к свободе, славянофилы и не заметили, как очутились на стороне правительств⁸². Можно ли считать это политическим провалом, основанным на заблуждениях? Безусловно, полагает

Герцен, и предлагает свою версию просветительской деконструкции исторической доксы славянофилов.

Для него очевидно, что славянофильская докса не выдерживает никакой научной критики и не двигает страну и ее культуру вперед, а лишь толкает назад⁸³. Более того, славянофилы, равно как и западники, ненавидящие настоящее России, так и не поняли европеизма в его подлинных смыслах. Они смешали «идею свободной личности с идеей узкого эгоизма»⁸⁴. А оттого и не принимали европейскую идею, как, впрочем, и тех кто ратовал за европейское просвещение в России, рисуя, как пишет Герцен, «страшную картину европейского разложения... и близящегося мрачного рокового кризиса»⁸⁵. Поразительное *déjà vu*, не правда ли?

Каковым же в таком случае должен стать «сухой остаток» исторической доксы для просвещения? Герцен отвечает на этот вопрос парадоксально. Он утверждает, что Европа держится за свое прошлое, ибо знает цену революциям, а в настоящем у нее есть многое, чем она дорожит и чем не желает поступиться. Ее прошлое написано кровью во имя свободы мысли и прав человека. «Мы же более свободны от прошлого; это великое преимущество, но оно обязывает нас к большей скромности... это — добродетель слишком отрицательная, чтобы заслуживать похвалы... мы свободны от прошлого, ибо прошлое наше пусто... московский царизм или петербургское императорство любить невозможно»⁸⁶. Точка. Именно в этом обращении к гражданам России Герцен пытался определить когнитивные рамки необходимой для просвещения отечественной исторической доксы.

Герцен-аналитик с горечью констатирует: «Европа не решила противоречия между личностью и государством, но она все же поставила этот вопрос. Россия подходит к проблеме с противоположной стороны, но и она ее не решила. С появлением перед нами этого вопроса и начинается наше

равенство. У нас больше надежд, ибо мы только еще начинаем, но надежда — лишь потому надежда, что она может не осуществиться»⁸⁷. Впрочем, наблюдение за Россией издалика оптимизма Герцену не прибавило. Но поразительно другое: мы отчетливо начинаем наблюдать, как постепенно трансформируется и его собственный европеизм.

То ли жизненный опыт длительного пребывания за рубежом, то ли бытовые неурядицы, то ли критический взгляд на действительность, а может, и ностальгические настроения, но так или иначе Герцен в последнее десятилетие своей жизни все жестче интеллектуально дистанцируется от западной цивилизации, чем вызывает негодование и гнев со стороны своих друзей, русских западников. Так, уже на исходе 1850-х годов, ознакомившись с книгой Джона Стюарта Милля «О свободе», Герцен пишет немалое по объему эссе в 1859 году, в котором выражает свои сомнения и несогласие со многими мыслями классика европейского либерализма⁸⁸.

Начинает полными отчаяния словами: «Много я принял горя за то, что печально смотрю на Европу и просто, без страха и сожаления, высказываю это»⁸⁹. Стал ли Герцен антизападником? Нет. Просто *Европа нужна была ему как некий идеал*, как абстрактная цивилизационная модель или, как он сам писал, «как упрек и благой пример» для России. Но живое столкновение с европейской реальностью разочаровывает его. И поскольку он не намерен был отказываться от своей политической и тем более просветительской деятельности, Герцен прибегает к философскому «ходу» в духе Вольтера: «если она [Европа] не такая, ее надобно выдумать»⁹⁰. Значит ли это, что в просветительских целях приемлема апелляция не к Европе реальной, а к *Европе иллюзорной*. В известном смысле так поступали многие русские западники. Но Герцена это скорее печалит, чем устраивает.

В лице Милля, казалось бы, он находит себе сторонника, а не оппонента. Герцену кажется, что Милль пишет свою книгу о свободе мысли, речи и лица — темы, много раз к тому времени пережеванные и вполне устоявшиеся в общественном мнении Европы, причем не только в ее философской традиции. Но все это не для образованной части европейского общества, а чтобы оградить Свободу от «посредственности», той бездарной части равнодушного общества, нравы которого оставляют желать лучшего. «Постоянное понижение личностей, вкуса, тона, пустота интересов, отсутствие энергии ужаснули его...»⁹¹ Однако поставить правильный диагноз недостаточно, надобно искать выход из сложившейся ситуации. И Милль не находит его, полагает Герцен, поскольку не ищет ободряющую души идею. А разве лавочник бросит свой привычный быт, дабы стать героем? Нет, конечно же: «гнет обычая останавливает развитие». И прав Милль, который утверждал, что в развитии каждого народа «есть предел, после которого он останавливается и *делается Китаем*» (курсив — *Герцена*)⁹².

Но если европейского мещанина все больше утягивает в омут, то, вопрошает Герцен, «на каком основании будить спящего?»⁹³. Во имя чего вообще современный гражданин может сделаться недовольным своей жизнью? И тут Герцен вновь вспоминает о конструируемой просветителями исторической доксе. Он пишет: «Точка, линия, после которой борьба между желанием лучшего и сохранением существующего оканчивается в пользу сохранения, наступает... тогда, когда господствующая, деятельная, историческая часть народа близко подходит к такой форме жизни, которая соответствует ему... все приходит в равновесие... до катаклизма, обновления или разрушения»⁹⁴.

Разочаровавшись в том, что Милль, корректно обозначивший проблему, не задумывается о ее разрешении,

Герцен прямым текстом подводит читателей к мысли о невозможности ее решения теоретически, а значит: остается одно — социальный переворот, который, однако, невыгоден господствующему классу и неочевиден для народа. Следовательно, заключает Герцен, дело не столько в свободе и правах человека, сколько в *способности ими пользоваться*⁹⁵. Но откуда этой способности взяться? Опять-таки через просвещение! Впрочем, Герцен не раз признавал, что *плетью гонят у нас к просвещению*, имея в виду, что всякое государственное начинание, даже благое, рано или поздно в России оборачивается властным насилием.

Просветительский стержень, как мы уже видели у молодого Герцена, выражен европейским универсализмом и познанием исторической логики. Но в эмиграции, уже после революций 1848–1849 годов в Европе, Герцен действительно все больше проникался патриотическими настроениями, не скатываясь при этом ни в славянофильство, ни в панславистский национализм. И в конечном итоге уверовал в естественный «русский социализм». Именно уверовал, поскольку то, что он выводил из крестьянской общины, то есть *крестьянскую демократию*, даже тогда было вне всякой исторической критики⁹⁶.

Складывается впечатление, что эту идею он все же заимствовал у славянофилов или, возможно, из народных проповедей Белинского. Однако самым важным при этом было то, что Герцен верил в общину как некий идеал равноправного сообщества (*крестьянский социализм*), более того, он полагал, что и Европа тянется к этому идеалу, но, увы, совершенно безрезультатно и безнадежно⁹⁷. И это еще больше усиливало его антизападнические настроения, провозируя прямые — как устные, так и печатные — выпады в адрес старушки Европы. В ней самой уже нет европеизма!

Совершенно не случайно в работах позднего периода и в «Былом и думах» Герцен многократно противопоставлял «девственную» Россию «прожженной» Европе. Похоже, критикуя Запад, Герцен зачастую просто хотел поразмышлять о своей, *пусть и иллюзорной*, России таким особенным фантазийным способом.

Историческая докса, сконструированная зрелым Герценом, представляла собой нагромождение разнородных суждений об аутентичности российского общества и его культуры. С точки зрения современной науки, все эти тезисы внеисторичны и, очевидно, искусственно подогнаны Герценом под концепцию «русского социализма». Главное в этой исторической доксе, пожалуй, следующее:

Славянские народы не любят ни государство, ни централизацию.

Истинная жизнь в сильной и выносливой крестьянской общине, она не терпит никакого вмешательства в свою жизнь, в том числе и со стороны правительства.

Демократическая община отрицает принуждение и «колхозные» принципы внутреннего обустройства, она ценит не только равенство, но и личностную самодостаточность ее членов.

Община не подавляет своих членов, а, напротив, приветствует внутри себя свободу западно-либерального образца (но это скорее не наличествующая в России община, а ее желаемая будущая модель).

Самодержавие — чужеродная сила в России.

Государственные институты начали выстраиваться лишь под влиянием Запада и в результате просвещения.

Поскольку деспотическое государство никогда не опиралось на жизненные силы общины и ее культуру, то, следовательно, подлинная история российского народа еще не началась.

Единство народа — главная цель и достичь его можно разными путями, но лучший из них — предоставить народу самоуправление, а империю заменить федерацией.

Община сама по себе не может стать «социалистической», и поэтому вопрос о ее процветании не является предрешенным; в этом нет ничего «нужно-необходимого», но это — возможно.

Герцен действительно считал, что и «нам есть что предложить» миру, но не настаивал на этом коммуникативном тезисе.

С высоты нашего времени можно по-разному относиться к таким отчасти провидческим и отчасти наивным утверждениям, но именно они, несмотря на двусмысленность и мешанину патриотических и либеральных принципов, составили впоследствии исторический каркас всего социалистического вектора гражданского просвещения в стране. А в определенном смысле привели к торжеству большевизма. Герцен не имел четкой концепции и программы переустройства страны, хотя много думал об этом. Его «русский социализм» скорее был личной мечтой, радикальным дворянским отчаянием⁹⁸. Однако же свою просветительскую, а в Европе и откровенно пропагандистскую, активность он вполне успешно выводил именно из этой мечты, чем и сохранил о себе долгую историческую память.

Герцен-просветитель не отказался от своих западнических взглядов, хотя к концу жизни все чаще утверждал, что «Европа умирает», однако почти что всегда уточнял свой тезис важным подспудным комментарием: из этого пессимистического наблюдения не следует, однако, будто бы хорошо, что славяне еще в ребячестве, поскольку это столь же пагубно для гражданской среды, как и всякая дряхлость.

И все же историческая докса, выстроенная Герценом, при всей ее запутанности, утопизме и несамостоятельности,

была в отечественном просветительском движении ярким словом и убедительной мыслью, правда логически ведущей страну к торжеству идеи об аутентичности «русского социализма», то есть в конечном итоге к отрицанию любых западных версий либерализма и демократии в целом. Таковым, к сожалению, стал печальный «выхлоп» долгой и весьма энергичной творческой активности Александра Герцена. По крайней мере теперь становится яснее, «кто» в конечном итоге и «кого» все же разбудил великий писатель.

2.5. Петр Чаадаев.

Просветительские мысли «умалишенного»

Возвратимся теперь вновь во времена постдекабризма, то есть в 1820–1830-е годы. Целая плеяда ярких русских интеллектуалов, по разным причинам не участвовавших в восстании 14 декабря 1825 года и разделявших взгляды декабристов, не подверглись преследованиям, но вынуждены были принять новые жесткие реалии николаевской России. И тем не менее они продолжили мыслить, высказываться свободно и независимо, правда с разной степенью оппозиционности к самодержавию и нетерпимости к российской отсталости.

Самым необычным среди них был Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856). Бескомпромиссный, по собственной самооценке, «христианский философ» бросил имперским властям, как и всему высшему свету России, радикальный интеллектуальный вызов, определив прошлое, настоящее и будущее России в мрачных красках и нелицеприятных оценках, хотя никогда при этом не скрывал свою веру и любовь к отчизне. Доподлинно известно, что Чаадаев был знаком с маркизом де Кюстином, встречался с ним, но, похоже, оба интеллектуала не произвели друг на друга ника-

кого впечатления. Впрочем, самые знаменитые письма были написаны Чаадаевым до этой встречи. А жанр писем он выбрал, скорее всего, под влиянием тогдашней литературной моды. Сохранилась кроме того одна его «Записка», да и та была адресована лично графу Бенкендорфу (1832).

Чаадаев — таинственная, а потому и чрезвычайно привлекательная для исследователей фигура во всей культурной истории России. Он оказал на отечественную идейную и культурную эволюцию громадное влияние, как, может быть, никто другой из мыслителей XIX века. Пушкин писал с него своего Онегина, Грибоедов — Чацкого. Он всегда стоял особняком в салонах высшего света. Вопросы, которые он поставил в своих немногочисленных сочинениях, заставили в буквальном смысле мучиться всю следовавшую за ним отечественную общественную мысль. К нему был непременно повышенный интерес среди ученых. О Чаадаеве и его творчестве, к счастью, существует обширная литература, в том числе и недавно изданные работы, которые освобождают нас от необходимости расширенного биографического и источниковедческого введения к его философскому наследию и позволят сразу перейти к интересующему нас предмету — его видению просветительского потенциала истории⁹⁹.

Впрочем, все же несколько слов о личности и жизни Чаадаева, мне кажется, будут уместными в связи с дальнейшим разбором его творчества. Каждая деталь его биографии глубоко символична. В три года он лишился родителей, воспитывался в Москве у тетки княжны Щербатовой, дочери выдающегося историка М.М. Щербатова, автора много томной истории России. С 13 лет посещал лекции в Московском университете. С того же времени был очень дружен с И.Д. Якушкиным и А.С. Грибоедовым. Сызмальства записан в Семеновский полк, а в чине лейб-прапорщи-

ка участвовал в Бородинском сражении. В 1816-м переведен в Гусарский полк Его Величества и был расквартирован в Царском Селе, где познакомился с Карамзиным и Пушкиным. В 1821 году подал в отставку, отказавшись от дальнейшей государственной карьеры. Участвовал в декабристских кружках и посиделках, но, похоже, не разделял их «нетерпения». В связи с резким ухудшением здоровья в 1823 году уезжает на лечение за границу, что и спасает его от неизбежного присутствия на Сенатской площади 14 декабря. В 1826-м возвратился на родину и тотчас же был арестован по подозрению в причастности к декабристскому движению (а он действительно входил в Северное тайное общество с 1821 года), но вскоре был отпущен. После этого Чаадаев переезжает из Санкт-Петербурга обратно в Москву и поселяется за городом в имении тетки.

В 1829–1831 годах в подмосковной тиши Чаадаев создает свои «Философические письма». Публикация первого письма в журнале «Телескоп» (1836), написанного по-французски и адресованного Е.Д. Панковой (1829), вызвала бешеный гнев императора. Чаадаева по требованию самодержца объявляют сумасшедшим и помещают под домашний арест с обязательным и регулярным освидетельствованием военврача. С того момента сочинения Чаадаева было запрещено печатать, и они постепенно открывались российскому читателю только после его смерти, хотя уже с самого конца 1820-х годов письма ходили в рукописных списках.

Удивительно, но советская власть тоже не особенно благоволила идеям и настроениям Чаадаева, даже несмотря на его критическое отношение к деспотизму и русскому «рабству». Пожалуй, ее так же, как и царизм, отпугивали критические мысли Чаадаева в отношении всего русского прошлого, а также полное отсутствие в его сочинениях революционного пафоса. Подлинный ренессанс Чаадаева начался

лишь с приходом горбачевской перестройки, когда, собственно, и было издано самое полное собрание его сочинений и большая часть эпистолярного наследия¹⁰⁰.

Что же так напугало самодержавие в письмах Чаадаева, причем настолько, что пришлось объявить его умалишенным? Интерпретаций по этому поводу было немало. Современный читатель, ознакомившись с его письмами, будет сильно удивлен столь резкой негативной реакцией властей, и вряд ли обнаружит в письмах какую-то крамолу, подлежащую цензурному запрету, хотя кто-то и упрекнет Чаадаева в распространении так называемой русофобии, чем он, конечно же, никогда не страдал. Но подобный укор может быть вызван лишь разницей в свободе слова тогда и сейчас.

Однако дело, как мне кажется, не столько в его политической критике, сколько в общей оценке им России в мировой истории — ее прошлого, настоящего и будущего. Вспомним, что все мыслители дворянского постдекабризма критически воспринимали российскую действительность, но все они в душе были истинными патриотами и, что особенно важно, все были оптимистами и позитивно настроенными на «светлое» будущее отчизны.

Чаадаев действительно выпадает из этого общего ряда. Он глубоко познал мировую и русскую историю. Создал свое и не заимствованное у зарубежных авторов историософское учение. Видел настоящее тонким взглядом социолога. Творчески переработал внутри себя западную философскую традицию, а не просто заимствовал готовые западные идеи, подобно многим. И поэтому на будущее страны не оставлял своим современникам никаких иллюзий, а равным образом и пустых, не заполненных реальным содержанием надежд. Он мыслил системно и последовательно, возможно, оттого и не верил ни в какие благостные перемены в стране.

Кому-то казалось, что он просто по характеру своему скрытый интроверт и пессимист, что отчасти и правда. Кто-то полагал, что его благоволение католицизму сделало его столь «враждебным» к русской реальности. Кто-то делал акцент на его мистицизме, не позволившем ему видеть мир глазами романтика-идеалиста или тем паче социал-утописта. Но как бы то ни было, те вопросы, которые он поставил в своих философических письмах, стали на долгие десятилетия поводом для отечественной мысли к размышлению о русской идентичности и историческом пути России.

Не было в России ни одного именитого мыслителя, кто не отозвался бы о Чаадаеве с пиететом или даже с восторгом. Но также не было и тех, кто принял бы его жизненные позиции, идеи и оценки целиком и полностью, настолько его философские суждения были радикальными и бескомпромиссными, мрачными и не оставляющими потомкам какой-либо слепой мечты о счастье народа и благоустройстве страны. А его смысложизненный выбор не перестает удивлять даже нас, далеких потомков, не то чтобы его современников.

Чаадаев-просветитель сотворил, как мне кажется, *три фундаментальных просветительских «открытия»*. Вероятно, это не входило в его непосредственный замысел, но тем не менее в итоге так получилось.

Чаадаев, *во-первых*, как социальный философ, в отличие от всех своих предшественников и современников, переносит фокус философского внимания с личности на общество, не на народ, а именно на «всеобщее» гражданское общество. Пожалуй, за исключением Петра I, он крайне редко вспоминает об отдельных исторических личностях. *Во-вторых*, он создает авторскую историософскую платформу, как некое рамочное теоретическое знание, только внутри которого возможна рефлексия и публичная дискуссия о прошлом и буду-

щем. *В-третьих*, как религиозно-светский мыслитель он предложил уникальный для России просветительский концепт — «христианское западничество». Все отнеслись к этому концепту с уважительным вниманием, но никто его не принял (пожалуй, кроме В.С. Печерина¹⁰¹). Напомню еще раз, что Чаадаев принял католицизм только после того, как искренне проникся универсализмом и поразившей его воображение социальной миссией католицизма и его участия в общественной жизни Европы долгими столетиями. Более того, мысль о том, что западное просвещение, которому мы подражаем, является итогом влияния религиозных идей, звучит у него в текстах постоянным рефреном. Эти три «открытия» рамочным образом обрамляют всякую чаадаевскую мысль и нарративы и поэтому делают всякую критику на иных основаниях практически невозможной.

Чаадаев, безусловно, был новатором. Он не просто вещал перед публикой, навязывая ей свою авторскую историческую доксу, а предложил передовому и образованному обществу *инструменты самостоятельного и просвещенного мышления*. Но именно этого общественность николаевской России, изумленная «откровениями» Чаадаева, не ждала и не смогла оценить по достоинству. А посему методологически отвергла его дискурсивные рамки, сохранив при этом память о нем лишь как о будоражащем публику мыслителе-провокаторе. По большому счету Чаадаев и не нуждался в широкой аудитории слушателей, он следовал внутреннему голосу разума, полемизировал с ним и вполне был удовлетворен этим весьма непростым, но всегда содержательным диалогом.

Даже открытые западники не приняли Чаадаева всецело. Многими годами позже публикации первого чаадаевского философического письма Герцен в своей книге «О развитии революционных идей в России» вспоминает, как на смену

«Телеграфу» пришел журнал «Телескоп», который был очень недолговечен, зато «смерть его была поистине славной». «Именно в нем было помещено знаменитое письмо Чаадаева. Журнал немедленно запретили, цензора уволили в отставку, главного редактора сослали... То был вызов, признак пробуждения; письмо разбило лед после 14 декабря. Наконец пришел человек, с душой, переполненной скорбью; он нашел страшные слова, чтобы с похоронным красноречием, с гнетущим спокойствием сказать все, что накопилось в сердце образованного русского»¹⁰². И далее: «Да, этот мрачный голос зазвучал лишь затем, чтобы сказать России, что она никогда не жила по-человечески, что она представляет собой „лишь пробел в человеческом сознании, лишь поучительный пример для Европы“. Он молвил России самое страшное, что прошлое ее было бесполезно, настоящее тщетно, а будущего никакого у нее нет»¹⁰³. Неудивительно, что с таким посланием трудно обрести себе сторонников.

Разумеется, Герцен категорически не мог согласиться с таким безнадежно-печальным диагнозом. И все же вынужден был признать, что «и до сих пор факты говорят за него, а не против него». Ибо Герцен *верил*, а Чаадаев *мыслил*. И в этом способе познания истории и актуальной реальности между ними — громадная пропасть. В утопическом западничестве вера в будущее, как правило, всегда брала верх над честным знанием прошлого и настоящего. И все же, надо отдать должное Герцену, он чрезвычайно высоко оценил суровое негодование и жесткость Чаадаева. Его первое письмо, пишет он, было встречено «воплем скорби и изумления», ибо оно выразило то, «что смутно волновало душу каждого из нас»¹⁰⁴.

Кто из нас в минуты отчаяния не ненавидел эту страну? Кто из нас не хотел навсегда вырваться из этой тюрьмы,

занимающей четверть земного шара? Кто из нас не предавался страстям, чтобы забыть этот ледяной ад? Длинным рядом риторических вопросов Герцен как бы подчеркивал свою эмоциональную близость к сентенциям Чаадаева. Но не забывал при этом открыто дистанцироваться от него: «Сейчас мы видим все по-другому, мы рассматриваем русскую историю с иной точки зрения, но у нас нет оснований ни отречься от этих минут отчаяния, ни раскаиваться в них; мы заплатили за них слишком дорогой ценой, чтобы забыть о них; они были нашим правом, нашим протестом, они спасли нас»¹⁰⁵.

Следует ли из этого, что *просветительский водораздел* между двумя западниками образовался в результате несогласия между ними в способах производства и наполнения смыслами исторической доксы? И действительно ли письма Чаадаева следует воспринимать как красноречивую похоронную речь у надгробья русской исторической судьбы, как оценил их Герцен? Не думаю, что столь однозначно¹⁰⁶. И все же, чтобы честно ответить на эти вопросы, обратимся к самим текстам Чаадаева.

Когда мы рассматривали славянофилов и западников, достаточно было систематизировать и адекватно выразить их взгляды, благо не было у них никакой особенной метафизики и философии в широком смысле. В случае же с Чаадаевым такой простой аналитической процедуры будет явно недостаточно. Его необходимо вначале понять и объяснить самим себе, а уже после пытаться корректно — семантически и вербально — выразить его идеи для широкой публики. И его богатейший литературный язык в данной ситуации скорее мешает, чем помогает, поскольку создает ложное впечатление простой, ясной и однозначной для понимания мысли. На самом же деле, у Чаадаева в каждом тексте мы сталкиваемся с «тайной», как производной его многозначительного мыш-

ления и неоднозначно прямой логики. Более того, отнюдь не всегда понятно его просветительское целеполагание. Для чего он высказывает ту или иную мысль публично и тем более облакает ее в замысловатую языковую форму.

В 1837 году он пишет сочинение «Апология сумасшедшего» — сразу же после скандала с публикацией своего первого философического письма и объявления себя, со слов императора, «умалишенным». Этот текст был опубликован Чернышевским в «Современнике» лишь после смерти его автора. В нем Чаадаев как будто пытается объяснить перед образованным обществом, что, собственно, он хотел выразить своим письмом и какие ставил перед собой историко-просветительские цели. Текст, как всегда, получился большим, с долгими уходами в общефилософские размышления, и, к сожалению, так и остался недописанным автором. Однако это сочинение примечательно тем, что в нем в наиболее развернутой форме мы знакомимся с его философией истории.

Вначале о том, как Чаадаев использует само слово «история». Для него это не столько академическая наука, сколько нечто автономное, одушевленное, живое, воплощенное в судьбе и миссии народов. Он предложил понятие «обиходная история», которым обозначал эмпирическое отношение к истории как описанию событий, фактов и бесконечных повторений без нравственно-смыслового исхода. Напротив, «подлинная» история предполагает совершенно другой уровень: философское осмысление, распознавание в прошлом плана, разума, мысли и намерений, связывающих исторического человека с верховными идеями и Богом. И, как будто извлекая новую философию истории из сущности самого себя и по аналогии с самим собой, Чаадаев утверждает, что «подлинная» история — это всегда *озарение светом «тайны прошлого»*.

Отсюда выводит Чаадаев: историческая докса (он, конечно, не использует этого понятия) есть не что иное, как *нефункционализируемый процесс познания идей и мыслей, уроков истории и понимания предназначений Творца*. Он крайне редко употреблял слово «историк», а если и вспоминал об этом ремесле, то тотчас же делал оговорку, что его интересуют не материализованные факты (как у историков), а метафизическая «сила вещей». В «Апологии» он точно выразил свое понимание просветительской миссии истории: «Каждый факт должен выражаться идеей; через события должна нитью проходить мысль или принцип, стремясь осуществиться: тогда факт не потерян, он провел борозду в умах, запечатлелся в сердцах, и никакая сила в мире не может изгнать его оттуда»¹⁰⁷. Опишут ли эти факты историки или нет, значения особого не имеет. Историю, как животворящую идею, народ носит «в глубине своего существования»¹⁰⁸.

И далее с удивительным спокойствием он констатирует, явно намекая на себя: «Именно этой истории мы и не имеем. Мы должны привыкнуть обходиться без нее, а не побивать камнями тех, кто первый это подметил»¹⁰⁹. Собственно говоря, этой одной фразой объясняется весь замысел «Апологии», ибо побили камнями Чаадаева, который попытался открыть глаза россиянам на историческую истину и путь России в мировой истории.

Для Чаадаева эта мысль стала, пожалуй, базовым элементом его просветительской философии: в России нет и не было истории в западном смысле. Истории идей, истории независимой мысли, истории автономных институтов. И даже истории событий, которая представляет собой имманентную часть западного мышления. Как же тогда возможно здесь историческое просвещение? Ответ нам предложил сам Чаадаев: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но

есть нечто еще более прекрасное — это любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества. Любовь к родине разделяет народы, воспитывает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур; любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения, приближает людей к Божеству. Не через родину, а через истину ведет путь на небо. Правда, мы, русские, всегда мало интересовались тем, что истинно и что ложно, поэтому совсем не стоит сердиться на общество, если несколько язвительный упрек в его немощах задел его за живое»¹¹⁰. История «сама по себе», а не в услужении властным или каким-то иным интересам, даже и не на «благо» родины, — таково философское видение доксы Чаадаевым.

Чаадаев действительно грезил о Царствии Божьем на земле, и поэтому совершенно не случайно многие исследователи причисляют его к ряду религиозных мыслителей (Н.А. Бердяев). Это совсем не так. Ошибочно также считать такую просветительскую мысль проявлением его мистического сознания (М.О. Гершензон в начале прошлого века определил его учение как «социальный мистицизм»¹¹¹).

Вожденным объектом для Чаадаева была *мысль Божья*. Ибо только она для всех, только она всеобща. Только она, а это, пожалуй, для нас самое главное, пополняет «сокровищницу» гражданственности. Подобно тому как протестант во внешних проявлениях своей деятельности, деловой успешности и благосостояния распознавал свое божественное призвание, схожим образом и Чаадаев стремился увидеть в истории божественное предначертание, материализованное преображение божественной мысли. Отчасти ему это удалось, но в русской истории, увы, он не увидел ничего особенного, кроме, может быть, того, чтобы служить «уроком для Европы».

Конечно же, Чаадаев любил родину, но не слепой любовью, ибо истину ставил выше. «Больше, чем кто-либо из вас, поверьте, я люблю свою родину, желаю ей славы, умею ценить высокие качества моего народа... Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, со склоненной головой, с запертыми устами»¹¹². Безусловно, прав был Н.А. Бердяев, утверждавший в своей книге «Русская идея» (а она вышла в свет в 1946 году), что все странные поступки, эмоции, резкие оценки, непривычные и совсем даже нелояльные мысли, приписываемые Чаадаеву и проявленные в его эпистолярном наследии, вряд ли мог содейть не русский человек или не искренний патриот¹¹³.

Бунт против русской истории, предпринятый Чаадаевым, он сам же и попытался погасить. В заключительной части «Апологии», превознося заслуги цивилизованных стран, по признанию самого Чаадаева, он вовсе не приветствует все, что там происходило и происходит — торжество эгоизма, узких интересов, тщеславие, упрямая партийность и т.д. В «девственной» же России все наоборот, считал он: нет страстных интересов, устоявшихся предрассудков, зрелых институтов, словом, «ничто не противится немедленному осуществлению всех благ, какие Провидение предназначает человечеству»¹¹⁴. Идея о том, что неразвитость России является скорее ее преимуществом, чем глубинным недостатком, просматривается у многих западников. Однако Чаадаев аргументирует этот тезис парадоксальным образом: «...история больше не в нашей власти, но наука нам принадлежит»¹¹⁵. А имел в виду, мне кажется, он следующее: прошлое нам уже не неподвластно, но будущее все еще зависит от нас.

Так в чем же заключается это пресловутое преимущество? Большая часть мира подавлена своими традициями и воспоминаниями, в них глубокое чувство завершенной

жизни, господствующее над жизнью текущей, их прошлое — неумолимо. Русские же никогда не жили под роковым давлением логики времен, и в этом их великий шанс на будущее. Посему и благоденствие наше не зависит от «непреложной необходимости», думал Чаадаев. Повинуясь голосу просвещенного разума и сознательной воли, обдумывая каждую идею и полагаясь на верховную волю, мы открываем для себя новые пути и горизонты, вносим в разум власти «новое просвещение», пишет он в «Апологии»¹¹⁶.

Как видим, строгий мыслитель Чаадаев не видел себя ни в одном из идеологических лагерей николаевской России. Он не обличает Россию, не винит ее народ, а только горестно констатирует, что отчизна долгими веками располагалась вдалеке от цивилизованного мира, где естественным образом накапливалось просвещение, и все предшествующие поколения не оставили нам никаких задатков нового мира. Вся русская история состоит из деяний государей, а надобно бы нам встретиться с проявлениями общей гражданской воли.

Впрочем, это в известном смысле опережающее свое время убеждение не помешало Чаадаеву выступить с панегириком Петру Великому. И, как было принято в историко-просветительской литературе всей первой половины XIX века, он тоже «должен» был высказаться по вопросу о роли Петра и его реформ, расколовшему всю российскую историю на две условные половинки.

Чаадаев неоднократно вспоминает в «Апологии» Петра, чаще всего именуя его «Величайшим» или, привычнее, просто «Великим». Он видит в нем разрушителя и созидателя одновременно. Но что он числит в реестре его заслуг? Первым долгом, а порой складывается впечатление, что для Чаадаева это важнее всего, он рукоплещет решительности

реформатора в отношении «старой России». Да, он начал новую эру в истории отечества, да именно ему мы обязаны величием и славой, западным речением, наукам, одеждам, этикету. Но все же самая главная заслуга в том, что «своим могучим дуновением он смёл все наши учреждения; он создал пропасть между нашим прошлым и нашим настоящим и бросил туда без разбора все наши традиции»¹¹⁷.

В этой фразе чрезвычайно важен акцент: *без разбора* и *все наши традиции*. Чаадаев-просветитель пытался на протяжении всей своей жизни обосновать тезис о принципиальной разнице в исторической доксе Запада и России. Западная история — континуальная. Она плотью и кровью вошла в новейшую историю стран Европы. Сила ее в преемственности институтов, мысли, духа. Российская же история — дисконтинуальная. Ее две условные «половинки» различаются по тому, как в них реализован принцип просветительского универсализма. Уникальность ее пути в судьбоносном «разрыве» — *без разбору во всем*. А вот привел ли этот разрыв к торжеству универсализма в современной Чаадаеву России — вопрос, который мучил его постоянно, а приверженность истине мешала ответить на него однозначно утвердительно. И если многие западники позволяли себе лишь сомнения или скепсис по этому поводу, то Чаадаев решительно высказывал свое категорическое «нет», чем не переставал изумлять российскую публику. Но чего ждать от «сумасшедшего», который в силу психической «неадекватности» видит мир контрастно, без нюансов и необходимой для того времени политической корректности?

После Петра I Запад «снисходительно согласился причислить нас к своим». Чаадаев приветствует это и подчеркивает вновь важность *универсалистского мышления* императора-реформатора. Ведь он смог свершить все это благо-

даря своей могучей мысли, которая завладела страной и толкнула ее на этот путь. Петр открыл все западные возможности для России — в сфере наук, технологий, искусств и т.д. Однако поставил перед российским народом три фундаментальных условия: (а) отказ от предрассудков, (б) отказ от охранительного отношения к варварскому прошлому, (в) отказ от невежества. Страна воистину достигла величайших успехов на поприще прогресса. И по-прежнему идет вслед за той программой, которую сформулировал Петр. Чаадаев, как мне кажется, приписывает ему свои собственные просветительские мысли и пишет: «Он видел, что за полным почти отсутствием у нас исторических данных мы не можем утвердить наше будущее на этой бессильной основе... мы должны спонтанным порывом наших внутренних сил, энергическим усилием национального сознания овладеть предназначенной нам судьбой»¹¹⁸.

Историческое озарение, по Чаадаеву, не есть набор идеологически окрашенных тезисов или нарративов о прошлом, как полагали его именитые предшественники и современники начала XIX века. Это скорее *инструмент познания*, приближающий нас к истинному пониманию прошлого. Оно помогает человеку и народам в целом «открыть ум» великим и прекрасным идеям и пренебречь «туземной тропинкой». Чаадаев был убежден, что его герой обладал именно таким историческим мышлением. Петр I не обнаружил в стране ни работающих институтов, ни очерченной и яркой народности, а «только лист белой бумаги и своей сильной рукой написал на нем слова *Европа* и *Запад*» (курсив — П.Я. Чаадаева)¹¹⁹. Очевидно, что мы имеем дело не с реальным, а сконструированным Чаадаевым великим реформатором, но такие иллюзии как раз и входят в задачи конструирования универалистской исторической доксы.

