Ю.С. ПИВОВАРОВ

УРОКИ КАРАМЗИНА[1]

Эта работа – в известной степени – является компиляцией двух текстов. Один из них писался некоторое время назад и никак не связан с «юбилейными» размышлениями о Карамзине. Второй, напротив, инспирирован возвращением к нему в год его 250-летия. Как это ни странно, юбилей обострил восприятие карамзинского наследия. Более того, стало совершенно явственно: мы нуждаемся в Карамзине как в постоянном источнике культурно-исторической энергии.

Итак, сегодня вряд ли кто-нибудь осмелится спорить с утверждением, что время Карамзина пришло. Его имя на устах у всех. О нем пишут, говорят, наконец, издают. Читают ли? Бог весть. Но то, что он стал фигурой актуальной и модной, – это факт. И далеко не неожиданный и не случайный. Наше общество исподволь подбиралось к Карамзину, Карамзин же – к новой своей славе. Около тридцати лет назад Ю.М. Лотман отмечал, что с «1960-х годов происходит ощутимый процесс возрождения Карамзина как активно читаемого писателя» [6, с. 317]. Относительно «читаемости», повторяю, вопрос неясный. Скорее, постепенно зрело любопытство: почему так мало печатают Карамзина? Да и как-то выборочно. А где же его «История государства Российского»? А еще, говорят, есть какая-то «Записка о древней и новой России». Что же в них **такого** про нас сказано? Иными словами, Карамзин становился **интересным**. Ну, как Чаадаев или Розанов. Как запретный плод.

Но беру на себя смелость утверждать: «возрождение Карамзина» имело свой особый характер. Не в том, конечно, смысле, что оно важнее и значительнее по глубине и последствиям «возрождения» и возвращения к нам любого другого деятеля русской культуры. А в том, что именно сегодня, сейчас, в наши дни существует острая потребность разобраться с Карамзиным. Почему? – Думаю, причин здесь несколько. Назову главную – в истории русской послепетровской культуры, русского просвещения Ка-

[1] Впервые опубликовано: Уроки Карамзина // Труды отделения историко-филологических наук РАН. – М., 2017. – С 24–44.

рамзин сыграл роль... Нет, пожалуй, так с ходу и однозначно не скажешь, **какую** роль. В общем, Карамзин во многом (может, даже и в наиболее важном?) предопределил русское просвещение... Однако и это не совсем ясно: в чем предопределил, **как** предопределил? И Карамзин ли? А не Пушкин, который «наше все» (Ап. Григорьев?).

Впрочем, князь Петр Андреевич Вяземский через месяц с небольшим после смерти Карамзина в письме к Пушкину нашел, кажется, те самые, необходимые слова. «Все русское просвещение начинается, вертится и сосредоточивается в Карамзине» [8, с. 289]. Хотя... Хотя то, что было очевидно для Вяземского и Пушкина, Жуковского и Гоголя, А. Григорьева и всех этих людей начала и середины XIX столетия, разве столь же очевидно для поколений последующих? Для нас с вами. Полно, так ли уж «начинается, вертится и сосредоточивается»? И «русское просвещение». Что это?

Это – русская культура петербургского периода или, в социологическом плане, – культурная функция русско-европейской цивилизации, сложившейся у нас в результате реформ Петра. Ее, так сказать, культурное измерение. Основным содержанием этой новой культуры и было просвещение. Но просвещение в кантовском (Aufklärung ist Austritt der Menschheit aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit») – и ни в каком другом! – смысле. То есть работа, в ходе которой происходит взросление человека, формирование его как взрослой, «совершеннолетней» личности, без опосредований предстоящей перед Богом, природой, историей. Просвещение включает в себя и десакрализацию социальных отношений, и секуляризацию сознания, оно предполагает новый язык и новые формы быта. Оно обязательно влечет кризис веры и кризис самоидентификации личности. Просвещение означает грандиозный сдвиг в истории человечества.

Открытым остается вопрос о том, каждый ли народ (социально-культурная общность, цивилизация) проходит эту фазу исторического развития. Но народы христианские проходят. Другое дело, в какой форме и насколько органично. У нас получалось не очень органично и не очень удачно. Не очень удачно, конечно, в плане «выхода из несовершеннолетия». Культуру-то в узком смысле, культуру как интеллектуально-эстетическое творчество мы создали потрясающую и бессмертную. «Я весь мир заставил плакать / Над красой земли моей» – не только автор этих слов, но и десятки других имеют на них право. Однако тот же Пастернак на последней странице своего романа (а значит, выношенное, итоговое, кровное) говорит о некой коренной неудаче русского просвещения. Оно – «стало русской революцией». Там, в романе, свой ход рассуждения, свой контекст. Но знаменательно уже то, что, завершая главное дело жизни (по убеждению самого поэта), он касается темы «русское просвещение – русская революция».

И здесь Пастернак выходит на одну из центральных проблем нашего исторического самопознания. Правда, лишь выходит, но формулирует, ставит эту проблему не совсем верно, не в той плоскости. Ведь по сути дела **каждое** национальное просвещение кончается революцией. Традиционно – и, наверное, не очень точно – мы называем их буржуазными, антифеодальными и т.п. Так что и русское просвещение должно было вылиться в революцию. Вот только вопрос, – в какую?...

Если мы действительно хотим понять, что с нами произошло, почему русская революция приняла такой оборот и принесла такие результаты, то мы обязаны проанализировать ту культуру, ту эпоху, из которой эта революция вышла. Другими словами, перед нами стоит грандиозная тема – «русское просвещение». И здесь имя Карамзина вспыхивает ярчайшим светом. Им заканчивается подготовительный период культурного развития послепетровской России и им же начинается новый – зрелости, расцвета, плодоношения. Период Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого, Соловьева, Мусоргского и других.

