

АНДРЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ТЕСЛЯ

**ПЕРВЫЙ
РУССКИЙ
НАЦИОНАЛИЗМ...**

и другие

ТЕТРАДКИ GEFTER.RU

Андрей Тесля
Первый русский национализм... и другие
Серия «Тетрадки Gefter.Ru»

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=6254811
Первый русский национализм... и другие / Андрей Тесля.: Европа; Москва; 2014
ISBN 978-5-9739-0215-5

Аннотация

В книге представлена попытка историка Андрея Тесля расчистить историю русского национализма XX века от пропагандистского хлама. Русская нация формировалась в необычных условиях, когда те, кто мог послужить ее ядром, уже являлись имперским ядром России. Дебаты о нации в интеллектуальном мире Империи – сквозной сюжет очерков молодого исследователя, постоянного автора Gefter.ru. Русская нация в классическом смысле слова не сложилась. Но многообразие проектов национального движения, их борьба и противодействие им со стороны Империи доныне задают классичность русских дебатов. Их конкретность позволяет уйти от фальши «общепринятых» прочтений, вернув прошлому живую неоднозначность.

Содержание

Предисловие	4
0. Вместо введения	6
О беге времени	6
Что становится историей?	8
Плоское небо	10
1. Теория	12
О консерватизме и национализме в их сопряжении	12
Дурная повторяемость русской истории	16
Дебаты о народности	18
Политическая философия славянофилов: движение «вправо»	35
2. Казусы	44
2.0. О русском консерватизме как о бездомности	44
Конец ознакомительного фрагмента.	48

Андрей Тесля

Первый русский национализм... и другие

Предисловие

Прежде всего необходимо сказать несколько слов по поводу заголовка «Первый русский национализм» – то есть классическое славянофильство периода 1840—1860-х годов, первое отнюдь не в том смысле, что ранее нельзя указать на «националистические чувства» и «настроения»: достаточно вспомнить наполеоновскую эпоху или идеи, бродившие в гвардейских кружках и близких к ним общественных сферах, которые ярче всего проявились в так называемом движении декабристов. Но именно у славянофилов все эти «чувства» и «настроения» оказываются предметом рефлексии – и формируется первая версия «русского национализма» как проекта «быть европейцами», быть «европейской нацией» (поскольку ведь нельзя быть «европейцем вообще» – а лишь англичанином, французом или немцем и уже в силу своей «английскости» принадлежать к числу «европейцев»). Другие – это современники и более поздние фигуры, которых объединяет внимание к тому же кругу вопросов и проблем, отзыв на славянофильскую мысль – зачастую резко негативный (но в своей негативности нередко более продуктивный, чем попытки прямого продолжения славянофильства, поскольку он возвращается к изначальным проблемам, поднятым славянофилами).

В эту книгу¹ вошли работы трех видов – научные статьи, эссе и заметки о книгах. Большая часть из них публиковалась ранее: в бумажных журналах («Новое литературное обозрение», «Полития»), электронных научных изданиях («Социологическое обозрение») и в интернет-изданиях («Русский журнал», «Гефтер» и «Перемены»). При всей разнородности жанров мне лично представляется, что дистанция между ними не столь велика, как кажется на первый взгляд, – и в кратких обзорах, которым присуща некоторая публицистичность, и в статьях, претендующих на статус научных исследований, есть сквозные темы и есть единство взгляда. По крайней мере я старался быть корректным и в небольших заметках – «публицистичность», на мой взгляд, не должна означать неточности взгляда в смысле сознательного упрощения, доходящего до неверности: скорее это некая «приблизительность» взгляда, приближение к обыденной речи, когда мы не делаем всех логически необходимых оговорок, предполагая, что наш собеседник сделает их сам. Более того, разножанровость представляется мне и некоторым преимуществом – возможностью возвращаться к одним и тем же или близкородственным темам, используя разные способы проговаривания, которое неотделимо от того, что именно проговаривается. Насколько эта возможность была использована и каким оказался результат, судить уже читателю.

* * *

Тексты, включенные в данное издание, были написаны в период 2012–2013 годов. Сосредоточиться на истории русской мысли XIX века, и в первую очередь славянофильства, мне удалось благодаря грантам, предоставленным Советом по грантам Президента Российской Федерации в 2011 (№ МК-1649.2011.6: «Национальное самосознание в публицистике поздних славянофилов») и 2013 годах (№ МК-2579.2013.6: «Социальная и поли-

¹ Текст печатается в авторской редакции. *Прим. ред.*

тическая философия поздних славянофилов: между либерализмом и консерватизмом»), а также внутреннему гранту для научных исследований, предоставленному Тихоокеанским государственным университетом в 2012 году. Пользуясь случаем, я хотел бы выразить признательность данным научным учреждениям, а также Фонду Потанина, без финансовой и моральной поддержки которых моя работа была бы существенно осложнена, если вообще возможна.

В подобного рода заключительных словах предисловия принято благодарить также всех коллег, друзей, знакомых и родных, которые оказывали поддержку и содействие автору в процессе работы. В моем случае перечень их так велик, что вышел бы за все границы возможного – потому я возьму на себя смелость поблагодарить лишь тех, умолчать о ком было бы с моей стороны черной неблагодарностью (и прошу всех неназванных принять изъявление моего глубокого почтения и уважения). Во-первых, это мои учителя, научившие меня тому, что я умею (и лишь на мне вина за то, что не смог научиться большему): Виктория Викторовна Вальковская и Михаил Александрович Ковальчук. Во-вторых, это уважаемые бывшие и нынешние коллеги по кафедре философии и культурологии Тихоокеанского государственного университета – Виктор Викторович Грибунин, Эльвира Октавьевна Леонтьева, Елена Александровна Мельничук, Владимир Иосифович и Елена Юрьевна Потапчук и, конечно, заведующий кафедрой Леонид Ефимович Бляхер. Отдельно я хотел бы поблагодарить Александра Морозова, ныне являющегося главным редактором «Русского журнала», в свое время с большой симпатией отнесшегося к первым представленным ему текстам и подарившего достаточный энтузиазм, чтобы продолжать, – тот, что рождается от сочувственного и понимающего отклика. Не могу не сказать слов глубокой признательности Владимиру Михайловичу Камневу – и за то большое дело интеллектуального книгоиздания, которое он делает уже двадцать лет, и за беседы, давшие возможность много понять и еще больше непосредственно воспринять. Сократ в пересказе Платона жаловался, что книги всегда говорят одно и то же, как ни меняй вопрос, обращенный к ним, – с этим не согласился никто из современных теоретиков и практиков интерпретации, но с чем, полагаю, они все согласятся – это незаменимость и невосполнимость живого общения. Также хотелось бы мне поблагодарить за общение и доброжелательное, но строгое научное внимание Татьяну Николаевну Резвых и Ольгу Леонидовну Фетисенко и, особо, Александра Фридриховича Филиппова, чья строгая, беспристрастная и мудрая оценка тобою сделанного – то, чего боишься и одновременно жаждешь. А главные слова признательности, конечно, родным и близким, которым я обязан практически всем и без кого все остальное не имеет смысла.

0. Вместо введения

О беге времени

*В новостях CNN я черта, за которой провал.
Борис Гребеничиков. Навигатор (1995)*

Банальность – это избитая истина. Проблема в том, что она перестает быть истиной – стертость смыслов, исчезающих от повторения без задержки над тем, что, собственно, мы повторяем, приводит к тому, что истина становится ложью: банальность – это ведь предательство той самой истины, которая когда-то существовала в словах. Мы пробегаем по словам, отмечая знакомое, слышанное, читаное – а раз так, то оно необязательно, ведь то, что нам знакомо, мы склонны расценивать как то, что нам принадлежит и нами освоено. Но здесь – в случае с истинами, неважно, высокими или низкими, – никакое присвоение невозможно, мы не можем ими обладать, и нам хватает протеза *знакового*, избавляющего от необходимости возвращаться вновь и вновь: повторение работает как избавление, как невроз навязчивых состояний уводит от действительной проблемы.

Мы погружены в сиюминутное – а прежние механизмы, помогающие вырваться из сиюминутности, либо исчезли, либо сами стали составной частью «сиюминутного», не извлекая нас из него, но сами погружаясь в него: все чаще это единственный способ для них быть замеченными, обрести «реальность». Нет, разумеется, есть то, что вспоминаем мы все как «несиюминутное»: семья, дети, родные и близкие. Это быт – то, за что мы цепляемся. Но зацепиться за него можно только в том случае, когда есть нечто больше его. Быт тогда держит нас, когда через него просвечивает бытие, сам по себе он беззащитен перед напором времени.

Стремление быть «современным» всегда означает отставание – ведь «современность» в этом случае нам дается, она уже есть —

и тем самым уже обернулась прошлым. Подлинная современность – это то, что пока еще не существует как таковое, не предъявлено как данность, а становится – ускользая от окончательного высказывания, жесткой формулировки; то, чему еще предстоит оформиться – и быть предъявленным как «современность», за которой будут торопиться остальные, боясь отстать и тем самым вечно оказываясь за порогом современности. Сноб тем и отличается от аристократа, что стремится «соответствовать», презирая всех остальных, – презрительный взгляд, необходимость постоянно оглядываться вниз, чтобы утвердить свое место «наверху», отличает сноба. Аристократический взгляд куда презрительнее – и одновременно терпимее взгляда сноба, поскольку не различает тех, кто «вовне»: это взгляд, видящий лишь равных, лишь их признающий людьми, – признание требуется от равного, а не от того, кто ниже тебя, ведь если он ниже, то тем самым его признание не имеет ни малейшей ценности. В предельном варианте – том, что высвечивает смыслы, избавленные от необязательности фактического, – гегелевская диалектика «раба и господина», уходящая в глубину, в отличие от ницшеанского противопоставления, поскольку «господин» нуждается в другом, он социален в своей «асоциальности».

Мы торопимся, подгоняемые страхом «не успеть»: в беге времени мы все время пытаемся угнаться за ускользающей «современностью», совпасть с нею, но течение времени не подхватывает нас, как течение реки; напротив, то, на что мы надеемся – это хоть на краткий миг быть «в волне», осознавая, что следующее движение этой «современности» выкинет нас из течения. Современность оказывается пожирающей время – и биографическое время

не исключение. Эту странность отмечал еще Хёйзинга, размышляя о странном влечении к молодости – современность как эпоха, то, что проскальзывает в русском языке непоименованным и что мы фиксируем через непере译имый *modern*, это странное стремление отказаться от времени. Современность противостоит времени, отменяет историю, как то осознается Гегелем. Здесь нет места «истории», исчезает старость – опыт ничему не учит, он становится бременем, которое необходимо сбросить. Власть теперь – это молодость или, по крайней мере, молодость: надо выглядеть младше своих лет, по возможности сохранять юность, начиная от косметических процедур и заканчивая образом мыслей. И, напротив, старость теперь – без уточнений, ее отменяющих, – это та сфера, где существование заканчивается: старики становятся «прозрачными», не замечаемыми обществом или, точнее, замечаемыми только в специально отведенные для того дни или в специально обозначенных местах. Пока мы молоды – мы значимы, неважно чем, но мы присутствуем для других. Старость вымывает человека из общества, делая его «отсутствующим», – старику остается только «доживать свой век», причем индивидуально: общество терпит его присутствие, дает ему средства на «доживание», но это лишь «рефлекс человечности»; в действительности старость здесь не нужна, она бесполезна и раздражает. Потому лучшее, что может предложить общество своим старикам, – быть незаметными, жить в своем собственном старческом пространстве, предпочтительнее всего – в доме для престарелых, где их смыслы и их опыт не угрожают окружающим, где они общаются лишь друг с другом и со специально приставленными людьми.

«Неудачники истории», мы неудачники во всем: жертвуя историчностью ради современности, мы утрачиваем историчность и в то же время не попадаем в современность, оказываясь в безвременье: там, где не учит опыт, не дает надежды время как будущее – будущее отсутствует, поскольку не удастся попасть в настоящее, вечно находящееся в месте «будущего». Жизнь только обещает начаться, никогда не начинаясь. Если греки, по уверениям Ницше, Шпенглера или Лосева, не ведали истории – вечное настоящее придавало значение прошлому как будущему, а суть дела была в повторяемости, «истории» как собранию «неизменного», того, что было и чему суждено повториться в будущем: в сходных ситуациях люди будут поступать сходным образом, утверждает Фукидид, и потому полезно знать, как они поступали в прошлом, поскольку количество возможных ситуаций ограничено. Мы же лишаемся истории как раз в ее мнимой историчности – все уникально, а раз так, то настоящее неповторимо, прошлое лишь затрудняет нас, поскольку связывает оглядкой на те примеры, которые уже были и, следовательно, которым не суждено повториться.

Проблема в том, что никакого другого существования, кроме существования во времени, нам не дано, и, следовательно, вопрос лишь в том, развернется для нас это время в историю или так и останется пустым временем, уносящим в своем течении народы, царства и царей.

Существуя в России, мы воспринимаем это пространство как некое *не*, вечную негативность, с мечтою жизни «не здесь»; время – как враждебное, то, что отделяет нас от подлинного существования, и это несовпадение во времени регулярно подтверждает опыт нашего пространства: его преодоление делает для нас время осязаемым. Однако ведь нет другого способа «зацепиться» во времени, кроме как зацепиться в пространстве – ощутить, пережить это пространство как свое, место своего присутствия. Современность – как время совпадения с собой, когда преодоление себя – это и путь к себе же, некоей точке в себе вне времени, которое обретается через время. Время само по себе – пусто, оно то, что пожирает все, и а-историчность это и есть триумф времени как такового. Актуальное же – это не то, что мы настигаем, а то, что сохраняется. *Deus conservant omnia*.

Что становится историей?

История – настолько же искусство забывать, как и искусство помнить. Первое в некотором отношении даже важнее, поскольку прошлое как таковое – безгранично и безразмерно, любой отрезок выделяется нами случайно, и дело даже не в случайности выделения, а в том, что для нас становится в этом отрезке достойным запоминания, а что оказывается выброшенным за пределы памяти.

Впрочем, «выброшенность» здесь двоякая – от естественного «незапоминания», невидения того, что так и осталось за пределами нашего сознания, до целенаправленного «забывания».

Но, может быть, прежде чем говорить о целенаправленном, есть смысл вернуться к «естественному» непамятованию: ведь мы имеем свои собственные циклы памяти – этапы запоминания, когда то, что первоначально попало в фокус нашего сознания, затем выводится за его пределы, оказывается незримым – как если бы мы увидели то, что нам не надлежит видеть, что нарушает «правильную» картинку, которую мы собираем для себя. Мы рассказываем какую-то историю из нашей жизни (одноименность *story* и *history* в русском языке неприятно разоблачительна, демонстрируя условность грани, отделяющей повседневное от профессионального, дистанцированного, выделенного) и по мере того, как сначала собираем ее в своем сознании, а потом повторяем вновь и вновь, доводим до совершенства – в идеале становящегося анекдотом и (или) символом.

Собственно, к двум этим формам, не противопоставляемым, а скорее переплетающимся между собой, и тяготеет история – обернуться символическим или достопамятным, то есть тем, что достойно памятования ради чего-то иного, что обретается через память, либо памятного самого по себе казуса или курьеза.

Но внешне странным образом к истории как искусству оказывается ближе символическое – поскольку анекдот а-историчен в пределе, изымая ситуацию из контекста, делая ее виньеткой, которой можно любоваться самой по себе, не обращаясь к времени историческому, отрешаясь от событийного обрамления. Напротив, символическое выводит памятуемое событие из своей анекдотической замкнутости – возвращая его в нашем сознании к со-бытийности, в конечном счете тяготея сплести все со всем. Символическое, однако, размещает подлинный, окончательный смысл события вне времени, поскольку только то, что неподвластно перемене, может обрести определенность. И тем самым определенность для нас имеет далекое прошлое, которое, как кажется, уже изъято из меняющейся перспективы – оно настолько отдалено, что доступное нашему обыденному опыту изменение дистанции ничего не привносит в него – это прошлое, ставшее объектом, утратившим зримую субъективность и восстанавливающим ее лишь вторичным образом, через переопределение (как, например, Древний Египет является нам объектом, некой недифференцированной целостностью, когда нам не нужно избавляться от субъективного, а, напротив, привносить его, чтобы целостность распалась и проступили пласты былой сиюминутности).

История тем самым существует в промежутке между символом и анекдотом – в противоречивом стремлении обрести итоговый смысл события и сохранить его в его самоценности. Запоминание движется по стратегии либо приобщения к итоговому – тому, что может выступать «меткой» памяти, – либо через схватывание детали, которая может функционировать вне собственного контекста, то есть перемещаясь из одного контекстуального пространства в иное, не будучи фундировано ни в одном.

Следовательно, отбрасывается, вымывается из памяти естественным образом то, что не может претерпеть подобной двойной трансформации – история стилистически очищается, и мы получаем те самые знаковые образы эпох, когда названия служат нам указаниями

на стилистические единства, которые мы затем уже повторно можем рефлексировать как «органические» (вышивая «поверху», как Шпенглер с его предшественниками и последователями, – настойчиво проговаривая и систематизируя то, что обычно существует в качестве неявного ощущения).

И мы забываем то, что не можем поместить в ту стилистику, которую уже обрела для нас эпоха. Историческое забывание – как и забывание в нашей повседневной жизни – не предполагает устранения самого «факта», некоего происшествия, эпизода: он остается в нашей памяти, но больше не помнится по связи «с тем временем» или же помнится как курьез, слепое фактическое происшествие. Например, мы можем помнить даты строительства тех или иных готических храмов Ломбардии, но само это фактическое знание никак не входит в память о Возрождении – оно протекает в ином историческом времени, и хронологическое совпадение разводится в памяти.