При этом, не пользуясь нашим современным философским языком, Чаадаев, по сути, вел разговор об одном из фундаментальных прав человека — *праве на будущее*. И если для этого мысль и воля требуют «отказа» от национального прошлого, то, значит, история не дает нам иного выбора. А разве был бы столь послушен народ, если бы в его прошлом было нечто, «что могло бы оправдать сопротивление»? Иными словами, лишая русский народ права на историю и внимательно прислушиваясь к Провидению, Чаадаев тем самым лишь укреплял право на будущее, которое, по его мнению, не имело возможности идти иным путем. Эта мысль Чаадаева, пожалуй, была самой раздражительной для общественного мнения, причем даже для его друзей западников. Но для самого Чаадаева истина последовательной мысли всегда была превыше даже искренне патриотических эмоций.

Чаадаев настаивает на том, что в отечественной истории все идеи были заимствованными. Но это наблюдение отнюдь не должно стать обидным для национального чувства. Ибо «если оно верно, его следует принять — вот и все»¹²⁰.

Все просто: истина для Чаадаева всегда была превыше «национальной чести». И, пожалуй, именно с такой мыслительно строгой и жесткой доксой не могло ужиться самодержавие и высшее сословие, а передовые умы России не оказались готовыми принять ее целиком и полностью: их чувства брали верх над разумом.

В первом философическом письме он пишет об этом куда прямее. Рассуждая об отсталости страны, Чаадаев как бы невзначай бросает фразу, которая позднее была включена буквально во все публикации, посвященные его творчеству. «Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных

семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»¹²¹.

Иными словами, историческая докса Чаадаева отстраивается не от онтологических особенностей нашего цивилизационного пути, а от антропологического вакуума, то есть от *отсутствия связей с человеческими идеями и историей человеческого духа*. Отсюда его главный вывод: «...то, что издавна составляет самую суть общества и жизни, для нас еще только теория и умозрение»¹²². А миссия исторического просвещения в последовательном распространении в обществе этого *видения самого себя*, этой неприглядной национальной самоидентичности. Абсолютно непозволительно ко всем отечественным «бедам» добавлять еще и «ложное представление о самих себе», справедливо полагал Чаадаев.

Но если непонятно, к кому мы принадлежим, то в таком случае кто мы? — вопрос, логическим образом вытекающий из первого письма, волнует отечественную интеллектуальную мысль до сих пор. Чаадаев категоричен в отношении созидания чего-то *значительного для общего блага* за все прожитые века и занятые пространства. Страна живет только ограниченным настоящим, «без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя». Собственно, это наблюдение и подтолкнуло его к утверждению о том, что в России «жизнь в обществе» и развитие в нем человека для народа еще не началось. Хоть Чаадаев не прибегал к современной терминологии, мы понимаем, что он имел в виду отсутствие в России двух важнейших компонентов полноценной цивилизованной жизни, присутствующих на Западе: *гражданина* и *гражданского общества*. Только сквозь призму этой интерпретации становятся понятными мимолетно брошен-

ные им комментарии, в изобилии присутствующие в первом письме. Жизнь в российском обществе полна неопределенностей, не упорядочена, люди колеблются в нем без убеждений и без правил в повседневных делах, в нем нет и зачатков добра, пока это все еще «хаотическое брожение предметов нравственного мира»¹²³.

Следовательно, в нашем сознании нет ничего, на что могла бы опереться отечественная мысль. Но есть ли в таком случае позитивный выход из сложившегося положения? Разумеется, уверен Чаадаев: «Если мы хотим подобно другим цивилизованным народам иметь свое лицо, необходимо как-то вновь повторить у себя воспитание человеческого рода»¹²⁴. Иными словами, по Чаадаеву получается, что обретение цивилизованной идентичности возможно *не через тешащую самолюбие национальную гордость и возврат к варварству и предрассудкам, а только через универсалистское просвещение.*

Что же философски значимое сокрыто за странной для нашего современника формулировкой «воспитание человеческого рода»? Прежде всего это впечатления и идеи, сохранившиеся в умах от прошедших времен, но и не в последнюю очередь — общение с народами. Таким путем человек ощущает свою связь со всем человечеством. И российская поступь вперед, утверждает Чаадаев, свершается так, что «пережитое пропадает для нас безвозвратно... это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и подражательной». Гражданское и нравственное воспитание народов осуществляется веками, а каждый гражданин обретает в нем свою долю общего идейного наследства через традиции и историческое просвещение. Однако мы, пишет Чаадаев, составляем исключение и, не входя в род человеческий, как будто бы существуем лишь для того, чтобы «преподать великий урок миру»¹²⁵.

Поскольку философский интерес Чаадаева был направлен на общество, а не на отдельную личность, то он и здесь не находил для себя успокоения. Общественная и частная жизнь основаны на *памяти о прошлом и на тревоге за будущее*, в наших же «головах решительно нет ничего общего, все там обособлено и все там шатко и неполно»¹²⁶. Следовательно, историческая докса и просвещение должны быть выстроены прежде всего в векторе «общего» («гражданственность» — редкое слово в его текстах), а не партикулярного, при всем уважении к человеку, постулирует Чаадаев. Исследовать и вникать надлежит в «общий дух», отражающий сущность народа, а не частные пороки или добродетели, хотя, признает Чаадаев, массы подчиняются верховным силам и непосредственно сами они не размышляют. Но где они, те мыслители, которые думают за нас? Не обнаруживая их, Чаадаев вновь обращает свой взор к цивилизованному западному миру, который тысячами годами был объединен идеей «животворного единства». Нелепым считает Чаадаев допущение многих современных ему просветителей, будто медленный, но поступательный, прогресс народов Европы мы можем быстро усвоить. Это возможно и только лишь через историческое просвещение, поскольку российскому обществу необходимо узнать, *как этот прогресс совершился*, а потом уж думать, как включиться в него.

Чаадаева можно читать, перечитывать и цитировать до бесконечности. Каждое его предложение содержит мысль, пусть даже и совершенно нелестную для нас. Однако, как мне кажется, ни его современники, ни последователи не уловили в его сочинениях главного: *он предложил нам инструмент гражданского мышления, не навязывая его содержания*. Он не вещает о готовых истинах, а приглашает к совместному их поиску. Не распознав этого, большин-

ство поздних авторов, вырывая из общего контекста его логики и бескомпромиссной мысли отдельные цитаты, на их основании пытались Чаадаева политически и культурологически идентифицировать. Точнее, втиснуть в жесткие интеллектуально-философские или тем более идеолого-партийные рамки. Бессмысленная трата времени.

Чаадаев не демократ и не монархист, не правый, не умеренный западник и не патриот (в характерно русском смысле этого слова), не прямолинейный мистик и, уж очевидно, не чисто светский философ. Он — все это, в зависимости от того, насколько та или иная позиция приближается к его пониманию истинности. Более того, Чаадаев, как мне представляется, был «экуменистом» в мышлении. Его всегда прельщали две перспективы: (1) синтеза рациональной философии и христианства, равно как и (2) синкретизма сущностей западной цивилизации и православной России. Такая интеллектуальная «амбиция» делала его сочинения и громадный архив писем многозначительными и амбивалентными. Она не укладывается в привычную логику людей XIX–XX веков и, возможно, поэтому не давала покоя его поздним интерпретаторам. Поэт Осип Мандельштам лучше всех оценил его вклад в русскую культуру: «След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли он проведен по стеклу?», ибо «мысль Чаадаева — строгий перпендикуляр, восстановленный к традиционному русскому мышлению»¹²⁷.

Какие только ярлыки не навешивали на Чаадаева, одни притягивали его на свою сторону, другие отталкивали в противоположную¹²⁸. Каждый из отечественных мыслителей находил в нем для себя что-то притягивающее и отталкивающее одновременно. Он был открыт для всех здравомыслящих людей, но его мысли нельзя было заимствовать,

повторить, а тем более — подражать ему¹²⁹. Но как только вы погружаетесь в чтение его текстов, вы тотчас же начинаете понимать, насколько тщетны все эти попытки дать строгую дефиницию мыслям этого духовно-светского гиганта николаевской России. Единожды ознакомившись с ними, вернуться в привычное лоно историософского рассуждения вам уже никогда не удастся. В вашем сознании станет тесно и неудобно от постоянного присутствия просветительских мыслей великого «умалишенного».

Практически никто из поздних и именитых интерпретаторов не оценил Чаадаева как выдающегося *гражданского гносеолога*, все хотели видеть в нем либо очередного историсофа, либо метафизика, либо религиозного мистика, либо, уж совсем на крайний случай, культурного антрополога. А он, выражаясь современным языком, прививал нам *навыки гражданского мышления* через познание универсалистского опыта Запада и демонстрировал эти новые возможности на собственном примере, как *мыслью отталкиваться от общего блага, общей памяти и права народа на будущее*.

И то, что всякое философское рассуждение неизбежно приводило его к религиозной идее и необходимости гражданско-христианского просвещения, подтверждает идейную приверженность Чаадаева не политической Европе, а западной ценностной платформе. Сформулированное Чаадаевым философско-гражданское кредо — *истина дороже родины!* — глубоко запало в душу отечественных мыслителей, будоража русское самосознание, формируя гражданскую культуру и нестерпимой интеллектуальной «болью» сопровождая все дальнейшее 200-летнее очень простое «взросление» страны.

Больше такого глубокого и бескомпромиссного просветителя в нашей отечественной истории не случилось.

2.6. Чего же все-таки не заметил маркиз де Кюстин в николаевской России?

Покидая Россию, де Кюстин высказался крайне уничижительно в отношении наличия в России символически значимых и влиятельных публичных фигур. Мысль его предельно проста: в империи нет «больших» людей, ибо нет «независимых» характеров. Ну а те единицы из числа избранных, кто в 1839 году все же составлял исключение, представляли собой настолько малочисленную группу, что не оказывали никакого влияния на окружающих, ни на общество, ни на государство и его внутреннюю политику. Пожалуй, это вполне корректная с точки зрения социологической репрезентативности констатация фактического состояния только-только зарождающегося гражданского общества. Однако с точки зрения общественного развития страны именно эти «редкие» люди совершили в России *глубинную просветительскую революцию*.

Ими были заложены, аргументированно обоснованы и преданы гласности через всевозможные публикации, которые порой стоили им карьеры, репутации, а нередко заканчивались и репрессиями, *инвариантные модели гражданского просвещения*. Вся последующая идейная история страны исходила из этих базовых «открытий», в частности в сфере исторического просвещения. Чего-то принципиально нового русская мысль впоследствии уже ничего не изобрела, она эксплуатировала просветительские подходы и идеи своих великих предшественников из николаевской эпохи. В то время как само народное образование продолжало следовать нормам, принципам и ценностям уваровского просвещения.

Просветительская мысль второй четверти XIX века была абсолютно самобытной, предельно контрастной, искренней,

системной и последовательной. Эти «редкие» люди своими постоянными очными и заочными (в периодике и в письмах) идейными перепалками друг с другом создали в стране традицию *гражданской и просветительской дискуссии*. Свершилось же это в условиях жесточайшего полицейского контроля, государственной цензуры, беззакония и властного насилия, которые царили в николаевской России. При последних Романовых свобода слова стала возможной благодаря реформам и смягчению царского режима. Но во второй четверти XIX века каждое выступление, каждая публикация, каждое письмо становились актом *гражданского героизма*, настолько внешняя среда была враждебна ко всему новому и критическому в сфере просвещения.

Две фундаментальные *парадигмы просветительской философии* заложили Герцен и Чаадаев. Оба были универсалистами, но один отталкивался исключительно от рациональной философии, другой искал возможности ее глубокого синтеза с христианской верой. Оба предложили российскому обществу две формы проявления *базового гражданского чувства*: Чаадаев разочаровался в России, Герцен к концу своей жизни окончательно разочаровался в Западе.

Оба нетерпимо-критически относились к настоящему, а потому постоянно апеллировали к прошлому России и надеялись на ее лучшее будущее. Чаадаев не обнаруживал в прошлом никакой «истории» в универсалистском смысле понятия. Герцен искал и пытался найти хоть что-нибудь, на что можно было бы опереться в будущем. Друзья разошлись во мнениях и тем самым заложили печальную российскую традицию: либеральная мысль не сплачивает людей мыслящих, а скорее разъединяет их. Отчего же? Объяснение этому парадоксу, мне кажется, очень простое. Либеральная идея на протяжении всей нашей интеллектуальной истории

заимствовалась и относилась к культурному импорту. Причем заимствовались исключительно готовые и конечные формулы, сама же либеральная философия не проживалась национальной мыслью (за редкими исключениями, подобно П.Б. Струве), то есть не взращивалась как аутентичная гражданская философия. А поэтому чаще всего отторгалась властью и оказывала самое незначительное воздействие на мировоззрение и поведение людей, в ту далекую пору еще не граждан, а подданных империи. В этом маркиз де Кюстин был, пожалуй, прав.

Однако гражданские дискуссии николаевского времени подтолкнули впоследствии буквально всех отечественных мыслителей к решению извечного вопроса о русской идентичности. Нарративные рамки этого дискурса были заложены просветителями второй четверти XIX века. Их историософские дебаты¹³⁰ и наработки в области методологии исторического просвещения в конечном итоге очертили тот круг вопросов и устойчивый набор культурно-идеологических позиций, к которым апеллировала вся последующая русская мысль и которые остаются без изменений и по настоящий день. Россия входила в Европу этнографической и отчасти даже исторической «загадкой», как, впрочем, оставалась такой же «тайной» и для самой себя.

«Историческое сознание и историческое познание — наше самосознание и самопознание», писал Г.Г. Шпет почти что 100 лет назад¹³¹. И рождение свободного «гражданского духа» в стране сделалось возможным не из философии и рационализма в целом, а благодаря *историческому просвещению* первого свободного поколения русских мыслителей.

Славянофильская историческая докса была куда более четко выраженной и ясно сформулированной, чем все историко-просветительские конструкты умеренных и последо-

вательных западников. Патриархальный утопизм славянофилов, вопреки расхожему мнению, мне кажется, вовсе не был антизападническим по умонастроению, они оглядывались на европейский опыт и готовы были перенимать интересные экономические и даже некоторые общественно-культурные модели. Христианскую логику и «идею» они познали из писем Чаадаева. Хотя европейскую цивилизацию они действительно воспринимали больше как угрозу. Причем не столько как военную или геополитическую, сколько как культурологическую, как заразительный для России пример, подражание которому может привести к краху исконных русско-православных традиций и общественных устроений. Считали западный универсализм — в противовес Герцену — опасной «иллюзией».

Очевидно, что опасались они отнюдь не реального Запада, а ими же искусственно созданного европейского «жупела». А поэтому и отвернулись от ценностей и принципов универсализма, неумело сконструировав «свою Россию», прошлое страны и ее историческое наследие. То, что их просветительская докса не выдерживала научной критики, как мне кажется, их самих не сильно удручало, скорее, напротив, подталкивало к выдвиганию все новых и еще более искусных построений, не опасаясь их демонстрации и обсуждения в пространстве национальной гордости. Главным итогом деятельности славянофилов стало исключительности русское когнитивное различие «правды» и «истины» в историческом просвещении. Перепроверяемая истина не трогала их. Устойчивая же и патриотически «правдивая картина» русского прошлого, напротив, занимала все их внимание, на продвижение которой они и посвящали свои жизни.

Невозможно огульно отрицать позитивный эффект от просветительского и историософского дискурса славянофи-

лов для дальнейшего развития отечественной мысли. У них было много интересных находок и догадок. Кроме того, они держали западников в постоянном интеллектуальном напряжении, требуя от них все новых и новых эпистемологических аргументов в пользу принципов, ценностей и норм универсализма.

Но нельзя и не обратить внимания, насколько «изобретательность» славянофилов на долгие годы сформировала парадоксальное русское самосознание с его установкой на все *аутентично отечественное*. Институты и политическая культура испытывали громадный прессинг со стороны этой «животворящей» мысли. В результате они практически всегда не реформировались изнутри, а их родство с западными аналогами имело лишь фасадное сходство. К прискорбию, следует заметить, что и современная Россия никак не может избавиться от этого сковывающего ее развитие интеллектуального бремени.

Первая четверть XIX века была эпохой Записок, то есть интеллектуальной надеждой «достучаться» до верховной власти и убедить ее в правоте и обоснованности неких прогрессистских идей. Во второй четверти столетия этот жанр сменился на эпистолярный. Письма давали возможность выражению публичной мысли не в вертикальном, а горизонтальном векторе. Это, собственно, стало начальным этапом формирования в стране пространства гражданской дискуссии *между равными*, если и не по статусу, то по способности излагать свои идеи, открыто выражать свои взгляды и аргументы.

В этом смысле спор между универсалистами и антиуниверсалистами был самым продуктивным стимулом для генезиса *гражданского диалога*. Мыслители дискутировали между собой гораздо больше и активнее, чем с властью. А Николай I и его окружение отвечали всем оппонентам

«внизу» тем, что преследовали их, подвергали цензуре и запрещали всех подряд. Поразительно, настолько самодержавие не могло смириться с рождением нового, уже не чисто поэтического, а именно гражданского чувства и, соответственно, с новой публичной реальностью империи.

Не вдаваясь в поиск первоначального авторства идеи о том, *кто кого разбудил*, замечу, что разнообразная по философии и методологии отечественная мысль второй четверти XIX века подспудно способствовала открытию в России несколько чрезвычайно важных для ее будущего правил: (1) нормальность плюрализма мнений, (2) нормативность аргументированной дискуссии, (3) мышление «от себя» в противовес мышлению «от авторитета», (4) уважение к оппоненту и, наконец, (5) зарождение самой парадигмы гражданского призвания и служения.

Вклад мыслителей второй четверти XIX века в гражданское просвещение молодого поколения огромен. Вспомним, как Герцен, будучи, в общем, несогласным с выводами и большинством идей Чаадаева, оценивал его долгосрочный просветительский эффект: «Письмо Чаадаева прозвучало подобно призывной трубе; сигнал был дан, и со всех сторон послышались новые голоса; на арену вышли молодые бойцы, свидетельствуя о безмолвной работе, производившейся в течение этих лет»¹³².

Очерк 3.
Просветительская мысль второй половины
XIX века между академической наукой,
революционным порывом
и художественным вымыслом

История ничему не учит, а только наказывает
за незнание уроков.

Василий Ключевский

В предыдущих очерках мы рассматривали утонченную философическую и публицистическую мысль, которая по своему социальному происхождению была преимущественно дворянской. Сейчас же обратимся к тем отечественным интеллектуалам, кто в эпоху великих реформ XIX века выбрал для себя стезю профессионального служения отныне уже в более свободной и открытой России. И кто четко осознавал и никогда не изменял своей общественно-просветительской миссии. Эта новая мысль была не столь жестко привязана к власти, поддерживая или оппонируя ей, и проявляла себя в публичном пространстве куда более независимо, чем ранее. А свободный разум со времени интронизации Александра II действительно становился публичным и вполне автономным, причем не только от внешнего контроля и цензуры, но и от многих других рестрикций деспотизма. Зазор «дозволенности» для независимой мысли существенно расширился, и туда устремились сотни и тысячи независимых умов России.

Писатель Толстой. Философ и социолог Лавров. Историки Соловьев и Ключевский. Все они были яркими и самобытными личностями, высокообразованными и самостоя-

тельно мыслящими публичными деятелями. Все они стали своеобразными символами великой эпохи масштабных преобразований и одновременно — глубоких разочарований. Каждый из них оставил свой уникальный след в истории русской просветительской мысли. И каждый по-прежнему воспринимается мастером своего дела и классиком просветительского жанра.

Надо сказать, что для всего просветительского движения 1861 год был во всех смыслах переломным. Он буквально спутал все карты. Казалось бы, главная цель просветителей первой половины столетия была достигнута. Крепостное право упразднено, страна встала на путь глубинной модернизации, а широкомасштабным реформам был дан старт. Все это было принципиально значимо для ранних просветителей. И вот оно свершилось. Причем, что было особенно важно, с соизволения самого императора. Время зримых перемен сменило собой затянувшийся период николаевского застоя.

Империя, как казалось тогда многим, впервые вздохнула более или менее свободно. Но, увы, русским просветителям не становилось от этого более радостно, большинство из них так и не увидело принципиальных перемен в стране, а по многим магистральным направлениям они констатировали даже ухудшение ситуации. Так уже случалось в отечественной общественной мысли, когда долгожданное и вот наконец-то свершившееся явление разворачивало историю страны по непредсказуемому для всех сценарию. Вызывало гнев и фрустрацию, прежде всего у тех, кто еще накануне смены вех считались лидерами общественного мнения и главными инициаторами перемен.

Пореформенное просветительство в России тоже пошло для современников неожиданным путем. Во-первых, веры в просвещенную монархию заметно поубавилось, хоть это было несправедливо в случае с Александром II. Следова-

тельно, и главная задача старого «образца» — максимально просветить императора, подвигнув его на реформы и конституционализм, — была хоть и не полностью, но все же снята с повестки дня. Во-вторых, главные протагонисты на просветительском поприще России стали формулировать свои цели и миссии непредсказуемо и неповторимо, исходя из своих профессиональных интересов, а также сугубо личных представлений об общественной пользе, гражданине и гражданственности в целом.

Более или менее ясная для предшествующего поколения просветителей развилка между западничеством и славянофильством была частично преодолена усилием коллективной мысли. И уже в третьей четверти XIX века просветительский мир империи множился яркими участниками и самобытными идейными направлениями, пусть даже и находившимися формально в фарватере спора славянофилов и западников. Кроме того, начавшееся революционное движение перехлестывало контрволной все прошлые успехи просветительства, продуцируя в актуальном настоящем поздней империи серьезные вызовы для поступательно-эволюционного развития страны.

Одним словом, просветительское движение в пореформенной России внутри самого себя становилось гораздо более конфликтным, чем даже во времена Николая I. Усложнение общества, новые социально-политические реалии и плюрализм общественной мысли во второй половине XIX века ставили перед третьей волной просветительства невероятно сложные задачи. И решались они тогда весьма нестандартно, а порой и очень неожиданно. Хотя, конечно же, поздние просветители свою духовную связь с предшественниками никогда не прерывали и находились с ними во внутреннем и воображаемом диалоге, полемизировали или развивали их идеи.

Империя под занавес XIX века разворачивает удивительную и малопредсказуемую по накалу страстей театрализацию просвещения и гражданственности.

3.1. Сергей Соловьев.

Просвещение через историчность

Центральной фигурой в русской университетской науке всего XIX столетия, безусловно, был Сергей Михайлович Соловьев (1820–1879). Однако советская историография относилась к нему с недоверием, хотя и не могла отрицать его вклада в развитие отечественной исторической науки. Соловьева именовали «буржуазным» историком. И к нему можно было апеллировать, когда речь шла об анализе отдельных фактов или событий, но его концептуальные построения в обязательном порядке должны были подвергаться критике с марксистских позиций. Поэтому его многотомная «История России» в доперестроечные времена XX века была доступна лишь узкому кругу читателей, представлявших научно-академическую среду, но так и не стала просветительским изданием, рассчитанным на широкую публику¹.

Впрочем, как ни пытались власти заретушировать его научные «следы» в исторической науке и университетском преподавании, с высоты времени отчетливо видно, что так или иначе, но именно соловьевская периодизация русской истории оставалась незыблемой даже в самые сложные идеологические времена советского тоталитаризма. Удивительно, что только в 1980 году выходит первая научная монография, посвященная его жизни и творчеству, в которой, правда, наряду с восторженными оценками академических и профессионально-этических достижений и личностных качеств Соловьева, его наследие по-прежнему рассматривалось сквозь призму классового подхода².

Жизненный путь Соловьева был до такой степени прозрачным и очевидным, что его вполне можно изучать в качестве образца модельной биографии современного ученого. Обозначим его пунктирно.

Родился в весьма небогатой семье церковного служащего. Умственные таланты проявились в раннем детстве. Отличная учеба в школе, блестящие результаты в университете. Европейская стажировка на деньги главного университетского попечителя. Знакомство с передовой западной наукой и культурой. Университетская кафедра, защита докторской диссертации и профессорство в 27 лет. Быстро растущая известность и популярность, причем не только в научных кругах. Казалось бы, что могло воспрепятствовать тому, чтобы продолжить это триумфальное восхождение на академический Олимп в согласии с официально признанной властями исторической доксой? Пожалуй, ничего. Однако все в жизни историка складывалось малопредсказуемо и оттого — нелинейно.

Соловьеву действительно суждено было стать реформатором в науке и новатором в опубличивании исторического знания. Он хоть и достиг самых вершин в университетской карьере, тем не менее это далось ему чрезвычайно тяжело. А чиновничье сопротивление и препятствия, которые создавали коллеги по академическому цеху, казались временами непосильной ношей.

И все же, несмотря на непродолжительную жизнь, Соловьев смог совершить невероятное. Вопреки всем министерским запретам и бюрократическим препонам он был первым, кто превратил русскую историю в подлинно публичное и открытое для народного просвещения «общее знание». Выход в свет каждого тома его российской истории был событием всероссийского масштаба. С ее помощью он учил думать не одно подрастающее поколение студентов

Московского университета, побуждал размышлять над истиной, искать связи между разрозненными фактами отечественного и мирового прошлого. Именно ему суждено было сесть в кресло ректора университета и впоследствии избраться в академики, что для пытливого и свободного ума России в то время было случаем абсолютно уникальным.

Однако все же не его высокие регалии и бесконечная череда исторических публикаций важны были в XIX веке и остаются ценными для нас поныне. Соловьев придал истории свежий публично-просветительский статус. Он первым нанес серьезное, пусть еще и не сокрушительное поражение застывшей во времени исторической доксе николаевской России. Отчасти отверг Карамзина, хоть и безмерно восторгался им в юношестве. Главное же, Соловьев извлек историю из академических кабинетов и университетских аудиторий, утвердил незыблемое право народа на знание своего аутентичного прошлого. Но знания особого свойства. Его Соловьев предпочитал именовать *историчностью*.

Свой концептуальный труд «Наблюдения над исторической жизнью народов» (1868) он начинает со ставшей впоследствии канонической формулы предназначения истории в просветительских целях. Он утверждает, что история «первоначально есть наука народного самопознания... но самый лучший способ для народа познать самого себя — это познать другие народы и сравнить себя с ними; познать же другие народы можно только посредством познания их истории. Познание это тем обширнее и яснее, чем большее число народов становится предметом познания, и, естественно, рождается потребность достигнуть полноты знания, изучить историю всех народов, сошедших с исторической сцены и продолжающих на ней действовать, изучить историю всего человечества, и, таким образом, история

становится наукою самопознания для целого человечества»³. Я думаю, что для Соловьева все это были не пустые и не возвышенно-пафосные слова, а апология истории как позитивной публичной науки, действующей в интересах народного просвещения, осуществляемого, в свою очередь, через познание *опыта прошлого всего человечества*.

Будучи студентом, Соловьев тяготел к славянофильству и даже печатался в славянофильских изданиях. Но вскоре стал симпатизировать западникам. А активное участие в университетском кружке Т.Н. Грановского сделало его на всю жизнь последовательным западником, сторонником универсализма в трактовке ценностной и институциональной природы современных обществ, гражданской культуры и поборником западной модели просвещения. Возможно, что те два года жизни, которые он провел в Европе (1842–1844), окончательно укрепили его в этом мировоззренческом выборе, хотя, судя по его воспоминаниям, он скорее становился западником под влиянием ярких отечественных и лишь отчасти зарубежных мыслителей, а не личного знакомства с западной организацией общественной жизни.

В.О. Ключевский уже после кончины историка вспоминал, каким был Соловьев как Учитель. Оратором он был без лишнего красноречия, речь его была лишена изысков. Он не смотрел на слушателей, вещая перед ними, слегка прикрыв глаза. Соловьев как будто бы говорил свои лекции. «Он именно *говорил*, а не *читал*, и говорил отрывисто, точно резал свою мысль» (курсив — В.К.). И далее: «Чтение Соловьева не трогало и не пленяло, не било ни на чувства, ни на воображение, но оно заставляло размышлять»⁴. Соловьев отверг для себя модель профессора как искусного ратора, предпочитая в студенческой аудитории размышлять вслух, как если бы он находился в своем личном кабинете.

Его учебную методику все тот же Ключевский емко определил как «говорящее размышление». И именно этот нарративный стиль всю свою жизнь Соловьев пытался превратить в публичный жанр.

Для эволюции отечественной просветительской дидактики Соловьев знаменует своим творчеством важный шаг вперед, приведший к полному разрыву с романтизмом в просвещении. Прежде всего с Карамзиным, хотя и не только с ним. Он ударил по *чувственному историзму*, предпочитая ему научный и объективный поиск. Не принял Соловьев и дидактики воображения Белинского. А ведь русский критик еще совсем недавно публично настаивал на важности истории именно для развития гражданского воображения. И был, видимо, не понят до конца своими современниками.

Соловьеву весь этот пафос казался ненужным, а возможно, даже и вредоносным. Его подход для формирования гражданского сознания был чисто позитивистским: *думать, знать, размышлять через исторический опыт*.

Легкость речи отражала его ясность ума. Причем ясность рождалась не сама по себе, а в результате тщательного и взвешенного анализа фактов. Все лишнее им отметалось, во главу угла ставились связи между историческими событиями. Развивая свою идею о гармонии мысли и слова у Соловьева, Ключевский особо подчеркивал, что у него «...слово было всегда по росту мысли»⁵. Как же он этого достигал? Нонконформизмом в мысли, жесточайшей логикой и умением подчинить факты идеям. То есть предложил *заменить историческую доксу на историчность*. И, соответственно, романтическое чувство на научный смысл о прошлом. Гражданам реформируемой империи, его современникам, важен был независимый и критический ум, а не подчинение навязываемым извне державным или оппозиционным

режиму эмоциям и аффектам. А стране в целом — *автономные* образовательно-просветительские институты (университеты, первым делом), а не прислуживание «высоким» интересам власти.

Историчность в мастерском исполнении Соловьева означала такое нарративное повествование, при котором он «не давал слушателю ни одного крупного факта, не озарив его светом этих идей»⁶. Исторический поток течет не спонтанно, а по руслу заданной автором исторической логики. Соловьев был настолько целостным и системным в своем мышлении, что, как писал все тот же Ключевский, «...ни одно явление не смущало его мысли своей неожиданностью или случайностью»; в его глазах «...историческая жизнь не только двигалась, но и размышляла, сама оправдывала свое движение»⁷.

Парадоксальным образом именно бесстрастному и умиротворенному своим научным творчеством историку Соловьеву впервые в истории отечественной мысли России удалось в просветительстве *сочетать прагматический и моралистический подходы*. Историчность для него значила, с одной стороны, нечто надындивидуальное и закономерное в исторической жизни. Его любимыми словами на лекциях неслучайно были «естественно и необходимо». И повторял он их постоянно, как рефрен к теме закономерностей эволюционного развития, цивилизационного взросления народов.

В то же время, пишет Ключевский, он был историком-моралистом и поэтому во всех явлениях людской жизни видел руку Немезиды, подобно тому, как в древних летописях проявляло себя «знамение правды божией». Ключевский очень точно подмечает, что в этом не было никакого научного греха, ибо моралистика Соловьева была все той же позитивистской прагматикой, только обращенной к со-

временникам своей нравственной стороной⁸. И в этом смысле публичное выступление Соловьева как бы одновременно содержало в себе *лекцию* и *урок*. В первом он преподавал прошлое, отвечая на вопрос, что бы все это значило. Вторым — повествуя о том, что было, выносил прошлому и его действующим лицам нравственные вердикты.

Свою просветительскую философию Соловьев строил на дидактическом допущении перекрестного рассмотрения исторических явлений, как сквозь призму причинно-следственных связей, так одновременно — добра и зла, нравственных помыслов и воздействий. Новый гражданский порядок, принципы и ценности которого исповедовал Соловьев, предполагал «жертву», которую в обязательном порядке совершает человек во имя интересов общего. Частный интерес допустим и нормативен, если только члены гражданского общества осознают свои обязанности в отношении других людей и социальных интересов в целом. Ковалевский пересказывает мысль западника Соловьева о судьбе мировой цивилизации, важной для понимания его просветительской позиции, словами самого же историка: «европейское качество всегда торжествовало над азиатским количеством». А это качество состояло в «перевесе сил нравственных над материальными». И величие древней Руси, по мнению Соловьева, заключалось в осознании своих *несовершенств*, «в сбережении ею способности не мириться со злом, в искреннем и горячем искании выхода *в положение лучшее посредством просвещения*» (курсив мой. — А.С.)⁹.

Живые свидетельства, воспоминания и научные сочинения Соловьева, в особенности его «Записки»¹⁰, позволяют нам сделать несколько важных комментариев относительно некоторых весьма расхожих мифов о нем и его творчестве.

Великий историк не был ни бунтарем против научного истеблишмента, ни вольнодумцем в старорежимном смысле слова, хотя, очевидно, стал самым крупным реформатором исторической науки в XIX веке.

Во имя интересов университета он часто шел на компромиссы, но эти поступки не были «делками с совестью» и за них он страдал неоднократно.

Вызов, брошенный им Карамзину, скорее был чистым протестом против романтизма в науке, нежели чем-то личным по отношению к отцу-основателю отечественной историографии.

Соловьева обычно причисляют к историкам-этактистам и русским гегельянцам, то есть к тому кругу ученых, кто был сосредоточен лишь на изучении процессов генезиса и восхождения государства¹¹. Он действительно не считал для себя возможным, подобно Карамзину, мыслить отечественное прошлое лишь через жизнь и деяния правителей. Но так может ошибочно показаться, ознакомившись, к примеру, с его «Учебной книгой по русской истории», выдержавшей более десятка изданий до 1917 года, в дореволюционный период, где в основу последовательной эволюции страны Соловьевым был положен именно персонально-династический принцип. Но в отличие от представителей чистого этатизма, он не склонен был противопоставлять «народ» и «государство».

Смысл российской истории не сводился им лишь к теме генезиса и победы российского государства над архаическими, прежде всего родовыми, формами социальности и политического устройства. Соловьев был последовательным западником, институционалистом и универсалистом в глубинных значениях этих понятий. И поэтому всякое его публичное размышление об исторической логике торжества модернистских институтов, в том числе и государства,

избавляло Соловьева от необходимости оппонировать всем мифотворцам и псевдоидеологам, спекулировавшим в середине XIX века на теме уникальности исторического пути России («особый путь»).