Язык, на котором заговорил Карамзин, несмотря на всю свою позднейшую эволюцию и совершенствование, стал русским литературным языком, языком русского просвещения. Его «История государства Российского» [4] не только и не просто выдающееся историческое сочинение, не только и не просто первое систематическое изложение отечественной истории – хотя уже и этого достаточно, чтобы навсегда остаться в памяти потомков, но и один из первых (может быть, первый) вариантов мифа о России. Позднее различные варианты этого мифа создавали Чаадаев, славянофилы, западники, почвенники, революционные демократы, Достоевский, народники, марксисты, либералы пореформенного периода, евразийцы и т.п. Вопрос о природе этого мифа и его значении для русского самосознания является одним из центральных при изучении послепетровской культуры и русского просвещения. Это – важнейшая «категория» нашей мысли XIX – первой трети XX в.

Надо сказать, что состав мифа о России крайне сложен. И прежде всего из-за наличия в нем **разнородных** элементов. Здесь и идеи, унаследованные от культуры Московской Руси, – разумеется, «модернизированные», вплетенные в духовно-интеллектуальную ткань совершенно иной исторической эпохи, и идеи, заимствованные у Запада – причем у различных школ и направлений европейского гуманитарного знания, и идеи, выработанные самостоятельно. Кроме того, каждый вариант мифа представляет собой неповторимый сплав тех или других идей.

Но – и это принципиально важно – при всей своей многовариантности миф все же один. Какими бы непохожими ни казались его разновидности, есть нечто, что связывает их воедино. И это нечто не та или иная (пусть и очень значительная) характеристика, черта. Это – общие их кор-

ни, общая «среда обитания». Это – принадлежность их к одной культуре. Миф о России представляется совокупностью его вариантов, где каждый в форме идеологии-утопии, опрокинутой в прошлое-будущее, выражает какую-то сторону «русской души» (ее исторически неповторимые ценности и свойства) и одновременно пытается понять день сегодняшний, а следовательно, дать ответы на вопросы: «кто виноват?» и «что делать?».

Должен сказать, что я усиленно подчеркиваю **однопродность** мифа о России в связи с очень серьезным обстоятельством. В нашем обществе традиционно устойчивы воззрения, согласно которым имеется «плохая Россия» и «хорошая Россия» (разумеется, «хорошая» для одних является «плохой» для других; на различных этапах исторического развития одна и та же «Россия» оценивается совсем неодинаково и т.д.). Соответственно все плохое в современной жизни (как и в жизни каждого предшествующего поколения) списывается на «плохую Россию». Я считаю, что такой подход глубоко ошибочен. Есть одна Россия (как одна Германия, одна Италия), одна русская культура. Другое дело, что имеются субкультуры, а в рамках субкультур – их разновидности. И вся Россия, все русские субкультуры виновны в том плохом, что было.

Приведу конкретный пример: воззрения сегодняшних наших «патриотов». Идеологию этого достаточно разношерстного движения в либеральном лагере принято возводить не только к черносотенству, но и к почвенничеству, и даже к славянофильству. Спору нет, в том, что они говорят, можно обнаружить и идеи, почерпнутые у Хомякова, Аксаковых, Леонтьева, Ильина и др. Идеи, безусловно, модернизированные и приспособленные для собственных нужд. Но объявлять именно этих русских мыслителей «ответственными» за «патриотов» не верно. И прежде всего потому, что, хотя последние действительно пытаются реанимировать некоторые отечественные политические и идеологические традиции и берут себе на потребу (повторяю, нередко вырывая из контекста, извращая) многое из наработанного русской консервативной мыслью, само это движение стало возможным лишь в силу **определенного** состояния **всего** нашего общества, **всей** нашей культуры. А поскольку к этому определенному состоянию общество и культура пришли в ходе исторической эволюции, то для того, чтобы понять феномен патриотизма (впрочем, и все другие социоидеологические феномены), следует, видимо, проанализировать и саму историческую эволюцию русского общества и русской культуры, и вместе с тем общество и культуру как некие целостности с некими исторически сложившимися «архетипами».

Главное, убежден, не в установлении факта заимствования идей – известно, как по-разному в различные эпохи и в разных устах звучат одни и те же мысли. Главное в том, что подобный анализ неизбежно обнаружит у большинства направлений русской культуры, скажем, симптомы ксено-

фобии и нетерпимости. И для кого они более характерны – для почвенников или революционных демократов, – ответить, пожалуй, трудно. Но для меня совершенно очевидно, что наличие у русской культуры именно такого рода свойств и является основной причиной появления движений **типа** «патриотического». Типа – значит, не обязательно с той же идеологической окраской, но обязательно – с исконным, смертельным врагом, с какой-то совершенно исключительной (социальной, национальной, культурной) общностью, чьи интересы (то или иное) движение выражает, с обещанием водворения порядка, соответствующего неким высшим идеальным нормам (универсальным историческим закономерностям, национальному духу и почве), и т.п.

Возвращаясь непосредственно к теме об **однопримородности** мифа о России, хочу заметить, что особенно хорошо она видна при рассмотрении вопроса «что делать?». Знаменательно, что создатели всех версий этого мифа решали его **типологически одинаково**. Вот Чаадаев, столкнувшись с «грубой действительностью», говорит, что коль земные дела нам не благоприятствуют, будем штурмовать небо. Вот Гоголь от грусти и мерзости жизни спасается в утопиях второго тома «Мертвых душ» и «Выбранных мест из переписки с друзьями». Вот топор Чернышевского и разбойники Бакунина, «хождение в народ» и толстовство Толстого, вот чудотворная икона русской истории прошлого века – крестьянская община, вот шатовщина и многое другое.

