



“Особый путь”:

от идеологии к методу

SUN
DER
WEG

**Сборник
Михаил Велижев
Тимур Атнашев
Андрей Зорин
«Особый путь»: от
идеологии к методу
Серия «Интеллектуальная история»**

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=29418757

*«Особый путь»: от идеологии к методу: Новое литературное
обозрение; М.; 2018*

ISBN 978-5-4448-0888-7

Аннотация

Представление об «особом пути» может быть отнесено к одному из «вечных» и одновременно чисто «русских» сценариев национальной идентификации. В этом сборнике мы хотели бы развеять эту иллюзию, указав на относительно недавний генезис и интеллектуальную траекторию идиомы *Sonderweg*. Впервые публикуемые на русском языке тексты ведущих немецких и английских историков, изучавших историю довоенной Германии в перспективе нацистской катастрофы, открывают новые возможности продуктивного использования метафоры «особого

пути» – в качестве основы для современной историографической методологии. Сравнительный метод помогает идентифицировать особость и общность каждого из сопоставляемых объектов и тем самым устраняет телеологизм макронарратива. Мы предлагаем читателям целый набор исторических кейсов и теоретических полемик – от идеи спасения в средневековой Руси до «особости» в современной политической культуре, от споров вокруг нацистской катастрофы до критики историографии «особого пути» в 1980-е годы. Рефлексия над концепцией «особости» в Германии, России, Великобритании, США, Швейцарии и Румынии позволяет по-новому определить проблематику травматического рождения модерности.

Содержание

«Особый путь»: от идеологии к методу	6
«Особый путь России» – идея	43
трансформационного прорыва в русской	
культуре[8]	
Часть I	65
Особый путь и пути спасения в России	65
Конец ознакомительного фрагмента.	75

Тимур Атнашев, Михаил Велижев, Андрей Зорин «Особый путь»: от идеологии к методу

© Авторы, 2018

© Т. Атнашев, М. Велижев, А. Зорин, составление, 2018

© К. Гусарова, Е. Заболотская, А. Потемкин, перевод,
2018

© ООО «Новое литературное обозрение», 2018

*Светлой памяти Бориса Владимировича Дубина
и Виктора Марковича Живова*

«Особый путь»: от идеологии к методу

Тимур Атнашев, Михаил Велижнев

Представление об «особом пути» развития России традиционно считается одной из самых «коренных» черт отечественного исторического самосознания. В настоящем сборнике мы предпримем попытку не только развеять эту иллюзию, указав на относительно недавний генезис и недолгую общеевропейскую судьбу метафоры, но и показать возможности ее продуктивного использования как матрицы одной из современных историографических методологий. Мы продолжаем разработку тематики «Sonderweg», предложенную в сборнике под редакцией Э. А. Паина, в котором проводится сравнение немецкого и российского опыта [Пайн 2010]. Более того, мы предлагаем пойти несколько дальше. Для нас значимы не только прямые аналогии и различия между общественной ролью метафоры «особого пути» в России и Германии XX века, но и научная дискуссия в Западной Европе и США, развернувшаяся вокруг развития историографических теорий «Sonderweg» как одних из наиболее адекватных способов осмысления более широкой проблематики модерности и траекторий модернизации западных и незападных

обществ¹.

Концепт «особый путь» интересен сложной структурой собственного исторического генезиса. Само понятие «Sonderweg», «особый путь», артикулировалось в немецком политическом языке достаточно поздно – во второй половине XIX века – и первоначально заключало в себе прежде всего положительные коннотации². После объединения Германии в 1870 году стало возможно рассуждать о цельном историческом сценарии развития прежде многочисленных немецких государств и к тому же в весьма выгодном для немцев свете. Во-первых, граждане новой «большой» Германии, подобно русским ощущавшие себя жителями значимой, но периферийной европейской империи, нашли формулу для выражения собственной исключительности. Так, немцы отличались от западных соседей тем, что обладали особенной интеллектуальной культурой (Kultur, Bildung) и четко выстроенной университетской системой, отдавали предпочтение ценностям «умственным» в противовес «материализму» более развитых в техническом отношении государств Западной Европы (Zivilisation) [Fisch 1992]. Оппозиция «культуры» и «цивилизации» сформировалась еще на рубеже XVIII–XIX веков, а во второй половине XIX столетия – в

¹ Подробнее см. дискуссию вокруг статьи М. Дэвид-Фокса [Дэвид-Фокс 2016] в 140-м номере «Нового литературного обозрения» (2016).

² О формировании представлений о немецком «особом пути» см. статью Ю. Коки в настоящем сборнике.

контексте идеологической программы О. фон Бисмарка – к культурной составляющей немецкого «Sonderweg» прибавилась управленческая: в этой интерпретации Германии оказался присущ особый тип государственности, предусматривавший доминанту монархической власти, опиравшейся на сильный и развитый бюрократический аппарат и армию, – опять-таки в оппозиции к традициям западного парламентаризма и практикам публичных общественных дискуссий. Разумеется, речь шла о чистой мифологии, однако мифологии чрезвычайно влиятельной.