Когда мы мыслим о прошлом, то вольно или невольно исходим из образа единства сознания и единства повествования – но наша память свободна от такой формы: последняя приходит из повествования, а не памятования. Напротив, в памятовании мы действуем в многослойной реальности – и эта сложная наша особенность (не помнить в нужное время о том, что мы помним в другом контексте) позволяет нам удерживать в памяти то, что не удерживается в рассказе. Устройство памяти напоминает скорее то, как рассказывают старики – не подготовленный рассказ, а случайно наведенные на воспоминание, переносясь от одной детали к другой, двигаясь по сложной ассоциации, когда слушателя подстерегает скука и возникает нетерпеливое желание дожидаться, наконец, завершения этого потока, в котором сплетается то, что должно быть разведено в повествовании о прошлом, но что уживается в нашей памяти. В этом смысле забывание – это нередко и памятование, но в другом контексте, умение забыть о том, что было одновременно, но что не вмещается в тот же рассказ.

Забывая целенаправленно – а это мы делаем, выстраивая любую «большую», то есть значимую для нас, историю, что на разных уровнях будет и биографией, и историей страны или нации, – мы утверждаем единый образ прошлого, единство памяти, достигая через это возможность понимания друг друга. Ведь если все мы помним разное, то нам невозможно обращаться к одному и тому же (поскольку каждый раз мы попадаем в трудносоизмеримые контексты) и, следовательно, мы обладаем общей памятью через беспамятство о том, что надлежит забыть, то есть знать о том, что это не имеет отношения к рассказываемой в данный момент истории.

Целенаправленное забывание – всегда выстраивание иерархии памятования, научение правильному забыванию, которое идет челночным движением: я помню о том, что в данной ситуации мне не надлежит помнить об этом, – я помню о том, о чем мне надлежит забыть. И отсюда же в любой «большой» истории присутствует ощутимый задник запрещенного к памятованию, который, поскольку он присутствует своим отсутствием, вмещает в рассказываемую историю следы «забытого».

Чем важнее забытое, тем более явственно присутствует оно как зона молчания, проговариваясь через умолчания, – как «черная дыра» фиксируется по искажениям пространства вокруг нее (начиная собственную историю «забытого», которое – как исключенное – приобретает статус «наиболее важного», в конечном счете, того, на что обернуто все стремящееся его забыть повествование).

История в многообразии своих форм – это одновременная попытка свести памятование к надлежащему и в то же время удержать от забвения то, что не удерживается памятью, всегда являющейся памятью настоящего – тем, что памятуется и забывается как действие, здесь и сейчас. История тем самым предстает как стремление удержать промежуточное – между символом и анекдотом – удержать «серую зону», научаясь различать ее оттенки.

Плоское небо

XIX век удивителен своей двойственностью. С одной стороны, век «плоского неба» и рождающихся от него плоских мыслей. Век, когда властителями дум были Ренан и какой-нибудь Кропоткин. Ведь сейчас ни того ни другого перечитывать невозможно, но тогда они были не «популярными авторами», а интеллектуальными лидерами – над ними задумывались, их комментировали... Время уверенной в себе буржуазии, с тупой (как и всякая необоснованная самоуверенность) верой в прогресс. Константина Леонтьева можно за многое не любить (он в изобилии предоставляет к тому основания), но вот нелюбовь к буржуа – в которой он смыкается с Герценом – это физиологическое отвращение. Отвращение при мысли, что ради всего этого была всемирная история – и этот самый сытый буржуа, в котелке и с «неплохой сигарой», уверенно заявляет: «Да, ради меня и была». И ничто его не тревожит, и смущения от этого он не испытывает. А если что не так – так это временно, «эволюция», равномерный прогресс все поправят (подразумевая, что, если где еще нет контр-Кука, там их вскоре откроют, построят железную дорогу, а на станции откроют буфет).

А с другой – подо всем этим совсем другая жизнь, иная мысль. Перебирая первое попавшееся: Гегель, Кьеркегор, Толстой, Лесков – это ведь тот самый XIX век. Их читают, некоторые из них даже герои своего времени – но понимают их обычно на уровне Гайма или в лучшем случае брошюры Волынского о Лескове. Эта мысль «по краям» – то, где живет совсем иное (уже не повторяющееся в XX веке, который многое из того, «по краям», сумеет прочесть куда более внятным взором, но это будет осознанием «по прехождении границы»).

Тягу к «простоте» век XIX берет от предшественника, века Просвещения, девизом которого в популярном варианте является: «На самом деле все очень просто». Это именно культ «разума» как простой линейки, которой можно все измерить, уверенность в наличии единой шкалы, которая ко всему применима. Понятно, что эпоха не сводится к подобному – Дидро или даже Гельвеций совсем не похожи на расхожий образ, но силой становится именно этот образ. Просвещение – это исчезновение не только тайны, но даже загадки. Мир принципиально прост, если же в нем что-то остается непонятным, неясным, то это лишь временные трудности, к тому же касающиеся деталей, подробностей, – главный принцип понятен, схема ясна.

Но в Просвещении это умерялось салонной культурой аристократизма. Велевшей и умирать с улыбкой. Желательно отпустив *bonne mot*. Пошлость бродила рядом – плоскость расхожего Просвещения обнажается в пересказе идей, избавленном от изящества стиля, играющего здесь особую роль – «допущения глубины»: афористичности, в которой фраза, ставшая самодостаточной, начинает прорастать вглубь.

XIX век в момент своего торжества – наступления «буржуазной эры» – это и есть подобный «пересказ» Просвещения. Афористика Ренана и его современников здесь показательна: воспроизведение формы не в силах повторить прежний эффект, слово остается плоским, исключительно знаковым. Текст говорит ровно то, что он говорит, – буквальное понимание и есть единственное.

«Простота» XIX века – это простота особого рода, ведь можно сказать, что это далеко не первая эпоха, охваченная уверенностью в простоте. Куда чаще и настойчивее это слово встречается, например, двумя веками ранее. Но Декарт, стремящийся сделать идеи «ясными и отчетливыми» и убежденный не только в достижимости абсолютно истинного знания, но и (видимо) в том, что до этого знания не очень далеко – вооружившись правильным методом, республика ученых способна достигнуть его вскорости, – Декарт одновременно знает, что не в этой простоте дело. Все главное одновременно и просто, и сложно. Как в заповедях Христа – но у кого найдется смелость сказать, что он способен достигнуть этой простоты? Познание

– не главное, хотя и важное дело; куда важнее (и сложнее – настолько сложнее, что приходится бежать, перебираться с места на место, постоянно сохраняя вежливость французского дворянина – умение не обременять собою других) прожить жизнь. Простота, к которой стремится Спиноза, – это простота мистика и рационалиста.

Простота XIX века – иного рода, это простота убежденности, что жизнь прожить легко, причем легко ее прожить, полагаясь на свой ум, свое понимание. И отсюда то «подпольное», что есть в XIX веке, вырастающее «по краям» в моменты, когда закрадывается сомнение – сомнение в своем уме, в возможности прожить жизнь. В том, возможно ли это сделать «по уму», «по своему уму» – и если даже да, возможно, то ведь по своему уму, который никак не желает совпасть с чьим-то другим, не говоря уже об «общем»: «частными мыслителями» в этот век оказываются и Гегель, и Кьеркегор – хотя последний и бунтовал против Гегеля, видя в нем воплощение того самого «общего».

1. Теория

О консерватизме и национализме в их сопряжении

Консерватизм, что общеизвестно, возник как реакция на французскую революцию – общество пришло в движение непосредственно доступным наблюдению и осознанию образом, менялось то, что представлялось ранее неизменным – и потому самоочевидным.

Собственно, любая эпоха радикальных политических и социальных перемен (причем, пожалуй, политических в большей степени, чем социальных) порождает рефлексию, выставляя власть и общество на столе анатомического театра. То, что ранее было сокрыто – или, куда чаще, просто невидимо в силу привычности взгляда, поскольку нам почти невозможно дистанцироваться от той ситуации, в которой мы находимся, от той среды, в которой протекает наша жизнь, – перемены делают явным: наблюдателю дано видеть, как утрачивается и обретается власть, как возникают новые социальные слои. То, для чего в «нормальных» условиях требуются десятилетия и века, в эти периоды протекает со скоростью, соизмеримой с динамизмом театрального действия: дается классическая трагедия с ее единствами, когда все, сколь бы ни сложна и долга была его предыстория, сходится в одной точке в один момент времени. Из катастрофы XVII века рождается философия права, сосредоточенная на праве публичном – на том вопросе, как возможно публично-правовое регулирование, стремясь в праве отыскать исток и смысл государства и тем самым ставя в центр размышлений сам феномен «права», границу, пролегающую между правом и бесправием.

В XVI–XVII веках возникает то самое «политическое тело» – «народ», который может быть репрезентирован различным образом: монарх теперь становится репрезентантом, одним из возможных. В рассуждениях Гоббса эта мысль подчеркивается со всей возможной отчетливостью: не принципиально, какова будет государственная форма – монархия, аристократия или демократия, – это вопрос практический, решаемый в зависимости от обстоятельств. Отсюда и тенденция к уравниванию правителей – императоров и королей, князей и герцогов, – которая найдет свою формулировку в Вестфальском договоре, поскольку всякий правитель – это тот, кто осуществляет власть над определенной территорией, репрезентируя некую общность-народ. Предельно огрубляя: ранее статус правителя определялся в рамках сакральной иерархии. Король пусть и провозглашался «императором в своем королевстве», но существенным было то, что его *imperium*, в отличие от императора в собственном смысле, оказывался территориально ограниченным и сакральная иерархия действовала в неоплатоническом порядке иерархий – с перетоком энергии сверху вниз. Причем каждый неоплатонический уровень обладает частичной автономией, имеющей смысл лишь в рамках Единого, по отношению к нему. В новой же логике власть правителя опирается на низшее, он не «вступает в переговоры» с сословиями, поскольку в новой логике он и есть единственная политическая реальность – то, через что «народ» становится видимым.

Во французской революции «народ» становится «нацией», то есть тем, что обладает политической реальностью, субъектностью самой по себе – логика репрезентации противоборствует с логикой тождества, руссоистской непосредственной данностью «общей воли»: 1) либералы движутся в рамках «умеренности», ограничения каждой из возможностей, по существу множественной репрезентации, когда нацию репрезентируют и монарх, и парламент; 2) демократы, в идеале определяемые логикой тождества, на практике отстаивают единственного репрезентанта – парламент, возвращаясь к тождеству через возможность апеллировать к нации как таковой «через голову» парламента, прибегая к референдуму или аккламации.

Консерватизм как реакция на революцию оказывается изначально двойственным, выражаемый двумя едва ли не диаметрально противоположными фигурами:

1. *Эдмунд Бёрк* сформулирует позицию «либерального консерватизма», исходящего из основополагающего тезиса: реальность сложнее любых рациональных формулировок. Из этого принципа сложности вытекает, что мы не можем действовать, опираясь исключительно на наши рациональные представления о том, как устроен мир и как нам надлежит его переустроить, поскольку любой «план переустройства» по определению должен содержать в себе «поправку на неучтенную, неосмысленную реальность». Переосмысляя концепт «общественного договора», Бёрк вводит временную перспективу – этот договор теперь включает не только нынешних «отцов семейств», но и тех, кто жил ранее, и еще не рожденных: общество не начинается с нас и нами не заканчивается; цели, которые мы преследуем, выходят за границы нашей жизни – начиная с того, что мы заботимся о своих детях. Полемизируя с культом разума, универсального, принципиально одинакового у всех людей и обосновывающего возможность универсальных форм социальной и политической организации, Бёрк формулирует «презумпцию вменяемости» – если действия людей кажутся нам бессмысленными, то проблема, вероятнее всего, в том, что *мы* не понимаем смысла этих действий. Иными словами, Бёрк настаивает на том, чтобы не принимать свое понимание, нынешние границы рационального понимания за реальность как таковую, осмысленность мира не совпадает с тем, что мы способны осмыслить в данный момент.

Данная разновидность консерватизма рождается из одновременного осознания хрупкости и важности традиций и того факта, что традиции поддерживаются «местными сообществами», – они существуют только за счет того, что постоянно воспроизводятся. Отсюда и тезис об отсутствии универсальных рецептов и спасительных формул в политике – каждое общество решает собственные задачи, опираясь на свой опыт, свои традиции, свои установившиеся способы взаимодействия, поэтому то, что хорошо зарекомендовало себя в одной стране, не будет работать в другой или будет действовать совершенно иначе.

2. Если Бёрк – скептик, для которого первая заповедь в политике «не навреди», а политическое действие определяется как искусство возможного, а не достижения некой идеальной цели, для которого общество – это данность и основная задача, стоящая перед ним, выше любых других – самосохранение, то второй отец консерватизма, *Жозеф де Местр*, выступает едва ли не прямой его противоположностью. Власть для него – таинство, иррациональное, трансцендентное обществу, или, скорее, трансцендентальное – то, что не является социальным и через что социальное обретает существование. Здесь заявляется проблематика политического мышления, совершенно отсутствующая в горизонте XVIII века, к которому принадлежит Бёрк, – политика связывается с божественным, причем Всевышний проявляет себя в политике через необъяснимое, парадоксальное; это больше не Бог, который вносит смысл, – напротив, непостижимость как раз выступает знаком Его присутствия.

Для де Местра ближайшая к фигуре монарха особа – палач, который вовне общества и в то же время воплощает то, что позволяет обществу существовать, сплачивая его через насилие, изъятое из социального и в то же время присутствующее в нем: убийство, запрещенное в обществе, разрешено палачу, который является «законным убийцей», подобно тому как монарх осуществляет свое властвование, создает закон, сам будучи изъятым из сферы действия закона, – власть действует через предельное и запретное, через право преступать границу права и тем самым эту границу создавать. Если Гоббс, размышляя о суверене, строит предельно рациональную систему, то для де Местра основным феноменом выступает война с ее иррациональностью на уровне действия отдельных солдат; власть – это та сила, которая заставляет солдата жертвовать своей жизнью, подчиняясь, а не «ради чего-то», это то, что овладевает нами. Там же, где наше согласие исчерпывается рациональным, там нет общества, есть сделка, и если этот образ «общества купцов, заключающих договоры», кажется

нам убедительным, то это либо слепота, либо нам довелось жить в счастливые времена, когда не обнажается природа власти.

Революционные и наполеоновские войны, первые нерелигиозные войны с сильной идеологической составляющей, вызвали в столкнувшихся с ними странах одновременно националистическую и консервативную реакцию (и, в частности, в Вене в период с 1805 по 1810 год привели к попыткам сочетать национальное движение и консерватизм – например, в форме «южного романтизма» Фридриха Шлегеля, чему пришел конец после 1810 года, когда правительство Меттерниха вполне разумно сочло для себя националистическое движение слишком опасным, чтобы ситуативно воспользоваться им как союзником). Разумеется, в чистом виде ни одна из названных форм консервативной реакции не получила распространения – однако тот импульс, который придали ей де Местр и мыслители той же группы, оказался в высшей степени продуктивным: происходит вторичная сакрализация монархий, возникновение «политического христианства» (в первую очередь – католичества, становящегося мощной политической силой с 1810—1820-х годов).

Идеология легитимизма, утвердившаяся после Венского конгресса, как и всякая компромиссная идеология, пыталась задействовать целую связку смыслов, внутренне противоречивых, – она позволяла одновременно использовать и логику репрезентации, и в то же время обновленную сакрализацию власти (не случайно с этого времени коронационные ритуалы получают широкое распространение и все большую значимость). Однако в основе легитимизма лежало признание права как самодостаточного основания – всякая существующая власть признавалась и подлежала охране, принцип легитимизма одинаково защищал абсолютную и конституционную монархию, христианскую власть и власть иноверческую; в силу этого принципа надлежало сохранять как польскую конституцию (до тех пор пока мятежники сами не нарушили ее), так и власть турецкого султана. Разумеется, в этом смысле консерватизм оказывался идеологией власти – но отнюдь не обязательно только ее, поскольку равным образом предоставлял идеологическую опору аристократии в ее сопротивлении становлению управления посредством бюрократического аппарата или местным общинам, которые в консерватизме находили основу для сохранения своих особых статусов в конфликте с государственной властью.

Коренная смысловая трансформация консерватизма приходится на 60-е годы XIX века. До этого момента решающим противником консерватизма было национальное движение – национализм, опирающийся на демократическую в своей основе идеологию национального тела и обретения им политической субъектности, противостоял сложившимся политическим образованиям и властям. Бисмарк осуществил в 1860-е консервативный перехват националистической программы, реализовав вариант «Малой Германии» и создав тем самым принципиально новый феномен – консервативное наполнение национализма, который активно стал впитывать иррационалистические компоненты, трансформируя их в «мистику нации»: риторика «крови и почвы» получила возможность апелляции к актуальным политическим традициям. В результате к концу XIX – началу XX века возникла идеологическая основа для сочетания консерватизма и национализма в радикальном проекте, максимально далеком от консерватизма в понимании Бёрка – то есть как противостояния обществу модерна и возвращения к тому, что считалось ценностями традиционного общества, причем последнее отождествлялось с национальным телом. Такой поворот распространился в первую очередь в тех странах, которые лишь недавно сформировались как нации – или же были «национализующимися государствами» – и которым угрожали или альтернативные национальные проекты, или они находились в сложном международном положении, воспринимавшемся ими как непосредственная угроза (например, Германия или Россия).

Первая мировая война, обрушив прежние традиционные политические системы и дав шанс большевикам, сумевшим им воспользоваться, вызвала на первый взгляд парадоксаль-

ный феномен «демократического консерватизма», фактически имевшего уже мало общего с консерватизмом в том смысле, в каком он понимался в XIX веке – то есть опирающимся на существующую социально-политическую иерархию, на аристократию, чья власть по мере утраты реальных оснований цементировалась традицией, нуждающейся в постоянном обновлении. Новый «консерватизм», апеллирующий к традиционным ценностям, не нуждался более в сложной системе автономных групп и сословий – отмененная история укладывалась в вечное надысторическое «тело нации», репрезентируемой фигурой вождя, чья подлинность удостоверялась теперь видением толп, данным извне, в глазе кинообъектива и изнутри, через присутствие как частицы «всеобъемлющего целого».