Впрочем, не так все было однозначно в его жизни и творчестве, как, может быть, нам, потомкам, хотелось бы. Соловьев был сложным и порой весьма парадоксальным мыслителем, а соответственно, совсем непростым для адекватного понимания русским просветителем. Его современники, за редкими исключениями, относились к нему с известной опаской. Либералы были недовольны его пафосом русской государственности и опорой на патриотическое чувство в историко-просветительской деятельности; консерваторы считали его опасным «прогрессистом».

В научном же сочинительстве его мысль порой обгоняла самого автора, а иногда была, напротив, чрезмерно дисциплинированной. Обратимся в качестве иллюстрации к двум из его самых известных сочинений, принципиальным образом повлиявших на развитие гражданского просвещения в России.

Слово «просвещение» довольно часто встречается в текстах Соловьева. Исторический прогресс он соизмерял не только с развитостью государства и его институтов, но также с просвещенностью граждан, полагая, что одно исторически не могло развиваться в отрыве от другого. В этом смысле, не употребляя самого термина, Соловьев впервые в отечественной истории общественной мысли стал развивать идею о становлении нации-государства в качестве центральной для научного анализа и в целях просвещения гражданского общества.

Соловьев, как историк-компаративист, считал, что в истории все взаимосвязано, «ничто не начинается вдруг». Все народы мира проходят в своей эволюции два этапа: на пер-

вом, младенческом, преобладают «чувства», на втором, зрелом, — «мысли». Соответственно судьба народов на первом этапе определялась родовыми отношениями, на втором — просвещением и государственностью¹². И именно на втором этапе у любого народа рождается главный вопрос для его гражданского самопознания: насколько разумно или неразумно все существующее?¹³

Просветители поэтому должны были нести людям гражданский свет и правду, не ограничиваясь, как писали в старину, только лишь «хитростью грамматической и философством книжным». Просвещение, в том числе и первоначально исходящее от духовенства, в трактовке Соловьева делало из толпы осмысленное и способное на согласованные действия сообщество. Для него «непросвещенность» была равнозначна *негражданскому состоянию* социума. А лучшим периодом истории, демонстрирующим этот качественный переход, Соловьев считал годы Смуты (1598–1613): именно тогда самым яростным образом столкнулись оба состояния российского общества.

В этой связи молодой Соловьев публикует небольшую в сравнении с другими его сочинениями статью «Русские исповедники просвещения в XVII веке»¹⁴. Она написана живым высокохудожественным языком, и, видимо, сам автор воспринимал ее скорее как беллетристическое произведение. Главный герой статьи — архимандрит Троицко-Сергиевской лавры Дионисий, впавший в немилость и перенесший страшные физические и моральные истязания в своем сопротивлении непросвещенности масс и правителей. Время действия — годы Смуты начала XVII столетия.

Соловьев описывает удивительный феномен того догражданского состояния русского общества, когда его лидерами становились люди, приметные голосом и внешним

видом, а не своими духовными или умственными качествами. Они именовались горланами (мужики-горланы) и весьма умело манипулировали толпой, ее настроениями и направленностью коллективных действий. Но, утверждает Соловьев, это вовсе не сопоставимо с современным управлением общественным мнением из-за отсутствия такового в те времена. Горланы были весьма популярными в народе и очень умелыми в деле организации смуты. По сути, эта статья Соловьева как раз и дает нам картину того контекста, в котором зарождалось русское просветительство, тогда еще, разумеется, тесно связанное с православным реформаторством, и анализ *гражданского подвига*, необходимого для того, чтобы сдвинуть сознание «бессмысленной толпы» в сторону духовности и гражданской образованности.

Уже в этом относительно раннем тексте Соловьев пытался решить для себя проблему роли личности в русской истории, хотя «деятели» и «народ» представлены им еще довольно аморфно. Но и тогда, и позже он старался уйти от однозначного и наивного разрешения этой дилеммы. Более того, в отличие от всех своих предшественников, Соловьев, избегая крайностей, не возвышал и не принижал историческую личность. Об этом он пишет во вводных абзацах своих публичных чтений о Петре I. Соловьев полагал неуместными и чрезмерную похвалу, и неумеренное порицание в адрес великих исторических фигур. А избежать этого историку помогают христианская вера и наука.

Как и следовало ожидать, Соловьев на закате своей научной карьеры привлекает публичное внимание к главной исторической теме всего отечественного просветительства XIX века — деяниям Петра Великого и их значению в развитии страны. 1872-й юбилейный год — 200-летие со дня рождения царя-реформатора — послужил хорошим поводом, как для составления им полновесного цикла лек-

ций, так и для их публичного чтения в Москве в зале Благородного собрания¹⁵. Этот цикл был не просто образовательным по своим задачам, но скорее широким просветительским проектом маститого и уже пожилого ученого, который обращался к русскому образованному обществу с характерным для его стиля мышления нетривиальным вопросом: а *что*, собственно говоря, мы празднуем?

«Чтение первое» отчетливо проясняет нам эту просветительскую повестку. Важнейшей обязанностью просвещенного общества Соловьев считал проникновение в подлинные смыслы прошлого, и деятельность великих личностей в том числе. Необходимо разумное отношение к историческому явлению, не нужно «подчиняться ему безотчетно». Мало понимать значение деятельности великих людей, важно осознать *свое* к ней *отношение*, ее результатам, определиться с тем, какой эффект она произвела и какова ее роль для настоящего и будущего. Без всего этого, утверждает Соловьев, «праздник будет праздным». Но ведь «200 лет... русский человек думал о Петре, думал постоянно: что же он надумал?».

В своем вступлении Соловьев предельно емко определяет, что значит быть великим человеком в истории. Это, безусловно, человек, начавший некое мощное историческое движение, по имени которого потомки знают и именуют все его время. В ранние исторические эпохи, в «младенческих» обществах, когда люди были движимы только чувствами и воображением, для них такие великие деятели были сверхъестественными сущностями, полубогами. Они обладали мощью и силой, не имевшей отношения к своему времени и своему народу. Они руководствовались волей и действовали по произволу. Народ подчинялся им слепо и «страдательно носил на себе все следствия их деятельности»¹⁶. Таким великим принадлежал почин во всем, и тво-

рили они историю средствами своей сверхъестественной природы.

И тут мы обнаруживаем у Соловьева парадокс, вполне соответствующий духу его мысли: христианство и наука дают нам возможность освободиться от такого представления о великих людях.

В просвещении вера и знание неразлучны! Христианская вера запрещает нам верить в полубогов; научное знание позволяет вскрыть самую суть исторического процесса и законов, по которым народы развиваются. Поэтому во «взрослом» обществе великими становятся лишь те, кто одарен наибольшими способностями и оказывает народу наибольшую услугу. Они «яснее других сознают потребность времени, необходимость известных перемен...при таком переходе народа от одного порядка жизни своей к другому»¹⁷. Как все люди, они тоже ошибаются, и ошибки их тем виднее, чем виднее их деятельность. Признательные же народы величают именно таких людей «великими и благодетелями своими». Одним словом, великий человек — сын своего времени и своего народа. Да, «...он теряет свое сверхъестественное значение, его деятельность теряет характер случайности, произвола». И он становится *выразителем народной мысли*. Он выводит свой народ на новую дорогу, необходимую для продолжения его исторической жизни.

Казалось бы, чем это отличается от известного для всей второй половины XIX века нарратива о «героях и героическом в истории»?¹⁸ Безусловно, напоминает, но лишь отчасти. Такая трактовка величия исторической личности приводит Соловьева к несколько неожиданному для его современников гражданскому выводу. С помощью такого научного взгляда «на значение великого человека и его деятельности высоко понимается сам народ... история являет-

ся цельной... неподверженной произволу, капризу одного сильного средствами человека, который может... толкнуть народ на другую дорогу вопреки воле народной»¹⁹. Согласитесь, что в этой цитате прозрачно читается тезис об *амбивалентной взаимозависимости* единичной воли и общего народного умонастроения.

У Соловьева познание опыта прошлого, его истинное понимание и выстроенное на этом основании подлинное просвещение, как видим, очень тесно переплетено. И поэтому он не предлагает разрешить дилемму исторической роли личности и народных масс в пользу кого-либо из этой оппозиции. Историческая личность — производная гражданской мысли, народной среды, ожидания перемен. Народ же сам по себе аморфная масса, а исторические и гражданские смыслы его деятельности придают именно великие личности. А посему, вновь подчеркивает Соловьев, академическая наука история может по праву считаться главным инструментом «народного самопознания»²⁰.

Казалось бы, все очевидно. Но почему же тогда за прошедшие 200 лет со дня рождения Петра I, вопрошает Соловьев, просвещенный русский ум так часто сталкивался с самыми различными, а подчас и совершенно противоположными оценками его как человека и реформатора?²¹ И в очередной раз историк демонстрирует нам всю парадоксальность своего мышления своим «странным» ответом: лишь постольку, поскольку долгое время к делу Петра относились *неисторично*, «как в благоговейном уважении к этому делу, так и в порицании его»²².

Иными словами, разность взглядов, по мнению историка, напрямую зависела от *незрелости* исторической науки, «от неустановленности основных начал при изучении жизни народов»²³. И, продолжает Соловьев-универсалист, не так опасны выводы, сделанные на основе неподходящей к рус-

скому прошлому «мерки», сколько его изучение «особняком, не подозревая, что при всем различии своем оно подчиняется общим основным законам, действующим в жизни каждого исторического народа»²⁴.

Итак, «приведение Петром России от небытия к бытию было общеупотребительным выражением», но такая оценка лежит за гранью науки и просветительской историчности²⁵. Почему? Потому что деятельность одного человека извлекается из жизни целого народа, а многовековая деятельность народа до Петра объявлялась несуществующей. Но «иллюзией» Соловьев именовал также и противоположный взгляд, когда жизнь до Петра трактуется как якобы нравственная и чистая, а пришел Петр и нарушил ее правильное течение. При кажущейся радикальной противоположности двух взглядов, их объединяет, по мысли Соловьева, именно *неисторичность*, а посему и рассматривать их всерьез он не рекомендовал.

Формула историчности эпохи Петра у Соловьева до удивления проста: великий человек совершает только предсказуемые деяния, происходящие из недр народных потребностей; а величина его успеха напрямую зависит от «народного капитала», то есть от того, что он скопил в своей предшествующей жизни. Впрочем, пишет Соловьев, произвол даже сильной и великой личности вряд ли сможет повлиять на ход истории народа-младенца. Великие перемены наступают, когда народ уже прожил долгую и внутренне многотрудную историческую жизнь, коим и был русский народ накануне царствования Петра²⁶. И в юбилейный год, по его мнению, это могло бы означать для историка только одну просветительскую задачу: понять, откуда произошел переворот, который связан с именем Петра Великого, и для чего этот переворот вообще понадобился? Действительно ли он ознаменовал собой вступление рус-

ской нации во второй эволюционный возраст, то есть период «господства мысли»?

Соловьеву, просветителю, важно было донести до публики свою, пожалуй, самую сокровенную мысль: в опыте прошлого не следует различать превосходства одной эпохи над другими, как и одного народа над другими. В младенческий исторический период чувств известные предметы люди почитают священными и неприкосновенными; народы требуют постоянства в отношении к ним и поэтому рано или поздно скатываются в фанатизм, а их жизнь обретает черты пагубной неподвижности. Однако и период господства мысли, знаменуемый процветанием наук и просвещения, тоже имеет свои темные стороны. Объявляя постоянство отношения суеверным, предрассудочным, свободная мысль одинаково подчиняет себе все, ставит человека в холодное отношение к миру и народам. И тем не менее этот переход из одного возраста в другой есть прогресс.

В этом рассуждении Соловьев выступает откровенным и последовательным западником-универсалистом. Он пишет, что всякий народ, способный к развитию, свое движение начинает *со знакомства с чужим...* «мысль начинает свободно относиться к своему и чужому, отдавать преимущество жизни народов чужих, опередивших в развитии... выведши народ в широкую сферу наблюдений над множеством явлений в разных странах, у разных народов, в широкую сферу сравнений, соображений и выводов, покинув вопрос о своем и чужом, мысль стремится переставить отношения на новых общих началах». Но когда старые верования и отношения разрушены, а новые «многообразны» и противоречивы, повсюду раздаются скорбные вопли: где же истина? И наконец, следует принципиальный для Соловьева вывод: «Древо познания не есть древо жизни! Червь сомнения подтачивает все! Общество погибает, пото-

му что чувство иссякает, не умеряет мысль! Ставится страшный вопрос, что выиграл человек, перешедши из одной крайности в другую, променявши суеверие на неверие?»²⁷

Соловьев без лишних сомнений признает отставание народов славянских, прежде всего русских, от их романо-германских соседей — длиной приблизительно в два века. Впрочем, это было отставанием, но не отсталостью, акцентирует наше внимание историк. Ему важно было подчеркнуть не столько сам факт отставания, сколько то, что западающее развитие России все равно привело ее к тем же масштабным и глубинным преобразованиям, которые ранее произошли в Европе в XVI–XVII веках. Задержка в развитии была вызвана исключительно внешними обстоятельствами и громадными размерами континентального государства, не защищенного природными границами. Внутренние же условия и духовная культура у европейцев и русских, по мнению Соловьева, были тождественными.

Начало просветительского движения в России Соловьев описывает довольно нетривиально. Он полагал, что уже Иван IV, вопреки расхожему мнению, отчетливо понимал необходимость просвещения. Но науки в то время можно было получить только из-за моря и первый русский царь действительно хотел призвать иностранных учителей. Однако понимал всю опасность этого действия: «учиться — ведь это значит признать превосходство учителя, подчиниться ему, верить ему, делать так, как он велит, как сам делает, подражать ему... но какое страшное искушение: подчиниться влиянию учителя во всем, исключая одного — веры». Что же было все-таки предпринято и какие имело последствия? «Решено было, что иноверные учителя опасны и потому лучше послать русских людей учиться за границу, чтобы они по возвращении стали учителями... опас-

ность не уменьшилась: русский человек, лишенный влияния народной среды, совершенно предавался чуждому влиянию. Никто из отправленных не возвратился»²⁸. Но движение началось, и прежде всего в лоно церкви. Книгопечатание и приезд иноземных монахов и теологов лишь добавили этому процессу ускорение.

Прогресс был налицо: мысль была разбужена и возбуждена религиозными вопросами. «Богословские споры овладели вниманием общества.. иезуитов выгнали... но опасность не уменьшилась». Раскол стал неизбежностью. Духовенство находилось меж двух огней: одни, как пишет Соловьев, «из своих» отвергли официальную церковь из-за отступничества от старой веры и склонности к еретичеству; другие, но уже иные «свои же», обвинили ее в отсталости и неспособности сопротивляться внешнему давлению. «Единственное средство выйти из этого затруднительного положения состояло в том, чтоб выйти вместе с народом на новую дорогу, приобрести могущество знания»²⁹.

Просвещение в России, иными словами, согласно Соловьеву, приходит *осознанно и вынужденно*. С одной стороны, новое могущество знания необходимо было для общественного транзита на вторую эволюционную стадию исторического развития (в терминологии историка — на «второй возраст»), чтобы стать в один ряд с другими европейскими нациями. С другой — знание нужно было для борьбы с людьми, желавшими остаться «при старом начале во всей его исключительности, односторонности». Мысль должна была наконец-то умерить чувства и суеверия, привести к отказу от фанатического утверждения «превосходства своего над чужим». И в конечном итоге «необходимость науки была осознана и провозглашена торжественно»³⁰.

Но не все так просто и гладко у Соловьева. Он полагал, что более или менее свободная мобильность русских людей

на Запад и обратно в Россию помогла им оценить могущество знания, ибо за рубежом они воочию увидели «перед собой врагов своей веры, своей народности, вооруженных могуществом науки». И поэтому осознание нужды в просвещении явилось русским как «поспешность... вооружиться этим могуществом, чтоб бороться с врагами равным оружием», а сама дорога за науками необходима была, «чтоб сделать Россию богатой и сильной, чтоб дать ей почетное место среди народов»³¹. Соловьев исключает личностную детерминанту в историческом обосновании реформ и просвещения и выводит их именно из общественной потребности народа, вставшего на путь *гражданского строительства*; донести это до широкой публики с такой ясностью и откровенностью изложения пока еще не удавалось никому из русских мыслителей и историков.

Однако Соловьев все-таки не принял западную науку в одностороннем порядке, ибо полагал, что она хоть и есть великое могущество и благодетельница народов, но сама по себе не способна «умерить гордыню знания и алчность пытливого разума». И следовательно, наука должна быть уравновешена чувством, которое, собственно, и определяет, «где оканчивается область знания и где начинается область веры». Понимание подлинного просвещения как баланса знания и веры приводит Соловьева к авторской трактовке *сути* гражданского образования: наука и православная вера не исключают друг друга и никогда не являлись в истории России противоборствующими идеологическими крайностями, напротив, выступали средствами гармонизации воспитания гражданина в «правильности и согласии». Наука была «заимствована». А церковь готовила людей к новому восприятию жизни и в этом смысле тоже служила науке, переходу русского народа в «возраст мысли».

Казалось бы, все было готово в русском обществе к началу нового исторического движения, обязанности были определены, «народ поднялся и собрался в дорогу; но кого-то ждали; ждали вождя; вождь явился»³². Соловьев не позволяет себе возиться с множеством деталей и преданий о той эпохе, особенно о малолетстве Петра. Ему важно подчеркнуть главные черты времени и личности Петра, чтобы все-таки решить для себя и широкой публики вопрос об их историчности.

Он принимает эпитет «Великий», но не на нем заостряет наше внимание. Историк вычитывает в одном из ранних писем Петра к матери непривычную для царя самоидентификацию — «в работе пребывающий» — и предлагает именно через нее понимать сущность всех тогдашних перемен³³. «Петр работник», Петр с мозолистыми руками — вот олицетворение всего русского народа в так называемую эпоху преобразований. Здесь не было только сближения с народами образованными, подражания им, учения у них; здесь не были только школы, книги — здесь была мастерская, надобно было усиленной работой, «пребыванием в работе добыть народу хлеб насущный»³⁴.

Посыл историка был не сложным. Просвещенная публика должна была признать *две его идеи об историчности* эпохи и личности Петра: (1) о «народности» царя и (2) о «державности» народа. В этом нет никакого сумбура. Именно так Соловьев и мыслил. «Народы в своей истории не делают прыжков», утверждал он³⁵. Время не терпело больше отставания и промедления, и оттого рьяно принялся за дело царь-работник, «представитель своего времени, выразитель его потребностей»³⁶.

Мне не кажется, что в этом рассуждении неумело скрыта уваровская формула русской идентичности. Но очевидно, что за попыткой Соловьева перефразировать тезис о

самодержавном деспотизме первого русского императора и упрятать его в концепцию благотворного для страны «народного вождизма», считается его неоднозначный государственно-патриотический и просветительский посыл. Он неслучайно постоянно подчеркивает в своих публичных чтениях мысль о том, что преобразования Петра имели глубокое и долгосрочное воспитательное воздействие на все русское общество, в том числе и в плане последовательной европеизации культуры, этикета, внешнего вида, нравственных правил, учреждения принципов цивилизма и лаицизма в обустройстве общества и государства. Этим сюжетам посвящено вступление к десятому чтению, в котором он останавливается на «учительском значении» и «нравственном влиянии» преобразований. И все же для Соловьева-универсалиста не менее важно было показать и гражданско-просветительский эффект Петровских институциональных реформ и инноваций, особенно для приучения людей «к деятельности сообща»³⁷. Петровские реформы — это прежде всего *про-социальные преобразования* русского общества, привыкшего жить *а-социально*.

Соловьев считал важным обратить внимание своих слушателей и читателей на различие двух социовременных алгоритмов *историчности просвещения*. Западноевропейцы обучались знаниям и умению самостоятельно мыслить у «народов мертвых», «с законченной деятельностью»; их содержание было исчерпано, и «ученик, получивши от школы побуждение и средство к умственному развитию, мог легко приступить к самостоятельной деятельности, пойти дальше учителей». У русских не было таких выгод: они должны были обратиться «к народам живым, брать от них живых учителей, следовательно, подчиняться влиянию живой чуждой национальности или национальностей»³⁸.

И конечно же, великий историк видел в этом пролонгированную угрозу для России, не говоря уж о том, что такой переход в новый исторический возраст ставил русских в положение народа, который вынужден был пользоваться только чужими плодами цивилизации и «осужден был гнаться за ними без отдыха, со страшным напряжением сил»³⁹. Внимание к разнообразию явлений у других народов вело к притуплению интереса ко всему своему, аутентичному, пусть и даже чрезмерно традиционному. Соловьев, не употребляя современной терминологии, по сути, говорил о «догоняющей модернизации», как главном проклятии России в эпоху Петра и во все постпетровские времена. Он не оставляет нам никакой иной возможности, кроме как считать западное влияние и просвещение серьезным *вызовом для страны*, который был потяжелее татарского, «ибо это был натиск духовных сил, натиск нравственный, умственный»⁴⁰.

Возможно, именно поэтому разъяснение сущности государства, его прогрессистской роли и гражданской культуры служения государству занимает немало места в чтениях. Но и «преобразователь» твердил о государстве, заставлял присягать ему, твердил, что надобно стараться о пользе общей, от которой народ получит облегчение. Однако, пишет Соловьев, для многих это были только слова — слова «языка чуждого, непонятного»⁴¹. Слова же благодарности мы должны сказать российскому государю, первому учителю и «благоговейно отнестись к его скорби о тяжелой борьбе с укоренившимися противообщественными привычками»⁴².

Отождествив общественные интересы с государственными целями, Соловьев-просветитель тем самым как бы закрыл для себя путь к утверждению примата гражданского над политическим, равно как и автономии отдельной личности над диктатом целого. Его просветительский станс так

и остался преимущественно *этатистским*. Таким он запомнился современникам. И когда уже после смерти были опубликованы его «Записки», в которых он нелицеприятно высказывался в адрес августейших персон XVIII–XIX столетий, для всей симпатизирующей ему публики это стало шокирующим откровением или, как говорили тогда, «преступлением» против самого себя.

Между тем мы не находим у Соловьева ни антизападнических настроений ни славянофильской идеализации допетровской России. Напротив, он считал реформы естественными и необходимыми, хотя и связывал с ними серьезные и, главное, долгосрочные утраты. Впрочем, по его мнению, Петр на то и прозван был Великим, что, *приняв универсализм* западного опыта, смог *не допустить страдательного* положения страны и духовного принижения народа. «Без иностранцев обойтись было нельзя; но чтобы сохранить к ним свободное, независимое, мало того — властелинское, хозяйское отношение, надобно было приобрести способность надзора, поверки, а такую способность Петр и, по его примеру и побуждению, его сотрудники могли приобрести [только] этой неутомимой работой»⁴³.

Следовательно, Петр «работающий» не только чистая аллегория, но и отражение практики государственного строительства. Методом проб и ошибок он учил страну опыту управленческому, дипломатическому, строительному, военному. Но... *не гражданскому!* Народный царь жил со своим народом одной повседневностью и совсем не гражданской жизнью. При этом складывается впечатление, что Соловьев не очень-то и сокрушался по этому поводу. В тот юбилейный год праздновали все же величие российского государства и его вождя, нежели успехи русского народа на почве гражданственности и гражданского просвещения. А тут в воспитательном смысле все должно было быть

предельно просто, легкоусвояемо и воспроизводимо: «Сильный человек — представитель сильного народа»⁴⁴. Вот и вся историософская «отгадка».

Соловьев изменил бы самому себе, если бы не извлек из истории Петра моральный урок. Формулируя его, он, по сути дела, предложил своим слушателям и читателям общий абрис гражданского общества и его этики. В шестом чтении он декларирует: «Горе тому обществу, где сила не находит себе нравственных границ, где она не считается с другими силами, не чувствует обязанности сторониться перед ними, где перед нею расступается доступная ее давлению мягкая слабая толпа, и сила разнудывается беспрепятственно. Горе тому обществу, которое не может встретить каждую силу строгим допросом: откуда она и куда направлено ее стремление; не может испытать, настоящая ли эта сила, или фальшивая, самозванная. Горе тому обществу, которое способно преклониться и служить этой фальшивой, самозванной силе. Горе тому обществу, в которое можно вступить, не охорашиваясь нравственно, с полным неряшеством, без уважения к общественному уху в словах своих, без уважения к общественному смыслу в мыслях своих... Горе тому обществу, которое не умеет поверить ни слов, ни дел, которое безотчетно увлекается, как ребенок, первым движениям, первым громким словом. Такое общество не может дать хорошего воспитания»⁴⁵. Согласитесь, красочное и емкое описание любого не-гражданского, по существу своему, общества.

Именно такой была допетровская, дореформенная Россия. А посему и воспитание, которое она могла дать молодому Петру, неизбежно и естественно было безнравственным, грубым и в гражданском смысле асоциальным. Все это, возможно, и объясняет почти что «нулевой» интерес первого императора к гражданской культуре и гражданскому образованию. Народу же было вполне доста-

точно новых технических навыков, материального опыта и ориентированных на практику знаний о внешнем физическом мире.

Соловьев не был популяризатором исторических знаний, скорее он был их распространителем. И исполнил он эту миссию блестяще, со всей свойственной профессиональной этике ученого ответственностью перед нарождающимся гражданским обществом. После Соловьева накал дискуссий между западниками и антизападниками полностью не остыл, но это уже были совершенно иные споры. В академической среде стало непозволительно прибегать к мифотворчеству, хотя такие попытки все же предпринимались. А в публичной сфере эти дискуссии трансформировались в завершенные по своей форме и содержанию идеологии, которые в конечном итоге легли в основание нового для России партийно-государственного строительства, политические результаты которого Россия увидела в распределении мест в Первой Государственной думе.

Соловьева обычно изображали человеком очень умеренным не только в повседневных привычках, преподавании, но и в политических взглядах. Мне кажется, что эта характеристика не совсем точно отражает его мировоззрение. Соловьев по природе своей был амбивалентным мыслителем и просветителем. Разночинное происхождение делало его критичным по отношению к сословности в обществе. Хотя он, безусловно, был сторонником концепции просвещенной монархии и настойчиво подчеркивал свои симпатии к конституционно-монархическому строю. Он не терпел крепостничества, но видел возможность его отмены только с соизволения императора. Православное воспитание сделало его на всю жизнь нетерпимым к неверию, иноверцам и атеистам, но и православным «агитатором» он тоже не стал. Либералом он был весьма осторожным, не

принимал крайностей, радикализма. Западником был скорее в научном мышлении, к республиканским и прогрессистским веяниям в Европе относился весьма прохладно, европейскую революционность не принял. Социалистическую идею выносил с трудом, а к ее русским носителям, подобно Герцену, относился очень критично и холодно. Соловьев находился под большим влиянием французских историков эпохи Реставрации, но так и не приложил ни их теорию феодализма, ни концепцию классово-борьбы к историческим реалиям России.

И так буквально во всем. Его творческая зрелость вращается вокруг 1861 года и делит его сознательную жизнь на две равноценные половинки. А оттого и его просветительская деятельность вечно содержала в себе некоторую неопределенность и мировоззренческую амбивалентность. Таким он и остался в памяти своих современников, и почти все они искали в нем нечто близкое себе, даже притом, что многих он отталкивал своим патриотическим пафосом. Сам же о себе Соловьев предпочитал говорить следующим образом: при Николае I считался либералом, а при Александре II — консерватором.

Двусмысленность интерпретаций Соловьева стала порождением многозначительности его мысли, ее парадоксальности и внутренней конфликтности. Почти все русские мыслители и просветители второй половины XIX века так или иначе высказались в его адрес. Чернышевский считал его величайшей заслугой открытие смыслов событий в развитии отечественной государственной жизни. Лавров, напротив, считал, что Соловьев вскрыл нам подлинный характер русской гражданской жизни. А граф Толстой по понятным причинам увидел в его истории прежде всего созидательность народа. Он в своих дневниковых записях, в частности, писал: «Читаю историю Соловьева. Все, по истории этой,

было безобразно в допетровской России: жестокость, грабеж, правёж, грубость, глупость, неумение ничего сделать. Правительство стало исправлять. И правительство это такое же безобразное до нашего времени... Но как же такой ряд безобразий произвели великое единое государство? Уж это одно доказывает, что не правительство производило историю». Пафос державной народности привлек внимание Толстого в многотомной «Истории» Соловьёва, хотя русскому писателю не хватало там последовательности в проведении этой путеводной для русского просвещения мысли.

3.2. Лев Толстой.

*Забывать прошлое: художественный вымысел
или историческая истина*

Кажется невероятным, но у графа Льва Николаевича Толстого (1828–1910) всегда были плохие взаимоотношения с историей. Он не любил историков, и в частности недолюбливал Соловьёва. Изучение прошлого ему давалось очень тяжело. Познание мирового опыта через деятельность великих людей и смену правителей казалось ему неправомочным. Может быть, конечно, оттого что он плохо запомнил даты и события. А возможно, и потому, что хотел видеть в истории прежде всего дух и деяния народов, а здесь история на конкретные факты очень не богата. Существует даже предположение, что он бросил Казанский университет именно из-за истории, изучать которую не хотел, да и не мог. Но, как показывают многие его сочинения, он все же знал историю довольно хорошо и всегда увлекался историко-софскими рассуждениями.

И все же эта удивительная нелюбовь писателя к истории не помешала ему стать наряду с Вальтером Скоттом одним из самых знаменитых исторических романистов в мировой

литературе. Есть ли у этого парадокса внятное объяснение? Возможно, и есть, но не думаю, что какое-то *одно объяснение* этого парадокса устроило бы всех биографов и исследователей творчества Толстого, да и просто читающую публику. *Непостижимость* личности Толстого и его мышления, собственно, и есть смысл самого парадокса.

Толстой действительно всегда был и остается для нас большой *загадкой* — человеческой, художественной и метафизической. Без преувеличения сотни людей пытались ее разгадать. И надо заметить, что гипотез и всяческих домыслов в отношении его приватной жизни, мировоззрения, суждений и творчества было выдвинуто немало. Мы доподлинно в деталях знаем его биографию, опубликованы все его сочинения, письма, дневниковые записи, даже краткие и мелкие заметки и наброски. Одним словом, Толстой для нас совершенно открыт, как раскрытая печатная книга, и прозрачен, как великое литературное произведение, но... Но он по-прежнему остается неразгаданным до конца и потому великой тайной отечественной интеллектуальной мысли и мировой культурной истории в целом⁴⁶.

Биография Толстого расписана чуть ли не по дням, благо он сам завещал нам свои воспоминания и дневники, которые вел хоть и с перерывами, но при этом с удивительной регулярностью — честно, бескомпромиссно и весьма дотошно. Для рассмотрения просветительского наследия Толстого я вначале постараюсь очертить его жизненный и интеллектуальный путь на манер художника-импрессиониста, то есть очень грубыми и контрастными мазками. Если Толстого нельзя познать до конца, то составить о нем более или менее адекватное впечатление вполне реально. Не исключая, что подобных биографических «импрессий» о Толстом может быть составлено предостаточно. Я же не претендую ни на какую оригинальность своей версии.

Нежный и чувствительный ребенок. Сложное и полное «чужих» воспитателей детство. Познал в отрочестве жизнь как форму насилия. С юных лет азартный игрок и отчаянный повеса. Авантюрист и мечтатель. Притязательный комильфо, но рано осознавший, по собственному признанию, свою «пустышность». Жаждающий первенства актер и эстет. Молодой офицер, очарованный красотой войны в Крыму и на Кавказе. Просвещенный и рациональный мыслитель, практический философ. Сторонник религиозной свободы и реформ, противник церковного догматизма. Большую половину своей жизни считал себя атеистом, хоть и почитал веру и бога. Решительно пришел в христианство, едва достигнув 50 лет. Пытался понять бога разумом, но потерпел фиаско. Покидает церковь, и она, не смирившись с его «еретичеством», провозглашает его «отпадание» от лона своего. Не был ни западником, ни славянофилом. Был патриотом, но особого свойства. Государство и правительства почтением не жаловал. Всегда отстаивал личное и свободное понимание всего происходящего вокруг себя. Страстный поклонник жизненной философии античных стоиков «быть наедине с самим собой». Нетипичный помещик и неэффективный хозяйственник. Многократно в течение своей долгой жизни переживал депрессию, одиночество, духовные потрясения и кризисы, нравственные преобразования и, самое главное, перемену ума. В зрелом возрасте после «духовного переворота» проклял любое насилие, агрессию и войны. Был склонен к метафизическому «побегу из жизни», в том числе и от самого себя. Практиковал самобичевание в текстах, вслух и открыто. Высоко ценил дисциплину ума и бытового поведения. Почитатель западной моральной философии. Строптивый и упрямый человек, в любых ролях и на протяжении всей своей жизни. В аристократической среде не прижился, с

русскими писателями и творческими людьми его отношения складывались крайне неровно. Угловатый человек, любитель крайностей. Сложный семьянин с невозможным характером, вечно принуждающий близких принимать его и только его образ жизни и мысли... Да-да, все это — граф Толстой.

И это был писатель с невероятной мировой популярностью и авторитетом независимого мыслителя, народного духовника, готового бросить вызов власти, церкви, да, собственно, кому сочтет нужным. Пожалуй, не было другой фигуры за всю вторую половину XIX и начало XX века, кто оказал бы столь глубокое воздействие на интеллектуально-нравственное развитие всего человечества, как Толстой. Он способствовал рождению свободы там, где ее никто не ждал и не принимал. Он менялся сам и менял обстоятельства жизни миллионов людей. Революции, альтернативные социальные движения и даже деколонизация в XX веке в значительной мере шли под ценностными лозунгами и идеями Льва Толстого. Вспомнить хотя бы его влияние на духовное формирование Махатмы Ганди и многих других «непротивленцев». И в конце концов, ведь не случайно же он — «зеркало» русской революции. Хотя, очевидно, совершенно в ином смысле, нежели тот, который навязывал нам Ленин.

Толстой на протяжении всей своей жизни постоянно менялся, причем настолько радикально, что вполне можно говорить о разных личностях с отличным мировоззрением, взглядами, стилем жизни и *разной проповедью просветительской идеи*. Единственное, что всегда оставалось в центре его художественно-философского внимания — это человек и народ. Скорее даже в обратном порядке: народ и человек. Собственная семья для него была важным жизненным проектом, но по отношению к ней он также не раз менял свою тактику и стратегию. Очень многие из его крупных

и малых произведений написаны по мотивам самой значимой для него темы — семейные хроники и личные воспоминания. Именно реальные события и казусы его биографии служили фабульной основой для литературных замыслов.