Само появление концепции «Sonderweg» стало результатом интеллектуального переворота рубежа XVIII–XIX столетий, сделавшего возможным интерпретацию европейской политики как соперничества наций, каждая из которых имела собственный, ни с чем не сопоставимый путь развития. В идейном смысле рассматриваемая здесь теория национальной идентичности была впервые сформулирована в 1780-е годы, прежде всего в многотомном труде И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» [Гердер 1977]. Гердер обосновал точку зрения, согласно которой не существует по определению «варварских» и «образованных» народов, каждая нация имеет свой «особый» путь, предопределенный божественным провиденциальным сценарием. Более того, нации развиваются с разной скоростью: если в настоящем некий народ располагается на относительно низкой ступени развития, то такое положение не является приго-

вором и свидетельствует скорее о небольшом возрасте этого народа. Наоборот, в будущем «молодую» нацию ожидают расцвет и «зрелость», в то время как народы, находящиеся ныне на высшей стадии, затем будут лишь «стареть». Кроме того, для иллюстрации собственной теории Гердер активно использовал чрезвычайно эффективную риторическую стратегию: рассуждая о судьбе народов, он постоянно прибегал к органицистским метафорам, заложившим основу нового политического словаря, которому была суждена долгая жизнь³. Таким образом, набор интеллектуальных и языковых ходов, которые предложил Гердер, был призван решить проблему символического «исключения» Германии из семьи прогрессивных народов – благодаря радикальному пересмотру общей историософской линии эпохи Просвещения, внутри которой дистанция между варварскими и цивилизованными нациями зачастую виделась непреодолимой и едва ли не онтологической⁴.

Сопоставление национальной жизни с траекторией органического роста оказалось продуктивным по нескольким причинам. Прежде всего, оно общедоступным образом ис-

³ Например: «Природа воспитывает людей семьями, и самое естественное государство – такое, в котором живет один народ, с одним присущим ему национальным характером. Этот характер сохраняется тысячелетиями, и если природного государя народа заботит это, то характер такой может быть развит наиболее естественным образом; ведь народ – такое же естественное растение, как и семья, только у семьи меньше ветвей» [Гердер 1977: 250].

⁴ О Гердере и рецепции его идей в Европе см.: [Pénisson 1992].

толковывало (в первую очередь в религиозном ключе) базовую идею национализма: народы, подобно растениям, проходят несколько фиксированных стадий роста: рождение, юность, зрелость, старость и смерть. Фазы развития различных народов не совпадают во времени, так что история каждой нации уникальна подобно жизненной траектории отдельного организма. Кроме того, органицистские метафоры несли в себе мощный заряд легитимации: история народов уподоблялась природным явлениям, имеющим универсальный и «вечный» характер. Важно, что очерченная идеологическая линия не потеряла силы в ходе кризиса религиозной концепции мироздания середины XIX века: в рамках естественно-научной структуры знания значение органицистских метафор ничуть не снижалось – национальное бытие, прежде трактовавшееся в терминах божественной воли, теперь оказывалось подчинено не менее «железной» логике биологического развития.

В политическом отношении языковая инновация утвердилась благодаря наполеоновским войнам. Невиданное по масштабам унижение европейских монархий ускорило кристаллизацию националистической теории. В 1806 году по вине Бонапарта распалась почти тысячелетняя Священная Римская империя германской нации, а в 1812-м иностранная армия впервые за двести лет заняла Москву. Столь масштабные потрясения потребовали новых адаптационных схем – немецкие, а затем и русские идеологи того времени должны

были, по сути, решить одну, но крайне значимую проблему: осмыслить, «изобрести» нацию в обход конкретных условий функционирования государственной системы. Именно в этом контексте оказалась актуальной предложенная Гердером и развитая И. Г. Фихте и братьями Шлегелями концепция [Зорин 2001: 352–359]: исключительность и самобытность немцев базировалась на особой культуре, которую нельзя завоевать мечом. Плачевное состояние германских княжеств в таком случае не являлось фатальным. В России быстро восприняли разработанные в немецком политическом языке концепты: благо уникальные успехи русской и союзной армий в 1812–1815 годах давали возможность успешно выстроить новую национальную идентичность, в том числе и на старых имперских основаниях, предусматривавших акцент на чисто военном доминировании. Настоящими «варварами» оказались французы, а русские и немцы, напротив, продемонстрировали «стойкость духа», основанную на культивировании собственного языка и традиции, что обеспечило им итоговую победу. Концепция «особого пути» прекрасно вписывалась в разные идеологические «сценарии власти»: консервативный, поскольку представления об «особости» основывались на идее эстафетности прогресса и на тщательной заботе о традиционных ценностях, и реформистский, так как «запаздывающее развитие» периферийных европейских наций предусматривало резкий взлет в будущем и быстрое преодоление дистанции между «восточ-

ными» и «западными» народами – в том числе и в результате особых «трансформационных рывков».

Таким образом, история «Sonderweg» состоит из двух этапов: во-первых, появления на рубеже XVIII–XIX веков целого набора представлений о национальной самобытности и, во-вторых, возникновения в конце XIX столетия концепта «особого пути», который в историографии второй половины XX века становится основой компаративного метода. Наконец, следует сказать, что понятие «особый путь» актуализировало метафору, история которой насчитывает более двух тысячелетий. Интерпретация человеческой жизни и, шире, исторического континуума в терминах «пути» имеет библейское происхождение. Гердеровская концепция коренилась в христианской картине мира, что расширяло границы ее применимости – каждая из трех христианских конфессий могла адаптировать схему согласно своим представлениям. Привычка размышлять об истории (народа или человеческой души) в категориях начала пути, его развития, логики и окончания возникла задолго до появления на европейской политической сцене национальных государств и формирования соответствующих идеологий. Таким образом, классическая идиома «пути» имеет свою особенную историю, сыгравшую немаловажную роль в популяризации и распространении концепта «Sonderweg» в XIX столетии.