В чем же общее между этими вариантами ответа на «что делать?». – Оно в следующем: все это попытки «обмануть действительность». В каком смысле «обмануть»? Ну, в том самом, который имел в виду Ап. Григорьев, говоря о жизненном выборе Карамзина. «Карамзин как великий писатель был вполне русский человек, человек своей почвы, своей страны. Сначала он приступил к жизни, его окружавшей, с требованиями высшего идеала, идеала, выработанного жизнью остального человечества. Идеал этот, конечно, оказался несостоятелен перед действительностью, которая окружала великого писателя... В этой действительности можно было или только погибнуть... либо... не то, что ей подчиниться, но обмануть ее... И Карамзин это сделал. Он обманул современную ему действительность. Он стал историком “государства Российского”; он, может быть, сознательно, может быть, нет, – вопрос трудный для разрешения, ибо талантливый человек сам себя способен обманывать, – подложил требования западного человеческого идеала под данные нашей истории...» [1, с. 186].

Я не буду сейчас спорить с мнением Ап. Григорьева относительно идеала, с которым Карамзин сначала приступил к жизни, а потом, обжегшись в ней или о нее, «подложил» этот идеал под «данные нашей истории». Главное здесь другое.

Были некие идеалы, не связанные кровно с действительностью, почвой, не выработанные собственной культурой, было столкновение с жизнью и затем уход в писание истории под углом зрения неких идеалов (при этом, разумеется, происходило и определенное изменение самих идеалов). Вот такой жизненный выбор и называется «обмануть действительность». То есть уйти от решения задач дня сегодняшнего, задач действительности. Убежден, что все варианты мифа о России созидались схожим образом. Сначала усвоение тех или иных идеалов, затем столкновение с жизнью и, как следствие, формулирование мифа, утопии, идеологии, позволяющих преодолеть, «снять» дурную действительность. Если не благоприятствуют обстоятельства и/или нет воли к действию, то «снятие» происходит на уровне идей. Если же складывается подходящая ситуация и наличествуют необходимые амбиции, то действительность «преодолевается» по-настоящему.

Так же как и Карамзин, «обманули» действительность и Чаадаев, и Гоголь, и славянофилы, и западники, и Щедрин, и Толстой, и Леонтьев, и Чернышевский, и Герцен, и Достоевский и т.д. Но Карамзин в этом списке, пожалуй, первый. Не по ранжиру, конечно, – по времени.

Он вообще по времени первый в очень многом. Литературный язык, история Отечества, миф о России, и еще – не менее значительное! – модель независимого человека. **Русская** модель независимого человека – субъекта, двигателя, творца, цели, жертвы, культуры Просвещения. Всей своей жизнью и деятельностью Карамзин **вырабатывал** эту модель.

О принципиальной новизне того, что делал Карамзин, можно говорить и дальше. Однако достаточно и этого. Достаточно для того, чтобы увидеть в нем ключевую фигуру послепетровской культуры. И пришло время глубоко и многосторонне проанализировать наследие этого мыслителя и художника именно в контексте изучения темы «русское просвещение – русская революция». И именно в таком смысле или прежде всего в таком смысле пришло время Карамзина.

Современному читателю, для которого имя Карамзина прежде всего ассоциируется с «Историей государства Российского» или «Письмами русского путешественника», или, наконец, с «Бедной Лизой», можно было бы рекомендовать другой его труд. Небольшую брошюру: «Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях». Разумеется, обращая внимание на эту «Записку», я ни в коей мере не призываю ограничиться только этим произведением Карамзина. Но для уяснения характерных черт его мировоззрения «Записка» имеет **принципиальное** значение.

Поговорим об этом произведении. Оно было написано по просьбе великой княгини Екатерины Павловны, младшей сестры Александра I. Ка-

рамзин познакомился с ней в 1809 г., а в 1810 г. несколько раз приезжал к Екатерине Павловне в Тверь, где великая княгиня жила со своим мужем принцем Георгом Ольденбургским – губернатором тверским, ярославским и новгородским. Екатерина Павловна была одна из самых блестящих и образованных женщин своего времени, она пользовалась значительным влиянием в придворных кругах, с мнением «тверской полубогини» (Карамзин) считался и ее венценосный брат. В годы, предшествовавшие войне 1812 г., великая княгиня собирала вокруг себя людей, недовольных либеральным и реформистским курсом Александра I (главным врагом почитался находившийся тогда в зените славы Сперанский); в определенном смысле ее тверская резиденция превратилась в штаб-квартиру охранительных сил русского общества.

Разумеется, Карамзин, со своим резким и твердым неприятием политического реформизма, да и самого либерального духа «дней Александровых прекрасного начала», пришелся в Твери ко двору. Он читал здесь первые тома «Истории государства Российского», здесь же начинал осваивать роль «советника царей» и своеобразного светского духовника членов императорской фамилии (пройдет несколько лет и перед нами Карамзин, вольно и даже в поучающем тоне беседующий с матерью Александра I – Марией Федоровной. Императрица Елизавета Алексеевна читает ему свои дневники, дойдя же до мест «слишком интимного свойства», протягивает тетрадь и Карамзин дочитывает молча). Однажды между Екатериной Павловной и Карамзиным произошел разговор о политической ситуации в России, о правительственных реформах и т.п. Великая княгиня с большим интересом выслушала Карамзина и попросила изложить его мысли на бумаге. «Брат мой достоин их слышать», – сказала она.

В феврале 1811 г. историк читает свою новую работу Екатерине Павловне. А через месяц великая княгиня представляет Карамзина императору, приехавшему в Тверь. Александр благосклонно выслушивает главы из «Истории государства Российского» и беседует с автором о самодержавии. Мнения их расходятся: историк твердо отстаивает идею незыблемости господствующего порядка, самодержец склоняется к необходимости его модернизации. Ночью перед отъездом Александр читает записку «О древней и новой России». Прощается он с Карамзиным холодно...