В первой половине XIX века чрезвычайную популярность в Европе получил исторический роман. Создателем его классической формы по праву считается Вальтер Скотт. Его сочинения высоко ценились и получили широкое хождение в России. Белинский и Герцен видели в них невероятную просветительскую мощь. Вслед за ним русский читатель познакомился с творчеством Бальзака и Дюма, и приблизительно тогда же этот литературный жанр был успешно импортирован в Россию. Однако является ли роман Толстого «Война и мир» историческим и тем самым просветительским в классическом смысле понятия? Вопрос этот отнюдь не праздный, а скорее даже напротив — центральный для понимания просветительского гения Толстого.

В отечественном литературоведении мы вряд ли обнаружим серьезные сомнения по этому поводу, может за исключением совсем недавних публикаций. И связано это с тем, что роман Толстого официальной советской идеологией был признан в качестве высшего образца исторического и реалистического романа всего XIX века. Его критиковали, разумеется, с партийно-классовых позиций, но высоко чтити именно за эти достоинства. Филолог и философ-марксист Георг Лукач, в бытность вынужденного изгнания в советской России в 1930-е годы, написал довольно большое исследование «Исторический роман», в котором изложил ортодоксальный марксистский подход и дал многограничному сочинению Толстого именно эту оценку⁴⁷.

Исторический роман — это эпическое произведение, в котором изображена народная жизнь в переломный момент истории, а судьбы главных действующих лиц находятся под

сокрушительным воздействием общественных сил. Реальным историческим фигурам отведены в таком романе второстепенные роли, а все повествование крутится вокруг жизни неизвестных истории персонажей, пусть и прописанных с невероятной силой реализма. В итоге сочинитель оставляет за собой право не только вершить судьбы своих вымышленных актеров, но и выносить оценку реально происходившим событиям, а кроме того, и резервировать за собой право быть выразителем нравственных уроков, вытекающих из авторского художественно-исторического повествования. В эти характеристики, как принято считать, вполне вписывается многотомная «Война и мир» Толстого.

Однако, во-первых, такое определение исторического романа не является исключительным и исчерпывающим, а во вторых, навязанные писателем оценки и нравственные уроки в массовом сознании быстро обретают характер устойчивого восприятия и легитимного изложения подлинной сути и опыта прошлого. То есть утрачивают исконное качество «авторской фантазии», как если бы это было зеркальным отражением подлинной истории. И тем самым люди стали проживать настоящее и видеть свою и мировую историю по шаблонам и зарисовкам именно популярных исторических романов, а в XX веке вдобавок еще и по телевизионным и кинокартинкам. Так, смыслы и последствия Отечественной войны 1812 года были переданы потомкам, а значит, и реинтерпретированы, именно Толстым, а не кем-то из великих историков, пусть даже и столь одаренных и самобытных, как Е.В. Тарле.

В результате в России во второй половине XIX века, я уже не говорю про весь советский период, гражданские уроки, извлекаемые из опыта прошлого, в большей степени зависели от художественного вымысла писателей, чем от научного конструирования. Трактовки исторических ро-

манов входили в ткань политических идеологий, а идеологии, в свою очередь, соревновались друг с другом за точность и адекватность понимания уже не столько самого прошлого, сколько его художественного отражения. Так, в частности, в царствование Александра III в публичном дискурсе реально противоборствовали «народ» Толстого и «народ» Победоносцева. И поскольку «победил» последний, то и не сложно от этого мировоззренческого триумфа провести логическую стрелку к пониманию всей консервативной линии в политике государства и его гражданской культуры.

Надо заметить, что Толстой *сам проживал* начало XIX века исключительно сквозь призму своих семейных хроник, практически все герои его великого романа узнаваемы, их имена и фамилии лишь немного им искажены. Большая же их часть так или иначе позаимствована из громадного пула родственников, близких, соседей и просто знакомых. Более того, складывается впечатление, что мифологизированные в романе и весьма далекие от подлинности сюжеты «войны» и «мира» выступают лишь фоном для воссоздания образов и событий из большесемейной хроники писателя. Кого-то он успел застать в детстве и юношестве, а кого-то воссоздал по устным рассказам и чужим воспоминаниям.

В чем тогда предназначение этой псевдоисторичности и какой просветительский эффект имел весь этот художественный вымысел? Сам Толстой мотивировал свое решение написать роман уверенностью в том, что *никто другой* не выразит тот опыт прошлого через судьбы людей так, как смог бы он сам. То есть уникальный *опыт личного* был возведен им в статус *опыта универсального*. А значит, художественный вымысел, который, кстати, он сам вымыслом-то и не считал, создает то новое знание, которое вполне достойно конкурирует с историческими документами и даже

принципом историзма. А так как работу с первоисточниками Толстой не очень любил и не жаловал, то *истиной* резонно считал *свой вымысел*, а не исторические полотна, созданные учеными.

Забывать прошлое! Вот главный просветительский лейтмотив Толстого. Но при этом не забывать людей, народный дух и подвиги. Жить следует только сегодня и здесь. А коллективную память конструировать на базе семейных и родственных впечатлений. Этот подход будет возведен им в ранг истины в высшей инстанции, противопоставив ее высушенным фактам, с трудом извлекаемым историками из документов.

Истина — в художественном вымысле! А для гражданской культуры такая истина первична и чрезвычайно значима. Вот вам и ответ на вопрос о причинах невероятной популярности Толстого в России и за рубежом. По-прежнему образ Отечественной войны, сконструированный Толстым, а не историками, принимается за «подлинник». Все потомки воображают прошлое и как бы заново проживают его, перелистывая страницы «Войны и мира». Оказаться в плену толстовских картин прошлого — комфортно и познавательно. Примечательно, что Тургенев, с которым у Толстого всегда были неровные отношения, оценил «Войну и мир» весьма характерным образом: он был очарован жизненностью, красотами, свежестью, правдивостью романа, но *никаких черт эпохи* или тем более подлинной историчности в романе не обнаружил⁴⁸. Похоже, все-таки для Тургенева не «сработал» толстовский принцип «забыть прошлое».

К вдумчивому историософскому рассуждению Толстой приступает лишь в Эпиллоге, как будто бы утверждая, что все предшествующее изложение дает ему для этого предостаточно материала. Или, может, потому что роман столь

многостраничный, что до Эпилога дочитают немногие, но при этом навсегда останутся под впечатлением его искусства вымысла. Между прочим, так и произошло. Не только при жизни самого автора, но и спустя десятилетия люди помнят его талантливый вымысел, а суждения об истории остаются в поле интереса лишь очень узкого круга специалистов. Между тем именно в Эпилоге читатели сталкиваются с Толстым раннего просветительского периода. Когда писатель еще только нащупывал свое точное и правдивое «гражданское слово» и когда только начинал формировать свою аутентичную гражданскую «кладовую смыслов».

Роман был завершён вскоре после реформ 1861 года и в Эпилоге мы считываем модно-либеральные для того времени взгляды и отчасти даже утилитаристские настроения Толстого. Во главу угла всякого исторического анализа он ставит понятие блага — для человека, людей, страны, человечества. И предлагает не выносить вердиктов историческим личностям, к примеру Александру I, поскольку кроме открытых для нашего понимания целей его деятельности существуют и недоступные нашему познанию цели, а следовательно, и историческое благо становится понятием гибким и динамично меняющимся. Полезность и вредность, прогресс и реакция суть гражданские двусмысленности, а отнюдь не неизменное мерило для идентификации «хорошего и дурного» в опыте прошлого⁴⁹.

Но, как утверждает Толстой, «так называемая» историческая наука не располагает объективным инструментом оценивания, что и естественно, поскольку «если допустить, что жизнь человеческая может управляться разумом, — то уничтожится возможность жизни»⁵⁰. В ней все имеет значение! И распутать этот клубок сложностей прошлого не так-то просто. И главное в рассуждении Толстого то, что *настоящее всегда переживается именно в картине подлинной*

реальности прошлого. В этом акценте — громадная заслуга Толстого как просветителя.

Но как проистекает сам исторический процесс? Толстой, по сути, отвергает популярные в либеральной среде позитивистские версии о закономерностях, причинности и неизбежности, связанных в то время по большей части с идеями Соловьева и его последователей. Толстой действительно не любил историков и посему как будто бы назло им был склонен считать, что в отношении исторического прошлого может быть корректным только одно «объяснение»: «случай сделал положение; гений воспользовался им»⁵¹. Для того времени это был вызов науке, но для гражданского просвещения — уникальное «откровение».

Толстой отверг академическую гипотезу о *предсказуемости прошлого с точки зрения настоящего*, правда он и не видел необходимости рассматривать его исключительно сквозь призму этих двух понятий (случай и гений), которые, как он сам пишет, — весьма неясного содержания. «Забывать прошлое» в данном случае означает первым долгом отказаться от поиска в истории банальной ясности и наивной логичности, как, впрочем, и не видеть в истории лишь торжество хаоса над упорядоченностью.

Что позволило Наполеону стать тем, кем он стал — гением величия и славы? «Случайность, миллионы случайностей», — таков ответ Толстого на этот принципиальный для общественно-просветительской мысли вопрос. Случайности приводят его на самые вершины славы, случайности же и ниспровергают его оттуда. И тем не менее Толстой мощью своего художественного таланта пытается на века закрепить в сознании людей тезис о том, что Наполеон — не более чем «разбойник вне закона», действия его «жалки и гадки». И хотя его историческая роль громадна, сам же Наполеон после разгрома на востоке уже

«не имеет больше смысла»⁵². Точка! Может, это и беспочвенное утверждение Толстого, но уж очень громкое, резкое и беспощадное.

Но не все великие актеры прошлого таковы. Толстой пожелал, а его неправомерно обвинять в излишней лояльности к императорам, чтобы образ Александра запечатлелся в сознании россиян совершенно иным — справедливым, соучастным, руководимым великой миссией и общими целями, а не мелочными интересами, и к тому же — высоко нравственным «умиротворителем» Европы, целеустремленным человеком, хотя и его судьба тоже складывалась под влиянием множества случайностей. Толстой особо подчеркивает бездействие императора, когда шла народная война, и его активное лидерство во имя соединения европейских народов с самого начала войны европейской. Сколько научной истины в этом противопоставлении, пусть спорят ученые, потомкам важен этот патриотический водораздел, дабы не ослепнуть от ложной славы правителей, но и гражданский мотив, извлекаемый из *понимания сути общего*, солидарного, устремленного к благу людей исторического действия.

Великий писатель напряженно ищет смыслы, находит оптимальные способы для их художественного отражения и, безусловно, куда эффективнее всех историков, вместе взятых, формирует массовый просветительский «продукт» — отточенные исторические картины, обрамленные в адекватную нравственную рамку. Всякие возражения здесь тщетны, с такой гражданской «памятью» не полемизируют. Гражданский урок извлечен современниками и всеми последующими поколениями читателей. Хоть и навязан он Человеком, а истинность его — в *личностной правде* самого Толстого. И если вы не следуете принципу «забыть прошлое», вы никогда не извлечете из него никакие нрав-

ственные уроки. Таково просветительское предупреждение Толстого.

Но есть ли разумное объяснение в отстаивании такой истины, где грань между реальностью и вымыслом стерта? Толстой легко решает эту проблему для себя и своих читателей. Он отвергает сам метод редуцирования прошлого. «Предмет истории есть жизнь народов и человечества. *Непосредственно уловить и обнять словом* — описать жизнь не только человечества, но одного народа, представляется *невозможным*»⁵³ (курсив мой. — А.С.). В этом смысле толстовский принцип «забыть прошлое» не есть отказ от исторической памяти, а скорее запрет на традиционный метод познания прошлого через исследование деятельности единичных людей, правящих народом.

Ни божественные силы, ни воля правителей не имеют отношения к подлинной истории, претендующей тем более на извлечение из опыта прошлого позитивных гражданских смыслов. Именно этого Толстой и не видит в современной ему исторической науке. Отказ от учета божественного начала — фиктивен, ибо на смену древнему фатуму пришло новое допущение: «1) народы руководятся единичными людьми и 2) что существует известная цель, к которой движутся народы и человечество»⁵⁴. Но такая подмена никак не способствует нашему пониманию того, что в действительности движет народами, убежден Толстой. Современные попытки такого познания прошлого ведут скорее к созданию «карикатур» на историю, а не к открытию ее подлинных значений и пониманию ее «силы». Поскольку «...тот, кто прочтет очень много исторических сочинений, невольно усомнится в том, чтобы новая сила эта, различно понимаемая самими историками, была всем совершенно известна»⁵⁵.

В заключительной части Эпилога Толстой с присущей ему дотошностью и педантичностью пытается найти ответ

на вопрос именно о движущих силах в истории. Задача его проста: убедить читателя в том, что историческая наука по разным причинам не видит, а точнее, даже не способна распознать смыслы исторического процесса с помощью традиционной академической оптики. Либо исторический процесс отождествляется с деятельностью правителей, либо интерпретируется сквозь призму господствующих или противоборствующих в обществе идей, либо еще проще — как многофакторный хаос. А между тем Толстой, по сути, впервые в отечественной социально-философской мысли предельно последовательно формулирует базовую гражданскую проблему — власть в ее отношении к праву и народу. Разными способами реализованную в мировом историческом развитии.

Всякое понимание гражданских смыслов начинается с того, как это проблема разрешается разумом и претворяется в социальном действии. Толстой формулирует три мыслительные альтернативы, каждая из которых прямым образом влияет на концепцию и практикуемую в обществе модель гражданского просвещения. Три альтернативы логически вытекают из трех возможных допущений: «Или 1) признать, что воля масс всегда безусловно передается тому или тем правителям, которых они избрали, и что поэтому всякое возникновение новой власти, всякая борьба против раз преданной власти должна быть рассматривается как нарушение настоящей власти. Или 2) признать, что воля масс переносится на правителей условно под определенными и известными условиями, и показать, что все стеснения, столкновения и даже уничтожения власти происходят от несоблюдения правителями тех условий, под которыми им передана власть. Или 3) признать, что воля масс переносится на многих властителей, но под условиями неизвестными, неопределенными, и что возникнове-

ние многих властей, борьба их и падение происходят только от большего или меньшего исполнения правителями тех неизвестных условий, на которых переносятся воли масс с одних лиц на другие»⁵⁶.

Ни одно из этих допущений Толстой не признает достаточным для понимания исторического процесса как преломленной во власти воли народных (= гражданских) масс. Впрочем, еще более критичен он в отношении, как он сам формулирует, общих отвлечений, «под которые возможно подвести наибольшее число событий... что в этом отвлечении состоит цель движения человечества»⁵⁷. Что же это за отвлечения такие? Все просто, это — *универсалии западной цивилизации*. Свобода, равенство, просвещение, прогресс, культура. И Толстой не оставляет нам никакого сомнения в том, что сам-то он не считает никоим образом доказанным, что цель человечества состояла бы в свободе, равенстве, просвещении и т.д. Напротив, опыт прошлого как раз доказывает прямо противоположное. Следовательно, полагает Толстой, все существующие попытки историков объяснить исторический процесс будут касаться жизни и деятельности правителей или авторов отвлеченных идей, и ничто из этого не станет подлинной историей «жизни народов».

Явствует ли из этого рассуждения Толстого, что во время написания «Войны и мира» он уже отвергает ценности и идеи западного Просвещения? Думаю, что все-таки еще нет, но для него это было временем напряженного внутреннего поиска. Толстой тогда не был столь критичным ко всему современному, каким он стал к концу XIX столетия. Но в его мыслях и текстах мы все отчетливее прочитываем не только откровенный антиакадемизм, но и все усиливающийся критический настрой по отношению к власти и цивилизации в целом.

Объяснение этому предлагает нам сам писатель: «При-сутствие хотя не высказанного вопроса о свободе воли человека чувствуется на каждом шагу истории. Все серьезно мыслившие историки невольно приходили к этому вопросу. Все противоречия, неясности истории, тот ложный путь, по которому идет эта наука, основаны только на неразрешенности этого вопроса»⁵⁸. И, противореча самому себе, Толстой продолжает мыслить о свободе уже не как об отвлеченном понятии, а как о вполне осязаемом и открытом разуму историческом феномене: «...все стремления людей, все побуждения к жизни суть только стремления к увеличению свободы... представить себе человека, не имеющего свободы, нельзя иначе как лишенным жизни»⁵⁹.

Впрочем, свобода не есть вопрос разума, полагал Толстой, а толпы непросвещенных людей принимают за свободу лишь какие-то отдельные проявления жизни, забывая в том числе и о «законе необходимости». И если разрешение извечного противоречия между свободой и необходимостью не удастся наукам, то у истории имеется одно важное преимущество: она анализирует не самую природу воли человека, а рассматривает представления о ее проявлениях в прошедших и в известных условиях. И посему, утверждает Толстой, она выступает наукой «опытной» в противоположность ко всем остальным «наукам умозрительным»⁶⁰. У нее нет в сравнении с богословием и этикой неразрешимых тайн, она обладает знанием об этих противоречиях, которые уже некогда разрешились. И в этом главный, согласно Толстому, *просветительский потенциал* истории: она и есть сосредоточие и выражение человеческого опыта — *опыта познания свободы и необходимости*. Ведь «то, что известно нам, мы называем законами необходимости; то, что неизвестно, — свободой. Свобода для

истории есть только выражение неизвестного остатка от того, что мы знаем о законах жизни человека»⁶¹.

«Забыть прошлое» вовсе не предполагает отказа от знания прошлого. Забыть следует лишь то прошлое, которое произведено ложной наукой и является заблуждением. Нет объективных законов в истории человеческой, все прошлые события суть произведения свободной воли человека. Условия жизни людей могут быть разными, и воля людей не есть причина исторических процессов и явлений. Забыть следует ту историю, которая продолжает изучать прошлое по старинке, в соответствии с логикой позитивистских законов. Но в борьбе новых взглядов и старой науки теряется истина: «...стоит только признать закон необходимости, и разрушается понятие о душе, о добре и зле и все воздвигнутые на этом понятии государственные и церковные учреждения»⁶².

Толстой еще далек от мысли отвергнуть их, но видит пагубную двусмысленность в отношениях свободы и необходимости, проявленной в функционировании этих институтов. И все же он интеллектуально движется в сторону признания примата необходимости, поскольку самым фундаментальным образом верит в то, что, допустив «нашу свободу, мы неизбежно приходим к бессмыслице».

Неужели логический круг толстовской философии истории замкнулся и привел писателя в тупик? Отчасти да. Но, мне кажется, он и сам это понимал, завершая свой титанический труд над «Войной и миром». Ему нужно было вновь протестировать свой художественный метод. И Толстой решает написать нечто конкретно историческое. Ну и, разумеется, как все его предшественники, обращает свой пытливый ум к эпохе и личности Петра I. Но при этом кардинальным образом порывает со всей предшествующей отечественной традицией дискурса петровских

перемен и познания российского опыта прошлого через историчность Петра.

Великий писатель по-разному относился к просвещению, на протяжении жизни менял свои взгляды и установки к нему. Он сам, безусловно, дитя европейского Просвещения, но с грустью наблюдавший, насколько поляризовалось российское общество в результате Петровских реформ, и прежде всего в социальном и культурном смыслах. Но что послужило причиной этому? Была ли иная историческая альтернатива? И какова подлинная роль царя-реформатора во всем этом процессе?

Очевидно, обращение Толстого к Петровской эпохе было не случайным. Европеизация отечества не виделась ему однозначным и тем более позитивно завершенным историческим проектом. Во что мог бы вылиться этот новый замысел писателя, можно только гадать. Вероятнее всего, он задумывал новый роман по образцу «Войны и мира», то есть через реконструкцию эпохи средствами художественного вымысла и личностной истины. Хотя, возможно, и с большей опорой на исторические документы. Проект не удался, Толстой бросает работу. И как будто бы навсегда отворачивается от истории. Неужели он просто не смог вообразить самого себя в эпоху Петра Великого и поэтому выработанная ранее великим романистом модель историко-художественного вымысла обернулась против него же самого? Скорее всего, но только отчасти. Принцип «забыть прошлое» мешал ему завершить любой историко-художественный замысел.

Толстой не единожды приступал к написанию исторических сочинений, но довел до конца только один художественный проект, сделавший его мировой литературной знаменитостью⁶³. До «Войны и мир» он приступал к написанию романа «Декабристы», задумывал жизнеописание

Павла I, историю изгнания Меньшикова. А в 1870 году мечтал о написании драматического произведения из времени Петра Великого. Из этого ничего не вышло, несмотря на глубокое изучение им театрального наследия Шекспира и Гете. Писатель вновь возвращается к жанру романа. Пик работы приходится на 1872 год, он настолько был увлечен этой работой и уделял этому так много времени, что у его близких сложилось впечатление, что вот-вот из-под его пера выйдет новая поэма в прозе о Петре Великом. Среди множества книг, которые он тщательно изучает, есть избранные тома «Истории» и «Публичные лекции о Петре» С.М. Соловьева. Но Толстой ищет свой взгляд в прошлое.

Судя по письмам, ему страстно хочется начать писать, но он не может. Толстой намеревался не столько сконцентрироваться на личности царя, сколько описать его окружение, отразить само время, проникнуть и передать смысл главного спора эпохи об общественных укладах России. Неслучайно по изначальному замыслу роман должен был быть назван «Старое и новое». Но, пожалуй, самое главное: Толстой не желал идеализировать царя ни тем более умалчивать об «оборотной стороне» его характера и деятельности. Это намерение вполне укладывалось в обновленную Толстым версию просвещения через историю. Писателю между тем уже шел пятый десяток.

По множеству сохранившихся отрывков можно предположить, что Толстой больше тяготел к жанру подлинно исторического романа, писатель дистанцировался от событий и персонажей, старался по максимуму следовать первоисточникам, прежде всего в языке и бытовых зарисовках отдаленного от него времени. И видимо, это и погубило весь замысел. Толстой не распознал себя в той эпохе, не смог вообразить и представить опыт прошлого как свой личный. Потерял интерес к «чужой» правде. Не видел резо-

на домысливать за своих будущих героев, они были для него страшно далекими в сравнении с героями «Войны и мира» и «Анны Карениной». Толстой уступил ужасающей силе своего же принципа «забыть историю».

Но самый главный конфликт назревал в нем самом как просветителе. По его личному признанию, Петр I опротивел ему как личность. Гораздо позднее своему секретарю он выскажет это в полемическом запале: «По-моему, он был не то что жестокий, а просто пьяный дурак»⁶⁴. Замысел был похоронен. «Забыть прошлое» на сей раз удалось буквально, на все 100 процентов.

Эта многолетняя работа над временем Петра укрепила Толстого в мысли, что *история есть документирование зла и насилия*. И отношение к ней у него стало еще более отчужденным. «Забыть прошлое» переосмысливается и постепенно превращается в более сконцентрированное по мысли жизненно-просветительское кредо. Писатель уединяется в Ясной Поляне, замыкается в кругу семьи и с невероятным ускорением движется к своему «духовному перевороту», который бурно переживает на рубеже 1870–1880-х годов.

Работая над Петровской эпохой, Толстой, пожалуй, впервые для себя «открыл» смысл русской истории, по крайней мере в ее самый привлекательный для писателя 100-летний период — от Петра I до Николая I. Время Петра нуждалось в новом просветительском освещении. В письме Н.Н. Страхову (1872), признаваясь в сложностях написания романа, он уверенно пишет: «Весь узел русской жизни сидит тут»⁶⁵. В апреле 1873 года Толстой бросает работу над романом и никогда больше к нему не возвращается. В завершение же делает важное признание: Петр «не только не заключает в себе ничего великого, а, напротив того, все качества его были дурные. Все так называемые реформы его отнюдь не

преследовали государственной пользы, а клонились к личным его выгодам»⁶⁶. Обаяние темы было утрачено, принцип «забыть прошлое» восторжествовал метафорически и в прямом смысле.

Толстого захватывали исторические тайны и загадка эпохи Петра, но фабула не выстраивалась и, главное, он не мог найти интригующую его *просветительскую идею*. В «Анне Карениной» таковой была идея семейная, в «Войне и мире» — народная. И тогда Толстой вновь возвращается к давно заброшенному им проекту — роману о декабристах. Причем не столько о самом движении и восстании ему хотелось написать, сколько об их высылке и последующей жизни в Сибири. В нем он планировал выразить дух русского народа в плане, как выразился Толстой, его «силы завладевающей». Синхронизировать и свести воедино сибирскую ссылку взбунтовавшихся дворян и движение на восток крестьян-землепашцев представлялось Толстому альтернативной и ненаписанной доселе русской историей. И тут его личный опыт помещика и одновременно европеизированного аристократа был бы ему в помощь. Однако встреча ссыльных с сибирским крестьянством на страницах романа Толстого тоже не состоялась. Он забросил и эту затею.

Принцип «забыть прошлое» в конце 1870-х годов обретает строгие и четкие грани. Толстой отказывается писать что-либо художественное, основанное на подлинных событиях русской истории. Он, может, и захотел бы, если речь шла бы о народной истории, а писать про правящий класс больше уже не желал. Но ведь именно там происходили реальные события, а в опыте народной жизни исторически значимое прошлое отсутствует как таковое.

Толстой все больше укрепляется в своем *отрицании государства*. Впервые откровенно об этом он написал во время своего пребывания в Париже (1857) в письме В.П. Боткину:

«...государство есть заговор не только для эксплуатации, но, главное, для развращения граждан». И тут же добавляет относительно своего практического к этому отношения: «...никогда не буду служить нигде никакому правительству»⁶⁷. В этой сентенции нет никакого анархизма и тем более революционного запала. Просто принцип «забыть прошлое» неизбежно приводил великого мыслителя к неприятию тех институтов и учреждений, которые глубоко укоренены в истории; все они по природе своей — двойственные, а с нравственной точки зрения вдобавок еще и неоднозначные. Это касалось первым долгом государства и церкви. «Забыть» графу Толстому стало угодно, не только прошлое, но и все его *грандиозное институциональное наследие*.

Уже на исходе своего жизненного пути, осенью 1905 года, Толстой в последний раз по-настоящему загорится идеей написать живое историческое сочинение. На сей раз об Александре I. Ранее он относился к нему, мягко говоря, критически и не жаловал по-человечески, хотя и выписал в «Войне и мире» его позитивный образ. И вдруг Толстой загорелся сюжетом его тайной кончины в связи с легендой о старце Федоре Кузьмиче. К тому моменту революционные события в империи достигли своего апогея и Толстой, живо на все это реагируя, напряженно искал параллели из материалов богатой на бунты и восстания отечественной истории. И, естественно, вновь обратился к своим декабристским изысканиям.

Согласно легенде, Александр I не умер в канун восстания декабристов, а тайно скрылся и поселился старцем где-то в Сибири, назвавшись Федором Кузьмичом. Писатель признавался друзьям, что фабула удивительна и сюжет его захватил. Он вдруг заинтересовался внеисторическим явлением, пытаясь привить его к исторической почве⁶⁸. художе-

ственную силу легенды он видел в возможности ее просветительского преломления через «факт» того, что даже царствующая персона может совершить *исход из истории*.

Судя по наброскам, он намеревался написать исторический роман, но на абсолютно не подтвержденную источниками фабулу. Толстой не видит в этом для себя проблемы и вновь демонстрирует читателям свой просветительский дар — *вымыслом утверждать истину*. Бегство императора из истории, пожалуй, был бы лучшим для Толстого примером для иллюстрации высокого смысла принципа «забыть прошлое». К тому же — примером нравственно осмысленным. Ведь отшельничество Александра может быть понято как искупление грехов за годы императорства. А такой выход из исторической реальности вполне укладывался в новую просветительскую концепцию Толстого. Однако «Посмертные записки старца Федора Кузьмича» Толстой тоже не завершил. Причин для этого было немало, и, возможно, он просто не смог себя пересилить и объявить то, что никогда не существовало, истинно реальным событием. Долгий цикл «работы» с отечественной историей вновь завершился очередным творческим фиаско писателя.

В молодости Толстой, впервые испытав неудачи на литературном поприще, в 1857 году уезжает в Европу, где приступает к пристальному изучению западной модели образования, решив испытать себя и в этом новом для себя призвании⁶⁹. Впрочем, быстро разочаровывается в ней, чему способствовало его второе и заключительное путешествие на Запад в 1860 году. Это разочарование, как, пожалуй, и все остальное у Толстого, было парадоксального свойства, а в данном случае — сочетанием удивительного радикализма и архаичности, как точно подметил в свое время выдающийся советский филолог Борис Эйхенбаум в исследованиях наследия Толстого⁷⁰.

Совершенно неожиданным разворотом своей мысли Толстой различил элементарную «грамоту» и «жизненное образование». В своем журнале «Ясная Поляна» в 1862 году он публикует статью «О методах обучения грамоте»⁷¹, где утверждает, что большая или меньшая грамотность никак не сказываются на жизненном образовании, разумея под последним житейские, трудовые и лишь отчасти профессиональные навыки людей. Ни о какой будущей гражданской жизни молодых поколений у него речь не шла. Со всей присущей его раннему стилю прямолинейностью и жесткостью Толстой обрушивается на существующую в России и мире отстраненную от потребностей людей педагогическую практику и без каких-либо сомнений относит себя к тому редкому меньшинству педагогически мыслящих людей, кто *в грамотности не видел пользы*. А то и только вред, подобно славянофилам старшего поколения.

«Все жизненные вопросы чрезвычайно легко разрешаются в теории и только при приложении к делу оказываются неразрешимыми... Спор в нашей литературе о пользе и вреде грамотности, над которым так легко было смеяться, по нашему мнению, есть весьма серьезный спор... и заключается в неясном постановлении вопроса»⁷². Откуда ждать прояснения? Толстой не предлагает программного взгляда, но предельно последователен в проведении своего народно-воспитательного пафоса: «В чем состоит задача и потому программа народной школы, мы не только не можем здесь объяснить, но и вовсе не полагаем этого возможным. Народная школа должна отвечать на потребности народа — вот все, что мы можем сказать положительного на такой вопрос»⁷³.

Логический круг замкнут. Есть потребность народа в гражданских знаниях и навыках? Так прямо, конечно же, Толстой не спрашивает, но его внутренняя мысль приводит

его к признанию их бесполезности, а отчасти и вредности. Нужно ли «мужику» такое образование? Разумеется, нет. Но «мужик» для него — не социальный статус и не экономический актор. А нечто более сущностное, глубинное и метафизическое. У него есть свой инстинкт и воля, он не сопротивляется педагогическому воздействию, а в реальной жизни разумеет только свою свободу.

Читая ранние педагогические статьи Толстого, несложно обратить внимание, насколько сильным было его влияние на становление народничества как общественно-мировоззренческой группы мыслителей и практиков. Однако считать Толстого протонародником не только некорректно, но и абсолютно ошибочно. Его просветительская философия прямо противоположна им. Он отрицает всякое стремление извне дидактически «повлиять» на сознание народных масс. «Народный инстинкт», как трактует философию образования писателя Б. Эйхенбаум, «должен быть сохранен в неприкосновенности»⁷⁴. И в этом Толстой гораздо радикальнее славянофилов. Не нужны тульскому мужику ни технический прогресс, ни литературы, ни Пушкин, ни Гоголь, как и ничто иное из арсенала культуры. Толстой громит модерн и всю современную цивилизацию, как не дающую научно завершенного и морально выверенного знания. Учить этому — педагогическое преступление. И потому, апеллируя к народному образованию, он обнаруживает для себя верного «союзника» в своей же собственной *философии антимодернизма*. И здесь Толстой удивляет, шокирует, всячески преодолевает общественное невнимание к самому себе. В конце концов создает почву для возрождения интереса читающей публики к своим мыслям, а позже — вновь возвращается на литературное поприще. Для возврата в большую литературу тема народного образования была избрана им весьма удачно и, главное, стратегически верно.

Казалось бы, тему гражданского просвещения народных масс Толстой табуировал. В привычном смысле понятия — да, закрыл за ненадобностью. Однако с возрастом он не только не отходит от своих ранних радикальных позиций в философии образования, но и глубоко продумывает их, хотя вновь высказанные им мысли вслух становятся еще более эпатажными для публики. Даже несмотря на то, что ближе к последней декаде XIX столетия он уже не просто общепризнанный авторитет, но и живой символ масштабного мирового движения социокультурной альтернативы буржуазному модерну. Впрочем, восхождением на олимп славы он по-прежнему обязан своим парадоксальным мыслям и сочинениям, в частности в области философии образования и этики, а не только массовому движению толстовцев.

Чем ближе Толстой подходил к периоду «духовного переворота», тем прозрачнее становилась его философско-просветительская позиция, тем более ценностно обоснованными, внятными и критическими они предьявлялись им всему миру. Философия ненасилия Толстого, путь к которой он начал в самом детстве, так или иначе двигала его разум к новым интеллектуальным «откровениям».

Государство и власть суть всегда насилие. Следовательно, всякое гражданское просвещение также должно быть основано на идеях и ценностях ненасилия. Не должно быть насилия ни в дидактическом содержании, ни в методах. А это значит, что систематическая работа с сознанием народа не то чтобы не нужна, а при известных обстоятельствах просто вредна. Равным образом и принцип «забыть прошлое» должен осуществляться в просветительской практике ненасильственно. Историческая докса, если она выстроена в интересах государства, преступна; если с противоположных или тем более протестных и оппозиционных позиций, то ведет к утрате народной исконности и разрушает традиции.

Остается лишь одна возможность: «забыть прошлое»! И это надлежит совершить с легким сердцем и свободно, а не в результате внешнего давления или индоктринации сознания, хотя лучше всего *прошлое и не вспоминать вовсе*, если нет на то народной потребности.

Педагогические эксперименты Толстого в Ясной Поляне были неожиданными и весьма рискованными. Замкнувшись в своем узком и семейно-мужицком кругу, писатель активно творит и действует. Хотелось ли ему создать «рай» в одном отдельно от всего остального мира месте? Скорее да. Но мыслит он по-прежнему глобально. Его «Азбука» была составлена как для крестьянских детей, так и императорских отпрысков. В открытой им деревенской школе Толстой делал, что считал нужным, но все же мечтал создать идеальный образец для ее массового тиражирования.