Статьи первой части нашего сборника иллюстрируют историю понятия «особый путь» на российском материале. Работа В. М. Живова посвящена раннему этапу функционирования концептуальной модели, связанной с представлениями о «пути», – в данном случае сценария индивидуального спасения, важнейшего для человека Средневековья и раннего Нового времени. Перспектива спасения формировала восприятие христианином собственной жизни как «пути», ее этапов и итогов, а базовой практикой, регулировавшей взаимоотношения человека с Богом, служила исповедь. Между тем специфика исповедальных и покаянных практик в православной России XVII–XVIII веков заключалась в их крайне слабой институционализации и, в общем, в необязательном характере их исполнения, что предопределило особенный взгляд русского человека на спасение души. Спасение, отмечает исследователь, осмыслялось в России не столько в терминах «западной» интериоризации социальных запретов, описанных Н. Элиасом, или с помощью разработанного индивидуального исповедального нарратива, сколько в духе коллективной ответственности за совершенные грехи и глубинного сочувствия к грешникам. Слабо структурированный тип личности, присущий притом людям разных социальных страт, в XIX веке заложил основу огром-

ной (местами даже нелогичной в свете реформаторских усилий русского правительства и образованного меньшинства) популярности общинных форм землевладения и общинной идеологии. С точки зрения Живова, относительно недавнее по времени формирование теории русского национализма (в том числе в романах и публицистике Ф. М. Достоевского с его идеей «всеобщего греха») оказывается непосредственно связанным с формированием индивидуального сознания в раннее Новое время. Специфический «путь» православного спасения служит базой для дальнейшего идеологического конструирования национальной идентичности, а логика избранничества русского народа подпитывается принципиальным неразличением частного и общественного, восходящим к религиозным практикам того времени, когда границы категории «русский» очерчивались иначе, чем в XIX веке.

Статья М. Б. Велижева посвящена истории представлений об «особом пути» в 1830-е годы, в период формирования официальной национальной идеологии. В центре исследовательского фокуса находятся концепции исторического развития России, сформулированные во второй половине 1836 года, когда в печати появляется первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева. Само словосочетание «особый путь» участниками дискуссии не употреблялось, однако концепция «особого пути» или метафорика «пути» в дебатах явно присутствовала. Отметим, что речь идет о специфической полемике – не публичном споре интеллектуалов,

а о скрытом, но яростном столкновении между идеологами николаевского царствования – митрополитом Московским и Коломенским Филаретом (Дроздовым), министром народного просвещения С. С. Уваровым и начальником III отделения А. Х. Бенкендорфом. В юбилейный для правления Николая I год каждый из идеологов сформулировал свою версию истории России, фактически развив одну из составляющих уваровской триады – «православие – самодержавие – народность», которая, таким образом, обнаружила внутренний полемический потенциал. Именно в этом контексте и публикуется первое «Философическое письмо» Чаадаева – текст, ставший классическим и радикальным выражением концепции «особого пути» и послуживший начальным пунктом длительной дискуссии, актуальной и по сей день.

Следующий материал сборника – статья Ш. Видеркера – суммирует отдельные влиятельные концепции русского «особого пути», сформулированные на протяжении XIX и в начале XX века уже вне связи с конкретными историческими кейсами. Речь идет о четырех системах мысли: славянофильстве, панславизме, аграрном социализме (народничестве) и евразийстве. Работа Видеркера ясно показывает, что базовым для формирования представлений об «особом пути» России оказывается концепт «самобытности», своего рода «пустое», «полное» понятие, которое каждое из этих интеллектуальных движений стремится обосновать и наполнить собственным содержанием.

Т. Эммонс анализирует дебаты вокруг «особого пути» России в ту самую эпоху, когда в Германии окончательно кристаллизуется представление о немецком «Sonderweg». Он рассматривает научные труды П. Н. Милюкова, посвященные России и «своеобразию» ее исторического развития. Сам по себе случай Милюкова (1859–1943) чрезвычайно любопытен. Он прожил долгую жизнь; как следствие, он участвовал в полемиках, которые мы привыкли относить к совершенно разным временам и контекстам. Биография Милюкова разделена надвое событиями 1917 года. В дореволюционный период он приобрел репутацию одного из самых ярких русских историков и политиков, будучи лидером Конституционно-демократической партии и министром иностранных дел во Временном правительстве. И если в конце XIX века он вел дискуссию со славянофилами и социалистами, выступая с позиции убежденного западника-либерала, то после 1917 года, уже в вынужденной эмиграции, оппонентами Милюкова становятся советские идеологи и евразийцы.

Интерпретация «особого пути» России в работах Милюкова интересна именно тем, что, подобно многим немецким историкам XX века, ее автор пережил и осмыслил историческую катастрофу, существенно скорректировавшую его первоначально оптимистические взгляды на русскую национальную исключительность. После Первой мировой войны и прихода к власти большевиков традиционная схема исторического развития России как страны, последовательно идущей

щей к европейскому типу правления с системой парламентаризма и активным общественным мнением, а равным образом и как государства, бережно хранящего консервативную утопию общинности, оказалась демонтирована. Милюков столкнулся с новыми вызовами, которые проблематизировали прежнюю убежденность в российской уникальности. В новых условиях осмысление функций советской власти в русской истории вновь выявило поливалентность концепта «особый путь». Так, многие евразийцы были убеждены в том, что действия большевиков логично вписываются в модернизационный проект, инициированный и начатый Петром I. Милюков, в свою очередь, считал, что прежняя «европоцентричная» концепция русского исторического пути не выглядит более релевантной, и пытался преодолеть возникшее противоречие с помощью старых формул «своеобразия», на сей раз заключавшегося в особой восточно-европейской форме российской идентичности.