Эта «Записка» не только один из первых наших политических трактатов, это и яркое публицистическое произведение, интереснейший документ идейной борьбы в верхах русского образованного общества в прологе XIX столетия. Это – в значительной степени, и автореферат создававшейся в те годы «Истории государства Российского». Это и своеобразный манифест русского политического консерватизма. В записке сформулированы многие важнейшие положения отечественной консервативной идеологии.

Так, утверждается, что единственно возможный для России политический строй – самодержавие (оно есть «палладиум России»). Само самодержавие понимается как «надклассовая», надсословная сила, обеспечивающая движение русского общества вперед (движение вперед для Карамзина заключается по преимуществу в нравственном совершенствовании народа). В ходе исторического процесса самодержавие становится все более мягким и «разумным» – оно постепенно переходит от «самовластия» к своеобразному варианту просвещенного абсолютизма. Своеобразие это состоит в патриархальном («отеческом») типе правления. Любые попытки ограничения самодержавия отвергаются. Монарх руководствуется не юридическим законом, а действует по «единой совести», воля самодержца – «живой закон».

Кроме того, в записке содержатся и такие классические принципы (точнее – здесь они звучат впервые, «классикой» станут позднее) русской консервативной идеологии: «требуем более мудрости охранительной, нежели творческой»; «всякая новость в государственном порядке есть зло, к коему надо прибегать только в необходимости»; «для твердости бытия государственного безопаснее порабощать людей, нежели дать им не вовремя свободу». Классическими для отечественного консерватизма следует признать и те противоречия, которыми изобилуют рассуждения Карамзина в «Записке». К примеру, с одной стороны, рисуется образ «идеального самодержавия», и этот образ занимает центральное место во всей идеологической постройке, с другой – резко критикуется самодержавие реальное (и самодержцы тоже).

По сути дела, Карамзин противопоставляет историческому самодержавию – идеальное. Наверное, он шел на это с определенным умыслом – с умыслом **назидания и поучения**. Как здесь не вспомнить, что именно в эти годы Карамзин примеривается к роли «советника царей», затем придут роли светского духовника членов императорской фамилии и даже некоего светского старца. Эти странные роли (особенно последняя) вовсе не странны в той культуре, которая окончательно сложилась в России на рубеже XVIII–XIX вв. Одной из ее особенностей было то, что в «общей диспозиции» церкви отводилось очень скромное место. И многие ее функции взяли на себя другие институты. Одним из таких институтов стала литература – «церковь» русской интеллигенции. Правда, в эпоху Карамзина «церковью» литература еще не была, в качестве «церкви» она только созидалась. Расцвет же ее придется на вторую половину столетия. Но Карамзин приложил немало сил для ее строительства. Более того, он – первый великий «старец» этой еще создававшейся «церкви». Он первый русский литератор, присвоивший себе право поучать власть и общество.

Вслед за ним явились другие «старцы», другие «учителя» – Гоголь, Достоевский, Толстой[1].

Но лишь назиданием и поучением объяснить противопоставление (фактическое) исторического самодержавия идеальному нельзя. Здесь все и тоньше, и сложнее. И противопоставление это связано, по всей видимости, с какими-то коренными качествами мировоззрения Карамзина. Так, заметим, что самодержавие для него есть институт сакральный. Но самодержцев он критикует как «обычных политиков». Карамзинская критика практически всех русских императоров есть типично **политическая** (по своей природе) критика. Она характерна для европейской культуры Нового времени, но ее совершенно невозможно представить в рамках той культуры, которая и выработала идею сакральной власти (в нашем случае – самодержавия). Следовательно, налицо сочетание блоков идей, принадлежащих принципиально различным типам культур – «традиционной» и современной (культуры Просвещения). И сочетание это весьма причудливое; сочетание несовместимых подходов и пониманий. Позднее мы будем сталкиваться с подобным сочетанием, а точнее – с фундаментальным противоречием практически во всех версиях отечественной консервативной идеологии.

Вообще и история подготовки «Записки», и зафиксированный в ней тип дискурса стали нормативными для русской культуры XIX столетия, т.е. для русского просвещения. К примеру, указанные мною особенности отечественного консерватизма по существу характерны и для нашего либерализма. Он ведь тоже был сочетанием несочетаемого – различных культур. И его критика исторической власти была лишь отчасти политической. Так что «Древняя и новая Россия» есть русское просвещение in nuce, в целом, а не только в его охранительном измерении.

Да, и весь Карамзин не только в охранительном измерении. Откроем замечательную «Историю либерализма в России» Виктора Леонтовича [5]. И мы обнаружим, что автор немало страниц посвятил Николаю Михайловичу, полагая его одним из первых и главных отечественных либералов. Не закрывая, разумеется, глаз на его консерватизм. Кстати, Леонтовичу удалось найти точное определение миросозерцания Карамзина – «сентиментальный гуманизм». Это не исчерпывающе, но имеет прямое отношение.

Вот несколько положений карамзинской «программы» (как ее трактовал этот эмигрант, историк, правовед): «либеральные принципы в рамках абсолютной монархии», «абсолютная монархия должна принять основные

[1] В ранее советское время – Горький, в позднее и постсоветское – Солженицын.

требования либерализма в качестве правительственной программы», «направить русских монархов на путь либеральных реформ» [5, с. 99].

В. Леонтович решительно заявляет: «Принято считать традиционализм Карамзина и идеи его, имеющие много общего с идеями Савиньи, за основание для того, чтобы никоим образом не причислять его к либералам. Я же, напротив, считаю, что традиционализм Карамзина способствовал развитию либерализма в России. Значение Карамзина в этом смысле состоит в том, что он, как я уже упоминал, призывал абсолютную монархию к принятию программы либерализма… Он придерживался того мнения, что осуществление принципов либерализма не является нарушением исторической традиции, традиционного исторически обоснованного процесса развития России, что оно не связано с разрушением исторически и традиционно существующих государственных порядков… Таким образом, он указал тот путь, на котором историческая верховная власть, т.е. монарх, может работать рука об руку со сторонниками либеральных идей и даже представителями критически оппозиционных кругов для того, чтобы обосновать и закрепить в России либеральный строй» [5, с. 108].