Дурная повторяемость русской истории

В начале 1830-х годов Чаадаев писал о пустоте и дурной повторяемости русской истории. Два поколения спустя Розанов уже воспроизводил подобные рассуждения – лишенные тотальности отрицания и напряженности видения, задаваемого апокалиптической перспективой, но от этого только прибавляющие в распространенности – как «общее место»:

«Вся наша (русская) история – особенно в эти два века, и чем дальше, тем хуже – носит характер хаотичности; все в ней “обильно”, “широко” – и все “не устроено”; мы как бы живем афоризмами, не пытаюсь связать их в систему и даже не замечая, что все наши афоризмы противоречат друг другу; так что *мы* собственно, наше духовное я – не определимы, не уловимы для мысли, и вот почему мы – не развиваемся» (Розанов, 2000: 309).

Едва ли не самый распространенный призыв, ожидание и чаяние во всех лагерях и направлениях русской мысли с середины

XIX века и вплоть до наших дней – к «новому началу». Не суть важно, «началу» чего именно – это может быть и социальный переворот, и возвращение к утраченным истокам, но главным здесь выступает та же логика разрыва, желание «переоснования», и в этом отношении славянофилы, например, ничем не отличаются от своих оппонентов западников, поскольку и для тех, и для других наличная действительность подлежит отмене – либо через возврат к тому прошлому, с которым порвал «Петровский переворот», либо к тому, чтобы вновь, вслед за Петром I, каким он предстает в глазах западников, решиться «переучредить Россию на европейский лад».

Подобное самоощущение складывается из-за наложения двух процессов:

– во-первых, общего процесса модернизации – ломки традиционных социальных структур, привычных хозяйственных и культурных укладов, и этот процесс вместе с Россией проходят все европейские общества, а если говорить об обществах Центральной и Восточной Европы, то процесс проходит еще и в весьма близких хронологических рамках;

– во-вторых, ситуация догоняющего развития – Россия одной из первых стран мира оказалась вовлеченной в масштабный процесс догоняющей модернизации, когда модернизационный импульс приходит извне, порожден внешней ситуацией, а не внутренними потребностями общества. Субъектом модернизации здесь выступает государственная власть, действующая на общество в целях выживания – поскольку для того, чтобы выживать в меняющемся мире и тем более чтобы достигать целей, выходящих за пределы выживания, государство должно располагать средствами, ресурсами, которые ему не предоставляет текущее состояние общества. Но само общество не испытывает данной потребности – те типы связей и взаимодействий, которые существуют в нем, удовлетворяют его потребностям, изменения приходят как внешнее требование – государственная власть перестраивает общество. И отсюда феномен автономии власти в обществах подобного типа, власть как «единственный европеец».

Эта же власть порождает интересный, многократно описанный феномен – образованное общество, часть которого в дальнейшем вырастет в «интеллигенцию», группу, которая существует, с одной стороны, в той мере, в какой власть осуществляет свой модернизационный проект, и, следовательно, не имеющая опоры в остальном обществе, остающемся в традиционной системе отношений и претерпевающим властное воздействие, с другой – в противостоянии этой власти, монополизировавшей власть. Позиция эта давно описывается через понятие «ориентализм», введенное Э. Саидом, с последующим усложнением через понятие «внутренний ориентализм». Позиция «образованного общества» определяется двойственно:

во-первых, через дистанцирование от остального («не-образованного») общества, которое рассматривается как объект колониального управления – пассивная, косная масса, лишенная субъектности; во-вторых, право на власть обосновывается через принадлежность к «иному миру» – они «внутренние европейцы», занесенные в неевропейскую реальность; в-третьих, амбивалентным отношением к «Европе» – она тот воображаемый субъект, с которым «образованное общество» должно себя идентифицировать, через это получая право на свой статус, она же и источник напряженности, поскольку необходимо доказывать и подтверждать свою принадлежность к ней, и при этом она источник внешнего воздействия, того самого ориентализирующего взгляда, в который попадают и сами «внутренние европейцы».

Рывок догоняющей модернизации удался нам как минимум дважды – в XVIII веке, когда к началу XIX века Россия в европейском мире заняла позиции, ранее принадлежавшие Польше (аграрного центра), и вновь уже в XX веке – в рамках индустриализации. Проблема в том, что как раз те самые традиции, об отсутствии которых принято сожалеть, оказываются не только существующими – только выглядящими иначе, чем хотелось бы, и потому не замечаемыми взглядом, стремящимся в действительности найти только те традиции, которые он желает обрести, – но и определяющими логику долговременного развития. Догоняющая модернизация оказывается образом действий, который больше не работает (поскольку исчезли основания, с опорой на которые она могла бы оказаться эффективной), но который стабильно воспроизводится как единственно мыслимая и обсуждаемая модель поведения – неважно, о какой именно сфере, экономической, политической, социальной или культурной, мы говорим.

В статусе образованного общества скрывается одна любопытная подробность: чтобы сохранять его, оно должно постоянно воспроизводить дистанцию, отделяющую его от остального общества, подчеркивая его «не-европейский» характер, воспроизводя не-субъектность, через это получая право на власть. Иными словами, остальное общество должно оставаться вечным «недо», тем, что требует предпринимаемых вновь и вновь усилий по его оцивилизованию и каждый раз требующих новых усилий того же рода. Дурная повторяемость и пустота истории, укрепленная в сознании, отражает данную ситуацию – история должна быть таковой, поскольку только через это укреплен статус образованного общества по отношению к остальному и это же обрекает само образованное общество на переживание пустоты исторического, поскольку каждое усилие должно самоотменяться в сознании, на новом уровне воспроизводя прежнюю схему отношений.

Догоняющая модернизация, удавшись, предполагает – для возможности дальнейшего движения по иной траектории – и преодоление подобного восприятия, с обоснованием своего статуса через «воображаемую Европу»; простое воспроизводство уже существующих схем и моделей не даст успеха, а так и оставит в рамках вечного догоняющего, вынуждая теперь уже опираться на возможность предложить «иное», пока еще не существующее, трансформировать свой собственный опыт, а не пытаться воспроизвести уже существующий иной. Собственно, это вновь проблема переживания своего опыта, проживания себя в этом месте и времени и, следовательно, потребность в «нормализации» истории. Традиции, разумеется, «изобретают» – но вот только термин «изобретение» способен удалить нас от существа дела, поскольку самими субъектами традиции, творящими ее, она переживается как «открываемое», то, что адекватно самоопределению, что осознается как часть собственной идентичности – а «экспроприация прошлого», «изобретение традиции» оказываются особым опытом «работы над собой», делая реальностью то, что было «только» идеей.

Дебаты о народности

Данное эссе не претендует на раскрытие истории «русского национализма» (менее привычно, но точнее было бы говорить о «русских национализмах» во множественном числе – и в исторической последовательности, и в синхронии) – моя задача попытаться обрисовать общие контуры феномена. Поскольку всякую подобную попытку можно назвать, в силу масштаба задачи, «покушением с негодными средствами», необходимо оговорить принципиальные установки, долженствующие скорректировать интерпретацию нижеследующего текста.

Сущность «новой имперской истории» сторонники данного подхода описывают так: она «посвящена изучению империи не как “вещи”, формальной структуры власти или экономической эксплуатации, а как “имперской ситуации”». Для нее характерно не просто крайнее разнообразие общества и разношерстность населения, но принципиальная несводимость этого разнообразия к какой-то единой системе» (*Империя и нация*, 2011: 8–9). С тем же правом это применительно и к процессам нациестроительства; варианты видения «нации» и споры вокруг нее, государственная политика и общественное мнение – «ситуация», в которой разворачиваются действия многочисленных субъектов. Результат их действий зачастую имеет мало общего с намерениями как инициаторов, так и оппонентов – русский(е) национализм(ы) формируе(ю)тся в сложной ситуации одновременного взаимодействия с активно трансформирующейся в XIX веке империей, национальными движениями в других странах (на эти зарубежные национализмы постоянно оглядываются как империя, так и национальные движения внутри нее), местными национальными движениями.

Если тезис о конструктивном характере «нации» стал общим местом в исследованиях национализма, то в исследованиях, связанных с вопросами «русского национализма», последний зачастую предстает как феномен государственной политики преимущественно на «окраинах» империи. Нередко недостаточно обдуманно используется введенный Б. Андерсоном образ нации как «воображаемого сообщества», однако в этом смысле любое сообщество будет «воображаемым», обретающим реальность только в сознании составляющих его индивидов или внешних наблюдателей. Андерсон вкладывает в свой образ значительно более сильное утверждение – «нация» «воображается», создается усилиями какой-либо группы, и затем этот образ транслируется, утверждается, испытывая соответствующие трансформации.

Субъектами в большинстве исследований оказываются, с одной стороны, имперская администрация, как правило, слабо дифференцированная и выступающая в качестве абстрактной «власти»², а с другой стороны – местные («инонациональные», «инонародные»)

² Яркое исключение в историографии последних лет – работа М. Долбилова (*Долбимое*, 2010), в которой рассматривается этноконфессиональная политика в северо-западных губерниях в эпоху «великих реформ». Если привычно имперская политика видится из центра, а историк пытается ухватить «генеральную линию», то Долбилова интересуется практика реализации этих государственных решений «на месте»: например, насколько на фактически проводимую политику влияли взгляды местных чиновников, как ими понимались и применялись имперские решения, какие последствия имели последние применительно к реальным условиям, далеко не всегда адекватно представляемым правительством. Местная бюрократия, епископат и священство, дворянство северо-западных губерний – не пассивные орудия или объекты управления, но также субъекты, влияющие на политику, использующие зачастую довольно сложные стратегии, например через формирование общественного мнения посредством корреспонденций в общероссийские издания, через неформальные контакты и т. п. Политика веротерпимости рассматривается как ограниченный ресурс – когда терпимость к одной конфессии может расцениваться как агрессивные действия в отношении иной и империи приходится соблюдать сложный конфессиональный баланс, существенно отличающийся от принятых ею же идеологических установок. Когда меры против католичества так и остаются локальными по той причине, что для имперской администрации неприемлемо опираться на низовое движение против иерархии, подрывая сложившуюся властную систему, невозможна масштабная политика покровительства православия, поскольку она одновременно бы означала расшатывание социальной иерархии, в которой православия отведено место «простонародной веры», а действия против католичества интерпретируются населением как действия

сообщества, реагирующие или активно воздействующие на государственную политику (этот аспект затрагивается существенно реже). Даже в революционной для отечественной историографии работе Алексея Миллера (*Миллер, 2006*) преобладает взгляд «сверху» – выпадает из рассмотрения та среда, те группы, в которых формируются «образы нации», которые конкурируют за общественное влияние и за возможность влиять на национальную политику Российской империи.

В результате произошел «явный перекося в сторону изучения сообществ, механизмов и дискурсов управления, конфессиональных и прочих идентичностей пограничья, в то время как “русские” и “центр” (за некоторыми важными исключениями) оказались за кулисами данного действия <...> Соответственно в историографии империи есть “нерусские” народы, а “русские” в качестве подданных, а не абстрактных не-инородцев так и не появились. Аналитики социо-гуманитарных исследований признают, что “центр” и “русский вопрос” как самостоятельные проблемы применительно к истории Российской империи сейчас почти не изучаются» (*Вишленкова, 2011: 11*). Русский национализм носил не только реактивный, но и активный характер – интеллектуальные и общественные движения, его составляющие, во многом определяли условия действия имперской власти, в свою очередь разнообразно использовавшей эти общественные силы: опыт включения русского национализма в имперскую повестку, попытки трансформировать достаточно архаичную империю в империю, опирающуюся на оформленное «национальное ядро», были решающими для ситуации 1880—1890-х годов. Пытаясь обрести новую опору в русском национализме, империя провоцировала конфликты с иными наличествующими или формирующимися национальными движениями и в то же время лишала себя большинства традиционных средств их разрешения. Русский национализм нес в себе изначальный конфликт, будучи национализмом «имперской нации», определяющей себя по отношению к империи через отождествление с ней и одновременно через растождествление: долженствующий скрепить империю через нового субъекта – нацию, он разрывал империю через выделение тех или иных элементов, не способных (сейчас или принципиально) стать частью нации.

«Нация» и «народность» в их переплетении

История слов нередко способна рассказать больше, чем традиционное историческое повествование – в особенности в тех случаях, когда слова означают избыточно много и тексты, отстоящие друг от друга на несколько десятилетий, внешне говорящие об одном и том же, при достаточном приближении к предмету оказываются объединенными лишь на уровне слов.

Спорить о «нации» и вызывать к ней начинают в первые десятилетия XIX века – в эпоху революции и наполеоновских войн, в период, который для нашего взора зачастую разделяется цезурой «неизвестных и непонятных событий» между Термидором и Брюмером, но который для современников (особенно тех, кто наблюдал его из петербургского или московского отдаления) был единой «Революцией». «Нация» в этих разговорах – это гражданская нация, тот самый «народ» в другой фразеологии, являющийся сувереном, единственным источником власти. Впрочем, эта «нация», под которой подразумевается нация политическая, обладающая субъектностью, оказывается едва ли не с самого начала переплетена с «нацией» романтиков – не той, которую надлежит создать через Учредительное собрание, но уже данной в истории, для которой время политическое – лишь момент проявления.

Политическое напряжение, чувствительное для власти в самом слове «нация», приведет в 20-е годы к его вытеснению из печати, на смену ему придет «народность», удобная

своей размытостью. Алексей Миллер, анализируя историю понятий «нация» и «народность» в первой половине XIX века, отмечает: «В 1820-е годы в имперских элитах постепенно растет настороженность, и с начала 1830-х годов оформляется ясно выраженное стремление вытеснить понятие *нация* и заместить его понятием *народность*. С помощью этой операции надеялись редактировать содержание понятия, маргинализировать его революционный потенциал» (*Imperium*, 2010: 60).

Опережая уваровскую формулу, в журналистике 1820-х начнутся «споры о народности» с противопоставлением «народности» и «простонародности», где «народность» будут определять через «верность духу народа», а не те или иные конкретные исторические формы. Народность оказывается и искомым, и повсеместно присутствующим, тем, что возможно «почувствовать», но затруднительно определить – неким «пустым местом», позволяющим наделять его необходимыми смыслами. Уже в Манифесте от 13 июля 1826 года, опубликованном после завершения суда над декабристами, присутствует знаковый смысловой поворот:

«Все состояния да соединятся в доверии к правительству.

В государстве, где любовь к монархам и преданность к престолу основаны на *природных свойствах народа* (выделено мной. – А. Т.)³, где есть отечественные законы и твердость в управлении, тщетны и безумны всегда будут все усилия злоумышленных. <...> Не от дерзостных мечтаний, всегда разрушительных, но свыше усовершаются постепенно отечественные установления, дополняются недостатки, исправляются злоупотребления».

Декабристское же восстание интерпретируется в Манифесте в рамках типичного для романтизма противопоставления «истинного» и «ложного» просвещения:

«Не просвещению, но праздности ума, более вредной, нежели праздности телесных сил, – недостатку твердых познаний должно приписать то своеволие мыслей, источник буйных страстей, сию пагубную роскошь полупознаний, сей порыв в мечтательные крайности, коих начало есть порча нравов, а конец – погибель».

Только что созданное III Отделение в отчете за 1827 год пугает власть «русской партией»:

«**Молодежь**, т. е. дворянчики от 17 до 25 лет, составляют в массе самую гангренозную часть Империи. Среди этих сумасбродов мы видим зародыши якобинства, революционный и реформаторский дух, выливающийся в разные формы и чаще всего прикрывающийся маской русского патриотизма <...> Экзальтированная молодежь, не имеющая никакого представления ни о положении России, ни об общем ее состоянии, мечтает о возможности русской конституции, уничтожении рангов, достигнуть коих у них не хватает терпения, и о свободе, которой они совершенно не понимают, но которую полагают в отсутствии подчинения» (*Россия под надзором*, 2006: 22).

Уваров, получивший в 1830-е годы *carte blanche* на идеологию, предпримет амбициозную попытку «перехвата» романтических учений о «народности», выросших в атмосфере

³ Сходна риторика во Всеподданнейшем отчете III Отделения за 1837 г.: «Безусловная любовь и неограниченная преданность к Царю принадлежат, так сказать, к природе русского народа (выделено мной. – А. Т.), и чувства сии при всяком случае, прямо от лица Государя или до Царственного Его Семейства относящиеся, разительно обнаруживаются» (*Россия под надзором*, 2006: 156). Другой пример (из отчета за 1845 г.): «Надобно желать одного, чтобы при этом стремлении дел русские не переняли европейской порчи нравов, сохранили свою народность и остались навсегда, по примеру прародителей своих, преданными своей Вере, своим Государям и Отечеству» (*Россия под надзором*, 2006: 376).

«освободительной войны» в Германии (1813)⁴. В русских условиях «народности» нет нужды создавать политического субъекта – восстанавливать германский рейх, – поскольку этот субъект уже наличествует в лице Российской империи. Как раз напротив, возможные оппоненты власти – среднее дворянство, почувствовавшее свою силу и обретшее корпоративное сознание в краткий период наполеоновских войн, – оказываются в ситуации, когда возможная риторика «народности» взята уже на вооружение властью, опирающейся в этом одновременно на формирующуюся бюрократию и мещанство. Идеологическая конструкция, предложенная Уваровым, имеет, однако, фундаментальную слабость – она принципиально предполагает ограниченную и закрытую аудиторию, к которой обращена, – условно говоря, те поднимающиеся социальные группы, которые проходят через русские гимназии и университеты, где они должны подвергнуться «обработке» в духе «официальной народности»; читатели русскоязычной прессы, плотно контролируемой Министерством просвещения (Зорин, 2004: гл. X). Но эта же идеологическая конструкция не может включить в свои рамки западные окраины империи (Остзейские губернии и Царство Польское), она не может быть артикулирована как «собственная речь» высшими правящими кругами империи – принципиально вненациональными, чья идеология остается идеологией династической преданности, когда местные аристократии заключают договор о преданности империи, но отнюдь не «русской народности».