По всей видимости, именно здесь мы и сталкиваемся с различием в восприятии концепта «Sonderweg» в России и Германии. Немецкое общество и германские гуманитарии после Второй мировой войны сумели переосмыслить исторический опыт и создали, как мы увидим, состоятельную с научной точки зрения историографию «Sonderweg», основанную на идее методически последовательного сравнения истории Германии и соседних европейских государств. В России же восприятие собственного прошлого как «само-

бытного» и «особого» в исключительно позитивном или исключительно негативном смысле до сих пор остается чрезвычайно устойчивым, несмотря на масштабные изменения, затронувшие в XX и XXI веках почти все слои российского общества.

Концепция «Sonderweg» в России интересна тем, что до сих пор служит влиятельным политическим брендом. Последние два материала первой части сборника (статьи Т. М. Атнашева и Б. В. Дубина) интерпретируют недавнюю историю понятия «особый путь» – в контексте перестройки и постсоветской истории России. В этих исследованиях данный концепт уже функционирует в своей окончательной форме – как сложившийся элемент политического языка, который к тому же взаимодействует с более широким понятийным рядом, состоящим из идиом, обыгрывающих представление о современной истории как пути. После 1987 года Советский Союз пережил короткий период невиданного в XX столетии расцвета политического языка, когда цензура оказалась радикально ослабленной и широкая общественность после многих десятилетий идеологических репрессий получила возможность открыто обсуждать собственное будущее. Атнашев показывает, как политическая публицистика в ведущих журналах разрабатывала метафорику «особого пути» в специфическом контексте перестройки. Политический язык этого периода актуализовал идиомы «исторического выбора» и «исторической альтернативы», которые в то

время мыслились как возможность выбраться из «исторического тупика», где оказался советский социализм во второй половине 1980-х.

Характерна концептуальная рамка, сквозь которую большинство перестроечных авторов смотрят на развитие страны в конце XX века: несмотря на футурологичность общего вектора, популярными становятся метафоры, связанные с «развилкой» или «перепутьем». «Развилка», в частности, предполагала возвращение к истокам исторического отклонения, к тому моменту, когда государство пошло «неправильным» путем. Поиски «правильного» социалистического пути всецело занимали умы современников М. С. Горбачева в 1987–1988 годах – и этой чертой ранняя перестроечная риторика вписывалась в традиционный советский политический язык. Дальнейшая эволюция публичной дискуссии и политическая борьба значительно расширили спектр обсуждаемых вариантов общественного устройства в будущем, все еще понимаемых как упущенные возможности прошлого. В конце перестройки «особый путь» представлялся скорее как негативный образ отклонения от «нормального европейского пути». К идиоме «выбора пути» добавилось представление о том, что естественно-историческая эволюция почти безболезненно ведет народы, не совершающие своевольного насилия над историей, к прогрессу. Это идеализированное представление с неожиданной легкостью игнорировало столетия европейских революций, жесткой политической борьбы, межна-

циональных и гражданских войн и катастрофы первой половины XX века, предшествовавшие мирной консолидации «большой» Европы.

Если статья Атнашева свидетельствует о продуктивном методологическом вкладе истории политических языков кембриджского типа [Атнашев 2015] в историю концепта «особый путь», то в работе Дубина мы имеем дело с социологическим взглядом на понятие «национальной исключительности». Анализируя результаты социологических опросов, Дубин показывает, что в России рубежа XX–XXI веков вновь обрели популярность элементы концепции «Sonderweg», актуальные для довоенной Германии: во-первых, четкое различие между («правильными») традиционными российскими и («чуждыми») западными ценностями; во-вторых, доминирование государства, а не общественных институтов в повседневной жизни российского населения; в-третьих, «массовидный характер социума», в котором коллективное «мы» более значимо, чем индивидуальное «я». Восприятие истории в рамках подобного рода представлений носит фатальный характер: не мы владеем историей, но история владеет нами, мы – жертвы истории, неспособные ничего изменить в своей стране, поскольку Россия «всегда» управлялась авторитарным образом, с помощью «сильной руки». На смену перестроечному «выбору путей» приходят «особость» и исключительность «нашего» пути, а основным денотатом, или носителем «особости», ныне высту-

пает советское державное прошлое. При этом ориентация на прошлое устраняет реформистский потенциал метафоры, поскольку, как считает Дубин, в России концепт «особый путь» функционирует как отчетливо консервативное понятие, как «системный ограничитель модернизации».

Современная история словосочетания «особый путь» демонстрирует, что в России идеология исторического «запаздывания» служит, пользуясь выражением Дубина, «базовым механизмом самоидентификации», а не «исторической фазой». В этом отношении немецкая версия «Sonderweg» свидетельствовала о претензии на собственное видение модерности и на превосходство в соревновании моделей. Советский Союз демонстрировал сходную претензию. В 2000-е годы официальная российская риторика также в целом находилась в этой рамке. Однако в последние годы в России метафора «особого пути» используется как обоснование отказа от задач модернизации, от необходимости социального и экономического соперничества с более сильными агентами, оставляя только задачу отражения военных угроз. Переход от соревнования с передовыми образцами к отрицанию самой задачи исторического развития представляется новым для российской исторической эволюции последних трехсот лет.

Три первые статьи второй части сборника дают представление об одном из ключевых эпизодов истории послевоенной немецкой историографии, когда критическое и рефлексивное использование метафоры «особый путь» задало продуктивную исследовательскую повестку, связанную с особым типом сравнительной методологии. Одновременно компаративный подход позволил историкам оказать целенаправленное влияние на общественно-политическую дискуссию, в значительной мере сохранив необходимую дистанцию и автономию научного суждения.