Сам Толстой свои поисковые эксперименты считал вполне успешными. И в значительной степени под их влиянием уже в самом начале 1880-х годов Толстой начинает проповедовать идеи и ценности, абсолютно не принятые в просвещенном обществе. Он бросает вызов не только современной цивилизации, но и Просвещению в целом. Для этого он прекращает свою деятельность на поприще изящной словесности и приступает к написанию масштабного цикла духовных сочинений, в которых обосновывает свою позицию, взгляды и свою веру. А вера его существенно отличалась от православной. Цензура запрещает почти все эти сочинения к публикации и, по сути, запрещает «обновленного» Толстого для представления широкой публике. Даже вполне спокойную по тональности, но при этом очень откровенную и глубокую по проникновенным смыслам «Исповедь», и ту не допустили в тираж, буквально в самый последний момент изъяв из типографии. Толстой активно публикуется за границей. Большинство его сочинений того времени уже не столь мно-

гостраничны, как раньше, но при этом выходят колоссальными тиражами. Отныне он проповедует миллионам людей всего мира свое просветительское кредо.

Но принцип «забыть историю» не дает ему покоя. Полагая государство за «заговор» против людей, Толстой понимает, что извлекать из властно одобренного опыта прошлого можно лишь негативный опыт предков и вряд ли что-либо вдохновляющее на нравственную жизнь их потомков. Неслучайно поэтому в рассказе «Чем люди живы» он располагает любовь и ненасилие в самый центр своей «обновленной» мировоззренческой вселенной. Толстой уверовал в то, что вещает от имени народа и, как ему тогда казалось, выражает народные мысли и настроения. Наивно полагая, что этой нравственной проповедью он сможет облагородить власть и даже самого императора. Но у Александра III был свой «гуру» и он слышал мысли и чаяния народа, преломленные в словах и подчиненные умонастроению Победоносцева. Толстой вновь проигрывает идеологическое сражение и становится в определенном смысле даже «врагом» родного православного государства.

Очередная неудача Толстого приводит его к еще большей замкнутости в придуманном им же ценностном мире. Толстой в это время, как пишет П. Басинский, решительно порывает с изящной словесностью в пользу публичной трансляции своих обновленных смыслов⁷⁵. Он пишет цикл духовных сочинений, отчасти связанных друг с другом, но каждый раз представлявших из себя вполне законченный и автономный труд. Большой частью они выходят либо за рубежом, либо самиздатом.

Все, что выходит из-под пера Толстого в это время — не литература, не журналистика, не беллетристика. А новое и обновленное исключительно самим Толстым *духовно-гражданское просвещение*. В небольшом эссе «В чем моя

вера» (1884) он уже не просто подвергает ревизии религиозные постулаты, но и наносит сокрушительный удар по церкви. Эссе было издано подпольно в количестве 50 экземпляров и тем не менее получило громадный публичный успех. По сути, для всей отечественной традиции эта публикация стала первым казусом *диссидентского просвещения*. Принципом «забыть прошлое» пронизано все содержание эссе, правда весьма нестандартным даже для самого писателя образом. Отрицание церкви вынуждает Толстого «забыть» по крайней мере ее историю. «Церковь» — это слово, обозначающее обман. Церковь извратила евангельское учение и правила с помощью лжи умами людей на протяжении многих столетий⁷⁶.

В отличие от логики «старого» просвещения, диссидентское по смыслу отрицание церкви отнюдь не приводит Толстого ни к атеизму, ни к агностицизму. Напротив, он еще больше погружается в придуманный им самим христианский космос и уверен, что у человечества нет иного пути, кроме как очиститься от заблуждений и избавиться от клерикального обмана. Богословский замысел Толстого — реформа догматов и очищение церкви. Он создает свой авторский перевод Евангелия. И ни на секунду не допускает своего отступничества от «дела Христова», а познание христианского учения полагает «делом разума» человеческого⁷⁷. Но и здесь судьба распорядилась таким образом, что его жизнь и мысли пошли автономными друг от друга путями.

Сам писатель никогда не был лидером толстовцев и не желал им становиться. Вероятно, от недостатка лидерских качеств, но все же скорее потому, что вообще не оставлял для себя возможности какого-либо участия в сектантском движении. А возможно, и в силу сочетания этих обстоятельств. Но как бы то ни было, толстовцы, может, и не стали последовательными проводниками нового просветитель-

ства Толстого, зато были вполне успешными практиками, создавшими общины-скиты и исповедовавшими коллективный стиль жизни, пропитанный идеями и принципами толстовского духовного диссидентства. Их издательская деятельность внутри и за пределами России была заметной и вполне масштабной, а по существу — просветительской. Хотя и не в исконно гражданском смысле, а больше с точки зрения организации свободных и автономных от государства и общества квазигражданских микрокоммун.

Принцип «забыть прошлое» рельефно просматривается во всех поздних литературно-богословских сочинениях писателя. И в особенности в его последнем крупном сочинении, нравственном словаре «Путь жизни», написанном им в год смерти (1910). В нем Толстой, кроме всего прочего, проповедует стоическую идею об *актуальности жизни в настоящем*, ибо только такая жизнь разумна и этически оправдана. Толстой не признает бытие зла, отвергает осмысленность смерти и весьма не ортодоксально трактует пространство и время души.

Во Введении к словарю он пишет о том, что человеку надлежит понимать свою жизнь как соединение «своей души со всем живым любовью и сознанием своей божественности — с Богом, достигаемым только усилием в настоящем», ибо «душа не *была* и не *будет*, а всегда есть в настоящем»⁷⁸. Курсив Толстой сделал сам на обеих формах не настоящего времени глагола «быть». И тем самым посылает читателю свой концентрированно-нравственный импульс: сознание и мышление существуют только в настоящем, а о том, как будет себя сознавать душа после смерти тела, не дано знать человеку, но, главное, «и не нужно ему»⁷⁹. Прошлое или будущее суть воображение человеком себя в других мирах, а это лишь препятствует его актуальной сосредоточенности и усилиям на достиже-

ниях в мире настоящего. Не нужно знать, что будет в будущем, но и, строго говоря, не нужно понимать и прошлое. Человеку надлежит стремиться лишь к одному — постижению и достижению ничем не нарушаемого *блага настоящего*.

И эта парадоксальная мысль Толстого волею судьбы стала для него завершающей долгий цикл мировоззренческих и просветительских исканий в строгой приверженности принципу «забыть прошлое». Своего рода кратким завещанием и нетипично емким для его художественного стиля философским посланием всему человечеству.

Разведя в молодые годы государство и общество, что само по себе для отечественной интеллектуальной традиции середины XIX века было необычным, Толстой заклеил государство как воплощение агрессии и насилия. И казалось бы, поставил точку на теме логичности и полезности гражданского просвещения, считая его подспудно ложным концептом, работающим на интересы государства. В самом деле, полагая, что абсолютному большинству россиян хорошо и комфортно в их локальных общинах, он искренне недоумевал, зачем еще их тащить куда-то в неведомые дали гражданского общества с незнакомыми и чуждыми ценностями и нормами. Тем не менее Толстой постоянно и неустанно работал над этой, как оказалось, непростой для него темой, считая ее трудноразрешаемой дилеммой всего культурно-политического развития России.

Принцип «забыть прошлое» вынуждал Толстого выражать публично совсем небанальные идеи о теософии разума и смыслах жизни, отказаться от церковно-государственной ортодоксии и в конце концов привел его к уникальной трактовке *исторической истины как личного переживания*. Он не проповедовал «забыть историю», но, разуверившись в академизме, искренне полагался только на то знание про-

шлого, которое для него актуально, пронизано народными смыслами и не навязано государством, церковью или светскими идеологиями.

Ответ Толстого на вызовы официальной исторической доксы был бескомпромиссным и решительным, хоть и в научном смысле абсолютно необоснованным. Современники по-разному относились к просветительскими «откровениям» Толстого, кто-то воспринимал их буквально и всерьез, кто-то считал за старческое дурачество, но мимо него не прошел в буквальном смысле ни один отечественный мыслитель, претендовавший в XIX–XX веках на оригинальность своей просветительской концепции. Поистине каждый находил у Толстого нечто такое, за что ему хотелось зацепиться в своих рассуждениях, как и то, что отвергалось им бесповоротно.

Похоже, что эту традицию амбивалентности в отношении интеллектуального наследия Толстого заложили именно русские народники, которые, казалось бы, должны были быть крайне близкими ему по ценностям, духу и вектору мышления. Однако случилось нечто малопредсказуемое. Народники Толстого не приняли, хотя и не отвергли.

3.3. Петр Лавров.

История, мораль и революционная пропаганда

Александровские преобразования породили в стране большое воодушевление и серьезные надежды на будущее, но ход реформ и их последствия довольно быстро привели передовые умы империи к глубокому разочарованию и пессимизму в отношении наступивших перемен. Мечты не сбылись, а общая ситуация, как многим тогда казалось, даже ухудшилась. Модель просвещенного, прогрессивно мыслящего монарха находит все меньшую поддержку, и все отчетливее,

что, пожалуй, важнее всего, в публичном пространстве начинает проявлять себя революционно-освободительный пафос и настрой. Соответственно вопрос о миссии и задачах гражданского просвещения стал звучать принципиально по-новому, а главными выразителями этой просветительской «метанойи» (перемены ума) стали народники.

Ветеран народничества, Петр Лаврович Лавров (1823–1900), уже в молодые годы кардинально порвал с просветительским романтизмом и решительно выступил как против всех «пережитков» старого режима и самодержавия, так и против веры в «справедливость царя». Он был идейным социалистом и крайне критично относился к буржуазным порядкам, самым активным образом участвовал в европейском революционном движении. Состоял в Интернационале, долгие годы осуществлял связь европейских революционеров с их российскими соратниками, был знаком, дружил и активно переписывался с обоими отцами-основателями западного марксизма. А мировую известность, кстати, принесли ему поэтические строки «Отречемся от старого мира», ставшие вдохновляющим гимном революционеров многих поколений.

Дворянское происхождение помогло Лаврову получить блестящее образование, освоить языки и точные науки. Он рано женился и вынужден был подрабатывать преподаванием, сотрудничал с разными журналами. С юности у него был интерес к политике и демократической идеологии. Лавров довольно быстро нашел себя на общественно-литературном поприще, сотрудничая с передовыми столичными журналами, а в канун великой реформы Александра II он, вполне ожидаемо, примкнул к стану народников и остался в этом идейном течении до конца своей жизни.

В 1857–1858 годах Лавров в легальной печати публикует свои новаторские педагогические идеи и мысли о воспита-

нии. Молодой человек в возрасте 35 лет четко формулирует обновленную просветительскую повестку дня для страны. Он открыто говорит о необходимости интеллектуального формирования подрастающего поколения в тесной увязке с вопросами актуальной современности. И, что, пожалуй, самое главное для народнической философии просветительства, он призывал российское педагогическое сообщество не страшиться и активно рассматривать «трудные вопросы общественного благоустройства» с молодежью⁸⁰. Это был непростой, но вполне закономерный шаг вперед в отечественной гражданской дидактике. Вопрос «Как все может быть по-иному обустроено?» перестает восприниматься просветительской крамолой и тем более недопустимым вольнодумством в образовании. Рассуждение об общественных альтернативах постепенно становится интеллектуальной нормой, и не только в узких кругах мыслящей аристократии.

А вот ответ на этот вопрос у Лаврова, как и у многих других революционных мыслителей той эпохи, был заготовлен заранее и не требовал глубокой рефлексии. Скорее даже должен был приниматься всеми на веру: стране необходима полная деинституционализация и деструкция старого порядка. Уже в 1860 году Лавров призывал к тотальному разрушению всего мироустройства существующей жизни в империи. Государство и церковь, семья и все им подобное, по его искреннему убеждению, должно было пасть, «а каждый честный человек обязан всеми силами способствовать их падению»⁸¹. Износившийся строй должен быть вычищен до основания и уступить место новому «светлому» будущему — таковым было кредо народника Лаврова.

Впрочем, публичная известность приходит к молодому Лаврову прежде всего как к философу именно в канун отме-

ны крепостного права. В журнале «Отечественные записки» он печатает по частям свои «Очерки вопросов практической философии», а затем издает их в виде отдельной брошюры в 1860 году. С этого времени он — постоянный и авторитетный участник многих открытых дискуссий, включается в широкий круг передовых общественных деятелей империи. И, разумеется, все активнее публикуется в прессе, участвует во всевозможных акциях протеста и — как результат — его столкновения с полицией становятся регулярными. С 1861 года он входит в подполье «Земли и воли», за ним учреждается особо строгое наблюдение. В 1866 году после покушения Каракозова Лавров арестован и сослан в Вологодскую губернию под надзор местной полиции. В ссылке 1868–1869 годов он пишет «Исторические письма» и после их полной публикации получает громадную популярность, особенно в левореволюционных кругах. В 1870 году он бежит из ссылки, перебирается в Париж и больше на родину уже не возвращается.

Прибыв за границу, Лавров мгновенно включается в революционный процесс, помогает парижским коммунарам, а после их поражения содействует их эмиграции из Франции. Лавров состоял практически во всех международных революционных сообществах, принимал активное участие в деятельности обоих Интернационалов, выступал редактором многих прореволюционных журналов. И при этом он много и упорно занимался научной работой, был вхож во многие академические кружки и редакции.

«Хождение в народ» началось в России в 1870-е годы, и опыт уже первых нескольких лет привел Лаврова к серьезной переоценке изначальных народнических принципов и убеждений. В 1873 году Лавров с группой столичных единомышленников («лавристы») начинает издавать неперIODический свободный от цензуры журнал «Вперед!». Его

нелегально переправляли в Россию; финансово журнал поддерживал И.С. Тургенев. Было выпущено всего пять томов, но журнал, безусловно, оказал серьезную теоретическую и мировоззренческую поддержку всему народническому «хождению». В каждом томе Лавров публиковался на разные философские и социологические темы, ставя перед собой не только исследовательские, но и просветительские задачи, ибо справедливо полагал, что сами народники-просветители нуждались в систематическом гражданском просвещении.

Лавров, безусловно, стоит особняком в ряду русских народников. На фоне Бакунина и Ткачева он выглядел куда респектабельнее и, конечно же, более умеренным мыслителем. Лавров, как и многие народники, не верил в возможность социалистического переворота в России, а больше надеялся на успех именно крестьянской революции. В отличие от революционеров-марксистов Лавров и народники принимали капиталистический строй как общественный регресс и не полагались на его социально-политический потенциал и ресурсы, а посему сомневались в возможности социалистической революции в России. А главное: все народники — и Лавров в том числе — исходили из базового для них философского положения о самобытности российского экономического и общественного строя. Верили они как раз в жизнеспособность крестьянской общины и сельских артелей. Всю свою революционную философию они — и Лавров в первую очередь — обрамляли этически, конструируя особенную просветительскую и «освободительную» миссию русской интеллигенции, которая якобы не была связана финансово и институционально со «старой» Россией, а посему обязана была вернуть свой «моральный долг» народу. Этот *нравственный лейтмотив* обрамлял весь смысложизненный проект Лаврова — мыслителя и человека.

Казалось бы, не так уж и мало обнаруживается пересечений у народников со славянофилами. Но это были принципиально разные социальные философии. Их объединял: (а) пафос аутентичной «инаковости» России, (б) причудливое сочетание антиуниверсализма с проевропейской ориентацией, (в) крестьянские иллюзии, социальная романтика, (г) «преданность» народу и многое другое. Однако именно народники впервые в истории отечественной общественно-политической мысли *сменили саму модель народного просвещения*, откровенно подменив его *исконный програжданский вектор* на оппозиционную существовавшему строю и неприкрытую *пропаганду революционных идей*. Главным объектом их просветительских размышлений становится слом общественного строя и смена политического режима. Любые «благглупости» о просвещенной и справедливой власти были ими отвергнуты раз и навсегда. Поступательное эволюционное развитие гражданского общества как корпуса активных граждан воспринималось ими, безусловно, как антиценность. Революционный настрой и дух нетерпения поглотили их целиком.

В своем программном заявлении к началу издания журнала «Вперед!» Лавров вводит две новые для отечественного просветительства философские презумпции: (1) неизбежность общественной «перестройки» в России⁸² и (2) понимание народа как главного институционального «актора» позитивных перемен. Он пишет: «На первое место мы ставим положение, что перестройка русского общества должна быть совершена не только *с целью* народного блага, не только *для* народа, но и *посредством* народа. Современный русский деятель должен <оставить> устарелое мнение, что народу могут быть навязаны революционные идеи, выработанные небольшой группой более развитого меньшинства... будущий строй русского общества... должен воплотить в дело потребности

большинства, им самим осознанные и понятые»⁸³. «Народ», как видим, у Лаврова не просто дань революционной моде «шестидесятников», но и весьма удобная социальная конструкция, которая сочетает в себе «деятеля» и «реципиента» политико-просветительского процесса одновременно.

Лавров отвергает своей философией народного просвещения интеллектуальное высокомерие аристократии, анархическое навязывание чуждых идей (по аналогии с Бакуниным), террористический радикализм (Ткачева, Нечаева и др.). Ему гораздо ближе толстовское понимание отправной точки просвещения, а именно «потребности большинства», хотя в целом он так и не принял большую часть толстовских идей⁸⁴.

Теоретические и революционные взгляды П.Л. Лаврова издавна находились в фокусе интересов академической науки⁸⁵. Исследования его научно-практического наследия шли своеобразными волнами: то на передний план выносилось его революционное учение, то философско-социологические и этико-антропологические взгляды. В результате мы каждый раз рассматривали феномен Лаврова-мыслителя только лишь с какой-то одной из сторон его многогранной творческой личности — историка, литератора, этнографа, антрополога или революционера.

Увидеть его целостно, как мне кажется, позволит только гражданско-просветительский подход, поскольку именно *идея просвещения* у Лаврова увязывает все дистанцированные друг от друга и подчас весьма противоречивые стороны его гипертрофированно морального и многогранного интеллектуального «Я».

Молодой Лавров находился под сильным влиянием Гегеля и в особенности его философии истории, что нашло отражение в ранней философской эссеистике народника⁸⁶. И все же последовательным сторонником объективного

идеализма Лавров так и не стал, увлекшись позитивизмом и в конечном итоге совершив выбор в пользу эклектической методологии науки, за что несправедливо подвергался критике при жизни и особенно посмертно.

В центре исследовательского внимания Лаврова-антрополога — мысль, прогресс и человеческое «Я». Утверждение о том, что человек — «строитель всего мыслимого», о чем он говорит в своей «Биографии-исповеди», было для него не просто высокопарной фразой, а глубоким переживанием, в том числе и личного свойства⁸⁷. Лавров действительно все рассматривал *сквозь призму человека мыслящего*. Антрополог в нем всегда брал верх. Теория личности для него служила ключом для выстраивания теории общества, а не наоборот, как было принято в классической социологии. И поэтому главным смыслом истории у социалиста Лаврова естественным образом выступает *человеческий прогресс*. Вслед за Марксом он интерпретирует все вопросы этики, социологии, культурной антропологии через призму личности, хотя и не буквально на марксистский лад. Лавров все же остается на платформе субъективистской парадигмы и в громадном народническом стане становится ее главным выразителем.

По вполне понятным причинам Лавров увлекся идеями волонтаристов Штирнера и братьев Бауэр о «критически мыслящей личности». И выработал на их основе синтетическую формулу прогресса. Для него «прогресс заключается прежде всего именно в развитии личности, составляющей не результат истории, а ее исходный пункт, поскольку критически мыслящая личность вырабатывает нравственный идеал и активно претворяет его в жизнь, благодаря чему и осуществляется прогресс»⁸⁸.

Подобная логика неизбежно приводила Лаврова, как и многих других народников, к двум фундаментальным

заключениям: (1) о свободном выборе «идеала», как философском допущении возможности изменения общественного развития страны в любом избранном человеком (людьми) направлении; (2) о фундаментальной роли «критически мыслящей личности» в истории, как главном акселераторе общественного прогресса. Но поскольку одинокая личность сама по себе без поддержки со стороны других членов общества социально «бессильна», именно общественная *солидарность* и есть высшая реальность, а истинная теория прогресса подразумевает прежде всего преодоление антагонизма между личным интересом и общественным развитием.

Следовательно, по мысли Лаврова, если считать, что в основу гражданского просвещения должна быть положена «истинная общественная теория», то смысл ее следует понимать не как поглощение обществом личности и соответственно наоборот – растворение социума в личностях, а именно как *«слития общественных и частных интересов... индивидуализм на этой ступени становится осуществлением общего блага с помощью личных стремлений... общественность становится реализованием личных целей в общественной жизни»*⁸⁹.

Лавров, рассуждая об общественном идеале, методологически все же непоследователен. Он то повторяет банальные марксистские постулаты, то буквально воспроизводит утилитаристскую логику. Но Лавров действительно не стремился к философскому пуризму, им скорее с раннего возраста овладела идея *социально-нравственного призвания критически мыслящей личности*, под которой в России он разумел прежде всего передовую российскую интеллигенцию. Взаимосвязь власти и права он называл «гражданской», благодаря которой, собственно, и свершается осознанность справедливого исторического действия. И прак-

тический смысл философии Лавров видел как раз: (а) в наделении этого действия универсальным содержанием, и (б) в облечении его в приемлемые формы публичной риторики⁹⁰.

Итак, интеллигенция по Лаврову — главная и основная творческая сила общества. При этом он не принижает социальную значимость «фактора» народных масс, но в отличие от графа Толстого не считает их решающими историческими силами. Но ведь и интеллигенция сама по себе мало что может совершить «в одиночку». В своей «Биографии-исповеди» (188–1889) Лавров разрешает это противоречие в привычной для себя примиряющей теоретические крайности манере. Он пишет, что «в каждую историческую эпоху прогрессивное движение прочно лишь тогда, когда интересы большинства совпадают в своих общественных идеалах с убеждениями наиболее развитого меньшинства»⁹¹.

В этой емкой цитате Лаврова прочитываются сразу несколько важных просветительских допущений умеренного народничества. Во-первых, общественное движение вперед (прогресс) есть всегда *намеренность*, не гарантированная никакими внешними по отношению к субъекту перемен историческими «законами». Во-вторых, в основание всяких прогрессивных сдвигов должен быть положен некий общественный «идеал». И он, в свою очередь, выступает предметом *свободного выбора*. В-третьих, носителем «идеала» является только творческая группа критически мыслящего социального меньшинства. По определению Лаврова, искомый «идеал» должен стать общественным «убеждением» меньшинства. В-четвертых, устойчивость прогресса достигается не усилием этой одной группы, а лишь при совпадении убеждений меньшинства с интересами большинства. Большинство же, в-пятых, вовсе не обязательно должно обладать устойчивыми

убеждениями, ему достаточно жить по потребностям, но также ему необходимо уметь ставить перед собой цели и стремиться их осуществить. И вот эта цепочка философских допущений, собственно, и составляет *предмет гражданского просвещения*, по Лаврову.

Лавров не сторонник «заговоров». Даже тех, что организируются с благими намерениями. Он безусловный противник революционного террора и не приемлет его прежде всего по этическим соображениям. Но главное, он искренне полагал, что неправомерно «даровать свободу» народу, заняв в результате захвата власти место официального правительства. *Невозможно вести народ к целям, ясным лишь для заговорщиков*. Это — дорога в никуда. Но есть ли этому внятная альтернатива? Да! Просвещение. Долгое и системное. Необходимо «вызвать в народе сознательную постановку целей, сознательное стремление к этим целям и сделаться не более как исполнителем общественных стремлений, когда настанет минута общественного переворота»⁹². Непросвещенная народная масса не может сама по себе стать исторической силой⁹³.

Стать народными просветителями — миссия творческой, критически мыслящей интеллигенции. Только она может придать просвещению истинный революционный вектор. И только такая миссия интеллигенции может быть этически фундаментально обоснованной. Тысячелетиями общественный прогресс в мире осуществлялся за счет народа, обреченного во имя него на тяготы и лишения. И поскольку интеллигенция пользуется плодами прогресса, она извечно в *неоплаченном долгу* перед народом. Лавров нередко в своих сочинениях использовал философски не вполне четкое, но эмоционально окрашенное понятие «русское цивилизационное меньшинство». В нем проглядывается вся глубина лавровского эклектизма: он страстно желает остаться

универсалистом-западником, но при этом не уступить «ни пяди» русской аутентичности.

Иными словами, прогресс, общественный идеал, универсализм, идея гражданственности — все это может стать осмысленными атрибутами народной культуры только через четко продуманную просветительскую деятельность. Таковым было мнение умеренного народника Лаврова. Он был убежден, что вместо прямой революционной агитации и подстрекательства к бунту интеллигенции надлежит взять на себя миссию просветителей. Впрочем, и она, в свою очередь, нуждается в просвещении. Всякая критически мыслящая личность есть не более чем «возможный деятель» прогресса. «Действительными деятелями» становятся лишь «коллективные силы», пишет Лавров. Он с удивительным упорством постоянно и весьма недвусмысленно указывает на главный вектор гражданского просвещения — осуществление союза передовой интеллигенции и народа с целью достижения общественного блага. И эту тему он подробно и с разных сторон анализирует в своих «Исторических письмах» (1868–1869) — книге, которая, по признанию современников, в буквальном смысле стала настольной для молодежи 1870-х годов и в этом смысле представляет собой уникальный русский «образец» философско-просветительского сочинения⁹⁴.

Историческое сознание отличается от естественно-научного, по Лаврову, не только своей эпистемологической природой, общественной ориентированностью и этическим наполнением, но и прежде всего постоянно меняющейся смысловой нагруженностью. Лавров разводит факты и нарративы, то есть «исторические рассказы», как он сам их именует. Рассказов множество, а факты при этом остаются неизменными. Понимание же фактов и есть придание им определенного смысла. Вектор этой определенности детер-

минирован актуальным временем понимания. Ведь каждый раз в каждый конкретный момент исторического времени, «приступая к истолкованию прошлого, <именно время> вносит в него свои современные заботы, свое современное развитие»⁹⁵. Привязанность прошлого к настоящему делает историческое понимание субъективированным, а значит, и само просвещение через исторический опыт становится *актом намеренности*, то есть приданием смыслов прошлому, отталкиваясь при этом от повестки дня настоящего. Иными словами, революционная мысль неизбежно создавала схожую с официальной историческую доксу, но только в интересах пропаганды и конфронтации существующей власти и общественного порядка.

Таким логическим путем Лавров приходит к научному обоснованию долга носителей критического разума просвещать народ в духе революционного служения и приверженности ценностям социальной революции. Уход Лаврова-народника от следования классической трактовки гражданского просвещения в сторону социалистической пропаганды не был случайным, и не был он совершен только под влиянием революционных авторитетов. Лавров совершенно самостоятелен. Намерения его не были продиктованы эгоистическим стремлением к захвату политической власти в стране⁹⁶. Напротив, очевидно явились актом глубокого внутреннего нравственного и интеллектуального переживания, осознания своей ответственной общественно-просветительской миссии.

Для Лаврова-социолога прошлое составляет важнейший «материал» для социального и исторического мышления. При этом он всегда подчеркивал, что важно не только знать прошлое, то есть вникать в то, что мы изучаем, но и сочувствовать ему⁹⁷. *Историческому со-переживанию* Лавров уделил особое внимание, что вполне вписывается в его эти-

ко-просветительскую доктрину. Как же он при этом рассуждал? Вполне последовательно и логично.

События в прошлом, считал Лавров, в буквальном смысле не повторяются. Они образуют собой бесчисленное множество разных уникальных комбинаций. И если социология, опираясь на факты, обнаруживает закономерности в развитии общества, то история, как гуманитарная наука, не формулирует *никаких* объективных законов прошлого. Все закономерности, любые связи и им подобное не образуют исторических законов, то есть в истории нет и не может быть научно объективированных законов в строгом смысле понятия. А поскольку Лавров полагал, что люди в разные эпохи каждый раз на свой лад группируют события прошлого — во времени и смыслах — то эта логика неизбежно приводила его вновь к теоретическому выделению особенной роли критического ума в истории. В просвещении, заключает Лавров, *самое главное — познание исторической намеренности*. Именно через это приходит осознание сути прогресса и нравственного долга каждого носителя критического ума участвовать в нем и всячески ему творчески содействовать.

Но раз нет никаких исторических законов и мы имеем дело только с единичными событиями, как формулирует это Лавров, «свершившимися единожды», следовательно, гражданское просвещение должно быть сконцентрировано на познании намеренности и понимании разных групп социальных потребностей народа. В чем-то эта позиция Лаврова действительно сближала его с социальным учением Толстого, в частности в том, что касается трактовки роли знания «народных потребностей» в просвещении. И все же он радикально расходился с писателем в понимании самой сути общественного прогресса.

Просветительская эпистемология Лаврова была выражена в стремлении критического ума познать эпохи прошлого и

передать это знание народным массам. Познать намеренность исторических времен и тем самым увидеть в прогрессе не постороннюю по отношению к человеку, его желаниям и воле, объективированную силу истории, а *коллективную разумность*, выраженную носителями критического ума.

Прогресс, одним словом, — рационален. И эта разумность (или неразумность) прошлого во всем ее многообразии составляет содержание необходимой для гражданского просвещения *революционной исторической доксы*. Таким образом, понимание исторических эпох истинный просветитель превращает в совместный мыслительный акт познания целей прошлого и настоящего — умственных, социальных и нравственных, а также обнаружения смыслов справедливости и в конечном итоге способствует формулированию «идеала». Более того, «лишь те явления были историческими в строгом смысле этого слова, которые влияли на этот прогресс»⁹⁸.

В «Исторических письмах» по этому поводу Лавров рассуждает следующим образом: «...волей-неволей приходится прилагать к процессу истории субъективную оценку, то есть, усвоив по степени своего нравственного развития тот или другой нравственный идеал, расположить все факты истории в перспективе, по которой они содействовали или противодействовали этому идеалу, и на первый план истории выставить по важности те факты, в которых это содействие или противодействие выразилось с наибольшей яркостью»⁹⁹. Следовательно, единичные события прошлого могут и должны оцениваться в категориях добра и зла и, что, пожалуй, самое главное, восприниматься гражданами как подготовительные ступени, ведущие его неизбежно к определенной цели.

Таким сложным логическим путем Лавров приходит к необходимости *научной проповеди исторического прогресса*

са, приближения его к «реальному или идеальному лучшему», где развитие «нашего нравственного идеала в минувшей жизни человечества составляет для каждого единственный смысл истории, единственный закон исторической группировки событий, закон прогресса, считаем ли мы этот прогресс фактически непрерывным или подверженным колебаниям, верим ли мы в его реальное осуществление или только в его сознание»¹⁰⁰.

Прогрессист Лавров «вынуждает» самого себя отказаться от классического просветительского вектора в пользу социалистической пропаганды, и это вовсе не было с его стороны одной лишь данью революционной моде того времени, а подчиненный жесткой философской логике сугубо личный выбор. Да, для Лаврова-европейца это был непростой выбор. Мне кажется, что он прекрасно осознавал все риски и угрозы, которые станут неизбежными в России на этом публично-интеллектуальном пути, особенно для активной русской молодежи. И если гражданское образование предполагает кропотливый и подчас неблагодарный труд во имя интересов общества, солидарности и просвещения, то революционная пропаганда, неважно умеренная она или радикальная, на самом базовом уровне, как раз наоборот, есть *отрицание интересов общества*, гражданской солидарности и просвещения. Хотя агитатор при этом умело прикрывается «народом», его заботами и потребностями, которым будто бы пытается служить.

Всякая революционная пропаганда контрпродуктивна задачам гражданского просвещения. Революционер располагает себя в центр социального мироздания, пренебрегая всеми общественными, историческими и культурными традициями, ценностями и универсальными нормами в целом. Эта позиция предельно емко, последовательно и абсолютно цинично была выражена Сергеем Нечаевым

(1847–1882) в его печально знаменитом «Катехизисе революционера» (1869). Открывая свой текст, Нечаев писал: «Революционер — человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанности, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единственным исключительным интересом, единой мыслью, единой страстью — революцией. Он в глубине своего существования не на словах только, а на деле разорвал всякую связь с гражданским порядком, и со всем образованным миром, и со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями, нравственностью этого мира. Он для него — враг беспощадный, и если он продолжает жить в нем, то только для того, чтобы его вернее разрушить» (Катехизис, № 1–2). Иными словами, революционер должен сознательно отвергнуть всякое гражданское просвещение, как институциональное средство, укрепляющее социальный мир и гражданское общество, но не способное ничего «реально изменить». Что же будет после революционного переворота должно мало заботить «настоящего» революционера.

Лаврова такая нравственная позиция человека действующего никак не могла удовлетворить, и, как мне кажется, он прекрасно понимал опасность революционного радикализма и все его последствия для судеб миллионов людей империи. Но Лавров, так же как и другие социалисты, все же идеализировал фигуру «революционера»¹⁰¹, хотя при этом он видел далеко вперед и вполне мог предвосхитить, к чему мог бы привести подобный нигилизм в граждански неокрепшей стране. Возможно, поэтому он решительно вступает в публичную полемику с радикальным народничеством, прежде всего в лице Ткачева.

Петр Никитич Ткачев (1844–1886) фигура одиозная в истории российского народничества и революционного движения в целом¹⁰². Он был нонконформистом во всем —

в поступках, мышлении, публичных высказываниях и научном творчестве. В отличие от Лаврова, который борьбу с режимом вел скорее больше философски, Ткачев был революционером-практиком и, пожалуй, больше чем кто-либо из народников олицетворял собой *революционное нетерпение*, приведшее его на путь террора. Некоторое время оба народника сотрудничали, Ткачев печатался на страницах журнала «Вперед!». Но в 1874 году Ткачев публикует в виде брошюры открытое письмо к Лаврову, в котором системно обосновывает свое несогласие с умеренным народничеством. Буквально со следующего года он начинает издавать журнал «Набат!», на страницах которого «научная борьба» с режимом полностью была заменена борьбой агитаторской.

В программной статье «Терроризм как единственное средство нравственного и общественного возрождения России» («Набат!», 1881, № 3) Ткачев в самых мрачных тонах описывает состояние гражданской культуры в империи. Нравственная деградация, страх, холопство, верноподданничество — отнюдь не самые хлесткие слова, с помощью которых Ткачев раскрывает гражданское состояние «бесмысленного скотства» в империи. И бескомпромиссно выводит из этого: никаким иным способом, кроме терроризма, изменить ситуацию не удастся. Глубокий смысл терроризма в том, чтобы *разрушить иллюзию неприкосновенности власти*. Терроризировать надлежало, по мысли Ткачева, «отдельные личности», которые олицетворяли собой не просто государственную власть, но и российскую колею истории в целом. Отказ от национальной истории суть гражданской шокотерапии *террористического квази-просвещения*.