Важно подчеркнуть, что карамзинский коренной либерализм связан не только с опорой на традицию, но и с нравственными принципами, этическими требованиями в государственной и общественной жизни. «Проведение в жизнь либеральных реформ и **принятие либеральных методов управления государством** (выделено мною. – *Ю. П.*) являются требованиями справедливости, а следовательно, требованиями нравственности», – так Леонтович реконструирует ход мысли Карамзина [5, с. 99].

Безусловно, подлинный либерализм уважает существующее. Это уважение допускает только эволюционные преобразования существующего в смысле больше свободы, гуманности, терпимости. «Рационалистическое планирование, абстрактные структуры и логически выведенные из чисто теоретических принципов институты противоречат сути либерализма. Высказываться за проведение в жизнь либеральных реформ в рамках существующего государственного порядка и прилагать усилия к тому, чтобы либеральные принципы применялись в пределах исторически данной государственной формы, означает стать на подлинный путь либерализма… Если же этот путь не будет принят, то легко может случиться, что будут совершаться попытки провести в жизнь либерализм как абстрактную рационалистическую программу» [5, с. 108].

На мой взгляд, анализ Виктора Леонтовича адекватен и аутентичен. Как и его замечание на посткарамзинскую ситуацию: если государство, как это было, скажем, в эпоху Александра III, откажется проводить либеральную политику, то либерализмом завладеют радикалы и он перестанет быть тем, чем ему надлежит быть.

Здесь нельзя не вспомнить известную классификацию либерализмов Б.Н. Чичерина – «уличный», «оппозиционный» и «охранительный». Первый он отождествлял с активными действиями «на улице» (Карамзин назвал декабристов «либералистами»; отчасти точно, отчасти нет; теперь кличут «либерастами»), второй – с радикальным политическим поведением и критикой власти, третий – тот самый, «искомый», «спокойный», сочетающий движение вперед с мудрой ответственностью, «консервацией» основ общества (сочетание свободы и порядка). Конечно, русское олицетворение охранительного либерализма – Карамзин. Он и в поэтической форме (в поэзии тех лет не последний человек) чеканит свое видение до́лжного: «В правлениях новое опасно, / А безначалие ужасно. / Как трудно общество создать! / Оно устроялось веками: / Гораздо легче разрушать / Безумцу с дерзкими руками. / Не вымышляйте новых бед. / В сем мире совершенства нет».

Вообще-то мы должны помнить: какой-то «абсолютной» линии раздела между либерализмом и консерватизмом нет. Они выросли из одного корня. Это не антиподы, а две разные стратегии, направленные к одной цели – устроению человека и общества. Подчеркнем и повторим: две разные возможности реализации одной задачи. Более того, всякий действительно крупный мыслитель не сводим к какой-то одной школе. Возьмите, к примеру, безусловно, выдающегося П.Б. Струве. Кто он? Либерал, консерватор? И то и другое, плюс марксист, просвещенный националист, «государственник» и т.д. Или классик русского либерализма, виднейший представитель гуманизма 40-х годов XIX в. К.Д. Кавелин? В конце своей жизни этот, казалось бы, модальный либерал создал концепцию самодержавной республики, во главе которой стоит неограниченный монарх, опирающийся на систему крестьянских общин. В этой «республике» запрещена частная собственность, нет конституции, парламента, партий…

Поверхностно и мнение, что либералы всегда оппозиционеры, а консерваторы – защитники статус-кво. Так, консерватор Карамзин находился в оппозиции либеральному самодержавию первых лет царствования Александра I, а либерал Сперанский пытался делать свои реформы руками императора. Консерватор Карамзин вовсю отстаивал гражданское общество. А либерал Сперанский составил при Николае I Свод законов и «заморозил» Россию в законах самодержавно-крепостнического порядка.

И еще с одним важнейшим феноменом («категорией») отечественной мысли и просвещения связано имя Карамзина. Хотя и не столь тесным образом, как, скажем, с мифом о России, но тем не менее связано. Я имею в виду миф о Европе (или о Западе). Здесь необходимо обратиться к исследованию Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры» [7]. Ана-

лизируя это произведение, авторы пишут, что «книга Карамзина опиралась на давнюю традицию. Древнерусская литература обладала развитым жанром путешествия... Древнерусское путешествие было или паломничеством, или антипаломничеством, т.е. конечной его целью могло быть "святое" или "грешное" место. Пространство обладало присущим ему признаком святости или греха. Быть "никаким" оно не могло. Соответственно, движение путешественника, с одной стороны, обусловлено было его внутренней сущностью (грешник не мог направляться в святые места), а с другой – усиливало в нем интенсивность того или иного свойства: если человек по достоинству своему сподобился посетить святые места, то там он приобщался к некоей высшей святости и удостаивался прикосновением к благодати. Так же и движение человека в плохие места, с одной стороны, было результатом его недостоинства, а с другой – вело его к конечной гибели. Географическое пространство для русского Средневековья было неотделимо от сакрально-этических характеристик. Одновременно средневековое путешествие имело и устойчивые, типовые маршруты. Приобщение к святости требовало перемещения в "святые земли" – на Афон, к византийским и палестинским святыням. По отношению к этим землям своя, Русская земля мыслилась как менее святая. "Плохие", грешные земли располагались на Западе, что в принципе соответствовало средневековой ориентации: рай на востоке, ад – на западе (соответственно движение на запад мыслилось как нисхождение по иерархии греха, а на восток – восхождение по лестнице святости)» [7, с. 561–562].