Впечатанная в уваровскую формулу «народность» станет «неопределенным третьим», обретающим осмысленность через два первых члена – «православие» и «самодержавие», придавая им флер исторической глубины и «органичности». В циркуляре Министерства народного просвещения от 27 мая 1847 года разъяснялось, что «русская народность» «в чистоте своей должна выражать безусловную приверженность к православию и самодержавию», а «все, что выходит из этих пределов, есть примесь чуждых понятий, игра фантазии или личина, под которою злоумышленные стараются уловить неопытность и увлеченность мечтателей» (Лемке, 1904: 190). Быть православным, «без лести преданным» подданным своего монарха – вот, собственно, к чему сводится «народность» в практическом истолковании, и отсюда же возникает внешне парадоксальная ситуация, когда все добровольные истолкователи «народности», начиная с Погодина, оказываются неудобными для власти. Единственное правильное здесь – воздерживаться от любой интерпретации, повторяя «народность» как мантру и используя обвинение в «ненародности» против тех, кто уже и так помечен в качестве политического противника.

Империя в 1830—1840-е стремится задействовать потенциал возможного «национального направления», но практическая реализация ограничена «русским стилем» К. А. Тона, сосуществующим с псевдогоготическими постройками петергофской Александрии. Важны не отсылки к конкретному прошлому, а к прошлому как таковому. В подкладке существенное содержание ограничивается легитимизмом постнаполеоновской эпохи: «народность» должна в противоположность «нации» оставаться пустым местом, быть фиксацией политической бессубъектности⁵.

⁴ В отчете «Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833–1843 гг.» Уваров писал: «Слово “народность” возбуждало в недоброжелателях чувство неприязненное за смелое утверждение, что министерство считало Россию возмужалою и достойною идти не позади, а по крайней мере рядом с прочими европейскими национальностями» (цит. по: Лемке, 1904: 189).

⁵ В 1860-е гг. во многом усилиями М. Н. Каткова будет произведена, как отмечает А. И. Миллер, ««перезагрузка» понятия *народность*, которое снова становится синонимом *нации*» (Imperium, 2010: 61). Однако различающиеся «шлейфы» смыслов данные термины сохраняли в русском консервативном и националистическом дискурсах и в начале XX века. Как подчеркивает И. В. Омелянчук, «в своих трудах правые чаще использовали термин “народность”, лишь Л. А. Тихомиров да М. О. Меньшиков употребляли (sic! – А. Т.) категорию “нация”. Но предикатом субъекта “народность” в трудах монархистов являлось слово “национальный”, а отнюдь не “народный” <...> В основном правые под термином “народность” все же понимали нацию, но не как политическую или этническую общность, а как культурноконфессиональное объединение с открытыми границами. <...> Но большинство монархистов исходили из противопоставления понятий “нация” и “народ-»

Программы нациестроительства 1860-х годов

Кризис империи 1850-х годов, внешним проявлением которого стало поражение в Крымской войне⁶, привел к осознанному выбору в пользу кардинальных реформ и одно-временной либерализации режима. Последняя вывела наружу все те процессы, которые с разной степенью интенсивности развивались под стремящимся к единообразию имперским фасадом. На повестку дня стал национальный вопрос: подобно тому как восстание 1830–1831 годов заставило считаться с национализмом и попытаться аккумулировать и одно-временно нейтрализовать патриотические настроения, выдвинув доктрину «официальной народности», либерализация второй половины 1850-х – начала 1860-х проявила целый ряд сформировавшихся или находящихся в процессе формирования национальных течений.

Вплоть до 1863 года рост подобных периферийных национализмов особенного беспокойства не вызывал – будущий «столп» русского национализма Катков охотно помогал украинофилу Костомарову в «Русском вестнике», а редакция славянофильского журнала «Русская беседа» старалась угодить лидеру тогдашнего украинофильства Кулишу, добываясь его повестей для своего издания. «Польское дело» оказывалось в «области умолчания» – выступать против поляков было немыслимо, активно поддерживать их – равно невозможно, поскольку это означало бы поддержку притязаний к отделению от империи. Неопределенные либерально-демократические стремления разной степени радикальности были всеобщими – от прежних лозунгов и идеологических символов отказались, новые так и не были определены. Стремление к реформам и преобразованиям было всеобщим, прежний имперский патриотизм был разрушен в обществе катастрофой конца николаевского царствования, новые политические ценности и смыслы оставались неопределенными.

1863 год стал решающим в истории русского национализма – январское восстание в Польше стимулировало формирование национального самосознания. Если выступать против польского национального движения русское образованное общество было не готово, то претензии польского восстания на создание Речи Посполитой в границах до 1772 года, действия повстанцев на территории юго-западного и северо-западного краев способствовали возникновению «оборонительного национализма» в ответ на угрозу, формированию первичной политической национальной идентичности в ответ на возможность утраты территорий, воспринимавшихся как часть «России». Катков, посреди почти абсолютного молчания в русской журналистике, решительно выступил против восставших – и оказался голосом «бесмолвствующего большинства». Провозглашая ценность государства, поддерживая позицию целостности империи и борьбу с повстанцами, он впервые употреблял слова, которым ранее не было места в русской журналистике: «национализм» и «государственничество» за пределами официоза. Это было открытие «общественного мнения»: внезапно для всех – для власти и оппозиции – обнаружилось, что в стране есть общество, и сила Каткова состояла в его способности в эти годы явиться его выразителем и направителем. Катков заговорил от лица

ность”» (цит. по: *Тюремная одиссея*, 2010: 18–19).

⁶ Фактически империя оказалась в относительном тупике уже к началу 1840-х гг.: реформы, стоявшие на повестке во второй половине 1820-х, были частично проведены (систематизация законодательства, становление профессиональной бюрократии, регулирование статуса государственных крестьян и т. п.), а остальные либо были отложены, либо выхолащивались до символических жестов. Характерно одно физическое старение правительства – уже современники отмечали разницу между «первым» и «вторым» «николаевскими призывами». В «первый» на высшие правительственные должности пришли люди, сформировавшиеся в александровскую эпоху и при всех личных особенностях в целом отмеченные достаточно яркой индивидуальностью и способностью отстаивать и проводить свои взгляды (Бенкендорф, Блудов, Воронцов, Дашков, Киселев; Канкрин хоть и получил пост министра финансов еще при Александре I, но максимального влияния достиг именно при Николае I). Для «второго» символическими фигурами стали Клейнмихель и Вронченко, чьими главными достоинствами оказались исполнительность и послушность.

нации – не оформленной, но уже переставшей быть исключительно объектом управления, обретающей собственную субъектность. И если на первых порах это движение встретило поддержку со стороны имперской власти, поскольку оказалось необходимой опорой в ситуации внешне– и внутривластного кризиса, то вскоре противоречия стали быстро нарастать в силу понятной невозможности «управлять» обществом, не вступая с ним в диалог, используя исключительно «в меру надобности»⁷.

Польское восстание привело к оформлению нескольких ключевых политических позиций по национальному вопросу, претендовавших на возможность реального осуществления в государственной политике:

1. Катковская программа, предполагавшая в качестве определяющего признака нации «культуру» и ориентированное на французский опыт нациестроительство. Применительно к «польскому вопросу» это означало господство принципа *real politic* – удержание Польши под своей властью, поскольку любое другое решение приводило бы к еще большим политическим издержкам (возникновение независимой Польши с территориальными притязаниями на земли Украины и Белоруссии). Русские в этой перспективе мыслились как «имперская нация», открытая по культурному принципу и проводящая активную политику ассимиляции иных национальных групп. Трансформация империи предполагалась как создание национальной метрополии – с имперской политикой в отношении окраин (политика «гегемонии» в отношении Финляндии и Польши) и колонизационной политикой в отношении «восточных» и «южных» колоний (Тесля, 2011а).

2. Славянофильская программа, предполагавшая трансформацию империи с образованием «национального ядра» по типу национального государства на конфессиональной основе («русский – в первую очередь православный»), что требовало этноконфессиональной демаркации. Для упрочнения национального состава в отношении Польши цель мыслилась как образование Польского государства «в этнических границах», а на территориях, бывших предметом спора, «укрепление» (то есть создание) общерусской («русской») идентичности (Тесля, 2011б).

3. «Валуевская» программа, выраженная в докладных записках и конкретных действиях министра внутренних дел. Она предполагала ставку на «политическую нацию» (в терминологии конца XVIII – начала XIX века), то есть компромисс между аристократическими элитами, и наднациональную политику – инкорпорацию «западных окраин» путем предоставления политических прав (образование единого политического пространства, совпадающего с границами империи).

Каждая из этих программ достаточно отчетливо фиксировала тот социальный слой, на который она опиралась. Это и делало «проекты будущего» если и не в равной мере реалистичными, то во всяком случае предполагавшими конкретные политические программы ближайших десятилетий. «Валуевский» проект был ставкой на плавную трансформацию империи, в которой высшее правительство покупало поддержку местных элит, давая им доступ к политической власти в центре посредством создания ограниченной представительной системы. Иначе говоря, на смену прежней политики управления на местах посредством местных элит и личного инкорпорирования в центральное правительство предполагалось допустить групповое инкорпорирование с возможностью дальнейшего понижения планки

⁷ А. И. Миллер, акцентируя социальный аспект, пишет, что Катков «стремился сделать, по крайней мере условную, лояльность режиму составной частью национальной идеологии. Однако для властей, весьма ценивших редактора “Московских ведомостей”, даже такой его национализм был частью “страсти к оплебеянию России”. Чем дальше он развивал свои националистические идеи, тем регулярнее власти натягивали цензурные вожжи» (Миллер, 2000: 148); «Начальник III Отделения П. А. Шувалов прямо обвинял Каткова в стремлении “возбуждать и поддерживать беспорядки в окраинах империи”, имея в виду его русификаторский пафос» (Миллер, 2000: 148, прим. 35).

представительства – по мере того как все новые социальные группы оказывались бы вовлечены в публичную политику (Захарова, 2011: 400–410).

«Катковский» проект, в отличие от «валуевского», делавшего ставку на высшую аристократию и буржуазию, был ориентирован на буржуазию и средние слои общества. Он предлагал формирование нации современного типа, взаимодействующей с традиционными имперскими группами через систему представительства, построенную на имущественном цензе.

«Славянофильская» же программа мыслилась как трансформация традиционного общества – со ставкой на демократизм (в противовес элитарному катковскому либерализму), где центральная власть должна была взять на себя роль инициатора реформ, сохраняя свой неограниченный характер с широкими полномочиями низовых общин. Предполагалось конституирование нации через апелляцию к традиционным конфессиональным признакам, когда прежняя «внешняя» конфессиональность трансформируется в осознанную идентичность на основе современного типа религиозности.

В качестве своеобразного промежуточного варианта между «катковским» и «славянофильским» проектами выступало «почвенничество», делавшее ставку не на крестьянство и дворянство, а на средние слои общества с принятием в качестве основополагающего конфессионального критерия.

Напряженность ситуации и рост местных национализмов объясняют готовность центральной власти обсуждать и отчасти даже следовать подобным программам, что проявилось в политике в северо-западном крае в 1863–1868 годах. Однако по мере того как кризисная ситуация миновала и с проблемами удалось справиться без привлечения общества, готовность императорской власти следовать национальной политике в любом из двух основных ее вариантов («катковском» и «славянофильском») уменьшалась – отдельные принятые меры так и оставались эпизодическими акциями, причем преобладали действия репрессивного плана (Комзолова, 2005). Помимо прочего, для позитивной национальной политики не хватало ресурсов и сознательной политической воли. Тем не менее нежелание императорской власти двигаться по пути националистической политики имело вполне глубокие рациональные основания. Как неоднократно отмечал Александр II, главным препятствием к дарованию какой бы то ни было конституции было сомнение в возможности при конституционном правлении сохранить империю. Центральная власть прибегала к политике промедления, реагируя на сиюминутные проблемы и противодействуя в той или иной степени на протяжении первой половины 1860-х – начала 1870-х годов как периферийным национализмам, так и различным вариантам русских национальных движений.

Проблемные пункты русского национализма

Русский национализм формировался в 1860–1870-е годы в ситуации активного противоборства и внутренней полемики не только, а зачастую и не столько с традиционным имперским проектом, сколько в столкновениях по нескольким основным проблемным пунктам, где состав противоборствующих сторон и их программы были сложны, разнообразны и не сводились к простым схемам. Постараемся выделить основные.

1. «Польский вопрос». Польша была «больным местом» Российской империи – Царство Польское, созданное на основе Великого герцогства Варшавского по решению Венского конгресса, оказалось самым вредным по последствиям приобретением. Причем винить в данном случае империи приходилось только саму себя – даже официальное название территории, возрождавшее призрак самостоятельной польской государственности, было выбрано по настоянию императора Александра I (Австрия и Пруссия, другие участники разделов Речи Посполитой всячески стремились отговорить Россию от подобного решения). Новооб-

разование получило собственную конституцию (что вызвало взрыв негодования в русском обществе – начиная от крайних традиционалистов вроде Шишкова и заканчивая крайним либералом князем Вяземским), собственную армию (которая стала ядром восстания 1830 года), самостоятельную финансовую систему и т. д. Императорское правительство обсуждало планы расширения территории Царства за счет передачи ряда губерний, вошедших в состав империи по результатам III раздела. Отметим попутно, что возмущение «польской политикой» Александра I было важным моментом в формировании декабристского движения, для которого существенна националистическая составляющая (на тот момент достаточно слабо внутренне дифференцированная).

Польское восстание 1830–1831 годов, во внутрироссийской политике приведшее к повороту к «народности» в стремлении опереться на патриотические общественные чувства, было подавлено военной силой, но не решено политически. Установившийся в Царстве Польском режим военной диктатуры в наместничество Паскевича фактически явился признанием неспособности решить «польский вопрос»: империя действовала в отношении Царства непоследовательно, рассматривая его то как оккупированную территорию, то как автономное образование, имеющее свои квазиконституционные права (например, в финансовой области). Поляки подвергались дискриминации на территории Царства, для них были закрыты многие государственные должности, был ликвидирован Варшавский университет, однако в то же время польские выходцы активно назначались на государственные должности на иных территориях империи – по мнению центральных властей, это должно было вести к «обрусению» поляков, позволяя, с одной стороны, в условиях кадрового голода решать проблему замещения чиновничьих мест квалифицированными людьми, а с другой – нейтрализовать «вредные тенденции», присутствующие в польских образованных классах (в том числе за счет территориального размывания представителей этих классов).

Испробованная в «эпоху» маркиза Велёпольского либеральная политика в отношении Польши привела лишь к январскому восстанию 1863 года, поставившему империю на грань дипломатической катастрофы и общеевропейской войны (по крайней мере, так ситуация представлялась на тот момент из Петербурга). Кризисная ситуация открыла возможность для нестандартных мер – под руководством Н. А. Милютина империя решилась затронуть социальный баланс в Польше, проведя крестьянскую реформу с огромными преференциями для местного крестьянства. Получив его себе в союзники, империя лишила этого союзника шляхты (и тем самым на долгое время обессилила антирусские настроения в Польше) и одновременно открыла польскую экономику для немецких (пруссских) капиталов, ослабляя польских промышленников и сельских хозяев.

Однако все эти тактически весьма эффективные меры не могли решить ключевую проблему. В состав империи входило национальное образование, чей культурный и экономический уровень значительно превышал соответствующий уровень метрополии и, что не менее важно, где существовало развитое национальное движение. Собственно, в ответ на вызов последнего и стало формироваться широкое русское национальное движение, поддержанное имперской властью. Было очевидно, что в северо-западных губерниях недостаточно противопоставить полякам, являвшимся там культурно и экономически преобладающими элементами, русскую администрацию. Проблема, с которой столкнулся формирующийся русский национализм, состояла в том, что ему мало что было противопоставить польскому. Как отмечал И. С. Аксаков (и в чем с ним, пусть и более чем неохотно, вынужден был по существу соглашаться М. Н. Катков), польская культура в этих губерниях оказывалась синонимом культуры как таковой, сильная не только сама собой, но и тем, что выступала «местной формой» культуры европейской. Повышение социального статуса означало одновременно и сближение с польской культурой. Фиксация слабости русской культуры побуждала, с одной стороны, русский национализм к осознанию своих внутренних проблем, с другой – к разра-

ботке изощренных программ (взаимодействия административных и культурных мер, одновременного вытеснения поляков из края и расширения в нем русской культуры, попыткам разорвать связь между католичеством и польским национальным движением через введение богослужения на русском и литовском языках).

Собственно «польский вопрос» оказывался тупиком во взаимодействии русского национализма с империей, равно как и ее основной проблемой.

Во-первых, русский национализм не имел никакого приемлемого рецепта сохранения Царства Польского в составе империи – наиболее последовательной, но практически неосуществимой оставалась программа И. С. Аксакова, предполагавшая принудительное ограничение Польши ее «этнографическими границами» и «развод» с империей.

Во-вторых, традиционные методы имперского господства не срабатывали в Польше: приобретенная по Венскому конгрессу, она оказывалась более развитой по сравнению с метрополией, но в то же время слишком крупным целым, чтобы исчезли все надежды на возможность самостоятельного существования. Она не могла функционировать по модели «анклава», наподобие Остзейских губерний, и равным образом не могла быть русифицирована, оставаясь постоянным источником скрытой или явной угрозы для империи вплоть до Первой мировой.