Ткачев убеждал свою аудиторию в том, что ожидания или эволюционные перемены ничего не дадут стране и ее

культуре. В этом он был явным антилибералом. Слом, разрыв преемственности, шокирующее общественное поведение — только это результативно и способно привести к *искомой «гражданской» революции*. Именно «гражданской»! Вот как это обосновывает Ткачев: «Революционный терроризм является, таким образом, не только наиболее верным и практическим средством дезорганизовать существующее полицейско-бюрократическое государство, он является единственно действенным средством нравственно переродить холопа-верноподданого в человека-гражданина»¹⁰³. Примечательно, что вопросом о том, как конвертировать после «удачного» социального переворота террориста в мирного гражданина, Ткачев по большому счету никогда и не задавался.

Интеллектуальный разлад между Лавровым и Ткачевым стал делом предрешенным и абсолютно закономерным¹⁰⁴. Конечно же, он был обусловлен прежде всего теоретическими расхождениями между ними. Ткачев был убежден, что истина не в философском понимании несовершенства всего миропорядка, а в возбуждении к нему *гражданского отвращения*, ненависти, озлобления, страстного желания коренных перемен. Всякое действие поэтому, направленное на приближение социального «переворота», нравственно оправданно. И не следует ждать его в отдаленной перспективе, переворот следует приближать любыми способами. Кропотливое и долгое гражданское просвещение исключено как неэффективное и даже бессмысленное. Лавров же, как мы видели, придерживался диаметрально противоположных взглядов. Неслучайно радикально настроенные революционеры называли его «народником-софистом».

По сути дела, полемика между ними превратилась в борьбу «реального» мирозозерцания и научно-«богослов-

ского». Лавров настаивал на первичности философской борьбы с режимом, верил в действенность пролонгированного просвещения. Своего «гражданина» Лавров выводил из истории, из поступательности прогресса. Его «просветитель» — носитель критического ума, рационалист, западник-универсалист, и лишь только в силу всего этого — революционер по своему духу.

Ткачев навязывал российскому обществу модель практической борьбы, без особого обоснования ее интеллектуальной мыслью. Своего «гражданина» Ткачев создавал на сломе «колеи истории». Гражданское сознание рождается только у террориста-практика, ломающего привычные ценности. Ибо только отказ от истории и норм приличия приводит непросвещенный ум в стан прогрессистов. Соответственно «просветитель» Ткачева — разрушитель-террорист, агитирующий не словами и речами, а шокирующими «темное» сознание народных масс реальными террористическими деяниями.

Оба великих народника верили только в свою правду и истинность своих умозрительных построений. С одной лишь принципиальной разницей: *будущее страны Лавров выводил из ее истории, а Ткачев наложил на нее мораторий*, более того, призывал и вовсе отречься от национального прошлого. Лавров верил в продуктивность критической мысли и фундаментальную роль знаний в социальном действии, Ткачев же — только в экономический интерес и порождаемые им социальные эмоции.

Одним словом, обе эти трактовки просветительского потенциала исторической доксы легли в основание раскола интеллектуальной, особенно революционной, мысли России на исходе XIX века. Синтезировав эти крайности, то есть, условно говоря, «скрестив» Лаврова с Ткачевым, российским марксистам впоследствии удалось создать свою

аутентичную «просветительскую» политику, которая в конечном итоге привела страну к полному вырождению критической мысли, торжеству идеологической индоктринации и политическому тоталитаризму.

3.4. Василий Ключевский.

Борьба с доксой в защиту терапевтического смысла истории

Василий Осипович Ключевский (1841–1911) — наиболее известный и при этом плохо изученный отечественный мыслитель, профессиональный историк и гуманитарий широкого профиля. В одном из поздних публичных выступлений он назвал себя «человеком XIX века», попавшего в век XX «совершенно случайно». И отнюдь не лицемерил при этом. Действительно, судьбой ему была уготована участь выступить публичной персоной, подводящей итоговую черту под долгими историко-просветительскими исканиями русского ума всего предреволюционного столетия, расставить нужные акценты в философско-социологической интерпретации прошлого, вынести окончательный мировоззренческий «вердикт» имперской исторической доксе и в итоге наметить пути дальнейшего прогресса исторического просвещения в стране. Собственно, всему этому он и посвятил свою научную и публичную биографию. После Ключевского историческая наука и гражданское просвещение пошли независимо друг от друга по собственным тропинкам и никогда более философски не пересекались. А само же историческое просвещение было полностью поглощено политическими, чаще всего провластными, государственно-воспитательными идеологиями.

Наследие и личность Ключевского как в начале XX столетия, так и поныне провоцируют жаркие дискуссии.

Подобно всякому великому мыслителю, его трудно втиснуть в узкие рамки определенных научных направлений. Сам же он основал собственную школу в отечественной историографии, возможно на протяжении всей своей жизни не претендуя на это. И поскольку он олицетворял собой самое значительное явление в развитии исторической науки второй половины XIX века, то буквально в начале революционного столетия в России именно Ключевский и его идеи спровоцировали главную битву нарождающегося историософского марксизма с буржуазностью в истории. Не будет сильным преувеличением сказать, что русско-эмигрантская гуманитарная наука и философия были пронизаны научно-патриотическим «пафосом» Ключевского, а белогвардейские идеологи и вовсе вписали его имя на свои политические знамена.

Ключевский не принял монистической трактовки истории и вследствие этого становится главной мишенью для мировоззренческих атак марксистов, а после революции критика его взглядов стала обязательной историографической практикой¹⁰⁵. Впрочем, времена менялись, и соответственно менялось к Ключевскому и официально-идеологическое отношение. Оценки стали смещаться: от открытой критики к сдержанно-позитивным высказываниям в его адрес, а со времени горбачевской перестройки и к открыто апологетическим суждениям¹⁰⁶.

Выходец из бедной сельско-церковной среды молодой Ключевский в 1864 году поступает в Московский университет и связывает свою жизнь с наукой о прошлом. Учился у Соловьева и навсегда остался его преданным поклонником. Рано проявил интерес к исследованиям, печататься начал уже в студенческие годы, а позднее унаследовал от Соловьева не только интеллектуальную ответственность за развитие науки в стране, но и институциональную, заменив

его на посту кафедрального профессора университета. Ключевский всегда подчеркнуто уважительно относился к своему учителю и напирал на прямую зависимость от него. Конечно, в этом было немало от скромной позы ученого, ведь Ключевский быстро вырос в самостоятельную академическую и публичную фигуру. Оба историка, олицетворявших собой два поколения русской историографии середины – второй половины XIX века, очень различались друг от друга по темам, акцентам, складу ума, направленности мысли и, конечно же, по стилю письма.

Ключевский — глубокий, ироничный, афористичный писатель — был великим художественным гением¹⁰⁷. Он блестяще владел в деталях словарным запасом и синтаксисом старорежимного русского устного и письменного языка. Ему в гораздо большей степени, чем ординарному ученому, удалось запечатлеть образ национального прошлого России, которым он поистине заворожил всех современников и потомков¹⁰⁸. Как точно написал об этом еще в начале 1930-х годов Г.П. Федотов, философ и историк русского зарубежья, «история Ключевского» была «не одна из многих, а единственная Русская История», на которой было воспитано не одно поколение русских людей¹⁰⁹. Они знали, видели и воображали свое национальное прошлое глазами, устами и разумом Ключевского. Он воспринимался как кафедральный академик и одновременно как значительная публичная фигура, его часто приглашали в значимые государственные проекты, хотя в поздние годы он сторонился политики. Его влияние как просветителя на умы миллионов соотечественников отнюдь не завершилось в момент его смерти, а продолжилось и в каком-то смысле постоянно нарастало. Парадоксальным образом нам понять Ключевского сегодня в чем-то даже легче и естественнее, чем его современникам, настолько своей мыслью и речью он опережал время.

Его «История России» стала для нашей национальной культуры блестящей и наиболее эвристичной научно-просветительской схемой, абсолютно приемлемой для любых образовательных и академических целей. Уже в начале 1870-х годов с ней посчастливилось первыми познакомиться слушателям Ключевского в Духовной академии, Александровском Военном училище и Высших женских курсов, а позднее и студентам Московского университета. Его лекции многократно переиздавались, а сегодня без их разбора не обходятся никакие университетские гуманитарные программы.

Ключевский интеллектуально развивался и менялся всю жизнь, но начинал как твердый «шестидесятник». Разумеется, в своем XIX столетии. Именно «19-е февраля» сформировало его мировоззрение. Великая реформа и последовавшие за ней глубокие перемены в устроении русской интеллигенции создали в стране уникальный социокультурный контекст. Общественная мысль стремилась к полному перевоплощению и кардинальному разрыву с традициями. Реализм и народничество были ее главными чертами. Причем и то и другое — особого свойства. Реализм, по меткому определению Федотова, был скорее своеобразной формой проявления антиидеализма, возвращения на землю, обращения к натуральным сферам жизни, в частности к экономике, этнографии, антропологии. Но и народничество как культурное мировоззрение, а не только революционная теория и практика, тоже выступало формой натурализма в мышлении в виде публично проявленного интереса и сочувствия к жизни низших классов, пусть даже и в ущерб исконно русской культурной утонченности и сложности¹¹⁰.

Ключевскому было свойственно и то и другое. В истории он был врагом чрезмерной созерцательности и, как писал он сам, всем излишним «философским откровениям». Он жаждал изучать натуральность («физиологию и анатомию»)

общественной жизни. Но Ключевского, в отличие от Соловьева, так и не поглотил целиком кабинетный академизм, он не желал становиться чистым собирателем фактов о прошлом. Как проникательный художник он любил богатые бытописания. Не поддался он моде на нигилизм, хотя и переболел им в студенческие годы. Едкая ирония, граничащая с карикатурностью, особенно в отношении главных действующих персонажей эпохи русского Просвещения, присутствовала буквально во всех научных сочинениях. И напротив, Ключевского привлекало культурное единство Московской Руси, в то время как к дворянским традициям постпетровской империи он остался абсолютно равнодушным.

Все эти причудливые особенности интеллектуального «взросления» Ключевского в 1860-е годы так или иначе сказались на формировании его просветительской концепции. Он отверг аристократизм мысли николаевской России. И на всю жизнь остался чуждым дворянским правилам и нормам в историческом исследовании, тем более в художественном стиле. Его работа со словом поражала современников, ведь он живо владел языком двух-, а то и трехсотлетней давности. Легко переключался с одного речевого жанра на другой. Но главное, Ключевский смог рационально дистанцироваться от всех идейных течений и на всю жизнь остаться равноудаленным по отношению ко всем бурлящим общественными страстями идеологическим баррикадам России. Спор славянофилов и западников для него не имел большого значения. И как последовательный «шестидесятник» Ключевский с просветительской повестки дня снимает саму тему исторических идей, за что его недолюбливали ранние марксисты и поздние народники. Просветительская доктрина Ключевского была идеологически свободной и автономной от его политических взглядов и пристрастий. Его позиция стала в чистом виде сгустком гражданского мышления в истории.

Опубликовать историю, по Ключевскому, означало прежде всего не вгонять прошлое в заготовленные рамки, а научиться расставлять нужные акценты — моральные, социологические, эстетические. И этого невозможно было достичь, по логике Ключевского, если просветитель продолжает творить в русле, заданном исторической доксой. Нужен принципиально новый подход. И Ключевский его открывает, точнее — изобретает. Он мастерски ничего не договаривает до конца, никогда не расставляет финальных «точек», но поразительным образом для его слушателей и тем более читателей всегда ясны и прозрачны его смыслы прошлого. С тех пор словосочетание «история Ключевского» действительно приобрело в первую очередь именно это метафорическое *логотерапевтическое значение*.

Итак. Прошлое обретает терапевтический смысл отнюдь не в силу его завершенности и логической законченности, а исключительно благодаря мастерству авторской акцентуации, *эвристичной недосказанности*. Человек, погруженный в такой исторический нарратив, становится соучастником событий и, разумеется, соавтором повествования. Просветительский акцент в отличие от доксы не финализирует просветительскую коммуникацию ни исторической проблемой, ни гносеологическим методом, ни извлечением точных уроков из прошлого. Все это делает сам человек в меру своего понимания и участия в со-творении истории. Только под этим углом зрения становится понятной самая знаменитая максима Ключевского о том, что «история ничему не учит», но наказывает за незнание ее уроков.

Впрочем, следуя этой же логике, Ключевский вовсе не предлагает отвергнуть традиционный инструментарий гражданского просвещения и воспитательное целеполагание как таковое. Просвещение без ясных целей, утверждает он в одной из поздних лекций «Два воспитания» (1893), неизбеж-

но трансформируется в воспитание наставниками самих себя с завязанными глазами и в мире собственных призраков и теней. Но как тогда обнаружить внутри актуального социума истинные цели для гражданского просвещения? Ответ для Ключевского очевиден: не умозрительно, а обратившись к прошлому. И далее следует его дидактический совет: «Когда исчезает из глаз тропа, по которой мы шли, прежде всего мы оглядываемся назад, чтобы по направлению пройденного угадать, куда идти дальше. Двигаясь ощупью в потемках, мы видим перед собой полосу света, падающую на наш дальнейший путь от кого-то сзади нас. Это проводница наша — история с ее светочем, с уроками и опытами, которые она отбирает у убегающего от нас прошедшего»¹¹¹.

Ключевский в свойственной ему манере предлагает парадоксальную схему понимания подлинной просветительской телеологии, исходя из реального российского исторического опыта. Собственно говоря, поэтому он назвал свою лекцию «Два воспитания». Между двумя воспитаниями нет ни логической преемственности, ни генетической зависимости. Каждое творит свой просветительский контекст. Одно осуществляется инструментами семейной, как пишет Ключевский, «педагогии», другое осуществляется путем изъятия ребенка из семьи. Существуют ли они параллельно? Лишь только отчасти. Скорее же модели расположены хронологически по отношению друг к другу, полагает историк. А империя именно в эпоху русского Просвещения разграничивает между собой эти две великие воспитательные эры.

«Древняя Русь стремилась утвердить школу у домашнего очага и включить ее задачи в число забот и обязанностей семьи; во второй половине XVIII века предпринята была попытка оторвать школу от семьи, даже сделать первую соперницей последней»¹¹². Обе эпохи породили два воспитательных опыта, настолько разительно отличавшихся дру-

га от друга, что, по сути, мы имеем дело с абсолютно разными социокультурными мирами, каждый из которых привнес в Россию, по мнению Ключевского, к разным последствиям.

Древнерусскую модель воспитания историк характеризует как науку о «христианском жителстве», представлявшую собой кодекс сведений, чувств и навыков, безусловно, програжданской направленности. В этом кодексе отчетливо различались три «науки» или, как предпочитал именовать их Ключевский, «три строения»: учение о душевном строении (душевном долге), учение о мирском строении (гражданском общежитии) и учение о строении домовом (хозяйственном домоводстве). Гражданство «национальное» не предполагалось. Усвоение этих «наук» считалось вполне достаточным для полноценной взрослой жизни. В роли же дидактов выступали прежде всего приходские священники и отцы семейств, педагогическая деятельность которых воспринималась как «труд воспитания». «Домовладыки» прививали навыки и нормы социального взаимодействия, воссоздавая в домохозяйствах малую реплику «большого» общества. И в этом состояла суть древнерусского «педагогического плана»: из семейного круга произрастали навыки гражданского «вежества», благочиния и благонравия, мирской смысл их божьего «просуга» в обществе.

Подчинение же судьбы подрастающих поколений инерции мысли отцов было естественным и вполне вписывалось в застоявшийся консерватизм общественного поведения и социального развития¹¹³. Педагогика в самих основах была суровой, даже в чем-то излишне жестокой. Ключевский использует для этого термины «начертательная» или «планометрическая» педагогика и выступает против отождествления ее с традиционным домашним воспитанием, принятым в архаических культурах. В древнерусской модели про-

смачивается жесткая логика, сила мысли и безусловное чадолюбие всего этого *начертательного плана*¹¹⁴.

Преобразования XVII–XVIII веков не столько модернизировали старые воспитательные практики, сколько создавали параллельно принципиально новые публичные институты: книжная мудрость Древней Руси была поколеблена универсалистскими образовательными инновациями, а старая «домашняя школа со своими *строениями* стала архаическим украшением старомодной жизни» и вытеснена школами публичными¹¹⁵. Иноземные учителя, обязательная грамотность, точные науки, книжные пособия, разные прочие «механические хитрости» фактически закрыли старую школу душевного спасения. «Русская мысль, ошеломленная крутым переворотом, весь XVIII век силилась прийти в себя и понять, что с нею случилось. Толчок, ею полученный, так далеко отбросил ее от насиженных предметов и представлений, что она долго не могла сообразить, где она очутилась. Чуть не в один век перешли от *Домостроя* попа Сильвестра к *Энциклопедии* Дидро и Даламбера»¹¹⁶.

Но важнее стали последствия, предельно емко сформулированные Ключевским: «Как всегда бывает в подобных случаях, русские преобразованные люди XVIII века, растерявшиеся от неожиданности и новизны своего положения, чтобы найтись в нем, принялись обсуждать не столько сделанный ими пробег, сколько собственное смутное ощущение, из него вынесенное. Вместо того чтобы точно определить направление и протяжение пройденного пути, они, измеряя его степень своей усталости, просто, без всяких измерений решили, что ушли бесконечно далеко, и тогда старая позиция, с которой они сорвались так поспешно, представилась им в туманной невозвратной дали». Мнения в образованном свете по этому поводу разделились. Но люди спрашивали себя о чем угодно, но не о том, как далеко ушли

и куда пришли? И, конечно же, не о том, как «совершился этот акробатический перелет»¹¹⁷. Впрочем, сам этот перелет и выдвинул на передний план глубинную потребность обновления всей воспитательной модели в стране.

Ключевский много рассуждает о позитивном вкладе Локка в обновление модели просвещения, о русском педагогическом самородке и создателе «воспитательных училищ» в обеих столицах екатерининской России И.И. Бецком (1704–1795), выступившем критиком всяких практик прямого заимствования западных образовательных устоев, но и оставившем после себя весьма неоднозначное институциональное и философское наследие.

Ключевский не отдает личного предпочтения ни одной из двух моделей. В каждой он видит плюсы и минусы. И полагает, что простая замена первой на вторую превратит школы в казарму. Он не воспекает старорусский начертательный план воспитания и прекрасно понимает, что условия современного общества и государства на передний план как раз таки выводят универсальную задачу формирования «общего типа» гражданской личности, что неизбежно приводит к серьезным моральным и психологическим потерям. Это понимал и Бецкой, создавая свои «просветительские правила» и пытаясь удержать баланс между двумя моделями, не отвергая и не принимая полностью ни одну из них. Бецкому удержать этот баланс в конечном итоге так и не удалось, но Ключевский готов простить ему «тысячи педагогических прегрешений», поскольку только он и проповедовал в эпоху Просвещения в России важность «добронравия» и воспитания гражданского духа.

Отверг ли Ключевский публичную школу? Нет, конечно же. Но считал, что на практике она пренебрегает «учтивостью и любовью». Допускал ли он возврат к домостроевским устоям? Разумеется, нет. Но опять-таки не считал воз-

можным пренебречь ими полностью. Завершая же свою лекцию, Ключевский вновь выскажется в своей логотерапевтической манере: «Таковы выводы, какие умею я извлечь из описанных воспитательных опытов; выводы более глубокие подкажут вам ваша опытность и ваша любовь к детям»¹¹⁸.

Ушел ли Ключевский тем самым от ответственности просветителя, сохранив широкий смысловой континуум для умозаключений? Да. Потому что он искренне верил в то, что только в прошедшем культурном опыте можно нащупать новую повестку для гражданского просвещения. И в этом интеллектуальном действии россиянам следует опереться только на собственный разум и хорошо помнить уроки истории.

Ну и, конечно же, не мог Ключевский, как и все его предшественники, обойти вниманием главный для просветительской мысли XIX века вопрос об историческом смысле и значении Петра и его преобразований в России. Разумеется, он уделил его эпохе немало страниц в систематических курсах истории России в 1870–1880-е годы. Однако только в начале XX века решил выступить как публичный историк, выйдя на время из роли кафедрального профессора. В 1901 году Ключевский публикует серию очерков под примечательным заголовком «Петр Великий среди своих сотрудников» в столичном научно-популярном «Журнале для всех» (№ 1–3). Судя по архивным данным, это сочинение осталось им не до конца завершенным, причем сознательно или случайно, трудно сказать¹¹⁹.

С точки зрения исторического просвещения этот текст Ключевского можно считать образцовым для всей просветительской мысли XIX века. Однако сколько символизма в самой публикационной истории: *незавершенный трактат о незавершенном историческом времени* и вышедший в свет ровно через 30 лет после публичных лекций о Петре Великом его учителя С.М. Соловьева. Все, буквально все,

сложилось в этой истории в свойственной мастеру манере, а главное — разумная недосказанность во имя терапевтического смыслоизвлечения. Ведь Ключевский намеревался открыть массовому читателю доселе неизвестные ему и тем более не проговоренные публично исторические значения и акценты о Петре и его времени.

Свое повествование Ключевский начинает с кардинального разрыва со всей отечественной традицией. Все историки до него, пишет он сам, размышляли о Петре, как о деятеле, Ключевский же намеревался нарисовать «новый» портрет Петра как государственно-политического «мыслителя». Без восхваления и критики, без лишнего пафоса и предельно откровенно. Ключевский ни с кем не полемизирует, не вступает в историографический спор, а лишь выстраивает свой публичный рассказ на базе многолетних изучений источников того времени. И рассказ этот должен был именно «просветлить» массовое сознание. И, надо сказать, Ключевскому это прекрасно удалось. По крайней мере после прочтения многостраничного очерка о Петре рядовой гражданин Российской империи обретал уникальную возможность собственным умом увидеть и прочувствовать отечественную историю, без внешнего навязывания, додумывания, лицемерия и каких-либо иллюзий.

Петр в повествовании Ключевского вырисовывается удивительно ясным образом. Ключевский не создает гения! Ему важнее показать, какой ментальный «переворот» материализовался в фигуре Петра. Однако явились ли его реформы продуктом задуманного и тщательно спланированного плана? Ключевский прямо не отвечает на этот вопрос. Но недвусмысленно дает нам понять, что Петру скорее была свойственна «случайная импровизация». Ведь не располагал он ни свободным временем для досуга, ни должным воспитанием для раздумий об отвлеченных пред-

метах, ни нужными свойствами характера и психического склада ума. Петр был человеком спонтанным, взрывным, мгновенно и без раздумий принимающим решения, а если ему и приходилось о чем-то серьезно задумываться, то чаще всего уже по ходу развития событий.

И все же «древнерусское политическое сознание испытало в лице Петра Великого крутой перелом, решительный кризис»¹²⁰. Его склад ума и образ действий были прочно заложены «еще в ранние годы под неуловимым для нас влиянием: это — неослабное чувство долга и вечно напряженная мысль об общем благе отечества, в служении которому и состоит этот долг»¹²¹. Именно этот непривычный для всего древнерусского общества образ мысли и действий Ключевский обнаруживает впервые именно у Петра.

Итак, в основе высшей политической власти — ответственность и общее благо. И это было у Петра, по Ключевскому, «начальным, исходным моментом его деятельности и вместе основным ее регулятором». Романовы, пришедшие на царство в России не по отцовскому завещанию, уже не могли мыслить, как делали это ранее московские князья, что государство существует для их царствия, а не наоборот. Соборное избрание меняло само политическое сознание и создавало новую концепцию власти, в которой «царь необходим для государства, хотя государство существует не для царя, но без него оно существовать не может». Эта идея власти, таким образом, свелась к сумме полномочий, которыми отныне и исчерпывалось понятие государства¹²². Вопрос же о том, был ли этот политический концепт автохтонно русским «открытием» или западным заимствованием, Ключевский обходит вниманием. Можно лишь догадываться, к какой альтернативе он больше склонялся.

Ключевский утверждает, что здравый смысл подсказывал царям идею о том, что власть не может быть сама себе целью

и становится «непонятной», как только перестает исполнять свое назначение служить народному благу. Это понимал уже Алексей Михайлович Романов, хотя и не давал почувствовать своим подданным и тем самым лишал самого себя важного политического ресурса — нравственно-воспитательного влияния на управляемое им общество. Только в деятельности Петра, по мнению Ключевского, впервые проявились эти народно-воспитательные свойства власти, прочувствовавшей все долженствования и обязанности царя, которые сводились, по сути, к двум необходимым «делам» — распорядку (внутреннее благоустройство) и обороне (внешней безопасности). Объединив их воедино, Петр недвусмысленно явил всем подданным империи свою новую концепцию царской ответственности за «благо отечества», где самодержавие выступает лишь *средством* достижения общего блага.

Как видим, универсалистское понятие «общее благо» (полный аналог западного *public/common good*) историк выносит на передний план для раскрытия опыта прошлого и тем самым задает истории новый гражданско-просветительский вектор.

Ключевский убедительно показывает, как в публичной риторике петровского времени пробивают себе дорогу абсолютно не свойственные древнерусскому сознанию понятия общей пользы и славы отечества, общего блага и частного интереса. И главное — государственное служение, которое уже перестает восприниматься как чистая политическая повинность и жертвенность. Это новое политическое мышление послужило основой для петровского законодательства и институционального строительства в целом. Но, подчеркивает Ключевский, важнее было то, что эти понятия и взгляды стали своего рода «руководящими идеями» в том числе в публичных выступлениях и откровенных беседах с ближайшими приближенными, составившими, по

образному выражению историка, самую «памятную в нашей истории компанию сотрудников». Иными словами, случилось «рождение» *нового гражданско-политического языка*, первым долгом в узком кругу «команды» Петра.

Объединившись вокруг царя, эти «нужные люди» и стали «преобразователями», призванными без разбора их происхождения, состояний и статуса, на основе их дарований, таланта, преданности и исполнительности¹²³. Впрочем, Петру досталась сложная политико-воспитательная задача — сколотить группу единомышленников из людей самой разной «породы» и склада. «Подобно своему вождю, они учились на ходу, среди самого дела. Им нужно было все показать, растолковать наглядным опытом, собственным примером», — пишет Ключевский и вводит важный тематический разворот: Петру надобно было не просто привлечь и привязать к себе «соратников» на основе личной лояльности, но и разбудить в них нравственное чувство, гражданский долг, понимание общественного приличия¹²⁴.

И тут Ключевский подводит читателя к тому, чтобы помочь ему самому сделать принципиальный вывод: новая модель власти не могла действовать только на ощущении официального страха должностного холопа, необходима была *гражданская прививка* новой политической культуры и психологии. Но поскольку большинство соратников Петра вышли из разных контекстов древнего русского быта, то скрещивание старых пороков с западноевропейскими соблазнами привело к большой нравственной неурядице, злоупотреблениям службой. Что, собственно, и породило впервые в России «травму перемен», которая заставляла многих полагать, что Петровская «реформа несет только крушение добрых старых обычаев и ничего лучшего принести не может»¹²⁵. Удивительное *déjà vu* с текущей ситуацией в России, не правда ли?

Однако, не располагая никакой концепцией и тем более адекватными инструментами гражданского просвещения, Петр вынужден был прибегать только к «ручной политической педагогике», его знаменитую «дубинку» помнили многие поколения потомков, с ней были знакомы все, даже светлейший князь Меншиков. Именно в ней Петр признавал «большие педагогические способности и считал ее своей неизменной помощницей в деле политического воспитания своих сотрудников»¹²⁶. И преуспел лишь отчасти, но заложил, пожалуй, самую глубокую отечественную традицию социокультурного раздвоения общества.

Постепенно раскрывая свой гражданский замысел в рассказе о Петре, Ключевский не проявил никакого западнического почитания перед эпохой перемен или славянофильского пафоса ее отрицания. Он прекрасно понимал, что Петр не успел «стряхнуть с себя дочи́ста древнерусского человека», а посему его просветительские начинания зачастую ничем не завершались, как, скажем, в деле насаждения западного рационализма и искоренения народных предрассудков и заблуждений. Зато в окружении своих «дельцов» Петр вел себя как просветитель-самоучка. Хотя влиял он на них и собственным примером, и служебной дисциплиной, и уважением к талантам и заслугам других. Но главное, в досужие часы, а иногда и за пиршественным столом Петр вел с ними долгие беседы на весьма отдаленные и граждански-отвлеченные темы. Сохранились записи современников таких монологов Петра, из них явствует, с помощью какого гражданского нарратива Петр пытался заставить их думать и настроить на свое видение государства и общества. В этих беседах как никогда ярко проявлялась «духовная сила» царя, «которая поддерживала его деятельность и обаянию которого волей-неволей подчинялись его сотрудники»¹²⁷.

К концу своего правления Петр стал серьезнее интересоваться отечественным прошлым, неоднократно заказывал написать «общедоступное руководство» по русской истории. И это был не праздный интерес, утверждает Ключевский, ибо император видел, какие выгоды дают просвещенной Европе знание и искусство. При этом Ключевский настойчиво повторяет мысль о том, что старорусское общество обвиняло Петра в замене добрых старых обычаев дурными новыми, ожесточенно приписывая ему «беззаветное западничество», ошибочно полагая, что он предпочел «все западноевропейское русскому не потому, что оно лучше русского, а потому, что оно не русское, а западноевропейское»¹²⁸. Ключевский считал подобные суждения, которые имели хождение и в его время, совершеннейшей глупостью, не рассматривал их всерьез, поскольку был убежден, что Петр импортировал с Запада лишь *выборочные* практики и институты, но сам же царь *Европой никогда не обольщался*¹²⁹.

Ключевский цитирует один из поздних монологов Петра: «Я не усугубляю рабства, обуздывая озорство упрямых, смягчая дубовые сердца, не жестосердствую, переодевая подданных в новое платье, заводя порядок в войске и в гражданстве и приучая к людскости, не тиранствую, когда правосудие осуждает злодея на смерть. Пускай злость клеветет: совесть моя чиста. Бог мне судья! Неправые толки в свете разносит ветер»¹³⁰. Петр в рассказе Ключевского предстает сложной фигурой. Решительный деятель и неоднозначный мыслитель, а свершенный им государственный переворот в политическом сознании стал ему историческим памятником: ибо «совестью Петра» наполнилось гражданское мышление по крайней мере представителей высшего сословия империи. Ключевский ставит тут просветительское многоточие, очевидно полагая, что свое руководство к историческому смыслоизвлечению он сотворил. И тем самым *закрыл извечный русский диспут о Петре*.

Спор между славянофилами и западниками к концу столетия исчерпал себя идеологически, хотя и сохранялся некоторое время в стенах научных кабинетов. Ключевский и мыслители его времени с легкостью отправили этот общественно-философский диспут в «архив». Не завершив его логически и не определив «победителя». В стремительно модернизирующейся России на повестку дня выходили вопросы политико-правовые, и для передовой мысли простой зависимости от мировоззренческой позиции автора явно не хватало. А обнаружить истоки, как, впрочем, и обоснование большого разнообразия политических амбиций и предпочтений, требовалось именно мудрым взглядом в прошлое. Наглядной и наивной баррикады «западники–антизападники» было уже недостаточно. Да и историческая наука второй половины XIX века не давала для этого ни малейшего повода, универсализм торжествовал по крайней мере в науке.

И все же решение этой задачи давалось с большим трудом. Пожалуй, только Ключевскому, как мне кажется, она оказалась по плечу. Он совершенно отлично от всех других отечественных мыслителей интерпретировал просветительский потенциал истории. По Ключевскому, она не предлагает готовых решений, не подсказывает нам логику актуальных действий. Она не есть перевернутое будущее или отвергнутое настоящее, и тем более она никак и ничем не финализируется. История лишь предлагает мыслящему субъекту извлечь нужный для него урок, самому став на мгновение искусственно приостановленного хода историческим лицом, заглянув в зеркало заверщенного времени.

В его «Записной книжке», датированной июнем 1892 года, мы находим удивительную запись¹³¹. Ключевский пишет: «Предмет истории — *то* в прошедшем, что не проходит, как наследство, урок, неоконченный процесс, как вечный закон. Изучая дедов, узнаем внуков, то есть изучая *предков*, узна-

ем *самих себя*». Казалось бы, банальная мысль. Но для Ключевского, прервавшего николаевские традиции в исторической науке, важно было подчеркнуть саму мысль о том, что *гражданский субъект есть личность историческая*, а не противопоставленная всему прошлому аморфная антропологическая сущность — в форме наследника ли прошлого или жертвы колеи истории, не суть важно. Прошлое нельзя принимать ни страстно, ни покорно, ни равнодушно. Оно требует знания и сопереживания, а не мнения о себе, как и почитания себя же.

Ключевский продолжает ту же запись в книжке: «Без знания истории мы должны признать себя случайностями, не знающими, как и зачем мы пришли в мир, как и для чего в нем живем, как и к чему должны стремиться, механическими куклами, которые не рождаются, а делаются, не умирают по законам природы, жизни, а ломаются по чьему-то детскому капризу». Ключевский субъективист, и по-сему для него гражданский урок истории — глубоко смысложизненный. Человек у него не растворяется в производительных силах, стихии высших законов истории, напротив, он — абсолютно не случаен, хотя и включен в классы и группы. И все же он — самостоятельно действующий и независимо мыслящий субъект истории, хоть и помещенный всегда в известные обстоятельства времени и места¹³².

Следовательно, не заданные условия жизни делают человека гражданином, а тот адекватный урок, который он сам извлекает из еще «живого» для него прошлого. Ключевский иллюстрирует этот просветительский тезис всеми своими трудами. В частности, в той же «Записной книжке» он одним росчерком пера предлагает нам ясную и предельно откровенную схему «истории холопства в России». Зарождается оно в далекие времена русской архаики на пике военного и экономического насилия. Затем успешно

превращается в юридический институт. И здесь Ключевский не отходит от строгой линии эволюционистов-этатистов Соловьева и Чичерина. Но вот далее предлагает нам парадоксальный разворот гражданской мысли. Этот институт, пишет Ключевский, посредством продолжительной практики превратился в привычку, а она по отмене института осталась в нравах как нравственная болезнь¹³³.