Компаративная перспектива, центральная для немецкой историографии второй половины XX века, недостаточно хорошо знакома в России, несмотря на ее сходство с дискуссиями о советском прошлом в период перестройки. В статье классика немецкой послевоенной историографии Ю. Коки предлагается последовательная академическая апология обновленного варианта теории «особого пути». Авторы, которых Кока относит к адептам этой теории, включая и его самого, искали ответ на вопрос о причинах краха Веймарской республики и нацистской катастрофы в Германии в сравнительной перспективе, указывая на национальные особенности, которые привели страну к нацизму. В дальнейшем исследователи перешли от исходной гипотезы об уникальности

негативных черт общественного развития Германии к полноценному анализу общих с западноевропейскими странами аспектов и особенных элементов немецкой истории. Кока отмечает *амбивалентность* понятия «Sonderweg», которое после войны чаще употреблялось противниками этого историографического направления в полемических целях, при том что значительное количество ученых, отвечавших на вопрос о причинах прихода нацистов к власти, сами этот концепт не использовали.

Автор приводит образцы академической критики сравнительного направления в историографии, связанного с анализом немецкого прошлого в свете западноевропейской нормы: 1) неочевидность самой исторической «нормы» (был ли «единый» путь у Франции и Англии?); 2) фактическое опровержение предполагаемых аспектов немецкой особенности (слабость буржуазии, сила земельной аристократии); 3) указание на общеевропейские факторы и тенденции, которые привели к власти фашистские режимы. Однако по совокупности факторов Кока высказывается в пользу эвристической продуктивности и состоятельности критического варианта теории «особого пути». В его интерпретации эмпирически наиболее значимым оказывается совпадение социально-политических кризисов, связанных с одновременностью формирования национального государства, перехода к современной политической системе и социальных последствий индустриализации. Историк также обращает внимание на связь этого

критического подхода с личным «жизненным опытом» и политической рефлексией двух поколений исследователей, что подтверждает структурное значение вопроса о причинах катастрофы. В конце Кока показывает методологическую значимость и границы сравнительной перспективы в рамках критической теории «особого пути». В своем поиске истории, как правило, склонны к асимметричному сравнению, когда собственная страна превалирует над эскизным и идеализированным «Западом». Максимально возможное симметричное сравнение поможет создать более точную и менее идеологизированную историю «особых путей». Вывод Кокки указывает, в частности, на воздействие работ британских ученых, получивших широкий отклик в Германии в начале 1980-х годов.

Предисловие ко второму, немецкому, изданию книги британских исследователей Д. Блэкборна и Дж. Эли «Особенности немецкой истории» дает представление об одной из наиболее острых полемических фаз не только академической, но и общественной дискуссии, связанной с пересмотром критического варианта теории «особого пути» в немецкой и европейской историографии. Авторы анализируют сформировавшиеся в ФРГ устойчивые представления о значении прусской бюрократии и армии или о роли «немецкого ума» при создании нацистского режима, которые препятствуют ведению современного и методологически ответственного исторического исследования. Первым пунктом их

повестки является тезис о невозможности четко сформулировать историческую «норму», от которой якобы отклонилась немецкая траектория. Каждая национальная история при ближайшем рассмотрении оказывается во многом уникальной, что, впрочем, не делает сравнение невозможным. В Великобритании, которую в большинстве западноевропейских стран воспринимают как образец и универсальную норму, идет своя интенсивная общественная и академическая дискуссия о «характерных особенностях» англичан. Во-вторых, исключительно критическая направленность таких сравнений представляется Блэкборну и Эли чрезмерной. Они прямо называют ошибочным «взгляд, беспрестанно пытающийся выявить ущербность некой национальной истории по сравнению с идеализированными историями других стран». При этом, показывая чрезмерную автоматизацию мышления многих историков и критикуя «новую ортодоксию» в немецкой науке о прошлом, авторы говорят скорее о необходимости более точной расстановки акцентов, чем о смене вектора.

Утверждая исторические сравнения как историографический метод, Блэкборн и Эли подробно разбирают и релятивизируют вывод об «особенности» немецкого пути – представление об относительной слабости немецкой буржуазии в XIX и начале XX века. Британские историки отдают отчет в политических и идеологических последствиях своей позиции, которую часть немецких авторов восприняла как

своего рода индульгенцию за преступления нацизма (раз нацизм – это исключение из в целом «нормальной» европейской истории Германии, то Германии не следует ставить «вину» в центр собственной идентичности). Они подчеркивают, что их *политические* взгляды скорее совпадают с позицией историков, чьи труды они критикуют *методологически*, в частности Коки и Х. – У. Велера. То обстоятельство, что немецкий путь, приведший к нацизму, не так сильно отличался от пути «нормальных» стран Запада, *не означает* косвенной апологии нацизма и *не снимает* морально-политическую ответственность с немецкого общества. 1933–1945 годы не были ни полной случайностью, ни роковой закономерностью, а стали конкретной и трагической констелляцией факторов и действий исторических акторов. Этот вывод приводит исследователей к необходимости сочетать методы понимающей герменевтики действий отдельных субъектов и анализа безличных социальных структур.

Третья статья «западного блока» сборника представляет еще одного ключевого участника дискуссии послевоенного периода об «особом пути» Германии – Велера. Он прямо отвечает на книгу двух британских историков. Он разводит позиции соавторов, резко критикуя макронарратив Эли и в целом соглашаясь с анализом Блэкборна, основанным, по его мнению, на взвешенном и последовательном сравнении. По Велеру, Эли смотрит на немецкую историю в контексте Запада сквозь призму своей собственной постмарксистской

догмы о губительности «внутренней логики монополистического капитализма». Напротив, использование Блэкборном более симметрического и критического сравнительного метода позволяет развеять мифы как о немецких «особенностях», так и о британской «норме» в том, что касается социально-экономического статуса и политической роли буржуазии в Новое время. Во второй части статьи Велер дает собственный обзор ключевых примеров, убеждающих в большей продуктивности фокуса на особенности немецкой эволюции. Новым здесь оказывается внимание как к положительным, так и к отрицательным аспектам этих исторических особенностей.