Такое положение существовало, пока жила Византия. Однако «после захвата святых земель турками и распространения идеи «Москва – Третий Рим» антитеза «святые земли – грешные земли» подверглась трансформации: признак святости был приписан Русской земле, а чужие земли стали расцениваться как греховные» [7, с. 562].

Далее Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский указывают, что культура XVIII в. отвергла средневековые представления о географическом пространстве. «Тем более интересно, что в определенных – и весьма существенных – показателях структура пространственных представлений повторяла средневековую, хотя и меняла местами положительные и отрицательные знаки, что естественно при безусловном субъективном отталкивании. Путешествие за благодатью заменилось путешествием за Разумом, знанием, просвещением. При этом просвещение отчетливо приобретало черты некоего "приобщения". Демонстративно "перевернутый" по отношению к традиции древнерусских паломничеств характер путешествий на Запад XVIII в. подчеркивался тем, что в нем присутствовали обе основные средневековые модели, хотя и в "вывернутой" форме. Во-первых, в поисках истины обращались не на восток (не в святые земли), а на запад (в земли грешные). Во-вторых, своя земля мыслилась не как про-

светленная светом истины, а как погруженная во тьму. Свет же в нее следовало занести извне, из тех земель, которые традиционно мыслились как обуянные тьмой» [7, с. 562].

Но в том же переломном XVIII в., говорят Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский, «определился и противоположный штамп построения путешествия на Запад. Запад мыслился как страна погибельная. Средневековые представления о еретичестве и безверии латинян отчасти сохранялись, отчасти же трансформировались в идею неразумия и легкомыслия парижан, их абсолютной приверженности моде, мотовству и разврату. Подобно тому как в перспективе первого подхода достаточно было прикосновения к миру Запада для того, чтобы сподобиться света Разума, для второго характерно убеждение в том, что такого же прикосновения достаточно для гибели, потери нравственности и приобщения к “модной жизни” петиметров» [там же, с. 563].

Так создаются предпосылки для возникновения в русской культуре мифа о Западе. Так готовится раскол русской мысли на «славянофилов» и «западников». Следует сказать несколько слов об этом расколе в связи с мифом о Западе.

В общем и целом в нашем сознании господствует мнение, согласно которому западники были поклонниками Европы, а славянофилы противниками. К тому же само разделение отечественной мысли на эти два направления вроде бы свидетельствует о том определяющем значении, которое Запад имел для русского сознания. Но по сути все обстоит не так просто. Вновь послушаем Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского: «В России возможен западник, никогда на Западе не бывавший, не знающий языков и даже не интересующийся реальным Западом. Тургенев, бродя с Белинским по Парижу, был поражен равнодушием последнего к окружающей его французской жизни. “Помню, в Париже он первый раз увидел площадь Согласия, и тотчас спросил меня: “Не правда ли? Ведь это одна из красивейших площадей в мире?” – и на мой утвердительный ответ воскликнул: “Ну, и отлично: так уж я и буду знать, – и в сторону, и баста!” – и заговорил о Гоголе. Я ему заметил, что на этой самой площади во время революции стояла гильотина и что тут отрубили голову Людовику XVI; он посмотрел вокруг, сказал: а! – и вспомнил сцену Остаповой казни в “Тарасе Бульбе”. Запад для “западника” – лишь идеальная точка зрения, а не культурно-географическая реальность. Но эта реконструируемая “точка зрения” обладает некоторой высшей реальностью по отношению к наблюдаемой с ее позиций действительной жизни.

Салтыков-Щедрин, вспоминая, что в 1840-е годы он, “воспитанный на статьях Белинского, естественно примкнул к западникам”, писал: “В России... мы существовали лишь фактически или, как в то время говорилось, имели “образ жизни”... Но духовно мы жили во Франции”. Напро-

тив того, славянофилы, учившиеся за границей, слушавшие лекции Шеллинга и Гегеля, как братья Киреевские, или как Ю. Самарин, который до семи лет вообще не знал русского языка, нанимавшие специально университетских профессоров, чтобы научиться говорить по-русски, столь же условно конструировали себе Русь как необходимую точку зрения на реальный мир послепетровской европеизированной цивилизации» [7, с. 540–541].

Безусловно, Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский указали на одну из важнейших сторон как западнического, так и славянофильского миросозерцаний. Оба направления русской мысли избрали для себя некую идеальную, высшую «точку зрения», с которой и судили современную им «послепетровскую европеизированную цивилизацию»[1]. Причем, действительно, в России случались западники, совершенно не интересовавшиеся реальным Западом, как случались и славянофилы, чье невежество в отношении русской истории просто удивляет.

Развивая далее верное наблюдение Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, я должен также сказать, что сконструированным, «вымышленным» образ Запада был не только у западников, но и у славянофилов. Это важно подчеркнуть (а для нашей темы особо!), потому что весьма распространено убеждение, согласно которому славянофилы противопоставляли идеализированной России реальную Европу. Утверждая так, обычно стремятся уличить славянофилов в некорректности: мол, как же, с одной стороны, «икона», с другой – реальный мир с его противоречиями, болезнями, срывами и т.д. Но подобное уличение полностью несостоятельно. В славянофильской дихотомии «Святая Русь» – «Запад» последний компонент по сути дела не в меньшей мере утопичен, чем первый. И хотя, как справедливо отмечает В.В. Зеньковский, «славянофилы... ориентировались не антизападнически (в основном, в целом, уточним мы. – *Ю. П.*), а внезападнически» [2, с. 77], все-таки «Запад» у них в конечном счете есть образец того, «как не надо делать». Иными словами, в славянофильской картине мира у Запада имеется своя, «служебная», роль.