Для нарождающегося гражданского сознания России, согласитесь, схема — радикального терапевтического смысла. Ключевский просто и непринужденно показывает, в каких случаях нужна история в целях гражданского просвещения. И в развитие этого тезиса помещает ту же мысль в форму броского афоризма, датируемого приблизительно этим же временем (1891). «Прошлое нужно знать не потому, что оно прошло, а потому, что, уходя, не умело убрать свои последствия»¹³⁴. Причем это понимание важно и для отдельного гражданина, и для общества в целом. А следовательно, оно и есть обоснование современной политики, основанной на знании прошлого, а не на вымученных идеях. Гражданскую политику, таким образом, Ключевский поставил в прямую зависимость от истории. Он утверждает: «Политика должна быть не более и не менее как *прикладной историей*. Теперь она не более как отрицание истории и не менее как ее искажение» (курсив мой. — А. С.)¹³⁵. Под искажением Ключевский разумел, видимо, прежде всего имперскую доксу, под отрицанием — народническо-революционный нигилизм.

Политика как прикладная история! Для русской общественно-политической мысли это стало, пожалуй, логотерапевтическим откровением. Но, к сожалению, вместо того чтобы последовать мудрым советам историка и начать выстраивать публичную политику на смыслах прошлого, наше революционное государство в XX веке превратило историю в

инструмент провластной пропаганды и на несколько поколений отсрочило завершение фундаментального процесса формирования гражданского самосознания в России. А в известной степени даже сделало его *циклично-обратимым*, то есть с постоянным возвратом в нравственно-мировоззренческое холопство, что точно предвидел, смело диагностировал и о чем так искренне сокрушался великий историк.

На отечественную историю Ключевский смотрел прежде всего с «просветительской горки шестидесятых годов»¹³⁶. Он должен был видеть и отображать прошлое в наглядных схемах и живых портретах (социальная характерология), в искусстве сотворения которых ему не было равных. Его схемы российской истории ничего общего не имели с жестким методологизмом большевистской индоктринации, они всегда были наполнены культурными и духовными смыслами. Но это стремление нередко ставило для него же самого просветительские «ловушки». К примеру, всем хорошо известна приверженность историка к старой московской культуре. Свои повествования о XVII веке Ключевский даже именовал «автобиографической» историей, настолько сам себя он видел в том времени, языке и культуре. Но как искренний историк, вдобавок «обремененный» еще и непростым призванием просветителя, он вынужден был изображать ту эпоху как наивную, невежественную и отчасти даже варварскую. Был ли это взгляд со стороны аналитика-реалиста? Нет, конечно же, просто Ключевский *судил о прошлом всегда с универсалистских позиций*. И когда сам начинал понимать ущербность и ограниченность этого подхода, принимался писать откровенно иронично.

Очевидно, пытаясь улыбкой скрыть свои гносеологические сомнения. Эта писательская ирония — фирменный стиль Ключевского. С его помощью ему удавалось не скалиться до «слащавости» славянофилов и избежать судьбы

либерала-нигилиста. Но этот стиль «говорит и о болезненном разладе в отношении к действительности», ирония, по наблюдению Федотова, возникала у Ключевского «там, где ум живет не в ладу с сердцем». И далее он уточняет: «Умом Ключевский конечно, считал Древнюю Русь глуповатой, но сердцем отдавал предпочтение ей перед культурой своего времени, как обществу «антиков» Духовной академии перед либеральными салонами Москвы»¹³⁷.

Влияние Ключевского вплоть до времени революции было громадным. Он не просто господствовал во всем историческом сегменте гуманитарного академизма, но считался высшим авторитетом у образованной и высокополитизированной российской интеллигенции. Благо его просветительские акценты не загоняли человека мыслящего в узкие доктринерские рамки, а терапевтические смыслы позволяли верить в лучшее будущее и надеяться на то, что страна создаст свою прогрессивную «нишу» в универсализме мирового развития. «Новый историзм» попытались создать его ученики, но внезапно застигнутые революцией они вынуждены были либо вообще уйти из поля отечественной науки, либо согласиться на сознательный вульгаризм упрощенного марксизма, в свою очередь подконтрольный коммунистической идеологии.

* * *

Всю вторую половину XIX века гражданское просвещение в России развивается довольно хаотично и разновекторно, но общей эволюционной линии в нем отчетливо не просматривается. Накануне великой реформы мыслители-этатисты (Соловьев, Чичерин) создавали убедительную модель отечественного прошлого как перманентный институциональный рост, где государство и национальная идея сливались воедино, пусть уже и не в надуманной и официально принятой формуле уваровского триединства. Толстой и народники

категорически отвергли эту интеллектуальную логику, на свой манер пытаясь «вернуть» в прошлое человека и народ, но с общей для них всех намеренностью на духовный переворот в гражданском сознании. Толстой мыслил миссионерски, а революционеры «успешно» заменили просветительский труд агитацией.

К концу предреволюционного столетия просвещение все больше политизировалось и в нем отчетливее стало проявляться характерное для всего столетия общественное «нетерпение». Универсалист Ключевский завершил весь этот цикл развития исторического просвещения, предоставив право только-только народившемуся в России субъекту гражданского действия самому прочувствовать свою принадлежность к истории, питаться ее смыслами, определить себя со своей гражданской идентичностью, извлекая из прошлого корректные и адекватные своей самости уроки.

Непросвещенный и незрелый публичный разум в начале прошлого века оказался все же неподготовленным к независимому гражданскому выбору и легко поддался на большевистскую провокацию утопического реализма и исторического мифотворчества. Имперская докса легко была заменена марксистской «утопией». Несделанная 100 лет назад работа над ошибками вновь возвращает нас к исходным позициям в гражданском просвещении. Нам предстоит новый старт.

И все же я не соглашусь с Ключевским в главном: *история прощает за незнание ее уроков!* А посему время отечественного исторического Просвещения, безусловно, продолжится.

Парадоксы и уроки русских просветителей (вместо послесловия)

Век Просвещения формально и фактически начался в царской России задолго до того, как русская мысль впервые и всерьез задумалась над смыслами, ценностями и задачами гражданского просвещения. В ранней империи XVIII века усилиями прежде всего высших сановников и покровительствующих им царствующих персон неторопливо и в основном по наитию налаживались новые для страны просветительские практики. Из тогдашних лидеров мало кто предавался вольным рассуждениям о том, какой, собственно, гражданский «продукт» должен был получиться на выходе и каким содержанием должна была озаботиться гражданская дидактика. В то время актуальным считалось только лишь громадное отставание страны в сфере рациональной науки и технологии. Знания же гражданские не расценивались как культурно значимые, а гражданские компетенции и навыки тем более считались не просто неактуальными, а порой политически опасными и вредными.

Без внутренней рефлексии весь просветительский процесс неизбежно переадресовывался в ведение государства — полностью ему подчинялся, выражал волю и намеренность исключительно властных элит. Государство же, в свою очередь, весьма умело и оперативно переориентировало зарождающееся гражданское просвещение на службу своих интересов.

Именно это произошло в России в те далекие времена, и с тех пор в этой сфере мы так и не увидели принципиальных перемен. В результате всякое гражданское начало в России поглощалось и утопало в «домене» интересов, забот и приоритетов государства. А зачатки индивидуальной гражданской автономии оказывались растворенными в *практиках общего резона* или, как у нас порой говорится, были подчинены диктату «сборной целерациональности».

Начальные условия зарождения и опыт раннего функционирования гражданского просвещения в царской империи на многие поколения был законсервирован и на каждом новом витке истории возрождался вновь. А в советско-большевистском проекте — с еще более четко выраженным этатизмом.

Выйти из этой колеи псевдогражданственности нам не удается до сих пор. Любое гражданское качество или состояние и по сегодняшний день неизбежно оказывается в заложниках у государства, властных элит и корпоративных кланов.

Собственно, и решение задачи по кардинальному преодолению этой тупиковой ситуации и выходу из колеи псевдогражданской истории составляло при царизме и по-прежнему сегодня составляет главную интеллектуальную головоломку для всех заинтересованных участников дискуссий о судьбе гражданского просвещения в России. Времена меняются, а *общественный статус гражданского просвещения остается практически неизменным — подчинительным, подцензурным и подконтрольным*.

Несложно увидеть, что в истории отечественного просвещения сложился парадоксальный замкнутый круг: независимая мысль стимулирует развитие основ гражданской культуры, культивирует новые ценности и публичные ориентиры, но с поразительной регулярностью рано или позд-

но переподчиняется интересам и приоритетам государства. А гражданское общество по-прежнему остается *непросвещенным и оттого незрелым и недееспособным*. В конечном итоге оно становится легкой жертвой для жадного до тотального контроля государства.

Это очень странное, как может показаться со стороны, просветительское движение по одному и тому же замкнутому кругу всегда приводило свободную русскую мысль в состояние эпистемологического ступора. Когнитивный диссонанс сменялся социальным разочарованием, а оно, в свою очередь, — чувством абсолютной безысходности и массовой — при этом отнюдь не наигранной — апатией. Зачастую даже самые смелые гражданские мыслители-новаторы, осознав силу этой замкнутости, «добровольно» переходили в противоположный лагерь последовательных адептов *програжданского этатизма*. Романтизм молодого и пытливого ума сменялся то психологическим унынием, то умственным преобразованием. Лишь единицам хватало мужества и сил нести свой просветительский крест до конца, не ожидая при жизни увидеть плоды своего гражданского служения.

А оттого вся русская свободная мысль XIX века была глубоко трагичной как по своим публичным посылам, так и по общей тональности. Ей не был свойствен открытый и заражающий людей социальный оптимизм. Она доблестно служила, как ей казалось, Отечеству, а по факту прислуживала глубоко презираемому ею же государству. В итоге многие мыслители легко отказывались от стандартов классического гражданского просвещения в пользу революционной пропаганды и терроризма, а другие с готовностью принимали роль проповедников провластной псевдогражданственности. Хотя были и третьи, кто вовсе уходил в нишу откровенно отшельнической медитации об альтернативном гражданском опыте.

Главный же вопрос для русского просвещения — быть или не быть России страной универсалистских смыслов — так и не получил своего философского разрешения в XIX веке. Чем умело, надо признать, воспользовались русские большевики, создавшие аутентично российскую теорию и практику альтернативного левого универсализма, основанного на марксизме и социалистическом интернационале, захватившие под этими знаменами всю полноту власти в стране. И не прижившийся в интеллектуальной мысли и общественных институтах универсализм не смог противостоять самому мрачному и антигуманному в истории человечества тоталитаризму.

Историческое познание отечественного прошлого не приближало русскую мысль к выходу из сложившегося когнитивного тупика. Даже скорее наоборот — продвигало ее все дальше к признанию *неразрешимой загадочности* обусловленной всей историей российской идентичности.

Эта псевдозагадка в нашей культуре получает неожиданный статус «подлинного социального знания», хотя, по сути дела, является профанным незнанием. Но извечное присутствие в публичном пространстве этой странной загадочности толкало русский ум к перепрофилированию как самого просветительского дискурса, так и его главных нарративов. В каком-то смысле заданный в духе Шекспира формат публичного вопрошания — *«быть или не быть»* России страной западного универсализма? — отечественными мыслителями был преобразован из статического в динамическое состояние и пролонгирован в будущее: *становиться ли* России страной с универсальными смыслами или все же не поддаться этому идущему извне интеллектуальному искушению и, наоборот, пестовать и охранять свою уникальную, пусть даже и принципиально непознаваемую, но привлекательно загадочную идентичность?

Культурный выбор в итоге долгих поисков, как я пытался показать в этой книге, был сделан в пользу промежуточного решения: *не быть и не становиться, а лишь казаться* страной универсальных смыслов. Впервые мы прочитываем эту интенцию в сочинениях Карамзина, а впоследствии ее подхватывает большинство русских мыслителей. Да, безусловно, отнюдь не все, но все же численно подавляющее большинство.

Парадоксально, но факт: существование исторической общности приверженцев фиктивных универсальных смыслов совсем не трудно себе представить. Отечественный опыт модернизации демонстрирует нам, что подобное *мировоззренческое двоемыслие* — вполне достижимо практически, а не только умозрительно. Чем, вспомним, был так искренне поражен и возмущен посетивший Россию в 1839 году маркиз де Кюстин.

Однако в тот момент, когда прямолинейный вопрос «Кто мы?» из предмета аналитического внимания был усилением русской мысли трансформирован в прогностический и деятельный вопрос «Куда нам все же двигаться?», то есть когда из сферы чисто философского рассуждения этот вопрос был перемещен в плоскость волевою и социально-политическую, тогда-то и понадобился принципиально иной формат общественно аргументированного обсуждения и публично-государственного присвоения создаваемого вновь социального знания.

Нужна была ясная и олицетворяющая универсальный смысл материализованная точка отсчета для публичного самопознания. В XVIII–XIX веках этой точкой становится метафорический и, разумеется, объективно географический Запад. Причем Запад не столько как локус уникально сконцентрированного универсального смысла, сколько как просто наиболее успешный казус исторического воплощения базовых основ Универсализма. В тот момент и случился

логический раскол относительно монолитной русской мысли раннего Просвещения и ее дальнейшее размежевание на сторонников прозападного и антизападного мышления и образа действий. Для обоих интеллектуальных лагерей отечественная история, как никакое иное гуманитарное знание, предоставляла уникальный резервуар, из которого можно было до бесконечности черпать исторические аргументы в пользу той или прямо противоположной позиции.

По сути, *философское рассуждение об универсальных смыслах* было заменено публичным выражением социальных эмоций и суждений вкуса, основанных на познании прошлого.

Именно этому «новому знанию» в империи было вручено легитимное право на то, чтобы стать мировоззренческим фундаментом просветительской деятельности среди подданных. При этом, что чрезвычайно важно, с опорой прежде всего на историческое прошлое в гораздо большей степени, чем на любое другое гуманитарное или социальное знание. Прозападнические или антизападнические позиции обосновывались материалами всемирной и отечественной истории. А точнее сказать, их *интерпретациями*. Что в конечном итоге привело к дидактическому превалированию и диктату «просвещенного мнения» о прошлом (историческая докса) над «знанием прошлого».

Толкование прошлого стало в российской практике излюбленным занятием всех просветителей вне зависимости от их мировоззрения и политических предпочтений. А защита государством «удобных» для власти толкований от оппонирования и критики, что в принципе противоречит духу рационального знания, вылилась в наше время в позорную для современного государства политическую кампанию по ограждению истории от «пересмотров», что, вынужден повторить, абсолютно противоречит самому духу универсализма.

* * *

Итак, «гражданский брак» Истории и Просвещения в России был инициирован и оформлен в XIX веке. Все самые значимые открытия в его развитии были сделаны именно в том — непростом в политическом и блистательном в культурном смысле — столетии. При этом все сделанные тогда открытия были аутентично русскими. Они не были ни искусно импортированы, ни тайком заимствованы, ни грубо скалькированы с чужих образцов. Их отличала простота и наивность, откровенная противоречивость и удивительная искренность. Конечно же, они были сделаны с оглядкой на западный историко-просветительский опыт и европейскую философскую традицию, однако, как мне кажется, только лишь потому, что Запад действительно выступал удобным «нулевым километром» в долгом пути эволюции исторического просвещения.

Мы и сегодня по-прежнему активно прибегаем к тем великим открытиям в актуальных культурно-нравственных и дидактических целях, когда рассуждаем или на практике реализуем те или иные просветительские проекты. По большому счету в XX веке, и уж точно в пореформенной России, мы лишь непрерывно и повторно изобретаем один и тот же просветительский «продукт». Хотим ли мы того или нет, но воображаем и обнаруживаем себя все в той же созданной многими поколениями назад «колее просветительской истории и подспудно воспроизводим многие интеллектуальные трюизмы блистательного XIX века.

* * *

Карамзин научил нас думать и вести себя по-европейски, но одновременно умом и сердцем дистанцироваться от Запада, ибо для россиянина достаточно лишь казаться европейцем. Сперанский рекомендовал нам при выборе главной

цели общественно-политического развития отдавать предпочтение институциональной и технологической модернизации, а не гражданскому просвещению. Пушкин и Карамзин своим личным примером продемонстрировали, что просвещение «первого лица» государства может стать реально достижимой и вполне достаточной для судеб страны дидактической целью.

Граф Уваров заложил в нашей культуре самую фундаментальную традицию исторического просвещения — полагаться и продвигать в массы лишь политически выверенное «мнение» о прошлом (доксу); истинное знание прошлого — избыточно и опасно. А этот водораздел с тех пор стал свидетельствовать о том, что просветитель собственноручно должен ставить интересы государства выше общественных и сквозь эту призму трактовать широкой публике смыслы прошлого.

Белинский и Герцен углубили наше просветительское двоемыслие максимальным образом. И если первый продемонстрировал, как можно быть универсалистом и не стать при этом западником, то второй, прямо наоборот, доказал возможность того, как быть западником по ценностям и поведению, но не становиться при этом универсалистом в мышлении. Киреевский со своими сторонниками из стана старших славянофилов продемонстрировал нам пример последовательного и искреннего антизападничества и антиуниверсализма. Чаадаев, один единственный во всем столетии, смог устоять на последовательных прозападнических и универсалистских позициях, но и он же стал для нас «живым» примером глубоко продуманного и рационально взвешенного до глубокого суицидального отчаяния пессимизма.

Соловьев предложил нам логику исторически обоснованного патриотического пафоса как имманентной составляю-

щей гражданского просвещения. Толстой наложил моральное вето на все сконструированное учеными-историками прошлое и всеми способами пытался защитить коллективную память народа от «посягательств» со стороны рационального знания. Лавров, напротив, будучи, безусловно, европейцем по ценностям и культурным установкам, не смог противостоять суггестивной силе идеологического воздействия со стороны научного социализма и отдал просвещение на откуп революционной пропаганде. И лишь Ключевский, закрывая блистательную эпоху просветительских открытий XIX века, предложил полагаться на способность гражданина самому извлекать нравственные уроки из прошлого. А ведь согласно Канту, только так и можно распознать горизонт гражданского совершеннолетия нации.

Однако на укоренение алгоритма подлинно *гражданского субъективизма* по Ключевскому России просто не хватило запаса исторического времени. Неокрепшее гражданское сознание поддавалось искушению альтернативной «простоты» вульгарного марксизма и практического большевизма. В итоге гражданское общество царской России оказалось совершенно неспособным уберечь страну от ужасов надвигавшегося тоталитаризма. А антипросветительские последствия советского периода нам придется еще долго и упорно преодолевать.

Примечания

Очерк 1.

Просвещение и История: у истоков дискурса

- 1 Сошлюсь лишь на несколько самых впечатляющих трудов «об истории», переведенных в последнее время на русский язык: *Ле Гофф Ж.* История и память. М.: РОССПЭН, 2010; *Нора П.* Франция-Память. СПб: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1999; *Рикёр П.* История и истина. СПб.: Алетейя, 2002.
- 2 Об этом написана прекрасная книга: *Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М.: Высшая школа, 1992. Ферро очень убедительно показал, что нет никакой универсальной «просветительской истории». На всех континентах она разная, культурно и политически детерминированная. Сам автор не использует понятие «историческая докса», но речь в его книге идет именно об этом феномене публично-го знания.
- 3 О подлинной судьбе этой доктрины идут непрекращающиеся споры. Мы наверняка не можем быть уверены в ее какой-либо известности или даже популярности вплоть до XIX века. Очевидно, что изначально она скорее была ориентирована на религиозные круги (как призыв к защите Церкви от внутренних и внешних врагов) и лишь в XIX веке становится имманентной частью политического дискурса. Очевидно, на это сработала не только широкая историческая грамотность, но и общественные дискуссии о природе российского государства. См. об этом, к примеру: *Бауэр Е.А.* Идея «Москва — Третий Рим» в русской общественной мысли

- конца XV — начала XVII в. Нижневартовск: НГГУ, 2011. Широкий резонанс в академической науке имела критическая статья американского историка Маршалла По «Изобретение концепции „Москва — Третий Рим“» // *Ab Imperio*. 2000/2. С. 61–86, в которой он весьма аргументированно доказывает тезис об очень позднем превращении доктрины в краеугольный камень русской идеологии.
- 4 *Симеон Полоцкий*. Избр. соч. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1953; *Юрий Крижанич*. Политика. М.: Наука, 1965. Крижанич, рассуждая о принципах политической деятельности, «незнание самих себя», в том числе и с точки зрения своих традиций и обычаев в сравнении с европейскими, отнес к самому главному пороку славянской политики. Мудрый политик, в его понимании, должен быть скорее хорошим культурным антропологом, чем историком (Там же. С. 461–464).
 - 5 Это сочинение Вольтера недавно стало доступно и русскоязычному читателю. См.: *Вольтер*. История Российской империи в царствование Петра Великого. СПб.: Ленинград, 2012.
 - 6 Блестящий очерк философской истории Вольтера был опубликован Г.Г. Шпетом в 1916 г. См.: *Шпет Г.Г.* История как проблема логики: критические и методологические исследования // *Вольтер: pro et contra* / Сост. А.А. Златопольская. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. С. 480–485. Акценты, расставленные в этом очерке Шпета, мне кажутся весьма корректными и абсолютно современными.
 - 7 О том, как создавалась «История Российской империи в царствование Петра Великого» см.: *Альбина Л.Л.* Вольтер в работе над «Историей Российской империи в царствование Петра Великого» // *Вольтер: pro et contra*. С. 552–564.
 - 8 *Шпет Г.Г.* История как проблема логики С. 484.
 - 9 Позднее Вольтер более вдумчиво отнесется и к истории «нравов и духа нации» (собственно, к тому, что мы подразумеваем под культурой), но это произойдет не ранее 1765 г. в канун публикации его «Философии истории». Хотя и здесь он видит, по мнению Шпета, единичную культуру, как все равно тяготеющую к «универсальному единству» целого.

- 10 История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера / Под общей ред. А.Д. Люблинской. Л.: Наука, 1978. С. 175–180.
- 11 Большая часть комментариев касается разногласий в деталях и словах, гораздо реже — в оценках. См.: *Ломоносов М.В.* О сохранении русского народа. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 226–231.
- 12 Этот список датируется не позднее зимы 1964 г., но опубликован он был впервые спустя 100 лет в «Записках Академии наук» (1868. Т. XIII. Кн. 1. С. 180–186).
- 13 *Ломоносов М.В.* Указ. соч. С. 232–238.
- 14 *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. М.: Наука, 1984. С. 526.
- 15 *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 252.
- 16 Там же. С. 252.
- 17 Там же. С. 253.
- 18 Здесь и далее я буду опираться на аналитические зарисовки позднего Просвещения в русской культуре, сделанные еще Ю.М. Лотманом. См.: *Лотман Ю.М.* Собр. соч. Русская литература и культура Просвещения. М.: ОГИ, 2000. Т. 1.
- 19 Там же. С. 253.
- 20 «...en voulant former sa nation, il n'a su qu'imiter les autres peuples». Перевод сделан мной по тому, как Карамзин цитирует Левека в своих «Письмах» (Там же. С. 253).
- 21 Там же. С. 253–254.
- 22 Там же. С. 254.
- 23 Там же.
- 24 Там же.
- 25 Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский обнаруживают и другую раздвоенность в литературной позе Карамзина, когда сама жизнь писателя становилась его же своеобразной формой художественного творчества. И таким образом личность и творчество были «нерасторжимым единством». При этом и в жизни, и в текстах Карамзин постоянно меняет эти культурные маски, предстывая перед читателями то в одном, то в другом стилизованном качестве. К примеру, выступая за самодержавие, он позиционирует себя как противник многих царей. Так,

- Карамзин постоянно находился в полемике с «карамзинистом». См.: *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Указ. соч. С. 528 и далее.
- 26 Интересующихся более подробно биографией Сперанского отсылаю к блестящему исследованию, опубликованному Московской школой: *Нольде А. М.М.* Сперанский. Биография. М.: Московская школа политических исследований, 2004.
- 27 *Сперанский М.М.* Проекты и записки / Под ред. С.Н. Валка. Л.: Изд-во Академии наук, 1961. С. 14.
- 28 Там же. С. 77–83.
- 29 Там же. С. 80.
- 30 Там же.
- 31 Об этом он пишет также в другой своей записке 1802 г., «Еще нечто о свободе и рабстве», в которой обстоятельно рассматривает различия в свободах и рабстве, как политических, так и гражданских.
- 32 Несколько позднее в записке «Об усовершенствовании общего народного воспитания» (1808), предвещающей указы «О придворных званиях» и «Об экзаменах на чин» (1809), Сперанский тщательно обосновывает нормативную связь между образованием и правом наследственного дворянства занимать гражданские должности, что по тем временам было весьма революционным поворотом в критике господствующих практик присвоения чинов. В этой записке внимание автора сосредоточено на прикладных знаниях чиновников, о гуманитарном просвещении речь не шла.
- 33 *Сперанский М.М.* Проекты и записки. С. 140–143.
- 34 Там же. С. 142.
- 35 Очерк аналитического сравнения концептуальных взглядов обоих мыслителей см.: *Мирзоев Е.Б.* «Записка» Н.М. Карамзина и проекты М.М. Сперанского: два взгляда на российское самодержавие // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2001. № 1. С. 61–74.
- 36 К тому времени многотомная «История Российская от древнейших времен» видного просветителя М.М. Щербатова (1733–1790), издаваемая с 1770 по 1791 г., устарела фактологически и не выдерживала критики своей слабой концептуализацией.

- 37 Об этом, к примеру, пишет Ю.С. Пивоваров в предисловии к первому полному книжному изданию «Записки». См.: *Пивоваров Ю.С.* Время Карамзина и «Записка о древней и новой России» // Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М.: Наука, 1991. С. 15.
- 38 См.: Спор о древних и новых. М.: Искусство, 1985.
- 39 *Клейн Й.* Пути культурного импорта: Труды по русской литературе XVIII века. М.: Языки славянской культуры, 2005.
- 40 *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. С. 22.
- 41 Там же.
- 42 *Лотман Ю.М.* «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» Карамзина — памятник русской публицистики начала XIX века // Лотман Ю.М. Карамзин. СПб.: Искусство—СПБ, 1997. С. 593.
- 43 Карамзину близки оценки, данные князем Щербатовым Петру, его времени и реформам. Щербатов не идеализировал допетровскую Русь, считал реформы необходимостью, но не принимал петровские насильственные «инструменты» модернизации. И хотя оба мыслителя в суждениях были автономны друг от друга, но их обоих нередко причисляют к предтечам русского консерватизма. См., в частности: *Щербатов М.М.* Рассмотрение о пороках и самовластии Петра Великого // Щербатов М.М. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 117–131.
- 44 *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. С. 35.
- 45 Этот тезис принадлежит Лотману. См.: *Лотман Ю.М.* «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» Карамзина — памятник русской публицистики начала XIX века. С. 596.
- 46 Там же. С. 33.
- 47 Там же.
- 48 *Лотман Ю.М.* «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» Карамзина — памятник русской публицистики начала XIX века. С. 598.

- 49 Удивительно, насколько такое гражданское бесстрашие пере-кликается с парресией — центральной категорией афинского гражданского образования периода классической демократии, которая обозначала свободную, прямую, искреннюю и бесстрашную речь. Подробнее см.: *Согомонов А.* Гражданское образование в контекстах мировой истории. М.: Школа гражданского просвещения, 2018. С. 10–11.
- 50 *Лотман Ю.М.* «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении» Карамзина — памятник русской публицистики начала XIX века. С. 599.
- 51 Текст записки был опубликован впервые в 1872 г. П.И. Бар-теневым, а рукопись с пометками самого Николая I была воспроизведена в 1884 г., и с тех пор она включена в состав всех собраний сочинений поэта. Воспользуемся академическим изданием: *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. М., 1958. Т. VII. С. 42–49. Тщательный анализ записки Пушкина см. в книге: *Сиземская И.Н., Новикова Л.И.* Идея воспитания в русской философии XIX — начала XX веков. М.: РОССПЭН, 2004. Очерк 6.
- 52 *Пушкин А.С.* ПСС. Т. VII. С. 47–48.
- 53 Там же. С. 43.
- 54 Там же. С. 47–48.
- 55 Там же. С. 462.
- 56 Подробнее: *Сиземская И.Н., Новикова Л.И.* Идея воспитания в русской философии XIX — начала XX веков. С. 151.
- 57 Всех интересующихся отсылаю к прекрасной работе В.С. Парсамова и С.В. Удалова о жизни и деятельности Уварова, предваряющей недавно изданный громадный том его главных сочинений. См.: Сергей Семенович Уваров. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. А также глубокий анализ его просветительской идеологии «самодержавие–православие–народность»: *Шнет Г.Г.* Соч. М.: Правда, 1989. С. 244 и далее.
- 58 Здесь и далее цитируется трактат Уварова по изданию: Сергей Семенович Уваров. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 204.
- 59 Там же. С. 205.
- 60 Там же.

- 61 Там же. С. 206.
- 62 Там же.
- 63 Там же. С. 212.
- 64 Комментарий Парсамова и Удалова. См.: Там же. С. 587.
- 65 Там же. С. 212.
- 66 *Шнет Г.Г.* Соч. С. 40.
- 67 Там же. С. 44.

Очерк 2.

Просветительские контрасты николаевской России

- 1 *Шнет Г.Г.* Соч. С. 44.
- 2 Сменившему графа Уварова на посту министра просвещения князю Ширинскому-Шихматову приписывают анекдотическое высказывание, которое, правда, очень точно отражало просветительское целеполагание позднениколаевской эпохи: «...польза философии не доказана, а вред от нее возможен» (цит. по: *Шнет Г.Г.* Указ. соч. С. 260). Опасалась ли власть философского рассуждения? Вряд ли. Очевидно, что боялась она именно *свободной* философии. А раз ее допустить нельзя, то проще вовсе уничтожить. Что и делало государство на протяжении всего периода правления Николая I. Уваров еще надеялся поставить философию на службу государственным интересам, но тщетно. А Ширинский-Шихматов и вовсе запретил ее в 1850 г. во всех университетах империи.
- 3 Книга по-русски издавалась малыми отрывками до революции, а при советской власти — лишь сокращенно (1930). Первое полное, академическое издание с подробными комментариями вышло в свет в двух томах только совсем недавно. См.: *де Кюстин А.* Россия в 1839 году (основной том). СПб.: Книга, 2008.
- 4 Всем интересующимся биографией маркиза и текстовым анализом его сочинения я рекомендую книгу блестящего знатока творчества де Кюстина. См.: *Кеннан Дж.Ф.* Маркиз де Кюстин и его «Россия в 1839 году». М.: РОССПЭН, 2006. Оригинальное издание вышло в свет в Америке полвека назад

- (1970) и, несмотря на успехи современных историков, сильно продвинувшихся в толкованиях и понимании сочинения маркиза, остается поныне удивительным образцом историко-биографического исследования. Я далее буду апеллировать к идеям, почерпнутым в том числе и у Кеннана.
- 5 Все последующие цитаты взяты из 15-го письма и сделаны по указанному выше изданию: С. 216–239.
 - 6 Там же.
 - 7 Там же.
 - 8 *Кеннан Дж.* Указ. соч. С. 82.
 - 9 В том же 15-м письме он пускается в пространные рассуждения по поводу лжи в политике: «У меня есть одна навязчивая идея: я думаю, что людьми можно и должно управлять без обмана. Если в частной жизни ложь — низость, то в жизни общественной — преступление, причем преступление обязательно неуклюжее. Всякое правительство, если оно лжет, — более опасный заговорщик, чем убийца...» Тема неправды красной нитью проходит через все сочинение. Де Кюстин, очевидно, был сконцентрирован на ней не случайно. Он равным образом критикует и эгалитарную демократию, и тиранию за свойственную обоим режимам публичную ложь. Впрочем, он так и не обнаружил действенного противоядия этому политическому «недугу».
 - 10 Так, К.С. Аксаков (1817–1860) в своей записке «О внутреннем состоянии России», написанной в середине 1850-х гг., констатирует в стране состояние внутреннего разлада, «прикрываемого ложью» (*Аксаков К.С.* ПСС. М., 1888. Т. I. С. 620). Так тогда действительно полагали многие общественные деятели. И я не думаю, что только под влиянием сочинения де Кюстина. Ложь в имперской политике при Николае I была настолько откровенной и неприкрытой, что диагноз о «торжестве» лжи можно считать для отечественной мысли банальным. Весь смысл был в его открытости и публичном характере.
 - 11 *Кеннан Дж.* Указ. соч. С. 85.
 - 12 15-е письмо.
 - 13 Многие и весьма популярные в свое времени исторические пособия принадлежали перу С.Н. Смарагдова (1805–1871):

«Руководство к познанию древней истории» (1840), «Руководство к познанию новой истории» (1841), «Краткое начертание всеобщей истории» (1845). Были и другие пособия, в частности И. Кайданова и Н. Устрялова, но о них речь пойдет далее. Подробнее об организации школьных курсов по истории, идеологии и методах ее преподавания в первой половине XIX века см.: Студеникин М.Т. Становление и развитие школьного исторического образования в России XVI — начала XX в. М.: Прометей, 2011.

- 14 *Шнем Г.Г.* Указ. соч. С. 53.
- 15 Там же. С. 120.
- 16 Подробнее об исторических воззрениях Белинского см.: *Иллерицкий В.Е.* Исторические взгляды Белинского. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1953. Книга изобилует коммунистическими штампами относительно царизма, буржуазного строя и, конечно же, о самом Белинском, в котором автору в соответствии с партийными установками «хотелось» видеть в нем истинного «революционера».
- 17 *Белинский В.Г.* Избранные педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1982. С. 135. Подробнее о творчестве Белинского см.: Истинный рыцарь духа. Статьи о жизни и творчестве В.Г. Белинского // Сост. И.Р. Монахова. Ред. Ю.В. Манн. М.: Прогресс-Традиция, 2013.
- 18 Подробнее: *Монахова И.Р.* Гражданство небесное и земное. Гоголь и Белинский о путях развития России // Истинный рыцарь духа. С. 376–397.
- 19 Перу Белинского принадлежит корпус из приблизительно 20 рецензий на исторические сочинения, все они разные по объему и задачам. Самые яркие из них собраны в упомянутой выше книге: Белинский В.Г. Избранные педагогические сочинения. Все дальнейшие ссылки будут даны по этому изданию.
- 20 *Белинский В.Г.* Указ. соч. С. 33.
- 21 Там же. С. 33–34.
- 22 Там же. С. 185.
- 23 Там же. С. 188.
- 24 Там же. С. 188.
- 25 Там же. С. 190.
- 26 Там же. С. 191.