Велер указывает, в частности, на уникальный опыт создания немецких университетов и на раннее и устойчивое развитие эффективной современной бюрократии, которое одновременно создало основу как для «опережения» Германией США в обеспечении социальных прав трудящихся, так и для политической готовности бюрократии поддержать нацизм. В методологическом выводе Велер близок к предыдущим трем авторам: «Только результаты, способные выдержать пытку сравнением как единственной непревзойденной заменой естественно-научного эксперимента, дают надежные сведения о транснациональном или национальном характере проблем». Пользуясь веберовской терминологией, Велер принимает разные ценностные установки (желание изучать уникальность национального опыта, его универсаль-

ность или связь с более общими факторами), но указывает на условие научной значимости выводов – императивную необходимость эмпирического сравнения.

Статья Б. Штольберг-Рилингер дает прекрасную иллюстрацию послевоенной немецкой дискуссии о степени уникальности национальной исторической траектории на примере частного случая, связанного с поздним периодом существования Священной Римской империи. Для Штольберг-Рилингер исходной методологической посылкой оказывается представление об истории Европы как о «собрании примеров особых путей развития», при которой исследователь, разумеется, сосредоточен на уникальных аспектах, уже без вмененной немцам необходимости быть «вечным обидным исключением». Автор указывает на то, что нынешний историографический мейнстрим представляет Священную Римскую империю как своеобразный прототип современного федерального государства, основанного на единстве закона и широкой автономии отдельных его частей. Ключевой тезис Штольберг-Рилингер основан на анализе обрядово-церемониального характера империи в поздний период, позволявшего компенсировать отсутствие военной, политической и экономической мощи централизованного государства. Автор рассматривает обряд и обычай как более раннюю форму обеспечения социального порядка и уважения к закону. Уникальным здесь представляется именно длительная по историческим меркам чувствительность к церемо-

ниям, подчеркивавшим власть и функции императора, особенно в то время, когда остальные инструменты этой власти постепенно исчезали. Как подчеркивает исследователь, ключевая функция имперского полухимерического государства заключалась в наделении легитимностью документов на права владения немецкими княжествами, в частности в процессе соответствующего церемониала. В германском историческом наследии Штольберг-Рилингер видит оригинальную практику достижения согласия и даже коллективного действия, основанную на доюридических формах церемонии.

К. Йордаки открывает российскому читателю интеллектуальную историю румынского фашистского движения «Легион Архангела Михаила» в широком сравнительном контексте. Он подробно рассматривает особое место этой идеологической ветви в «семье» европейского фашизма и вслед за Р. Гриффином характеризует ее как «палингенетическую форму популистского ультрационализма» [Griffin 1991: 26]. Идеология движения была разработана Корнелиу Кодряну, студентом первого выпуска элитного военно-религиозного училища в монастыре Дялу. Само училище, основанное в 1912 году и финансировавшееся государством, выражало особый характер формирующегося румынского национального самосознания, сочетавшего почитание предков, культ армии и православие. В дальнейшем румынская православная церковь оказалась в сложных отношениях с движением и его харизматическим лидером, претендовавшим на новое ге-

роическое и мистическое прочтение христианства. При этом Йордаки показывает, что училище и движение Кодряну было основано на передовых для того времени идеях и практических формах «новой педагогики», заимствованных у британских и французских авторов. Основная задача движения заключалась в формировании «нового человека» – легионера, способного к самопожертвованию и нацеленного на возрождение нации и человечества через повторение или воспроизведение подвига Христа, понимаемого как готовность к смерти. Фактически речь шла о необычной форме политического движения, сочетавшего в себе признаки партии, религиозной секты, террористической организации и университета.

В идеологическом смысле Кодряну также произвел уникальный синтез религиозных православных традиций, романтической европейской идеи палингенезии (духовного и физического возрождения народов и человечества через подражание Христу), историософии циклов упадка и прогресса Дж. Б. Вико, героики недавно сформированного румынского пантеона (Михай и Архангел Михаил) и, наконец, языческих мотивов, восходящих к культуре древних даков. Одновременно Кодряну открыто противопоставлял свой проект большевизму, понимаемому в терминах еврейского заговора против христианской европейской традиции. В более поздних интерпретациях движение предстает залогом исполнения Румынией великой экуменической миссии

спасения и возрождения человечества, которое через подвиг легионеров обретет единство. Тень этого мрачного и величественного проекта, сакрализующего политику, указывает на возможные драматические альтернативы языческому фашизму в Германии и Италии. Йордаки дает чрезвычайно богатую и сложную картину складывания румынского национализма и особой формы румынского фашизма, методологически фундированную широкой сравнительной перспективой и историей транснациональных влияний и заимствований.

* * *

Как читатель сможет заметить, в настоящем сборнике мы стремимся представить три разных подхода к исследованию проблематики «особого пути». *Во-первых*, в ряде статей «особый путь» рассматривается как объект исследования и как часть идеологического дискурса в ряде европейских стран, прежде всего – в Германии и России. В определенные исторические периоды идеология личности позволяла национальным элитам занять более активную позицию в политическом поле. По сути, обращение к идеологии исключительности становилось ответом на конкуренцию нормативных и институциональных моделей, имевших репутацию более передовых и успешных. Ключевой посыл «Sonderweg» заключался в обосновании амбиции Германии, претендовав-

шей на собственный путь к модерности, во многом превосходящий «нормальный» путь Англии, Франции и США как с точки зрения институтов, так и с точки зрения ценностей.