Правда, из того, что я сказал о западническом и славянофильском понимании Европы, ни в коем случае нельзя делать вывод, будто бы все суждения о Западе представителей этих направлений русской мысли про-

[1] Мне могут возразить, что высшей «точкой зрения» славянофилов была их православная вера (как и вообще раскол западников и славянофилов есть прежде всего раскол между атеистами и верующими-православными). Но, во-первых, я говорю, что Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский правильно назвали одну из сторон (пусть из важнейших), а не в целом определили, что такое западничество. Во-вторых, следует обратить внимание на то, что речь идет о «суде» над определенной «цивилизацией», а не вообще над жизнью. В-третьих, у славянофилов «Святая Русь» и православие как-то слиты между собой. Ну, не одно и то же, конечно, однако и по отдельности их представить невозможно. Что же касается атеизма западников (известно, что не все западники – атеисты, например Грановский), то и он входит в идеальный образ «Запада», хотя здесь соотношение гораздо сложнее.

никнуты утопизмом, идеологизмом или мифотворчеством. Нет, очень многое в их анализе и оценках Европы было точным, проницательным, глубоким. Но мне важно подчеркнуть, что это «точное, проницательное, глубокое» входило в состав той или иной разновидности мифа о Западе.

Далее. Принципиально важные замечания относительно природы и структуры мифа о Западе были сделаны В.В. Зеньковским в работе «Русские мыслители и Европа». Он пишет: «Живучесть и актуальность темы об отношении России к Западу определяется неустранимостью двух моментов: с одной стороны, здесь существенна **неразрывность** связи России с Западом и невозможность духовно и исторически изолировать себя от него, а с другой стороны – существенна бесспорность русского своеобразия, правда, в искажении собственного пути» [2, с. 119]. Что же касается острого критического пафоса, присущего русской мысли в ее отношении к Западу, то Зеньковский растолковывает его следующим образом: «Очень часто критика европейской культуры переходила у нас в критику культуры вообще» [2, с. 7]. Подчеркнем особо важность этого положения, а также то, что Зеньковский не ставит вопроса: почему критика европейской культуры переходила в критику «культуры вообще»? Что все-таки означает знак равенства между европейской культурой и «культурой вообще»? Кстати, за много десятилетий до В.В. Зеньковского на контаминацию в русском сознании образа Европы и образа «культуры вообще» указал Ф.И. Тютчев. «Очень большое неудобство нашего положения заключается в том, – писал он в марте 1848 г. кн. П.А. Вяземскому, – что мы принуждены называть **Европой** то, что никогда не должно бы иметь другого имени, кроме своего собственного: Цивилизация. Вот в чем кроется для нас источник бесконечных заблуждений, неизбежных недоразумений. Вот что искажает наши понятия» [11, с. 103][1].

Другое существенное положение, выдвинутое Зеньковским, заключается в том, что «для понимания российскими мыслителями Запада характерна **“двойственность”** (выделено мною. – *Ю. П.*), которая осталась и доныне, переменив лишь форму и содержание, но сохранив неизменным свой основной смысл: для одних Запад оказался близок и дорог своим “Просвещением”, своей внешней культурой, своим движением к свободе. То, что выступило в истории западноевропейской культуры как “дух Просвещения” и что обнимает очень сложную “новую” психологию западноевропейского человечества, куда входит и рационализм, и сентиментализм, свободолюбие и культ революции, искание “естественной” и “разумной” религии и религиозное бунтарство, широкий гуманизм и откровенный эгоцентризм, – все то слагалось в законченную систему, отмеченную верой в человека, в прогресс, в возможность перестройки жизни

[1] У Тютчева понятия «культура» и «цивилизация» синонимы.

на разумных началах, все то антиисторично, предпочитает эволюции революцию, всегда приковано к земле и овеяно в то же время творческим оптимизмом... Этот “дух Просвещения” нельзя оторвать от всей технической культуры Запада, и русские люди уже в XVIII в. пленялись именно этой стороной Запада. Кто был духовно скудным, тот не шел дальше внешней подражательности, но для более глубоких натур за внешним блеском западной жизни открывалась иная, более существенная и более захватывающая сторона – та самая, о которой так восторженно говорил впоследствии Иван Карамазов (“дорогое кладбище”)...

Но и другое услышала русская душа на Западе – отозвалась на его духовные искания, на его внутреннюю, страстную жажду соединить с земным небесное, на его подлинный моральный пафос, чуждавшийся внешнего успеха и тосковавший о чистоте и святости: так родилось русское масонство. В нем впервые оформилось иное настроение: любовь к Западу и тесное смыкание с ним совершенно были чужды увлечению внешней жизнью Запада и его “освободительными” идеями. И.Г. Шварц, Н.И. Новиков, И.П. Тургенев, И.В. Лопухин, И.С. Гамалея... рисуют нам иное “западничество”, чем мы имеем в первом случае. Богатая духовная жизнь Запада влекла этих “западников” совсем не “духом Просвещения”, с которым они даже боролись, а совсем другой ее стороной; “масонство” было лишь внешней формой, под которой зрело религиозное отношение к жизни и проявлялось духовное творчество. Все это лишь оформлялось в XVIII в. и развернулось в полной мере уже в XIX, но и тогда уже обрисовалось два пути на Запад, два отношения к нему. Лишь сравнительно немногие вмещали оба эти умонастроения – и здесь... придется упомянуть Н.М. Карамзина» [2, с. 14–16].

Безусловно, проблематика русского мифа о Западе требует дальнейшего рассмотрения. Ни в коей мере нельзя ограничиться сказанным выше. И тем не менее уже сейчас можно сделать некоторые заключения. – Этот миф, как и миф о России, **однороден**. Все его версии **типологически** схожи. Вообще его структура очень близка структуре мифа о России. Также практически идентичны его роль и «предназначение» в рамках русского просвещения. Более того, оба этих мифа выросли из одного корня и выражают одну сущность. Эта сущность есть определенный тип сознания, мировосприятия. На практике он ведет к тому, что Ап. Григорьев называл «обманом действительности».