- 27 Там же. С. 192.
- 28 Там же. С. 192–193.
- 29 Там же. С. 195.
- 30 Там же. С. 196.
- 31 *Шпет Г.Г.* Указ. соч. С. 120.
- 32 *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1985. С. 145.
- 33 Сравнительный анализ их взглядов см.: *Тихонова Е.Ю.* Белинский и славянофилы о русской действительности // Истинный рыцарь духа. С. 319–342.
- 34 *Тихонова Е.Ю.* Указ. соч. С. 333–336.
- 35 Мысли Аксакова о просвещении и роли истории в нем разбросаны по разным статьям, собранным недавно в одном томе его общественно-политических сочинений: *Аксаков К.С.* Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- 36 О витиеватом пути развитии славянофильства в России см.: *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019; *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М.: Изд-во Московского университета, 1986.
- 37 Первое собрание сочинений Киреевского вышло вскоре после его смерти (М., 1861), но полное издание было осуществлено под редакцией М.О. Гершензона в 1911 г. в 2 томах Издательством Московского университета. Все публикации советского времени были выборочными и отчасти даже подцензурными. См.: «Европеец». Журнал И.В. Киреевского. 1832 / Под ред. Л.Г. Фризман (Литературные памятники). М.: Наука, 1989; *Киреевский И.В.* Критика и эстетика / Ред. Ю.В. Манн. М.: Искусство, 1979; *Киреевский И.В.* Избранные статьи / Под ред. В.А. Котельникова. М.: Современник, 1984. Обновленное и дополненное собрание сочинений братьев Киреевских увидело свет в XXI столетии: *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч. в 4 т. Калуга: Гриф, 2006. Труды по религиозной философии вышли недавно отдельным томом (М.: Институт русской цивилизации, 2007). Глубокое исследование взглядов и наследия Киреевского см.: *Судаков А.К.* Философия цель-

- ной жизни. Миросозерцание И.В. Киреевского. М.: Канон, 2012.
- 38 *Фризман Л.Г.* Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. С. 398.
- 39 Там же. С. 428.
- 40 «Под *свободой* понимали единственно отсутствие прежних стеснений; под *человечеством* разумели единственно материальное большинство людей... царством *разума* называли отсутствие предрассудков или того, что почитали предрассудками» (курсив — *И.К.*). См.: *Киреевский И.В.* Девятнадцатый век // «Европеец». Журнал И.В. Киреевского. С. 9.
- 41 Там же. С. 311.
- 42 Об этом он пишет во второй части своего очерка «Девятнадцатый век», опубликованной во втором выпуске «Европейца» в том же 1832 г. Принято считать, что недовольство императора вызвала именно первая часть, в которой Киреевский затронул политические вопросы и тем самым перешел запретную «черту», ибо большой политики мог касаться только Николай I и узкий приближенный к нему круг сановников. Нередко выдвигалась догадка: если Николай I прочитал бы вторую часть, то не был бы столь непоколебимым критиком в отношении журнала и ее основателя. Но это маловероятно, ибо та роль, которую он отводил просвещению, уже была непозволительной крамолой для самодержца. См.: *Фризман Л.Г.* Указ. соч. С. 448.
- 43 Там же. С. 456.
- 44 Это письмо выдержало множество изданий до и после 1917 г., поскольку именно оно в наибольшей мере отражает мировоззрение старших славянофилов. Все дальнейшие ссылки будут сделаны по выверенному тексту в книге: *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.
- 45 Там же. С. 249.
- 46 Там же. С. 250.
- 47 Там же. С. 250–251.
- 48 Там же. С. 251.
- 49 Там же. С. 254.
- 50 Там же. С. 254–255.
- 51 Там же. С. 260.

- 52 Там же. С. 266.
- 53 Там же.
- 54 Там же. С. 269.
- 55 Там же. С. 279.
- 56 Там же. С. 292.
- 57 Записка впервые опубликована на русском языке в кн.: *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. С. 383–391.
- 58 Там же. С. 384–385.
- 59 Там же. С. 386.
- 60 Там же. С. 390.
- 61 Там же. С. 391.
- 62 Подробнее об этом см.: *Судаков А.К.* Философия цельной жизни. Ч. 2.
- 63 Герцену посвящена громадная историография. Его труды многократно издавались до и после 1917 г., многие по опубликованным при жизни сочинениям, частью по рукописям и письмам, в изобилии сохранившимся в архивах. При этом можно четко различить работы, в которых фигура самого Герцена, как и его интеллектуальное наследие, мифологизированы и соответственно сильно искажены партийным контролем и вмешательством в историческую науку. Относительно объективных и независимых от коммунистической пропаганды исследований было совсем немного. Всех интересующихся читателей отсылаю к наиболее заметным и научно обоснованным трудам, в которых кроме всего прочего отчетливо заметно, как историческое время и политические обстоятельства развития страны влияли на деконструкцию и отчасти демифологизацию Герцена как объекта научного исследования: *Эльсберг Я.Е.* Герцен. Жизнь и творчество. М.: Изд-во художественной литературы, 1963; *Эйдельман Н.Я.* Герцен против самодержавия. М.: Мысль, 1973; *Прокофьев В.* Герцен. М.: Молодая гвардия, 1979; *Пирумova Н.М.* Александр Герцен. Революционер. Мыслитель. Человек. М.: Мысль, 1989. После распада Советского Союза интерес к Герцену не только не угас, но даже, напротив, обрел новое дыхание. См., в частности: *Хестанов Р.* Александр Герцен. Импровизация против доктрины. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001; отдельные статьи в выпусках «Нового литературного обзора»

- ния» (2001, № 49; 2002, № 53; 2002, № 58). Блестящий опус об исторической роли Герцена в связи с генезисом «русского социализма» принадлежит перу американского историка: *Малиа М.* Александр Герцен и происхождение русского социализма, 1812–1855. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2010.
- 64 Прекрасное 11-томное факсимильное издание всех выпусков газеты «Колокол» в период с 1857 по 1867 г. было осуществлено в 1962 г. См.: «Колокол». Газета А.И. Герцена и Н.П. Огарева. М.: Изд-во Академии наук, 1962. Издание доступно в Интернете и дает хорошее визуально-текстовое представление об эволюции политической и просветительской деятельности Герцена.
- 65 Фрагменты педагогических размышлений из сочинений Герцена многократно издавались в виде хрестоматий. См., в частности: *Белинский В.Г., Герцен А.И., Чернышевский Н.Г. Добролюбов Н.А.* Педагогическое наследие. М.: Педагогика, 1987; *Герцен А.И., Огарев Н.П.* О воспитании и образовании. М.: Педагогика, 1990.
- 66 Сохранился лишь рукописный автограф первой части предполагаемой большой статьи; он составлен зимой 1834 г. и был конфискован полицией весной того же года накануне ссылки Герцена в Вятку.
- 67 *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 78–79.
- 68 Там же. С. 79.
- 69 Там же. С. 81.
- 70 Там же.
- 71 Там же. С. 83.
- 72 Там же. С. 83.
- 73 Там же. С. 115.
- 74 Там же. С. 122–123.
- 75 Там же. С. 123.
- 76 К сожалению, ограниченные объемы книги не позволяют представить западнические идеи Грановского. Всех интересующихся отсылаю к книге: *Левандовский А.А.* Т.Н. Грановский в русском общественном движении. М.: Изд-во Московского университета, 1989.
- 77 Все три письма опубликованы: *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. Т. 1. С. 201–213.

- 78 Там же. С. 201.
- 79 Там же. С. 202.
- 80 Там же. С. 206.
- 81 *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1985. С. 138.
- 82 Там же. С. 138–139.
- 83 Там же. С. 140.
- 84 Там же. С. 147.
- 85 Там же.
- 86 Там же. С. 147–148.
- 87 Там же. С. 148.
- 88 Очерк «Джон Стюарт Милль и его книга “On Liberty”». См.: *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. Т. 2. С. 271–280.
- 89 Там же. С. 271.
- 90 Там же.
- 91 Там же. С. 273.
- 92 Там же. С. 275.
- 93 Там же. С. 276. Как видим, очень знакомый всем нам со школьной скамьи историософский вопрос: кто кого разбудил? — принадлежит самому Герцену.
- 94 Там же. С. 277.
- 95 Там же. С. 290.
- 96 В книге «С того берега», предназначенной первым долгом для чтения его друзьями-западниками, Герцен пишет: «В самые худшие времена европейской истории мы встречаем некоторое уважение к личности... У нас нет ничего подобного. У нас лицо всегда было подавлено, поглощено, не стремилось даже выступить. Свободное слово у нас всегда считалось за дерзость, самобытность — за крамолу; человек пропадал в государстве, но *распускался в общине*» (курсив мой. — *А.С.*). См.: *Герцен А.И.* Указ. соч. Т. 2. С. 9.
- 97 Подробнее об этом сюжете см.: *Малия М.* Александр Герцен и происхождение русского социализма. Гл. 16.
- 98 *Малия М.* Указ. соч. С. 551.
- 99 Из наиболее доступных современных трудов о Чаадаеве рекомендую: *Лазарев В.В.* Чаадаев. М.: Юридическая литература, 1986; *Тарасов Б.Н.* Чаадаев. М.: Молодая гвардия, 1990; *Тарасов Б.Н.* «Тайна человека» и тайна истории: непрочитанный Чаадаев, неопознанный Тютчев, не услышанный Досто-

евский. СПб.: Алетейя, 2012. Более 20 лет назад вышла в свет замечательная антология, в которой собраны фрагменты текстов наших именитых авторов XIX–XX вв., посвященных Чаадаеву как человеку и его гуманитарному наследию: П.Я. Чаадаев: Pro et Contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1998.

100 Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1–2. М.: Наука, 1991.

101 Подробнее о жизни и идеях похожего, но не схожего с Чаадаевым другого «русского католика» Печерина см.: Гершензон М.О. Жизнь В.С. Печерина. М.: Путь, 1910.

102 Герцен А.И. Соч в 2 т. Т. 2. С. 129.

103 Там же С. 129.

104 Там же. С. 130.

105 Там же.

106 В 1832 г. Чаадаев пишет Записку Бенкендорфу, дабы доказать насколько его «действительные взгляды... отличны от того смысла, который император придал словам, коими я пользовался для выражения их» (Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 516–522). В ней он признается в том, что ранее разделял взгляды молодежи, мечтавшей о реформах и конституции, но никогда «не помышлял реализовать эти мечтания преступным путем и не запятнал себя ужасным бунтом». Трудно сказать, насколько искренней была эта Записка. Может, был замысел как-то смягчить свой репутационный провал в глазах высшей власти. Мне кажется, что все же он писал искренне. Однако в этой Записке Чаадаев прямым текстом говорит о том, что западные институты и законодательства никак не подходят России в целях прямого заимствования (импорта) или даже подражания, поскольку отечественная история совершенно иная и наша «великая нация» создана как неевропейская. Следовательно, полагаться предстоит только на блага из «собственного запаса». А вот во вторую очередь следует задуматься об образовании, но не заимствовать его из современного западного мира, а положиться на ту модель, которая ей предшествовала в Европе,

и которая «произвела все, что есть истинно хорошего в теперешней цивилизации». Разъяснив графу, как ему казалось, свою позицию, Чаадаев отказывается и от политических симпатий своей молодости: «...возможно ли, чтобы, говоря о цивилизации и разуме, я подразумевал свободу и конституцию? Возможно ли, чтобы я, твердо убежденный в том, что мы можем восполнить наши недостатки лишь при спокойном сосредоточении наших мыслей... и под сенью попечительной о нас власти... мы можем рассчитывать нагнать время, потерянное для наших моральных успехов, чтобы я возымел намерение скрыть под покровом спокойной философской мысли буйную мысль демагогов?» (Там же. С. 519). Чаадаеву действительно был чужд шум площадей и политическая мишура оппонентов. Своим уделом он признавал только философское мышление и христианскую веру. Он не думал о реформах, манифестах, программах и прочих публичных выражениях своих политических предпочтений. А Бенкендорфу пытался донести, что его главное просветительское намерение — привить русскому человеку вкус к философской литературе и мышлению в целом. И добавляет, как вполне лояльный самодержавию подданный: всем нам следует довериться государям, высокое призвание которых заботиться о нашем будущем; гражданам же «в ожидании молча работать над собою» и общественной нравственностью, «которая у нас еще не имеется» (Там же. С. 520).

107 Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 527.

108 В первом философическом письме он развивает приблизительно ту же мысль, но применительно к универсалистским основам современного общества: «Вся история нового общества происходит *на почве убеждений*. Значит, это *настоящее воспитание* (курсив мой. — А.С.). Утвержденное с самого начала на этой основе, новое общество двигалось вперед лишь под влиянием мысли. Интересы в нем всегда следовали за идеями и никогда им не предшествовали... Все политические революции были там по сути революциями нравственными. Искали истину, и нашли свободу и благоденствие». См.: Чаадаев П.Я. Указ. соч. Т. 1. С. 334.

- 109 Там же. С. 528.
- 110 Там же. С. 523–524.
- 111 Самого же Чаадаева он упорно именовал «декабристом, ставшим мистиком». См.: *Гершензон М.О.* Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1908.
- 112 *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. Т. 1. С. 533.
- 113 *Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Изд. дом «Азбука-классика», 2008. С. 63–66.
- 114 *Чаадаев П.Я.* Указ. соч. Т. 1. С. 534–535.
- 115 Там же. С. 535.
- 116 Там же. С. 536.
- 117 Там же. С. 525.
- 118 Там же. С. 526.
- 119 Там же. С. 527.
- 120 Там же.
- 121 Там же. С. 323.
- 122 Там же.
- 123 Там же. С. 325.
- 124 Там же.
- 125 Там же. С. 326.
- 126 Там же. С. 328.
- 127 *Мандельштам О.* Петр Чаадаев // П.Я. Чаадаев: Pro et Contra. С. 401.
- 128 Конъюнктурным толкованием наследия Чаадаева посвятил раздел в своей книге Б.Н. Тарасов. См.: *Тарасов Б.Н.* «Тайна человека» и тайна истории: непрочитанный Чаадаев. С. 68–86.
- 129 П.Н. Милюков, вдумчивый историк и видный политический деятель дореволюционной России, в книге «Главные течения русской исторической мысли» (первое издание 1896 г.) весьма убедительно показал, как много идей черпали западники и даже славянофилы у Чаадаева. При одном «но»: предвосхищая их взгляды, он надеялся на «великое будущее» страны, но в отличие от них всех он «выводит это великое будущее из ничтожного прошлого». См.: *Милюков П.Н.* Главные течения русской исторической мысли. 2-е изд. М.: Типография И.Н. Кушнерова, 1898. С. 391.
- 130 На эту связь указывал еще Н.А. Бердяев. И вообще он пола-

гал, что именно историософская тема пробудила русскую мысль. См.: *Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 63.

131 *Шпет Г.Г.* Указ. соч. С. 266.

132 *Герцен А.И.* Соч в 2 т. Т. 2. С. 130.

Очерк 3.

Просветительская мысль второй половины XIX века между академической наукой, революционным порывом и художественным вымыслом

- 1 29 томов «Истории», регулярно выходившие в свет начиная с 1851 г. и до дня смерти историка, в советское время были опубликованы ограниченным тиражом (1959–1966). Доступное же для широкой публики издание появилось лишь в 1988 г.
- 2 *Иллерицкий В.Е.* Сергей Михайлович Соловьев. М.: Наука, 1980. Блестящий очерк Н.Л. Рубинштейна, посвященный Соловьеву, хоть и написанный почти 80 лет тому назад, совершенно не устарел. См.: *Рубинштейн Н.Л.* Русская историография. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. Гл. 19.
- 3 *Соловьев С.М.* Наблюдения над исторической жизнью народов. М.: АСТ-Астрель, 2003. С. 5.
- 4 *Ключевский В.О.* С.М. Соловьев как преподаватель // Ключевский В.О. Соч. в 9 т. М.: Мысль, 1989. Т. 7. С. 322–323.
- 5 Там же. С. 323.
- 6 Там же. С. 326.
- 7 Там же.
- 8 Там же. С. 327.
- 9 Там же. С. 327–328.
- 10 *Соловьев С.М.* Записки для моих детей, а если можно, и для других. В кн.: Соловьев С.М. Наблюдения над исторической жизнью народов. М.: АСТ-Астрель, 2003.
- 11 Доподлинно известно, что он внимательно читал «Философию истории» Гегеля, хотя и не был очень ею увлечен, но все же делал записи и впоследствии использовал их. А вот государственным он стал, скорее всего, под влиянием своего

- младшего современника, гегельянца правого крыла Б.Н. Чичерина. Так, в частности, полагал и Н.Л. Рубинштейн. См.: *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. 358–359.
- 12 О том, каким образом атрибуировать эти теоретические воззрения Соловьева и о спорах вокруг них см., в частности: *Дмитриев С.С.* Соловьев — человек, историк // Соловьев С.М. Чтения и рассказы по истории России. М.: Правда, 1989. С. 17–19.
 - 13 Гегелевскую апологию «существующего» он так и не принял.
 - 14 Статья была опубликована в либеральном журнале М.Н. Каткова «Русский вестник» в 1857 г. Т. 11. № 9.
 - 15 *Соловьев С.М.* Публичные чтения о Петре Великом (Памятники исторической мысли). М.: Наука, 1984.
 - 16 Там же. С. 9.
 - 17 Там же.
 - 18 Мощным толчком к этой дискуссии послужило издание Томасом Карлейлем книги «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841).
 - 19 *Соловьев С.М.* Публичные чтения о Петре Великом. С. 9–10.
 - 20 Там же. С. 10.
 - 21 Любопытно, что Соловьев подробно рассматривал Петра и его время еще в начале 1860-х гг., когда готовил к изданию XIII–XVI тома своей «Истории». Тогда он был еще полон надежд на успехи александровских реформ и сосредоточен на личности царя. Ко времени же написания «Публичных чтений», разочаровавшись в Александре II как реформаторе, он перенес акценты на тему преобразований Петра. Об этом см.: *Рубинштейн Н.Л.* Указ. соч. С. С. 364.
 - 22 *Соловьев С.М.* Публичные чтения о Петре Великом. С. 10.
 - 23 Там же. С. 10.
 - 24 Там же.
 - 25 Там же. С. 10–11.
 - 26 Там же. С. 12.
 - 27 Там же. С. 15.
 - 28 Там же. С. 35.
 - 29 Там же. С. 36.
 - 30 Там же. С. 37.
 - 31 Там же. С. 37.

- 32 Там же. С. 38.
- 33 Там же. С. 44.
- 34 Там же. С. 45.
- 35 Там же.
- 36 Там же.
- 37 Там же. С. 127.
- 38 Там же. С. 47.
- 39 Там же.
- 40 Там же. С. 48.
- 41 Там же. С. 129.
- 42 Там же. С. 130.
- 43 Там же. С. 50.
- 44 Там же. С. 75.
- 45 Там же. С. 62–63.
- 46 О Толстом существует громадная литература, в буквальном смысле целая библиотека. Среди этого бескрайнего библиографического изобилия особенно выделяются несколько научных изысканий, которые, мне кажутся выдающимися и на которые я буду частично опираться и рекомендую их всем заинтересованным читателям: *Басинский П.В.* Лев Толстой. Свободный человек. М.: Молодая гвардия, 2017; *Маймин Е.А.* Лев Толстой. Путь писателя. М.: Наука, 1984; *Шкловский В.Б.* Лев Толстой. М.: Молодая гвардия, 1963; *Эйхенбаум Б.М.* Лев Толстой. Исследования. Статьи. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 2009.
- 47 Книга частично переведена на русский язык: *Лукач Г.* Исторический роман. М.: Common place, 2014.
- 48 Подробнее: *Басинский П.В.* Указ. соч. С. 125.
- 49 *Толстой Л.Н.* Война и мир. Кн. 2. (Библиотека всемирной литературы). М.: Художественная литература, 1968. С. 600–601.
- 50 Там же. С. 602.
- 51 Там же.
- 52 Там же. С. 607.
- 53 Там же. С. 656.
- 54 Там же. С. 657.
- 55 Там же. С. 660.
- 56 Там же. С. 668.

- 57 Там же. С. 670.
- 58 Там же. С. 681.
- 59 Там же. С. 683.
- 60 Там же. С. 685.
- 61 Там же. С. 695.
- 62 Там же. С. 698.
- 63 О работе Толстого с историческими источниками и его исторических замыслах и наметках см. любопытный труд, ставший букинистической редкостью: *Апостолов Н.Н.* Лев Толстой над страницами истории. М.: Комиссия по ознаменованию столетия со дня рождения Л.Н. Толстого, 1928.
- 64 *Басинский П.В.* Указ. соч. С. 128.
- 65 Цит. по: *Апостолов Н.Н.* Указ. соч. С. 261.
- 66 Там же. С. 262–263.
- 67 Цит. по: *Басинский П.В.* Указ. соч. С. 85.
- 68 *Апостолов Н.Н.* Указ. соч. С. 273–274.
- 69 Толстой всю свою жизнь интересовался и практически занимался вопросами образования и воспитания, и, несмотря на все свои творческие и смысложизненные искания, а также и интеллектуальные перемены, ему все же удалось сформулировать свое аутентичное видение предмета, создать педагогическую школу, заполнив важную для становления открытого и несловного общества образовательную «нишу». В конечном итоге он остается в нашей памяти и в качестве великого педагога — практика и теоретика. Самые яркие и глубокие педагогические тексты Толстого собраны в книге: Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1989.
- 70 *Эйхенбаум Б.М.* Указ. соч. С. 341.
- 71 *Толстой Л.Н.* Педагогические сочинения. С. 74–89.
- 72 Там же. С. 76–78.
- 73 Там же. С. 79.
- 74 *Эйхенбаум Б.М.* Указ. соч. С. 342.
- 75 *Басинский П.В.* Указ. соч. С. 178.
- 76 Опасался ли Толстой реальных преследований, помимо запрета на издания своих сочинений, трудно сказать. Он в какой-то момент вполне мог допускать мысль о своем физическом устранении, но эта мысль не стала навязчивой и диктующей

щей правила его поведения. Но очевидно, что Толстой воспринимался в определенных кругах не только религиозным, но в том числе и политическим диссидентом. И несмотря на многократно повторяющийся в его публикациях рефрен о необходимости глубоких общественно-нравственных преобразований, революционером его никто не считал, что лишь усугубляло ситуацию и приводило к парадоксальному мультиплицированию ролей в его новой жизни. Ленин же вообще утверждал, что Толстой революцию не понял и не принял, хоть и отразил умонастроение непросвещенной массы («Пролетарий», 1908. № 35). Анахорет, протестующий реформатор, неконформист, духовный гуру для миллионов, моральный авторитет поистине мирового значения — все это имманентно включалось в его сложный и обновленный после «духовного переворота» публичный образ.

- 77 Еще в 1855 г. он задумал написать материалистическое Евангелие, но не осуществил задуманного. Его опередил Эрнест Ренан, написавший книгу «Жизнь Иисуса» в 1860 г., которая вышла в свет в 1863-м. Первый русский перевод увидел свет в 1902-м, ровно через год после того, как за подобные же мысли русская православная церковь «отделила» Толстого от лона своего, а все его схожие сочинения запретила цензура. Басинский по этому поводу едко, но метко замечает: «Что позволено французу — нельзя русскому» (*Басинский П.В.* Указ. соч. С. 89).
- 78 *Толстой Л.Н.* Путь жизни (Библиотека этической мысли). М.: Республика, 1994. С. 7.
- 79 Там же. С. 7.
- 80 *Книжник-Ветров И.С., Окулов А.Ф.* Ветеран революционной теории // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 8.
- 81 Там же. С. 9.
- 82 Лавров избегал жесткой революционной терминологии и поэтому предпочел слово «перестройка» вместо «революция» или «переворот». Мне кажется, что 100 с лишним лет спустя М.С. Горбачев и его советники, предпочитая умеренность в своей политической риторике и действиях, позаимствовали у Лаврова, возможно и непреднамеренно, это удобное и все-

объемлющее понятие «перестройка» из лексикона «мягкой силы» перемен.

- 83 Цит. по: *Книжник-Ветров И.С., Окулов А.Ф.* Указ. соч. С. 15.
- 84 К учению Толстого Лавров возвращается регулярно, а тщательному разбору его идей он посвятил отдельную работу «Старые вопросы (учение графа Л.Н. Толстого)», которую написал уже в преклонном возрасте (1885–1886), чувствуя, видимо, потребность высказаться на общемировоззренческие темы.
- 85 Богатое наследие Лаврова исследовали философы, социологи и, конечно же, историки, в особенности специалисты в области развития российского и международного революционного движения XIX–XX веков. Первые серьезные работы о Лаврове-теоретике появляются сразу после его смерти. См., в частности, две небольшие книжки: *Кареев Н.И.* Теория личности П.Л. Лаврова. СПб.: Общественная польза, 1901; *Камков Б.Д.* Историко-философские воззрения Лаврова. Петроград: Изд-во ЦК социалистов-революционеров, 1917. Интерес к Лаврову не угас и после революции. Впрочем, в советской историографии ему была уготована участь извечно оставаться объектом для марксистской критики. Его революционные и научные заслуги признавались, но с массой оговорок, продиктованных прежде всего весьма сдержанными высказываниями и оценками Ленина в его адрес и, конечно же, «сокрушительной» ленинской критикой народничества в целом. Тем не менее в 1930-е гг. издается его собрание сочинений в 8 томах (1934–1935). В конце 1950-х гг. накал нетерпимости в отношении Лаврова существенно угасает, хотя критика в его адрес на протяжении всего советского периода остается академической «нормой». Лавров отнесен к числу отечественных классиков социологии и антропологии, издается двухтомник его главных научных трудов в серии «Философское наследие» (1965). А полная интеллектуальная «реабилитация» приходит лишь в постперестроечное время. Хотя нельзя сказать, что он по-прежнему в фокусе пристального академического внимания, но по крайней мере сегодня сняты все идеологические табу на объективность оценки его роли в истории отечественной обще-

- ственно-политической мысли. При этом учение Лаврова всегда рассматривалось в контексте народнической революционной теории и практики. См., в частности: *Антонов В.Ф.* Революционное народничество. М.: Просвещение, 1965, гл. 2; *Богучарский В.Я.* Активное народничество семидесятых годов. М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1912. Гл. 4; *Иллерицкий В.Е.* Революционная историческая мысль в России. М.: Мысль, 1974. Гл. 8.
- 86 Лавров публикует три очерка в цикле «Гегелизм» (1858) и отдельную брошюру «Очерки вопросов практической философии» (1859), пронизанные духом гегельянства.
- 87 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 2. С. 635.
- 88 *Книжник-Ветров И.С., Окулов А.Ф.* Указ. соч. С. 30.
- 89 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 2. С. 98.
- 90 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 1. С. 562–564.
- 91 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 2. С. 640–641.
- 92 Цит. по: *Книжник-Ветров И.С., Окулов А.Ф.* Указ. соч. С. 31.
- 93 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 2. С. 130–131.
- 94 Письма печатались частями в столичном журнале «Неделя», а осенью 1870 г. выходят отдельной книжкой под псевдонимом П.Л. Миртов.
- 95 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 2. С. 28.
- 96 Лавров, подобно Герцену, верил в крестьянскую общинность и соборность и поэтому считал, что социалистический путь России не совсем укладывается в универсальные западные рамки. Но в то же время он и не верил в успех парламентско-конституционного эволюционного развития. Отсюда понятно, почему Лавров и умеренные народники в целом не принимали «классового» подхода марксистов, а говорили почти что исключительно о «народной революции» и подготовке русского народа именно к ней.
- 97 Там же. С. 29.
- 98 Там же. С. 45.
- 99 Там же. С. 43. В заключительном 17-м письме, написанном уже в 1891 г., Лавров еще больше обостряет эту идею утверждением о том, что «для человека неизбежно внести в оценку исторических событий свою личную нравственную выработку, свой нравственный идеал» (Там же. С. 290). И тем самым

определяет историческое познание как абсолютно субъективный процесс, зависимый прежде всего от «мерки собственного развития» человека. И следовательно, только через познание исторических эпох в гражданском просвещении народ проникается конкретными смыслами истинности и справедливости.

- 100 Там же. С. 45. Справедливости ради надо заметить, что Лавров не озадачивался особо вопросами обустройства будущего справедливого общества, его больше занимала актуальная для того времени тема мобилизации молодежи на задачи революционной борьбы и обуздания, как он сам писал, «сил регресса». Идеи об «истине» в грядущем социальном и политическом устройстве России, роли государства и национальном вопросе глубоко им не развиты. А видение будущего осталось очень скудно прописанным в «Письмах» Лаврова.
- 101 Наделение революционера качествами сверхчеловека свойственно всей революционной мысли середины и второй половины XIX века. Все пишут о жизненном пути и общественной миссии революционера в гипертрофированно моральной тональности. Также поступал и Лавров. Хотя и не превращал свой социально-нравственный «идеал» в асоциального «демона». В относительно позднем сочинении «Социальная революция и задачи нравственности» (1884) он пишет: «...во имя справедливости, во имя любви к человечеству, во имя единственной логической нравственности убежденный социалист обязан работать для социальной революции, для ниспровержения всего современного политического и экономического строя... и эта война ежедневная, не жалея ни себя, ни других, — вот нравственная обязанность социалиста-революционера в настоящую эпоху» (Там же. Т. 2. С. 437).
- 102 Практически все печатное и рукописное наследие Ткачева сегодня опубликовано и собрано в двух представительных академических изданиях: *Ткачев П.Н.* Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1975; *Ткачев П.Н.* Избранное. М.: РОССПЭН, 2010.
- 103 *Ткачев П.Н.* Избранное. С. 735.
- 104 В открытой печати, в том числе на страницах журнала «Набат!», Ткачев печатал в адрес Лаврова и остальных «впе-

- редовцев» критические заметки. См., к примеру: «Задачи революционной пропаганды (Письмо к редактору журнала «Вперед!»); «Анархия мысли»; «Накануне и на другой день революции».
- 105 Даже когда почтение в его адрес и не особенно скрывалось, все равно необходимо было показать, в чем он «ошибался», а то и «заблуждался». Этой участи не удавалось избежать даже авторитетным и относительно самостоятельным ученым, подобно академику Нечкиной. См.: *Нечкина М.В.* Василий Осипович Ключевский. История жизни и творчества. М.: Наука, 1974. Советская историография всегда резервировала в отношении Ключевского свое приоритетное право расставить все точки над «i» в анализе его наследия.
- 106 Динамика этой столетней дискуссии прекрасно отражена в компендиуме: В.О. Ключевский: Pro et Contra. Антология. СПб.: Апостольский город — Невская перспектива, 2013.
- 107 Об этом свидетельствуют выдержавшие множество изданий его дневники и тетради с афоризмами. См.: *Ключевский В.О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М.: Наука, 1968.
- 108 Практически все главные труды Ключевского, и прежде всего его «Курс русской истории», вошли в состав многотомного издания его сочинений. *Ключевский В.О.* Собр. соч. в 9 т. М.: Мысль, 1987–1990.
- 109 Ключевский: Pro et Contra. С. 737.
- 110 Там же. С. 739–740.
- 111 *Ключевский В.О.* Собр. соч. М.: Мысль, 1990. Т. 9. С. 7–8.
- 112 Там же. С. 8.
- 113 Там же. С. 10–11.
- 114 Широкое же применение физических наказаний в воспитательных целях, так называемый педагогический жезл, Ключевский, вслед за авторами древнерусских воспитательных руководств, предлагал отнести к разряду либо «гигиенических операций», либо к числу дополнительных гимнастических средств (Там же. С. 12).
- 115 Там же. С. 15.
- 116 Там же. С. 15.
- 117 Там же. С. 15.

- 118 Там же. С. 28.
- 119 Текст многократно переиздавался и воспроизведен полностью по печатной версии в VIII томе собрания сочинений историка. В архиве имеется также черновой автограф без окончания, подготовительные материалы и черновой набросок заключения, который он так и не подготовил для публикации. См.: *Ключевский В.О.* Собр. соч. в 9 т. Т. 8. М.: Мысль, 1990. С. 438.
- 120 Там же. С. 376.
- 121 Там же.
- 122 Там же. С. 376–377.
- 123 Там же. С. 380–381.
- 124 Там же. С. 382.
- 125 Там же.
- 126 Там же. С. 384.
- 127 Там же. С. 393.
- 128 Там же. С. 396.
- 129 Ключевский не пользовался непроверенными данными, но в этом контексте ссылается на предание, согласно которому Петр однажды разоткровенничался со своими приближенными и будто бы высказался в таком духе: «Европа нужна нам еще несколько десятков лет, а потом мы можем повернуться к ней задом» (Там же. С. 397).
- 130 Там же. С. 404.
- 131 *Ключевский В.О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. С. 332. № 3.
- 132 Ключевский никогда не вдохновлялся теоретизированием, не преклонялся перед социологией, хотя и отдавал ей должное, но только, возможно, лишь в угоду европейской моде на позитивный социологизм в гуманитарных науках. Исследователи часто обнаруживали у него неувязки по части исторических объяснений. Сам же Ключевский не страдал ни доктринерством, ни склонностью к материалистическим толкованиям, особенно духовной культуры. А это нередко подталкивало его к научному умалчиванию и даже отказу от научной обязательности. В своих же публичных выступлениях и лекциях он чувствовал себя куда более свободным мыслителем, чем на письме, и позволял себя высказывать вольно и весьма «нена-

учно». К примеру, в знаменитой речи о русской женщине он пытался доказать тезис о том, что всеми гражданскими правами она обязана исключительно влиянию церкви. Но в курсе его социальной «Истории» этому сюжету уже не нашлось места.

133 Там же. С. 332. № 9.

134 Там же. С. 323. № 24.

135 Там же. С. 323. № 28.

136 Это весьма точное наблюдение принадлежит Федотову. См.: Ключевский: Pro et Contra. С. 751.

137 Там же. С. 752.

Александр Согомонов

ПРОСВЕЩЕНИЕ И ИСТОРИЯ
в развитии отечественной
общественно-политической мысли
(XIX век)

Компьютерная верстка *В. Козак*

Подписано в печать 30.11.2020.

Формат издания 60×84/16.

Печ. л. 20. Тираж 500 экз. Заказ №1310

107031 Москва,
ул. Петровка, д. 17, стр. 1
www.civiceducation.ru