В современной России при идеологическом использовании метафоры «особого пути» реакция на предъявляемые внешние нормы более успешных стран оборачивается отказом от желания превзойти «соперников» или скорректировать представления о характеристиках правильного направления развития. Речь идет скорее об отказе от исторического соревнования, поскольку «передовые» страны на самом деле не опережают Россию, но сами сбились с пути. Впрочем, конкретные причины исторической деградации Запада никем не анализируются, а особенности собственного пути не фигурируют в качестве новой нормы. Предполагается, что развитие ведет не к прогрессу, а к порче и катастрофе. В этом смысле более точным описанием современной российской идеологии могло бы служить противопоставление героической консервации ценностей (удержание нации в неподвижности) движению исторического распада. Классический немецкий «Sonderweg» начала XX века, в период, предшествовавший нацистской катастрофе, в глазах его адептов был лучшим путем к модерности, альтернативным западному (для Германии речь тогда шла прежде всего о Франции и Великобритании). Напротив, современные российские трактовки «особого пути» обосновывают необходимость ухода от магистральной колеи истории, ведущей За-

пад к краху. России следует переждать кризис не столько на «особом», сколько на «запасном» «пути». Эти две крайности, разумеется, не исчерпывают исторического репертуара значений русского «Sonderweg», но показывают идеологическую продуктивность и востребованность метафоры в общественной дискуссии. Сомнения в своей европейской идентичности, отождествление с Востоком и противопоставление собственной богатой национальной культуры материализму коммерческих обществ оказываются общими для ранних фаз освоения современных капиталистических отношений в Германии, Румынии и России.

Во-вторых, в сборнике представлены работы, в которых метафора «особого пути» становится основой историографической методологии. При переходе от идеологии к методологии исторических исследований мы, как правило, видим своеобразное переворачивание нормативных полюсов, которое в немецкой и российской ситуациях основано на критическом переосмыслении историками устойчивых общественных идеологем. В рамках компаративного исследовательского подхода «особенность» понимается как «отсталость» или, в немецком и отчасти в позднесоветском случаях, как «катастрофа», требующая анализа исторической траектории развития страны. Тогда становится необходимо выявить факторы, приведшие к упадку, часто по контрасту с историей других государств, переживших более успешную историческую эволюцию. Последовательное и внимательное

сравнение направлено на идентификацию ключевых факторов отличия, которые могут помочь объяснить расхождение между «нормальными» сценариями и катастрофическим (или особым) путем. В Германии компаративная перспектива создала почву для интенсивной и продуктивной историографической дискуссии на высоком интеллектуальном и методологическом уровне, сыгравшей важную роль в коллективной работе над осмыслением опыта нацистской катастрофы.

В современной России еще рано говорить о начале дебатов, по значимости сопоставимых с немецким обсуждением итогов и предпосылок Второй мировой войны. Дискуссии эпохи перестройки, во многом наивные, не стали основой для последовательной реализации типологически схожей исследовательской программы, которая бы позволила подвергнуть критической ревизии основания государственной политики прошлого. Статьи отечественных историков и социологов в настоящем сборнике тем не менее демонстрируют новые возможности для использования перспективы «особого пути» как основы критического историографического метода. Так, последовательно развернутая сравнительная перспектива позволила перейти от телеологической гипотезы о коренном зле национальной немецкой истории к продуктивной дискуссии о влиянии конкретных социальных институтов, факторов и политических решений на трансформацию Германии в Третий рейх. Ретроспективно путь к

радикальному злу оказался не столь исключительным и не столь предопределенным национальным характером. Вывод о банальности зла не означает его апологии; он показывает, что источники нацизма более глубоки и универсальны, чем это представлялось в негативной версии «Sonderweg», прямо выводящей нацизм из «недостатков» немецких социальных институтов.

Использование метафоры «особого пути» как предпосылки для сравнительной историографии национал-социализма в Германии в конечном счете привело к появлению нового, *третьего*, подхода, предполагающего множественность исторических траекторий развития, а также важность трансферов и фактов взаимных влияний. Новая сравнительная методология предполагает частичное размагничивание и снятие жестких нормативных оппозиций («Запад – Восток», «модерность – архаика», «прогресс – регресс», «норма – отклонение», «случайность – предначертанность»). Речь, однако, не идет ни о признании принципиальной несопоставимости и уникальности каждой национальной траектории, ни о невозможности сопоставления. Наиболее адекватным инструментом для такого анализа служит, с нашей точки зрения, конструирование исторической нормы модерности в терминах «семейного сходства» Л. Витгенштейна⁵, а не определение «сущности» явления в классической интерпре-

⁵ Подробнее см. «Философские исследования» Витгенштейна [Витгенштейн 1994].

тации Платона. В этой логике речь идет не об одном или двух критериях, жестко определяющих современность (например, «всеобщая грамотность» или «независимый суд»), а о большом количестве характеристик, ни одна из которых не является решающей, но комбинация которых задает большее или меньшее портретное сходство. Так, мы можем определять модерность как набор из десятка различных черт. Всякая национальная траектория перехода к модерности содержит только часть общего набора свойств, а конкретная комбинация этих черт в каждом конкретном случае окажется уникальной. Например, конкурентная многопартийная система в Японии возникает существенно позже, чем урбанизация и индустриализация, но вряд ли на этом основании можно утверждать, что Япония в 1990 году была домодерным обществом. Важно, что «семейное сходство» может определяться комбинацией как позитивных, так и негативных характеристик.