2. Украинифильство. С «украинским вопросом» ситуация выглядела куда более оптимистично, чем с «польским»: если в последнем случае приходилось иметь дело с развитым и оформленным национальным движением, то на Украине речь шла преимущественно о «культурном национализме», причем находящемся на первой стадии своего развития – интеллигентской кружковщине.

Логика действий, которые необходимо предпринять, была вполне очевидна для части высшей администрации, ориентированной на опыт западноевропейского нациестроительства. Местный национализм нужно было лишить местной базы посредством системы начального и среднего обучения, привнесением «великорусской» культуры: крестьянство, сохраняющее местную культуру, должно было по мере получения образования втягиваться в культуру великорусскую, всякое продвижение по социальной иерархии (училища, классические, реальные и военные гимназии, университет) должно было сопровождаться усвоением великорусской культуры. Тем самым местный культурный национализм должен был утратить свою базу – перехваченные более развитой городской русскоязычной культурой, поднимающиеся социальные слои выбывали бы из числа потенциальных сторонников украинифильства; русский язык как язык управления, культуры, образования и развлечений оказывался бы безальтернативным.

Однако подобная логика (сознательно ориентированная, в частности, на унифицированную школьную политику III Республики) сталкивалась с двумя трудностями:

– во-первых, противостояние в юго-западном крае было не между «великорусской» и «украинской» культурой – там присутствовал третий, польский элемент. Опасения, вызванные польскими притязаниями (вооруженно заявленными в 1830–1831 и 1863 годах), приводили к тому, что центральная власть готова была идти на компромиссы в отношении украинских националистических движений, воспринимая некоторых из них как возможных союзников в борьбе с польским влиянием⁸; в борьбе за культурное преобладание и «великорусская», и польская стороны рассматривали разнообразные направления украинифилов как потенциальных союзников, что приводило к противоречиям в имперской политике; репрес-

⁸ Например, целый ряд деятелей украинифильского движения (в частности, Кулиш) были взяты на государственную службу и командированы в Польшу в 1864–1865 гг.: опасные на Украине, они считались полезными в борьбе с поляками (Шенрок, 1901).

сивные меры сменялись «послаблениями», в результате не столько противодействуя, сколько раздражая и консолидируя оппонентов власти;

– во-вторых, если желательная политика представлялась вполне отчетливо, то куда больше сомнений вызывала способность власти ее проводить. И министр внутренних дел П. А. Валуев (1861–1868), и генерал-губернатор юго-западного края кн. А. М. Дондуков-Корсаков (1869–1878), скептически отзываясь об имперской политике на Украине, указывали, что на практике у империи хватит сил на отдельные репрессивные меры, но последние сами по себе бесплодны, а рассчитывать на долговременную позитивную программу не приходится как по недостатку средств (например, на развитие начального образования на великорусском языке), так и по недостатку государственной воли. Хорошо знакомые с практикой имперского управления, они полагали, что фактически не приходится надеяться на политику, выходящую за пределы реактивной схемы (Миллер, 2000: гл. 7).

3. «Остзейский вопрос» традиционно занимал большое место в русской националистической риторике, поскольку остзейское рыцарство с XVIII века было одним из основных поставщиков кадров в высшую русскую администрацию, а его культурный уровень, связи и групповая сплоченность, вместе с очевидной инокультурностью, делали его роль заметной и раздражающей.

Российская империя и в XVIII веке продолжала расширяться, используя традиционную модель соглашения с местными элитами – они сохраняли свое прежнее положение и получали более или менее широкий доступ в центральную администрацию, а взамен этого платили лояльностью. Особенностью «остзейцев» было то, что в их услугах центральная администрация была заинтересована в большей степени, чем в привлечении к центральному управлению каких бы то ни было других групп. По мере же того как традиционная домодерная империя входила в условия модерной политики, данная модель вызывала все большее раздражение в русских элитах, полагавших себя в сравнении с остзейцами обделенными (можно вспомнить хотя бы хрестоматийное обращение Ермолова, просившего у государя «сделать его немцем»).

Специфика остзейской ситуации заключалась и в том, что правящая элита была инокультурна большинству населения провинций – она не могла на него опереться, а использовала его как ресурс давления на власть, в связи с чем основным источником силы «остзейцев» становилось их уникальное положение в государственном аппарате. Они получали право на почти бесконтрольное управление губерниями в обмен на династическую преданность – империя использовала их как идеальных имперских администраторов, преданных правительству как таковому. Собственно, проблемы стали нарастать с активизацией германского политического национализма⁹ – по мере того как складывался и набирал силу Второй рейх, остзейские подданные становились все менее удобными, поскольку теперь (в отличие от ситуации «Германия как географическое понятие») их лояльность оказалась разделенной. Некоторое время ситуация оставалась относительно стабильной, но уже с конца 1870-х годов, после того как союз с Германией оказался под вопросом, а тем более со сменой в 1880-е внешнеполитической ориентации на союз с Францией, императорское правительство начинает все активнее поддерживать «русификаторские» настроения, а затем и активно проводить их на практике.

⁹ Предыдущие обострения ситуации, в первую очередь в 1840-е гг., были связаны с принципиально иными процессами – со стремлением империи к унификации управления и ликвидации или по крайней мере сокращению местных изъятий. Так, в частности, в западных губерниях в 1830-е гг. в результате систематизации гражданского права и городского управления было практически прекращено действие Литовского статуса (нормы которого сохранились лишь в нескольких изъятиях, вошедших в состав т. X СЗ РИ) и Магдебургского городского права. Аналогичные меры были предприняты и в отношении Остзейских провинций, но там они встретили решительное сопротивление, в результате императорское правительство, официально заявив о неизменности своей позиции и несколько раз подтвердив ее, на практике было вынуждено отказаться от большинства преобразований.

4. «Славянский вопрос». Во внешнеполитическом плане русский национализм 1860—1870-х годов предлагал на первый взгляд весьма соблазнительную трансформацию традиционной имперской повестки — «южный проект» превращался в славянско-православный, одновременно предполагающий возможность обращения его как против Османской империи, так и потенциальное использование против Австрии¹⁰.

Восточное направление русской внешней политики XVIII — первой половины XIX века традиционно имело ярко выраженную конфессиональную составляющую, для нее была привычна идея использовать симпатии единоверцев против Османской империи (*Зорин, 2004*: гл. I; *Проскурина, 2006*). Напротив, «панславистские» идеи вызывали по меньшей мере настороженность; не только славянофилы, такие как Ф. В. Чижов или И. С. Аксаков, но и лояльный М. П. Погодин в этом отношении воспринимались с подозрением — Чижов был арестован после поездки по славянским землям и допрашиваем о связях со славянами (*Пирожкова, 1997*: 96), с Аксакова при заключении в Петропавловской крепости в 1849 году брали показания о панславистских идеях (*Аксаков, 1988*: 505–506) — «славянский вопрос» в то время выглядел привлекательным скорее для революционных проектов, таким он был в глазах М. А. Бакунина (*Борисёнок, 2001*).

Неудача в Крымской войне, утрата влияния в Османской империи и одновременное превращение Австрии из союзника в потенциального противника, а в текущий момент как минимум в конкурента на Балканах, привели к тому, что для империи оказалось перспективным попытаться использовать национальные движения западных и южных славян в своих интересах. Речь шла не о радикальном повороте политики, но скорее о рассмотрении возможности использовать славянские движения как один из инструментов внешней политики (*Аксаков, 1896*: 17–24). На протяжении 1860-х — первой половины 1870-х годов «славянское» движение имело весьма ограниченное влияние — славянское благотворительное общество, основанное в 1858 году (с 1877 года — комитет), привлекало немногих энтузиастов; «славянский отдел» в аксаковском «Дне» существовал исключительно как отражение взглядов издателя, не встречая интереса у публики. Так, повествуя об успехе своего издания у публики, И. С. Аксаков писал М. П. Перовскому

04. XI.1861: «Газета моя имеет успех положительный <...> и читается нарасхват: читается даже Славянский отдел!» (*Русская беседа, 2011*: 438). В глазах правительства «славянское» движение внутри страны и связанные с ним внешнеполитические возможности были удобным инструментом, могущим быть при случае эффективно использованным для реализации своих целей в османских делах или как средство воздействия на Австрию (Австрия проводила в некоторой степени аналогичную политику в отношении поляков и украинцев). Так, при всех симпатиях общества к болгарам в ходе греко-болгарской церковной распри правительство воздержалось от поддержки «славян», предпочтя не вставать однозначно на сторону какого-либо одного из участников церковного раскола.

Национальное движение показало свою силу в 1876–1877 годах, когда, используя влияние при дворе для получения разрешения на публичную пропаганду своих взглядов, сумело фактически втянуть империю в войну с Турцией, несмотря на сопротивление практически всех членов правительства. Тем самым впервые была продемонстрирована возможность быстрой мобилизации общественного мнения и его политическое влияние (*Милютин, 2009*; *Валуев, 1919*: 5–10). Неожиданно тяжелый ход войны и воспринятый как «позорный» Берлинский трактат убедили высшую власть в том, что национальное движение является не таким уж удобным объектом управления и его цели могут радикально расходиться с направ-

¹⁰ В свою очередь, чешские националисты использовали данную возможность аналогичным образом — в 1867 г., после провала соглашения с Веной (которая предпочла компромисс с Будапештом), Ф. Палацкий и Ф. Л. Ригер вместе с рядом других деятелей «чешского национального возрождения» демонстративно приняли участие в Славянском съезде в Москве (*Яси, 2011*: 139).

лением правительственной политики. Непривычный опыт взаимодействия с общественным мнением вызвал и неоправданно резкую реакцию на выступление Аксакова против Берлинского трактата, когда не только сам Аксаков был подвергнут высылке (что еще укладывалось в традицию и ожидалось самим виновником событий), но последовало и закрытие Славянского комитета в Москве (*Никитин, 1960*). Опыт Русско-турецкой войны 1877–1878 годов и последующих балканских событий, с одной стороны, надолго избавил правительство от соблазнов использовать «славянскую карту» в масштабной имперской политике (*Половцев, 2005: 407; Милютин, 2009*), с другой – подорвал влияние остатков славянофильства при определении конкретной программы правительственных действий в условиях националистического поворота 1880-х годов (*Тесля, 2011в*).

Style Russe

1880-е приносят новую повестку дня, когда центральными оказываются противоречия в рамках националистических программ и способы сопряжения имперской и национальной политики. Они не снимают рассмотренных проблем, однако переводят их обсуждение в качественно иной формат, что выражается в характерном, радикально отличном от предшествовавшего, облике эпохи Александра III.

Царствование Александра III на первый взгляд может представляться «золотым веком» русского консерватизма и русского националистического движения. Все внешние признаки налицо: подзабытая за 1860—1870-е годы формула «православие, самодержавие, народность» была восстановлена в своих правах, с либеральными реформами после недолгого колебания было покончено, министерские назначения служили символом готовности действовать без оглядки на общественное мнение. Один облик нового императора уже служил готовой программой – борода (которую он получил право носить как участник Русско-турецкой войны 1877–1878) в рамках семиотики бытового поведения была сама по себе много значащим знаком¹¹; перемены в форме¹², настойчивое использование в общении только русского языка¹³; грубость в обращении интерпретировалась благожелательными наблюдателями как патриархальная простота нравов. На смену отцовскому «сценарию любви» Александр III предложил «сценарий силы», начиная с самого банального – силы физической, подчеркивая собственные данные как проявление природной мощи, чему, правда, вскоре стала препятствовать рано наступившая избыточная полнота. Если образ «России сосредотачивающейся» предложил Горчаков за два десятилетия до воцарения Александра III, то последний придал этому образу художественную убедительность. Лев Тихомиров в конце жизни вспоминал:

«Император Александр III умел вызвать в России высокий подъем национального чувства и сделаться представителем национальной России. Он достиг также упорядочения государственных дел. Не изменяя *образа* правления, он сумел изменить *способ* правления, и страна при нем стала

¹¹ Можно вспомнить хотя бы борьбу московского губернатора Закревского с бородами славянофилов в конце 1840-х гг., когда отпущенная борода была знаком высочайшей дерзости. Борода, подобно свитеру 1960-х гг., указывала на неформальность – до 1880-х гг. ее мог позволить себе отпустить только человек не служащий (и, отпуская ее, расстающийся с надеждами на казенную службу, становясь «лицом подозрительным»).

¹² Каждое царствование имело свой стиль и собственную моду – по смене покроя мундира можно было судить о программе предстоящего царствования.

¹³ Характерна раздраженная реакция Ламздорфа в его ведшемся по-французски дневнике на требование императора, чтобы отныне дипломатические депеши писались на русском языке (что стало существенной трудностью для космополитичного интернационала МИДа) (*Ламздорф, 1926: 62*).

с каждым годом сильнее развиваться и процветать. При таких условиях в революцию никто не хотел идти» (*Тихомиров, 2000: 460*).

Консервативный лагерь (при всей неопределенности данного термина) встретил воцарение Александра III как новую надежду – в тот момент, когда, казалось бы, всякие надежды приходилось уже оставить. В конце 1870-х общественная атмосфера была практически безраздельно захвачена либеральными настроениями разной степени крайности и определенности – и высшая бюрократия не составляла здесь исключения. В ситуации после 1 марта продолжение прежнего курса представлялось безальтернативным – если бы не решительные действия Победоносцева, сумевшего убедить молодого монарха в возможности следовать «собственной воле». Начавшийся поворот был ознаменован внешне бессмысленным апрельским манифестом, означавшим отказ от «политики уступок обществу».

Первые годы царствования Александра III обратились в «медовый месяц» русского консерватизма – самые разнообразные силы правого толка на тот момент были едины в необходимости разорвать с непоследовательной политикой предшествующего царствования, подавить революционное движение, «умиротворить» страну. Но к 1883–1884 годам единство консервативного лагеря оказалось разрушено: в 1883 году закончилось «тактическое единомыслие» Аксакова с Катковым, в 1884-м радикально испортились отношения двух столпов правительственного консерватизма – Победоносцева и Филиппова (*Пророки, 2012: 272*), разлад между Победоносцевым и Аксаковым случился еще в 1882 году (*Полунов, 2010: 181, 245*). Происшедшее, разумеется, совершенно неудивительно – единство консервативного лагеря основывалось исключительно на «негативной повестке». Когда она была в целом реализована, встал вопрос о выборе дальнейшего пути. Возникла потребность в позитивной программе, и оказалось, что русский консерватизм представляет собой даже более пестрое и сложное явление, чем либеральный лагерь.

Собственно, в нем почти сразу выделились три направления, первоначально объединенные тактическим союзом.

Первое направление, которое условно можно назвать «бюрократическим» консерватизмом, серьезного интереса не представляет. Оно было ориентировано на идеализированный и подретушированный образ николаевского царствования, сворачивая прежние реформы там, где они ограничивали возможности административного вмешательства (земства, университеты и т. п.), но не располагая никакой программой дальнейших действий.

Намного более интересен «религиозный консерватизм», видной фигурой которого стал популярный в кругу иерархов Русской православной церкви Третий Иванович Филиппов (популярность и слухи о его кандидатуре как возможного патриарха стали одним из препятствий к занятию им поста обер-прокурора Священного синода). Для данного крыла православие было важнее, чем государство, – целью мыслилось «освобождение Церкви», избавление от «Феофанова» наследия¹⁴, возрождение России как «православного царства». Сама же реформа церкви, проговариваемая как возвращение к каноническому устройству, предполагала ставку на высших церковных иерархов – в отличие от славянофильских представлений о необходимости приходской реформы.

Третье направление, «националистическое», в свою очередь, было представлено двумя основными программами: катковской и аксаковской. Они кратко уже были рассмотрены выше, однако с 1860-х годов произошли довольно существенные изменения, коснувшиеся в первую очередь аксаковской программы. Для Аксакова в 1860-е годы речь шла о формировании нации на основе конфессионального принципа, что позволяло говорить о большой «русской» нации, включавшей велико-, мало- и белорусов. Однако развитие местных

¹⁴ Имеется в виду синодальный строй церкви, установление и обоснование которого связано с фигурой Феофана Прокоповича.

национализмов, с одной стороны, и явное ослабление конфессионального принципа – с другой сделало к 1880-м годам эту программу явно нереалистической: конфессиональная идентичность на глазах утрачивала свою определяющую роль, а альтернативы ей в аксаковской схеме не предвиделось.

Для аксаковского видения национальной программы решающую роль имело общество – именно оно должно было стать активным субъектом, собственно, ядром нации. При всей противоречивости суждений Аксакова его подход оставался принципиально либеральным – минимальное государство с развитием земщины; общество, осуществляющее свое давление на власть не путем конституционных гарантий, но через «власть мнения» – в лице Земского собора, свободной прессы и т. д. (Тесля, 2011в).

Напротив, катковское видение нации предполагало последовательную реализацию «наполеоновской программы»¹⁵: правительство, действующее в режиме «популярной диктатуры»; формирование национального единства как единства культурного, правового и экономического (активная русификаторская школьная политика, формирование единого экономического пространства, «железные дороги», долженствующие сплотить «Великую Россию», как они создали единство «Прекрасной Франции»¹⁶) (Санькова, 2007).