В заключение несколько тезисов.

1. Говоря о Карамзине, мы говорим, скорее, о его образе, который живет в нас. При этом образ меняется. Меняемся и мы. Мы видим Николая Михайловича с дистанции двухсот лет. То есть это не тот человек, который спорил со Сперанским и слушал молодого Пушкина. Это Карамзин

плюс все то, что произошло с нами за эти два века, что мы узнали о нем от исследователей, что сказали о нем последующие выдающиеся умы.

2. У Андрея Битова есть роман «Пушкинский дом». Это словосочетание, конечно, метафорическое определение русской культуры. Но я бы сказал, что этот дом не менее карамзинский. «Время Карамзина» – это не только сегодня (когда 250 лет со дня рождения, 200 лет со дня выхода в свет первого тома «Истории государства Российского»), это не только нынешняя эпоха, которая нуждается в нем (его идеях, действиях). Это вообще русская культура последних двух столетий.

3. Когда-то о Карамзине были сказаны удивительно точные слова: «Его творения похожи на прекрасную римскую тогу, с легким греческим оттенком, которую добрый скиф накидывает на плечи варваров и варварства. Россия с любовью посмотрелась в зеркало, которое он ей подставил; и хотя немного обманулась, увидя красивое свое отражение в стекле, но обманулась самым благородным образом, даже самым полезным, все время оправляясь, улучшаясь по показаниям немного неправдивого зеркала, которое и льстило, и манило, и давало силы и бодрость к улучшениям… Это был барин-помещик, вельможа екатерининского духа, но с царством в умственной сфере» [9, с. 8]. – То есть Николай Михайлович предложил русским Россию на вырост, Россию, которой она может и должна стать. Даже прошлое он прочел таким образом: у нас, если постараться, было *так*. Он удивительно позитивный визионер. И, конечно, мы по-прежнему всматриваемся в его зеркало. Всматриваемся и улучшаемся. Мне всегда казалось, что зеркало Салтыкова-Щедрина «королевство кривых зеркал». Та «правда», которая неправда. «Неправда» же Карамзина – правда.

4. В нем все особенности будущего русского сознания: христианская религиозность, светская Hochkultur, сентиментализм, рационализм, склонность к Realpolitik, европеизм и ощущение себя чем-то особым, в том числе и неевропейским, монархизм, властецентризм, но и гражданство, гражданское общество, утопизм и охранительство, «тайная свобода» и верноподданничество. В нем органично слились два понимания жизни: «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам» (Пушкин) и «традиция – это поддержание огня, а не уход за пеплом» (Густав Малер). – Лев Толстой как-то обронил: «бывают странные сближения». Однажды в Эрмитаже, насытившись живописью и скульптурой, напоследок, уже устав, забрел в залы с мебелью разных эпох. И вдруг понял, что мебель может свидетельствовать о том или ином времени не менее выразительно, чем холст, краска, мрамор, камень. Так вот мебель «дней Александровых», начала XIX в., – это портрет Карамзина. Изысканная простота, вмещающая в себя огромный, если можно так сказать, объем культуры. Ну, как развитые легкие вмещают много воздуха.

5. У Томаса Манна есть гениальное эссе, где он сравнивает «здоровых» Гёте и Толстого, с «больными» Шиллером и Достоевским. Его симпатии на стороне «здоровых». Достоевский, но в меру, – говорит он. А по моему разумению, Карамзин более «здоровый», чем граф Лев Николаевич с его толстовством, пантеизмом, анархизмом. Это «здоровье» очень важно для нашей культуры, в немалой степени надрывной и истеричной. – Карамзин – мера, золотая середина, еще раз, простота (та, к которой стремился «сложный» Пастернак – «но сложное понятней чем»).

6. Все мы знаем работу Юрия Тынянова «Архаисты и новаторы» [10]. Это о споре литераторов в начале XIX в. Архаисты – сторонники языковой «политики» адмирала Шишкова, новаторы – Карамзина. Если же воспользоваться названием этого тыняновского труда как метафорой, можно сказать: во всем, чем занимался Николай Михайлович, он был новатор и неожиданно остался в нашей культуре авторитетнейшим… архаистом (консерватор, монархист, противник революции etc.). Такое иногда случается. К примеру, радикальный реформатор русского стихотворного языка (и сознания) Иосиф Бродский не скрывал своей зависимости от архаиста Державина.

7. Принимая все это (сказанное в тексте) и многое другое, подобно генералу Ермолову, просившего государя записать его в немцы, прошу записать меня в карамзинисты. Прошлое, настоящее и будущее русской культуры за ними.

Список литературы

1. Григорьев А.А. Эстетика и критика. – М.: Искусство, 1980. – 496 с.
2. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. – Р.: YMCA-press, 1955. – 278 с.
3. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – М.: Наука, 1991. – 127 с.
4. Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. – СПб.: Тип. Н. Греча, 1816–1829.
5. Леонтович В.В. История либерализма в России: 1762–1914. – Р.: YMCA-press, 1980. – 550 с.
6. Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина. – М.: Книга, 1987. – 350 с.
7. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. – Л.: Наука, 1984. – С. 525–606.
8. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1959. – Т. 13. – 289 с.
9. Розанов В.В. Гоголь // Гоголь Н.В. Мертвые души. Повести. – М.: Изд-во «Э», 2017. – С. 7–17.
10. Тынянов Ю.Н. Архаисты и новаторы. – Л.: Прибой, 1929. – 598 с.
11. Тютчев Ф.И. Сочинения: В 2 т. – М.: Правда, 1980. – Т. 2. – 383 с.