Земский собор, созыв которого обсуждался в 1881–1882 годах, должен был, с точки зрения представителей «славянофильского лагеря», дать возможность обществу консолидироваться перед лицом власти, а власти – получить опору в лице общества¹⁷. Вряд ли продуктивно обсуждать, чем могла бы на практике обернуться подобная инициатива властей, но в 1882–1883 годах выбор был сделан в пользу катковской программы. На практике, однако, она обернулась политикой агрессивной русификации, скорее стимулируя местные национализмы, чем достигая поставленных целей¹⁸: русифицировать и формировать русскую нацию взял на себя государственный аппарат. Обществу отводилась одна функция – одобрять и поддерживать; даже те общественные группы, что придерживались консервативных и националистических позиций, оказывались неудобны – власть полагала, что она нуждается в исполнителях, а не в союзниках. История консервативной прессы весьма характерна в этом отношении: «Московские ведомости» после смерти Каткова быстро превратились в глухой официоз; «Русское дело», которое затеял издавать Шарапов после прекращения со смертью Аксакова «Руси», претерпело череду цензурных мытарств; «Современные известия», также удостоенные цензурного чистилища, закрылись со смертью Гилярова-Платонова; относительную свободу суждений (впрочем, весьма сомнительной ценности) консервативного толка мог себе позволить только «Гражданин», опирающийся на личные связи князя Мещерского с государем. «Русское обозрение», которое князь Цертелев пытался обратить в широкую площадку для высказывания правых идей, выродилось в очередной официоз, избегающий любых «рискованных идей», после вынужденного ухода редактора, которого

¹⁵ Политическое мировоззрение Каткова, хоть и ориентированное на Англию (его англоманство стало поводом для многочисленных анекдотов), было определено действиями Наполеона III, впрочем, ставшего для всей эпохи символом политической успешности, замешенной на циническом реализме (в последующем в культурном сознании эта фигура будет вытеснена образом Бисмарка: успех ученика и финальная неудача учителя определили веки «исторической памяти»).

¹⁶ Отсюда же, кстати, вытекала последовательная ассимиляторская позиция Каткова по «еврейскому вопросу»: он настаивал на гражданском равноправии, расходясь в этом с большей частью коллег по консервативному и националистическому лагерю, для которых антисемитизм (быстро трансформирующийся из религиозного в расовый) был характерен наряду с антикапиталистическими настроениями (Катков был чужд и последних) (Миллер, 2006: гл. 4).

¹⁷ Отметим попутно, что славянофильские настроения были популярны среди земства вплоть до начала XX века (Соловьев, 2009).

¹⁸ И у самого Каткова за пределами национальной политики последовательной программы действий не было – с этим связано восторженное принятие им статьи Пазухина, в лице которого он обрел готового идеолога внутренней политики (Феокистов, 1991: 242–243).

сменил А. А. Александров, «правильными» взглядами искупавший денежную нечистоплотность.

Разочарование в контрреформах, обнаружившееся в 1890-е годы (Котов, 2010: 208–217), приводит к попыткам сформулировать программу действий, учитывающую новые социальные силы. Характерны интерес Л. А. Тихомирова к рабочим объединениям (Репников, 2011: гл. IX), рассуждения С. Ф. Шарапова о диктаторе как фигуре, посредствующей между императором и народом, в обход и «бюрократии», и общества (Тесля, 2012). В подобного рода программах справедливо отмечают сходство с итальянским фашизмом (Репников, 2011: 328–329). Объясняя замысел романа «Через полвека» (1902), Шарапов писал:

«Я хотел в фантастической и, следовательно, довольно безответственной форме дать читателю практический свод славянофильских мечтаний и идеалов, изобразить нашу политическую и общественную программу как бы осуществленной. Это служило для нее своего рода проверкой. Если программа верна, то в романе чепухи не получится, все крючки на петельки попадут. Если в программе есть дефекты принципиальные, они неминуемо обнаружатся...

Я очень хорошо знаю, что ничего подобного не будет.

Я хотел только показать, что бы могло бы быть, если бы славянофильские воззрения стали руководящими в обществе и в правящих сферах» (Шарапов, 2011 (1902): 308).

Однако нарисованная им фантазия оказывается на удивление узнаваемой, в итоге напоминая изображение советского общества в соцреалистическом романе или скорее итальянский фашизм: общество разделено на небольшие общины-*fascio*, основанные, правда, на приходском делении, политические права увязаны с вероисповеданием (и тем самым не входящие в приход оказываются лишены политических прав), община контролирует практически всю жизнедеятельность граждан, что особенно удобно в силу того, что все их средства зависят от приходской кассы. Империя раздвинулась до линии «бывший Данциг, ныне Гданьск» до Адриатики, подчинив себе всю Восточную и часть Центральной Европы. Во главе империи, оттеснив царя, стоит вождь, которого персонажи именуют не иначе как «гениальный Федот Пантелеев», так что «гениальный», надо понимать, является его неофициальным «титолом»: «простой, маленький дворянин, совершенно незнатный. Он сидел у себя в деревне, в Саратовской губернии, и появился в Петербурге довольно неожиданно <...> Волна выдвинула его на пост министра, и за несколько лет до последней великой европейской войны реформы в России были закончены» (Шарапов, 2011 (1902): 364). «Его пожаловали государственным канцлером, и он в виде особой милости просил Государя никого не назначать на его место, а самое министерство упразднить, создав для полиции особое Управление государственной безопасности <...> Сейчас ему около 70 лет, но он совершенно здоров и бодр и работает неутомимо». Характерна и приблизительность возраста «гениального Федота Пантелеева» (ему «около 70»), и сама власть его вождистского типа, устраняющая институты; примечательным образом, вопреки собственному монархизму, Шарапов в «фантастическом политико-социальном романе» умудряется практически устранить фигуру монарха, которая тусклым фоном присутствует за «гениальным Федотом», навевая устойчивые ассоциации с Виктором Эммануилом III.

Подобная мечта о диктаторе, вынесенная в заголовок, наложена на текущие события 1907 года в «политической фантазии», где Иванов 16-й, никому не известный полковник, становится полноправным властителем государства – причем удивительным образом не отменяя существующей иерархии, сохраняя на своем месте председателя Комитета министров, которым так и остается П. А. Столыпин, – его власть, опять же, покоится на экстралегаль-

ных основаниях, выстраиваясь не столько «над», сколько «помимо» существующих властей и институций.

Как будто замыслив поиронизировать над «историей будущего», Шарапов описывает и унижающе-высмеивающие наказания политических противников (*Шарапов, 2011 (1908): 535*), отсылающие к пугающей карнавальности первых дней после «похода на Рим», проектирует лагеря для инакомыслящих с принудительными работами, отводя им место под Семипалатинском (*Шарапов, 2011 (1907): 401–402*) и сочетая с карательной психиатрией: «ореол героя заменяется простой смиренной рубашкой» (*Шарапов, 2011 (1907): 401*). Патронирующее государство подменяет «самовольные» рабочие союзы:

«Прочь все эти ваши союзы, профессиональные организации и прочее! Интересы рабочего должны и будут защищать закон и правительство, а не разные проходимцы, которые вкрадываются в ваше доверие и бунтуют вас. Есть заводчики своекорыстные, желающие эксплуатировать рабочего. Единственное от них ограждение рабочего – закон. Закон должен обеспечить и рабочие часы, и безопасность рабочего, и охрану его здоровья, и хорошую квартиру, и пищу, и страхование от несчастий, и школу детям, и пенсию на старость. Закон, и никто другой, должен обеспечить полную свободу как предпринимателю, так и рабочему. Я считаю стачки рабочих столь же недопустимыми, как и всякие синдикаты хозяев, союзы и локауты. И я твердой рукой водворю у вас законность, и первые же рабочие скажут за это спасибо» (*Шарапов, 2011 (1907): 407–408*; см. далее аналогичное обращение к фабрикантам).

Утопия «Диктатора» заканчивается фактически саморазоблачением – славянофилы, которых созывает Иванов 16-й, отрекаются от его программы, диктатор оказывается бессильным, неспособным найти даже нескольких сотрудников-подручных. Шарапов максимально приближается к программе будущей «консервативной революции», но между ним и ею остается пропасть – воображаемый диктатор, действуя помимо государственных институций, в то же время не имеет опоры в массовом движении; более того, разгоняя Русское собрание и Союз русского народа, фактически оказывается одиночкой, обреченной бессильной фигурой:

«Какой-то лазарет, какое-то кладбище, а не живая и бодрая страна! Но – прочь уныние! Вы заставляете меня действовать в одиночку, вы на меня одного валите всю работу, – хорошо, будем работать в одиночку!
– Министр внутренних дел, – доложил адъютант.
– Просите, просите.» (*Шарапов, 2011 (1908): 567*).

Утопией у Шарапова оказывается то, что осталось от славянофильства, от образа «прошлого», собственно, никогда не бывшего прошлым Шарапова, им вычитанным-придуманым – «отцов из сытых дворян с басовым смехом в хороших широчайших шубах и вязаных шарфах» (*Шарапов, 2011 (1896): 599–600*), бывших дворянской аркадией, мечтой, которую он в себе культивировал. Однако русские националистические движения вплоть до революции 1917 года оставались вне «политики масс» – немногочисленные опыты подобного рода, вроде предпринятого Союзом русского народа, так и остались неудачными и не вполне осознанными экспериментами: только опыт большевиков научит европейских правых (в том числе и русскую эмиграцию) роли масс и породит европейский фашизм¹⁹.

¹⁹ Отметим изменившуюся тональность националистического дискурса – если в 1860–1880-е он выступает с позиции «силы», то теперь для него характерно подчеркивание «слабости»; то, что ранее осмыслялось как проблемы, теперь видится в качестве угроз: катковский «национализм сильных» становится меньшековским «национализмом слабых», апел-

Впрочем, итоги националистической политики правления Александра III, в основных чертах продолженные, насколько это было возможно в меняющихся условиях, и его наследником (до 1905 года), далеко не столь однозначны. Образ нации, созданный государственной пропагандой в 1880—1900-е годы, стал фактическим основанием сталинского «национал-большевизма»: начиная от иконографии и заканчивая узнаваемыми риторическими оборотами (*Бранденбергер, 2009*). В эту эпоху национальный проект впервые вышел за пределы «образованного общества» (где соревновались программы 1860-х годов), сформировалась националистическая пропаганда и первые контуры национального воспитания, обращенного к широким массам, которым была отведена решающая роль уже в XX веке.

лирующим к социал-дарвинистскому видению социальной реальности и говорящим о национальной политике в терминологии «выживания» и «самообороны в условиях крайней необходимости». В связи с этим меняется и статус «еврейского вопроса» – если в 1880-е он занимает существенное место преимущественно в публицистике И. Аксакова да в статьях Гилярова-Платонова (у последнего в специфическом сочетании обновленного христианского антииудаизма и антикапиталистической риторики), то в 1890—1900-е антисемитизм оказывается практически всеобщей установкой представителей националистического крыла: «еврейский вопрос» позволяет собрать воедино антикапиталистическую направленность и конфессиональные основания национальной идентичности, выступая эффективным способом вовлечения масс. Показательно, что в наибольшей степени антисемитизм свойственен именно тем направлениям русского национального движения, которые пытались работать в рамках становящейся массовой политики.

Политическая философия славянофилов: движение «вправо»

«Славянофильство», как и целый ряд других, коллективных и персональных, направлений русской мысли XIX – начала XX века (от «почвенничества» до «евразийства»), остается актуальным уже постольку, поскольку регулярно происходят попытки обращения к нему в поисках идеологических установок и конкретных программ. Хотя, разумеется, подобные «наивные» обращения работают со смыслами текущего времени, однако, поскольку они апеллируют к целостным идейным программам, то независимо от желания оказываются вовлеченными в логику системы. То, что эти попытки прямого заимствования столь популярны, означает, по нашему мнению, также и то, что смысловые комплексы, ими образуемые, по крайней мере отчасти позволяют осмысливать текущую реальность и действовать в ней, а следовательно, изучение концепций прошлого, имеющих значительный круг сторонников в наши дни, позволяет также отчетливее увидеть и современные идейные и идеологические подходы. С другой стороны, каждая идеологическая, социально-философская и философско-политическая система является описанием того общества, в котором она создается – соответственно, анализ славянофильской политической философии позволяет глубже понять само устройство российского общества 1840—1880-х годов и тенденции его развития.

Отметим, что славянофильство достаточно сложно анализировать как целостную доктрину: в нем не было жесткого «идеологического» диктата, взгляды участников данного направления зачастую расходились; наблюдаются, разумеется, также существенные изменения не только акцентов концепции, но и ключевых положений во времени, ведь история славянофильского движения насчитывает около пятидесяти лет – с конца 1830-х до середины 1880-х годов, когда последние представители «классического» славянофильства сходят в могилу (см.: Тесля, 2012).

Наша задача – эксплицировать основания славянофильских взглядов, уйдя от описательности истории общественной мысли. При анализе славянофильских взглядов нам нужно различать два уровня (и, соответственно, две стратегии исследования): 1) ситуативный, когда положения, ими выдвигаемые, рассматриваются в контексте эпохи – в их значении «здесь и сейчас» и в рамках тех целей, которые ими преследовались (в связи с этим борьба с «бюрократией» имеет вполне конкретное политическое наполнение, равно как и разграничение «самодержавия» от «абсолютной монархии» преследует не столько цели политического анализа, сколько через риторическое размежевание стремится создать новые возможности для политического действия – риторическое размежевание в перспективе может стать основой реального разграничения; различие понятий – создать различие феноменов, даже если первоначальное разграничение было произвольным); 2) философский, изымающий из времени – и тогда суждение, имеющее вполне конкретный практический смысл в определенный момент времени, оказывается говорящим больше того, что собиралось сказать, – «время проговаривается» (в обоих смыслах «проговаривать(ся)»). Речь не идет, разумеется, о банальном противопоставлении философского и исторического смыслов – напротив, напряженность, расширяющая сферу доступных нам смыслов, возникает только при условии, что философское мыслится проявляющимся через историческое – оно произвольно сказывается в ситуативных текстах, равно как и философский текст оказывается несущим смыслы, большие или иные по отношению к тем, которые сознательно вкладывались в них самими авторами. Мы попытаемся использовать прием «челночного движения»: от ситуативного к философскому и обратно, когда конкретная мысль славянофилов раскрывается в простран-

ство, задаваемое внешними по отношению к ней вопросами, и тем самым позволяет при возвращении к историческому по-новому осмыслить саму ситуацию.

Философские истоки славянофильства относятся в первую очередь к немецкой философии первой трети XIX века, характеризующейся принципиальным углублением политико-правовой мысли – когда на смену политическому теоретизированию XVIII века приходит углубление, аналогичное XVII веку, когда вопрос относится не к тому или иному политическому феномену, но к самой природе политического. Русское славянофильство выступает локальным вариантом общеевропейского романтизма, пустившегося в отыскание наций, в реконструкцию их прошлого в свете своего понимания настоящего и чаемого будущего. Необходимо отметить, что мысль романтиков далека от той формы национализма, оформившегося существенно позже, во второй половине XIX века, для которого данная нация замыкает горизонт мышления и снимает проблему универсального – ведь национализм, видящий в уникальности своей нации нечто конечное, фактически отождествляет нацию с идеальной империей – стоическим космополисом, не имеющим ничего за пределами себя, либо к скептицизму, вызванному реалиями множества наций, каждая из которых оказывается *atom*’ом, фиксирующим наличие других через «упор», опыт границы²⁰.

Романтизм же пребывает в сложной диалектике Единого – Многого – Единичного, где конкретная нация обретает свой смысл только как форма Единого, его реализация – и ее смысл – и состоит в раскрытии Единого, универсального (см.: *Магун, 2011*). И если лейбницевская модель «гармонии» – воплощение целого через многообразие частей – отзвучит у Гердера, уникальной фигуры своего времени, некоего пред-романтика, то у Гегеля мы встречаем вновь линейный взгляд, отождествляющий единичное и Единое, где финальное единичное («германский мир») оказывается одновременно конечной адекватной реализацией Единого, где смысл целого дается через историческое развертывание и смысл единичного не гарантирован: «неисторические народы», обладая фактичностью существования, оказываются лишенными его смысла. Романтическое пространство мысли оказывается парадоксальным; так, «историческая школа права» находит специфическое содержание германского права в рецепции права римского.

В этой перспективе становится понятным ключевое содержание славянофильства в его собственных глазах – отыскать смысл национального (народного), дабы через это раскрылось универсальное, равно как и наоборот, поскольку национальное приобретает смысл только через универсальное. Дмитрий Хомяков, сын Алексея Степановича, уже в начале XX века, пытаясь осмыслить и подытожить идейное содержание славянофильства, отмечал, что славянофилы, приняв официально провозглашенную формулу «православие, самодержавие, народность», открыли в ней смысл, весьма далекий от того, что присутствовал в умах ее создателей. Для последних центральным пунктом формулы было «самодержавие», понимаемое как абсолютистская власть императора, а «православие» интерпретировалось как традиционная вера основного народа империи, сакральная легитимация монарха; «народность» же вряд ли имела какой-то конкретный смысл, дополнительный по отношению к двум первым. В циркуляре министра народного просвещения попечителям учебных округов от 27 мая 1847 года говорилось: «<...> Русская народность в чистоте своей должна выражать безусловную приверженность к православию и самодержавию. <...> все, что выходит из этих пределов, есть примесь чужих понятий, игра фантазии или личина, под которой злоумышленные стараются уловить неопытность и увлечь мечтателей» (цит. по: *Янковский, 1981*:

²⁰ Смысл будет утверждаться как целиком данный в «нации», но сама «нация» (явление которой – эпифания – осуществляется в форме национального государства) предполагает множественность наций. «Нации»/«национальные государства» будут описываться по аналогии с биологическими видами, с ключевой метафорой «борьбы за существование» и с соответствующей итоговой аппеляцией к «жизни», «выживанию» как самоценности при одновременных попытках сохранить трансисторический смысл исторического.

181). А. Л. Зорин отмечает, что в рамках уваровской «официальной народности» «русский человек – это тот, кто верит в свою церковь и своего государя. <...>.если русским может быть только член господствующей церкви, исповедующий “национальную религию”, то исключенными из народного тела оказываются старообрядцы и сектанты в низших слоях общества и обращенные католики, деисты и скептики – в высших. Точно так же, если народность необходимо предполагает приверженность самодержавию, любым конституционалистам и паче того республиканцам автоматически отказывается в праве быть русскими» (Зорин, 2004: 366).

Славянофилы, восприняв формулу «официальной народности», меняют значимость и содержательное наполнение ее элементов: на передний план выходят «народность» и «православие», тогда как «самодержавие» становится «русской формой правления», к тому же в дальнейшем все в большей мере подвергающейся разьедающей историзации, превращаясь не в трансисторическую форму, которая находит себе адекватное выражение в определенном историческом периоде, но лишь в конкретно-историческую форму, в определенный момент времени соответствующую «народным началам» (а следовательно, от которой не только можно отступить, «отпасть», но и которую можно преодолеть, сохраняя верность «народности»). На надысторический статус в зрелой славянофильской концепции претендуют лишь два начала из трех уваровских – «православие» и «народность», причем отношения между ними остаются непроясненными во все время существования славянофильства. Если в наиболее законченных и продуманных, своего рода «официальных» формулировках примат безусловно отдается «православию» как истинной вере (что дает возможность вывести славянофильское учение на универсальный уровень, а славянским народам, в первую очередь русскому, дает статус народов «исторических»), то в конкретных ситуациях нередко «православие» истолковывается (или, во всяком случае, имеются основания к подобному истолкованию) как «племенная вера», выражение «народного духа». Подчеркнем, что, хотя теоретический баланс между двумя началами удается поддерживать²¹, практически акцент явственно смещается в пользу «народности» (что станет принципиальным пунктом размежевания со славянофильством Вл. Соловьева и К. Н. Леонтьева): славянофилов зачастую обвиняли в отождествлении «православия» и «русского православия», сведения «православия» до местной религиозной практики и местного религиозного понимания. Однако на взгляд самих славянофилов противоречия между этими тезисами не существовало, поскольку все универсальное может быть проявлено только в конкретных, ограниченных во времени и пространстве формах. «Православие» как таковое может быть нам дано только как православие русское, греческое, болгарское и т. д. – некоторые из этих форм могут оказаться адекватнее, другие – дальше от того, чтобы выразить содержание православия, но в любом случае мы не можем иметь возможности говорить о «православии» как таковом помимо его конкретно-исторических форм. Путь к общему должен быть путем осознания тождественности содержания во всем многообразии форм, где каждая из них своей конкретностью позволяет нам увидеть то, что оказывается невидимым в иной – и в этом смысле «православие» и «русское православие» практически действительно оказываются тождественными уже по той причине, что доступным для нас православие становится только через присущую нам его конкретную форму. Иное дело, что, на взгляд славянофилов, подобным нейтральным тезисом дело не ограничивается – «православие русское» оказывается не

²¹ См. приводимые ниже рассуждения К. Аксакова, интерпретирующие русский народ как «избранный», «народ Божий»: своего рода вторичное движение идеи «Израиля», частое среди националистических доктрин романтического толка – если ап. Павел отрывает «Израиль» от народа как кровной общности, «истинным Израилем» делая «общину верных», христианскую Церковь, то романтики нередко вновь, каждый применительно к своей общности, делают «Израиль» определенным народом, судьба которого имеет космический масштаб, поскольку другие спасутся через истину, хранимую и/или наиболее адекватно воплощаемую (реально или идеально) данным народом.

только «одной из» исторических форм православия, но и наиболее адекватной его вечному содержанию – оно ближе всего к существу учения. Конкретным раскрытием православия оказывается народность – как быт, который есть «вера, выражающаяся в жизни» (Хомяков, 2011: 210).

В первом приближении понимание государства у славянофилов можно уподобить августиновскому – его назначение исключительно негативно, оно призвано сохранять гражданский мир, удовлетворять потребности в форме, к которой неспособно общество. Государство осмысливается К. С. Аксаковым как искушение – и выбор в его пользу, осуществляемый западными народами, выступает параллелью грехопадения, неспособностью удержаться от соблазна «власти». Если традиционно в литературе подчеркивается своеобразный «правовой (юридический) нигилизм» славянофилов (см., например: *Валицкий, 2012*), то, по нашему мнению, данная оценка должна быть скорректирована: славянофилы, и в частности К. С. Аксаков, видят то, что по мнению либеральной философии права выступает ценностью права, однако, по их мнению, цена, которую приходится за это платить, слишком велика – господство внешней законности, юридика, освобождает от моральной ответственности, внешнее удобство покупается ценой души. В рецензии на VII том «Истории.» С. М. Соловьева Аксаков в 1858 году пишет: «Человеку, как общественному лицу и как народу, предстоит путь внутренней правды, совести, свободы, или путь правды внешней, закона, неволи. Первый путь есть путь общественный, или, лучше, земский; второй путь есть путь государственный. Первый путь есть путь истины, путь вполне достойного человека. – Все имеет только цену, во сколько делается искренно и свободно. – Но удержаться на первом пути для человека трудно. Не всех может остановить одна совесть, и люди бессовестные вносят тревогу и смущение в общество человеческое; оно видит, что для тех, которым совести мало, мало суда внутреннего, нужен суд и наказание внешнее. Человек прибегает к другому пути. <...> Это путь не внутренней, а внешней правды, не совести, а закона. Начало, лежащее в основе такого пути, есть начало неволи, начало, убивающее жизнь и свободу. Прежде всего формула, какая бы то ни была, не может обнять жизни; потом, как бы ни была она истинна, – налагаясь извне, она уничтожает самую главную силу, силу внутреннего убеждения, свободного ее призвания. Далее, давая таким образом человеку возможность опираться на закон, она усыпляет склонный к нравственной лени дух человеческий, легко и без труда успокаивая его исполнением готовых определенных требований и избавляя от необходимости внутренней нравственной деятельности, нравственного бодрствования» (Аксаков, 1889: 241). Хотя данный фрагмент был исключен К. С. Аксаковым при окончательной обработке статьи, однако соображения, приведшие к данному авторскому решению, не относятся к существу высказанных положений – подтверждением тому служат еще более резкие формулировки, содержащиеся в статье 1859 года: «Государство ослабляет правду внутреннюю, и даже из людей честных делает бездушных, следовательно безнравственных, формалистов. Государство как бы говорит: я так устрою внешнюю правду моими институтами, учреждениями, что не нужно будет правды внутренней, что люди будут честны, не имея надобности быть такими на самом деле. Я так все устрою, что не будет надобности быть нравственным» (Аксаков, 1889: 286). Здесь риторика говорит сама за себя: государство предельно сближается с «сатанинским искушением», и «торжество внешней правды есть гибель правды внутренней, единой истинной, свободной правды» (Аксаков, 1889: 287). Неспособный устоять перед искушением властью народ перестает быть народом: «Когда народ – Государь, то где же народ?» (Аксаков, 1889: 288). Поэтому выбор русского народа, по К. С. Аксакову, не может оцениваться как выбор лучшей формы устройства с точки зрения «благоустроенного общежития», но как лучший для души – там, где не образуется «костыля души» в виде закона, где совесть должна сама принимать решение, не перекладывая свой труд на внешнюю норму.

Содержательный центр всей социальной реальности – народ. Собственно, для того чтобы он мог существовать и развивать заложенные в него потенции, и необходимо государство как внешняя, формальная скрепа, позволяющая избавиться народу от постоянной заботы о делах, которыми отныне ведает государство. Данная двухчленная схема была предложена К. С. Аксаковым, и он же первым фактически углубил ее, в статье «Опыт синонимов» (1857) разграничив понятия «публика» и «народ», понимая под «публикой» «фальшивый народ», «ряженных», некую промежуточную сферу, возникшую в результате петровского переворота – оторвавшихся от народа и существующих только за счет государства, только его ненародностью, и в то же время не являющихся собственно государством. Публичный взгляд отождествляет ее с народом – и государство взаимодействует именно с ней (не важно – в согласии или в противостоянии), принимая ее за народ (Аксаков, 2009: 237–238).

Ап. Григорьев, анализируя романы Загоскина, писал: «Для Загоскина <...> и того направления, которого он был даровитейшим представителем в литературе, в народе существовало только одно свойство – смирение. Да и притом само смирение не в славянофильском смысле полнейшей общинности и законности – а в смысле простой бараньей покорности всякому существующему факту» (Григорьев, 1876: 524). В этом противопоставлении «смирения» у славянофилов и у на первый взгляд близких к ним представителей «официального» лагеря важны выделенные Ап. Григорьевым смысловые оттенки, которые в дальнейшем, на протяжении 1860–1880-х годов, будут усиливаться, все более уводя славянофильское «смирение» от «покорности» в политическом плане (различие в этическом и религиозном плане изначально – для славянофилов «смирение» включено в другой тип религиозности, личной, – в противовес куда более традиционной, «неразмышляющей» религиозности, на которую ориентированы, например, М. П. Погодин или М. Н. Загоскин²²). «Смирение» понимается как сначала инстинктивное (применительно к поведению народа в древней русской истории), а затем и сознательное ограничение своей воли: образами подобного смирения в отношении власти станут персонажи одного из наиболее славянофильских произведений гр. А. К. Толстого «Князь Серебряный»²³: боярин Дружина Андреевич Морозов и князь Никита Романович Серебряный. «Смирение» предстает как отречение от самовластия согласно знаменитой формуле К. С. Аксакова: «сила власти – царю, сила мнения – народу». «Народ» (и «общество») – в концепции Ю. Ф. Самарина и И. С. Аксакова) добровольно отказывается от власти (что, собственно, и делает этот отказ моральным подвигом, в противном случае это было бы простой фиксацией бессилия), но при этом сохраняет за собой свободу мнения, и последнее становится силой, с которой власть обязана считаться, если желает

²² Религиозность славянофилов по типу будет нередко опознаваться и описываться как «протестантская» (см., напр.: Соловьев, 2010: 16), что в целом имеет свои основания, поскольку сама модель религиозного сознания, на которую ориентированы ранние славянофилы и которую они «встраивают» в свою концепцию, воспринята ими в 1820-е гг. в ситуации Библейского общества, пиетизма и т. п. Аналогично их оппоненты из консервативного лагеря, такие как К. Н. Леонтьев и Т. И. Филиппов, ориентированы на религиозность католического типа (см.: Бердяев, 2007), посттридентскую и скорее уже ультра-монтанскую 1830–1850-х гг. Впрочем, «католицизм» всецело книжный – из де Местра (или даже скорее пересказов де Местра), из «Писем об иезуитах» Ю. Ф. Самарина и ходячих (анти)католических мифов XIX века. Ведь тот образ католичества, который создавался его противниками, одновременно работал на него, и из всего католичества наиболее близкими оказывались опять же крайние варианты; из всего ультрамонтанского спектра интерес, разумеется, вызывали представители крайней точки зрения (православный русский, обращаясь в католичество, стремился почти всегда дойти до предела, становясь монахом, выбирал орден Иисуса, и Герцен, напр., конструируя судьбу персонажа незаконченного романа «Долг прежде всего», обращая его в католичество, отправлял его по прямой к иезуитам). Отсюда: «католицизм» выступал как воплощение страхов и в то же время затаенных надежд и мечтаний. Впрочем, по поводу данных «опознаний» католических или протестантских «уклонений», или, мягче выражаясь, «симпатий» публицистов и литераторов, следует отметить, что связаны они во многом с тем обстоятельством, что тип «личной религиозности» в православии (по крайней мере, в XIX в.) оставался неопределенным, а его выработка в ситуации «вторичной христианизации» (перехода от групповой религиозной принадлежности к личной) неизбежно оказывалась либо ориентированной на уже существующие типы, либо может быть описана внешним наблюдателем как тяготеющая к тому или иному уже отчетливо дифференцированному типу (в рамках католических и протестантских) (см.: Верт, 2012; Долбилов, 2010).

²³ Законченного в 1862 г., в период широкой популярности славянофильских воззрений.

оставаться властью «народной». Смирение в результате оказывается высшим напряжением воли, подвигом, то есть прямой противоположностью «покорности», поскольку это смирение не перед властью, а перед тем, ради чего и существует эта власть, – смирение, дающее силы быть свободным, «ибо страх божий избавляет от всякого страха», как говорил К. С. Аксаков в речи на обеде в честь севастопольского героя гр. Д. Е. Остен-Сакена в 1856 году. (*Янковский, 1981: 203*).

Это поведение и стремились практиковать сами славянофилы, реализуя «свободу слова и мысли», важнейшего права «земли» в славянофильской концепции, явочным порядком, как в случае с подачей адреса Московской думой в 1870 году. Тогда Ю. Ф. Самарин, в ответ на письмо кн. Д. А. Оболенского с описанием реакции Петербурга, писал: «Неужели ты думаешь, что мы все, и в особенности Черкасский, не ожидали такого впечатления, которое он произвел, и что никому из нас не пришло на ум все, что можно сказать о несвоевременности такого заявления»; но надо «воспитывать общество и вразумлять правительство, ставить вопрос и проводить его, обстреливать слух и облекать созревшее намерение в форму доклада. Наши дерзкие надежды озадачили и раздражили – пусть так, но сказанное слово оставляет след, а повторение того же слова подействует уже иначе и понемногу с ним свыкнутся» (цит. по: *Дудзинская, 1994: 199*). Аналогичным образом поступит в 1878 году Иван Аксаков, произнес знаменитую речь против решений Берлинского конгресса, за которую он будет выслан из Москвы, а Славянское общество, одним из создателей которого он был в конце 1850-х и под чьим руководством оно действовало в наиболее напряженный период балканского конфликта в 1875–1877 годах, разогнано. Аксаков твердо осознавал вероятные последствия своего выступления (*Тютчева, 2008: 540–541*), что не помешало ему, тем не менее, сказать те слова, которые он почитал своим долгом произнести, а Кошелеву – опубликовать их в Германии. Однако славянофилы не ограничивались единичными выступлениями – в рамках той же позиции находятся и куда менее яркие, но требующие не единичных, а повседневных, регулярных усилий действия по заграничному бесцензурному книгоизданию Самарина и Кошелева (который неизменно отправлял их государю императору в сопровождении верноподданного письма, как он поступил и с изданием речи Аксакова), в публицистической деятельности Ивана Аксакова, за упорное отстаивание своего права говорить то, что думает, названного «страстотерпцем цензуры всех эпох и направлений» (*Цимбаев, 2007: 440*).

И тем не менее слабость схемы, предложенной К. С. Аксаковым, была очевидной – народ в ней оказывался безмолвствующим, «великим немым», который непонятен и, что куда болезненнее, и не может быть понят, поскольку голос принадлежит «публике»: остается только разгадывать, что же скрывается за молчанием народа – и это порождает восприятие всего исходящего равно от государства и от «публики» как «ложного», ненародного – и, следовательно, в сущности пустого. Последствия такого взгляда с очевидностью проявились в незаконченной статье К. С. Аксакова «О русской литературе», опубликованной посмертно в № 2 «Дня» 1861 года (газеты, издаваемой братом покойного, И. С. Аксаковым) и вызвавшей резкий отклик Ф. М. Достоевского, писавшего в статье «Последние литературные явления: газета “День”» из «Ряда статей о русской литературе», что тем самым взгляд славянофилов становится неотличимо похожим на созданный ими шаржированный образ «западника», ведь фактически отрицаемой, объявляемой пустой и ненужной, оказывается вся русская культура последних полутора столетий, вся история со времен Петра оказывается ошибкой – или если и неизбежным историческим этапом, то неспособным породить нечто действительно народное. Ф. М. Достоевский полемически остро называл эту позицию другой формой нигилизма, – где во имя необнаруживаемого, едва ли не принципиально не фиксируемого объекта отвергается все наличное: и в такой перспективе уже не особенно важно, отвергается ли существующее ради прошлого или будущего – куда более существен-

ным выступает всеобщий характер отрицания, оставляющий в настоящем, наличном лишь пустоту, nihil. Эта полемика имела содержание, существенно выходящее за пределы спора о литературе, поскольку Достоевский точно и болезненно для славянофилов фиксировал коренное затруднение их позиции – отсутствие субъекта, который мог бы быть активным носителем и выразителем того, что для славянофилов выступало под именем «народности».

Отмеченное концептуальное затруднение фиксировалось и самими славянофилами – и в начале 1860-х годов И. С. Аксаков формулирует концепцию, призванную данное затруднение снять [существенную роль в формировании концепции «государство – общество – народ» сыграл Ю. Ф. Самарин, однако ключевые тексты принадлежат И. С. Аксакову, оставившему единственное целостное ее изложение]. Он предлагает трехчленную формулу: «государство – общество – народ», в которой «общество» понимается как «орган осмысления народного бытия», тот субъект, который обладает самосознанием и способен перевести «народность», органически данную в «народе», на язык сознания – в обществе народ осознает самого себя, обретает сознание и сознательность. Продуктивность этой концепции, помимо прочего, и в том, что она позволяет ответить на существенный упрек «почвенников», не говоря уже о представителях «западнической» ориентации: реформы Петра и последующая эпоха также получают свой положительный смысл – они теперь осмысляются как время формирования «общества», время подготовки общественного самосознания, – отсутствием которого и объясняется и гипертрофия государства в «петровский период», и неспособность допетровского государства разрешить проблемы, перед ним стоявшие: теперь последняя ситуация интерпретируется как следствие бессознательности народа, не сумевшего найти «органическое» решение и вынудившее государство, ради спасения себя и народа, пойти на реформы²⁴.

Тем самым меняется и перспектива: обществу надлежит конституироваться, стать тем, чем оно должно быть – «органом самосознания», обрести полноценную субъектность, дабы государство могло перестать быть абсолютным и одновременно разрушительным. Разрушительность современного государства вытекает, по мысли Аксакова, из того, что оно вынуждено быть «всемирным», брать на себя функции отсутствующего общества – но оно способно действовать только формально, схватывает только внешнюю сторону отношений и не способно к творчеству, согласному с требованиями народа. Вместо того чтобы чего-то требовать от государства, например расширения самоуправления, надлежит в первую очередь заботиться о развитии общественности – в противном случае государство неизбежно будет захватывать все новые и новые сферы социальной жизни, поскольку к тому его подталкивают существующие нужды, ведь для того, чтобы самоуправление стало реальным, недостаточно государственной воли, как не хватило ее, чтобы создать дворянское самоуправление. Наиболее ценное в социально-политической мысли славянофилов – обращение внимания на проблему «общества» и «общественного действия».

В то же время сохраняется и концептуальная роль «народа»: он позволяет совмещать апелляцию к прошлому, к традиции с одновременным активным участием в быстро меняющейся жизни, не обрекая на роль ретроградов – именно за счет своей «немоты». С. Ф. Шаропов, сотрудник «Руси», пытавшийся до конца своих дней выступать в роли продолжателя И. С. Аксакова, в письме Е. М. Феоктистову от 8 апреля 1888 года, отсылая первый номер «Русского дела», писал: «Мое направление *не либеральное*, т. е. не разрушительное, в этом нет сомнения, но и не консервативное, т. е. *не охранительное*. Как говаривал Иван Сергеевич,

²⁴ Значение «сознательности» в данной дискуссии принципиально: все участники спора сходились в том, что мировая история и национальная история как ее часть имеют единый смысл; изучение же истории конкретного народа есть открытие смысла его истории – его внутренней логики и его места в мировом историческом процессе, в связи с чем указание на «бессмысленность» того или иного события, не говоря уже о целой эпохе, в рамках концепции понималось как серьезнейшее критическое указание, фактически опровергающее данную концепцию.

охранять нам нечего. Идеи самодержавия, народности, веры слишком прочны и в охране не нуждаются, ибо хранит их русский народ – сила побольше газетной; наша несчастная современность, которую всеми силами охраняют “консерваторы”, – да куда же она годится? Эта современность ведет страну прямо к застою и разложению» (цит. по: *Фетисенко, 2012: 416*). Иными словами, именно постольку, поскольку «народ» можно принять за константу, он допускает критическое отношение как к современности, так и к прошлому – поскольку любое прошлое имеет оправдание лишь в совпадении с «духом народа», а не само по себе.

Политическое и правовое у славянофилов оказываются не тождественными государству – они первичны по отношению к нему, и именно в этой перспективе становится понятным странное безразличие славянофилов к вопросам государственного устройства, государственного управления – с их точки зрения это вопросы технические, вторичные по отношению к фундаментальным политическим решениям, следующие за ними, и потому решение первых естественным образом переопределяет государственные реалии. У славянофилов мы можем видеть в обнаженной форме связь политического с теологическим – собственно, этой обнаженностью мысли и вызван интерес того же Шмитта, который, анализируя политическое, обращается к европейским консерваторам XIX века: то, что в либеральной доктрине оказывается скрытым в области «неразличаемого», у консерваторов оказывается в пространстве говорения – поскольку для них речь идет о проблематизации «самоочевидного» и, следовательно, их контрстратегия вскрывает фундаментальные предпосылки. Право здесь – не техника, не некий набор норм, но действие (подобно тому, как Малиновский будет интерпретировать миф как действие, а не рассказ): нормы сами по себе не «техничны», как подчеркивает И. С. Аксаков в обстановке споров вокруг судебной реформы, – они несут в себе ценности, определенный культурный выбор. Отсюда – из страха ошибки – возникает сопротивление всякому «формальному» праву: чем в большей мере право будет опираться на практику, вырастать из сложившегося понимания справедливого и несправедливого, тем действеннее оно будет. В конечном счете всякое «формальное право» для славянофилов несправедливо – поскольку оно неспособно учесть многообразие реальности, загоняя ее в ограниченное число норм, и тем самым нарушает классическую аристотелевскую формулировку справедливости, поступая с неравными равным образом, мысля как тождественные нетождественные ситуации. Тем самым, чтобы право было справедливым (а справедливость для славянофилов куда большая ценность, чем юридическая правильность), необходимо, чтобы оно имело внеправовой регулятор, каковым выступает царь.

Этот частный случай позволяет глубже понять славянофильскую концепцию самодержавия. Если государство по определению формальная сила, то, чтобы она действовала осмысленно, необходимо, чтобы его глава был трансцендентен по отношению к нему – самодержец благодетелен тем, что не является правительством, он не «часть государства», а его «глава», то есть личность – если к государству невозможно обратиться с этическим требованием, если закон невозможно просить или умять, то личность способна дать личный отклик. Ю. Ф. Самарин в открытом письме к Александру II заявлял: «Если бы в сознании всех подданных Империи, просвещенных и темных, образ Верховной Власти не отличался более или менее отчетливо от представления их о правительстве, самодержавная форма правления была бы немыслима; ибо никогда никакое правительство не вознеслось бы на ту высоту, на которой стоит в наших понятиях Верховная Власть, и напротив, эта власть, ниспав на степень правительства, утратила бы немедленно благотворное обаяние своей нравственной силы» (*Самарин, 1890: XIX*).

В этом понимании самодержавия явственно проявляется дворянский характер славянофильства – типичная враждебность к бюрократии, к выстраиваемому Николаем I «полицейскому (регулярному) государству», где бюрократия заменяет дворянство в его роли исполнителя государственной воли, но реакция эта, фиксируя возникающее и быстро наби-

рающее силу «бюрократическое государство», одновременно ищет ему альтернативу на пути «прямого правления», что проявится в странном и любопытном в концептуальном плане правлении Александра III, когда «реакция» использует формы, предвосхищающие будущие вождистские государства, а попытка мобилизации народных масс в последующее правление, равно как и стремление найти альтернативные формы источников информации и управления, через неформальные контакты и различные монархические партии и организации, окажется предшественником теории и практики «консервативных революций» XX века. Если первоначально славянофилы (1840– 1850-х годах) могут быть однозначно отнесены к либеральным направлениям мысли (в чем сходится большинство исследователей, см.: *Цимбаев, 1986; Дудзинская, 1994*), то позднейшее развитие славянофильства демонстрирует нарастающее напряжение между либеральными основаниями и возрастающим консервативным тяготением. Данное напряжение проявляется и персонально: если А. И. Кошелев сдвигается с 1860-х в сторону «земского либерализма» и остается на этих позициях вплоть до кончины в 1883 году, то для И. С. Аксакова характерна куда более сложная динамика, попытка примирить изначальную позицию с новым контекстом, обретшим достаточно жесткие очертания к 1870-м.

Суть «консервативного» сдвига позднего славянофильства (в связи с чем в ретроспективе само славянофильство зачастую начинает оцениваться целиком как направление консервативного плана) связана с трансформацией самого (европейского) консерватизма, претерпевающего в 1860-е годы радикальные изменения. До этого момента решающим противником консерватизма было национальное движение – национализм, опирающийся на демократическую в своей основе идеологию национального тела и обретения им политической субъектности, противостоял сложившимся политическим образованиям и властям (и в этом смысле консервативный лагерь в Российской империи, например, однозначно воспринимал славянофильство как противника, причем жесткость репрессий в отношении славянофилов была куда более однозначной и быстрой, чем аналогичные действия в отношении западников, в особенности если учесть малочисленность тогдашнего славянофильства). Позднее же славянофильство действует в ситуации, когда консервативная мысль и национализм все больше тяготеют к образованию идейных комплексов – и поскольку национализм выступает смысловым концептом, определяющим славянофильскую концепцию, то это вызывает смысловые подвижки славянофильства, попытки соединения названных идейных комплексов в новое целое.

2. Казусы

2.0. О русском консерватизме как о бездомности

Камнев В. М. Хранители и пророки. Религиозно-философское содержание русского консерватизма. – СПб.: Наука, 2010. – 470 с. – (Серия: «Слово о сущем»)

Главная тема книги впервые проговаривается отчетливо лишь в послесловии – обращая весь предшествующий текст в своего рода предуведомление и выводя его из рамок описательности. Этой темой оказывается *бездомность*, внешне парадоксальным для исследования консерватизма образом. Ведь консерватизм вроде бы как раз сосредоточен на тематике «дома», «отчего места», всегда предполагая, что есть куда возвращаться. Но в то же время в консерватизме есть и оборотная сторона – родившись как реакция на французскую революцию, он изначально существует с сознанием хрупкости традиции, с сознанием, что тот «дом», который есть, может легко быть разрушен (или, что, пожалуй, преобладает – разрушается в данный момент).

Отсюда и историчность консерватизма: он не тождественен принадлежности к традиции – он всегда начинается с ее *осознания*. Более того, традиции уже траченной или поставленной «под удар».

В этом смысле консерватизм принадлежит к современному обществу, единый со своими оппонентами в отчужденности от общества традиционного. В последнем традиция – данность, она как целое не только не требует рефлексии, но и чуждается ее (как осознание своего молитвенного настроения разрушает настрой). Для консерватизма, напротив, традиция уже более не «само собой разумеющееся» – ее нужно удержать, реставрировать или вовсе *возродить*.

Но возрожденная традиция, прошедшая через осознание (осознанная), уже иная.

Отсюда и лучшие страницы работы, посвященные Розанову с его хрестоматийным:

«Много есть прекрасного в России: 17 октября, конституция, как спит Иван Павлович. Но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невского). Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочков, брусника – разложены на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери. И над дверью большой образ Спаса, с горящею лампадою. Полное православие» (*Уединенное*).

Ведь Розанов стремится обрести традицию там, где она есть – в ее непосредственности, не в больших словах, не в больших делах – уже выветрившихся, в которых остался отзвук, нами чувствуемый и, может быть, даже понимаемый, но нет уже непосредственной действительности – а в самом что ни на есть обыденном: «В чистый понедельник грибные и рыбные лавки – первые в смысле и даже в истории. Грибная лавка в чистый понедельник равняется лучшей странице Ключевского (первый день Великого Поста)» (*Уединенное*). Ухватившись за это, может быть, удастся вытянуть и остальное, но пытаться хвататься за «большие смыслы» как таковые бесполезно – цепь оборвется почти в самом начале, слишком уж проржавела она здесь. Отсюда оказывается, что «семейный консерватизм» Розанова не просто осмыслен и здрав (мало ли здравых, а нередко и глубоких мыслей высказали те, кого числят в «консерваторах»), но выходит за пределы «здравомыслия», рассудочной

верности – оказываясь прикосновенным собственно к разуму (метафизическому по своей природе).

Русский консерватизм, как и большая часть истории русской мысли, существует «не в своем обличье»: русская философия оказывается чем угодно – романом, журнальной статьей, письмами друзьям и знакомым, рецензией, – но никак не философией в своем собственном обличье. Отсюда при отсутствии желания нет ничего легче, чем не заметить философское содержание, отвести «по формальным требованиям», сведя тот же русский консерватизм к истории общественной мысли, локальному изводу общеизвестных европейских идей, единственный интерес исследователя по отношению к которому может заключаться лишь в расшифровке и анализе того, как эти идеи приспособлялись к местным реалиям. Вопреки этому авторская цель – отличить в истории русского консерватизма мыслителей от идеологов, увидеть метафизическое содержание, а не скольжение по политической сиюминутности. Так, анализируя эстетику Леонтьева, Камнев пишет, что она «направлена не на “чувственную светимость идеи”, а на чувственное свечение силы. Леонтьев мало интересуется смысловым субстратом исторических форм и событий, но он весьма восприимчив к любым манифестациям мощи, <...> даже к принимающим уродливый вид, с точки зрения утилитарной добродетели, которая закономерно отходит от “монументальных форм”».

Эта примечательная особенность и делает Леонтьева, в отличие от идеолога Данилевского, мыслителем [выд. мной. – А. Т.]. Она является следствием его метафизики, явно нигде не выраженной, но сконденсированной в его известном определении формы: «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбегаться». Если убрать из этой дефиниции слово “деспотизм”, то она может показаться чем-то тривиальным. Но именно это слово и содержит в себе ключ разгадки: именно напряженностью властвующей, удерживающей мощи измеряется у Леонтьева качественная высота бытия. Степенью “деспотизма” определяется, насколько долго удержится та или иная формация “при бытии”, сколь долгим будет ее цветение и агония» (с. 133–134).

Создавая коллекцию взглядов консервативных русских мыслителей, Камнев интересуется не теми или иными подробностями – изложение позиций сведено до конспекта, призванного напомнить и одновременно акцентировать то, что значимо в контексте целого, которым становится проблема традиции. Отсюда и двойное название, и если «хранители» привычно ассоциируются с образом консерватизма, то Камнев настаивает на том, что «пророчество» – неотъемлемая вторая сторона русского консерватизма, существующего как имеющее философскую ценность явление только в их сопряжении. «Хранительство» (не говоря уже о приобретшем специфическое политическое звучание «охранительстве») исключительно реактивно – оно стремится сохранить то, что оказалось под угрозой, удержать то, что может, но не должно быть разрушено (и в этом смысле нередко склонно доверять большой истории, опасаясь истории сиюминутной, – то, что должно выстоять, выстоит, но лишь при условии, что не останется без защитников, поскольку все имеющее ценность, имеющее право на существование утверждает это право через удержание и отпор; но вот в сиюминутном оно подвергается ударам наряду с тем, что обречено исчезновению – отжившим хламом исторического, стародавними пороками или доблестями, успевшими обратиться в пороки). Впрочем, и реактивность данной стороны консерватизма не делает его пустым в интеллектуальном смысле, поскольку, хотя его повестка определяется извне, он, давая ответ, обращается к основаниям, возвращается к тем исходным вопросам, которые уже заслонены для сознания оппонентов консерватизма – реагируя на них, консерватизм тем самым осмысляет исходное (например, вряд ли можно получить лучшее понимание оснований либеральной мысли, чем обращаясь к консервативной критике: она проблематизирует то, что для либерализма выступает «общим местом» и тем самым оказывается изъятым от осознания).

Пророчество же – самое сложное для консерватизма, поскольку является попыткой (отчаянной в своем безрассудстве) помыслить традицию во времени – вбросить ее в будущее, ради того чтобы соединить все три времени с этим пространством и тем самым обрести «идею» – наиреальнейшее, то единственное, что способно привнести смысл в философском, а не в психологическом смысле. Отсюда – уникальная по вниманию к оттенкам мысли статья о Вл. Соловьеве (с. 445–467), чей профетизм осмысляется не как «неудача мысли и человека» (не говоря более грубо), но как важнейшее достижение, ценное динамикой, а не отдельными суждениями того или иного времени:

«В отличие от Ницше Соловьев – не медиум, не жертва “величайших сил мироздания”, он великий мистик, способный собирать свое бытие там, где иные терпят психический крах. В конце жизни многие упования и образы прошлого оборачиваются чередой подмен. Ему является дьявол, о чем свидетельствуют обескураженные современники, и тем не менее Соловьев, переболев, преодолевает тот теократически-объединительный антихристов соблазн, что им владел, и даже придает фигуре Антихриста в “Трех разговорах” автобиографические черты. Соловьев оказывается вовлечен в большую напряженность бытия и выходит из нее победителем, как выходит он экзистенциально победителем и из полемики с несчастным одержимым Ницше» (с. 460).

Консерватизм, осмысляемый через центральное понятие «традиции», выводится Камневым за пределы истории дореволюционной и эмигрантской мысли с некоторыми реликтами в советской интеллектуальной истории, – напротив, эскизно, но убедительно намечается консервативная проблематика в истории советской мысли. По существу ставится важнейшая из существующих в русской интеллектуальной истории задача – собрать воедино русский, советский и российский периоды как единую линию развития, с разрывами, но и со своими продолжающимися темами, входящими вновь, зачастую исподволь, без сознания того, откуда они происходят. В особенности необходимо отметить очерк, посвященный Мих. Лифшицу и его осмыслению значения консерватизма, оказывающегося своей видимой противоположностью – когда прямолинейное движение вперед ведет к тупику дурной повторяемости: подобно тому как в лесу, чтобы идти вперед, а не бродить по кругу, нам нужно брать немного в сторону, так и в истории, чтобы достигнуть цели, движение по обходной оказывается наиболее близким.

И вновь, через пророчество и через советский опыт, приходится вернуться к основному – к бездомности. Консерватор убежден, что ему есть куда возвращаться – по крайней мере, он вроде бы должен быть в этом убежден. Эту позицию автор передает, цитируя Мамардашвили, его суждения об ответе Декарта:

«В вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать все сначала, начать от себя, ставшего» (*Сознание и цивилизация*).

Но для того чтобы начать все сначала, необходимо, чтобы было от кого начинать; «я», «ставший», – это несомненная очевидность для картезианского мира, но та реальность, в которой мы существуем, говорит скорее об обратном, оказываясь кафкианской. Русский консерватизм, во всяком случае, действует в ситуации, когда ему «некуда» возвращаться – то прошлое, та традиция, к которой он призывает, если и не придумана им, то во всяком случае более не существует, уже не является реальностью – или, сформулируем иначе, является реальностью, закрытой от него самого. Отсюда и уникальная метафизическая напряженность консервативного мышления XIX–XX веков, поскольку для него открыт опыт беспочвенности, тот, о котором писал Лев Шестов:

«Оседлый человек говорит: “Как можно жить без уверенности в завтрашнем дне, как можно ночевать без крова!”

Но вот случай навсегда выгнал его из дому, – и он ночует в лесу. Не спится ему: он боится дикого зверя, боится своего же брата, бродяги. Но в конце концов он все-таки вверится случаю, начнет жить бродягой и даже, может быть, спать по ночам».

И тем самым открывается для бодрствующего сознания опыт традиции – утраченной, но потому и осмысляемой, рассыпавшейся, но потому и могущей быть помысленной в целостности. Опыт консерватизма – в смысле, например, политическом – всегда внешне неудачен, но осуществление и не является тем, что может быть осмыслено в терминах «удачи» или «неудачи»: консерватизм состоятелен в том смысле, что, живя в отчаянии, безнадежным усилием восстанавливает эту самую традицию – он практикует ее, стремясь обрести, – памятуя через постоянное усилие припоминания, бодрствующее сознание.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.