Итак, первая версия немецкого «Sonderweg» выражала претензию Германии на первенство над Западом. Вторая, негативная интерпретация «особого пути» возникла в ранней немецкой послевоенной историографии, которая искала причины катастрофы национал-социализма в уникальных особенностях немецких институтов и в идеологии XIX века. Третья версия «Sonderweg», основанная на систематическом сравнительном подходе, утверждает уни-

кальность каждой национальной истории⁶. Третий подход в целом отличается более высоким уровнем рефлексии над методологией сравнительных исследований и акцентом на полинациональном характере исторического процесса. Речь идет о ныне популярной транснациональной истории. *transnational history* превратилась в бренд, подобный, например, *intellectual history*. Транснациональная история обычно понимается в двух разных смыслах: во-первых, как типовое название для трудов по глобальной, или мировой, истории, во-вторых, как самостоятельная исследовательская парадигма, предполагающая особое видение историографического объекта.

В 1980–1990-е годы традиционная компаративистика подверглась критике со стороны ученых, которые занимались не *long-term*-процессами социальной истории, но фактами более динамичной и «краткой» истории культурной. Самым известным из них стал М. Эспань, предложивший теорию трансферов – культурных, политических, экономических и др. Он утверждает, что прежние сравнительно-исторические исследования строились по ложной методоло-

⁶ Представляется, что мир-системный анализ и исследования взаимовлияния тоталитарных режимов в Германии, Италии и СССР (при снятии жестких идеологических положений, утверждающих неизбежность катастрофы капитализма и отрицающих продуктивный характер конкуренции и инноваций в пользу межгосударственной «эксплуатации») могут быть интегрированы в более полную и объективную картину транснациональной истории. Причем речь идет не только о трансферах, но и о системной асимметрии взаимного влияния более сильных и более слабых стран.

гической схеме. Во-первых, они лишь внешне преодолевали замкнутость национальных традиций, поскольку единицами сравнения в рамках компаративной модели по-прежнему оставались национальные кейсы. Сопоставление нескольких отдельно взятых и изолированных случаев на деле не приводило к преодолению национальных границ в историографии. Во-вторых, подобная методологическая программа носила излишне конструктивистский характер – рука исследователя, искусственно создававшего объект своего анализа, оказывалась здесь слишком заметной. Вместо статичных национальных кейсов, по мнению Эспаня, необходимо исследовать процессы культурной коммуникации – прежде всего стихийно возникавшие трансферы, обмены информацией, идеями, человеческими ресурсами, знаниями, в которых фигурировали конкретные агенты, адаптировавшие практики одного культурного пространства в другом [Espagne 1989] (см. также: [Дмитриева 2011]).

В 1990–2000-е годы наряду с теорией трансферов возникает *transnational history*, *histoire croisée* или *entangled history* [Werner, Zimmerman 2006; Вернер, Циммерман 2007]. Сторонники нового подхода утверждают, что теории трансферов все же не удалось избавиться от «грехов» ее предшественницы – компаративной истории. Трансферы по-прежнему подразумевают национальный уровень, на котором проходит коммуникация. Транснациональный подход сделал следующий шаг – историки, например М. Вернер, говоря

прежде всего о Европе, показывают, что национальные границы в принципе – понятие проблематичное. На смену национальным сообществам приходит концепт «networks», «сетей», внутри которых происходит коммуникация и границы которых не знают предписанного государственной географией деления. Европейское культурное пространство представит в виде перекрещивающихся коммуникативных «сетей», в которых «национальное» на концептуальном уровне, конечно, не исчезает, но интегрируется в новую сложную структуру обмена информацией и практиками. В новой концепции понятие «Sonderweg» становится анахроничным и относительным, поскольку здесь никакого изолированного «особого» пути развития по определению быть не может. История «Sonderweg» становится историей «Sonderwege», «путей», которые конструируются с оглядкой на концепции «особости» в других культурных контекстах: так, например, история русского «особого пути» немислима вне ее немецкого первоисточника. Возникает новая перспектива – изучения того, как циркулировавшие в Европе «сети» предопределили трансляцию идеи национальной исключительности из одного культурного и политического пространства в другое. Как известно, нет ничего более транснационального, чем национальная история.

Histoire croisée, что существенно, вовсе не отменяет достижений прежних подходов. Так, Кока подчеркивает в своих работах, что сравнение имеет ряд достоинств и недостат-

ков. Историческое сопоставление, по его словам, всегда будет асимметричным: мы чаще всего обращаемся к другому контексту не ради него самого, но чтобы лучше понять собственный «национальный» феномен. Впрочем, полностью «симметричное» сравнение едва ли возможно – оно требует колоссального объема знаний об иной культуре, который часто недоступен одному-единственному человеку. Из этого затруднения, однако, не следует, что мы должны отказаться от компаративной идеи как таковой: используя сравнение, мы должны отдавать себе отчет в его границах⁷.

Основу настоящей публикации составили материалы двух научных семинаров, один из которых прошел в РАНХиГС в 2011 году, второй – в Оксфордском университете в 2012-м. К огромному сожалению, двое из авторов сборника – Борис Владимирович Дубин и Виктор Маркович Живов – не дожили до его выхода в печать. Их светлой памяти мы и посвящаем нашу книгу.

Литература

[Атнашев 2015] – *Атнашев Т.* Реформаторы в поисках языка: Книга Егора Гайдара «Государство и эволюция» // Новое литературное обозрение. 2015. № 135. С. 119–139.

[Вернер, Циммерман 2007] – *Вернер М., Циммерман Б.*

⁷ О перспективах сравнительной истории см. сборник статей: [Haupt, Коска 2009].

После компаратива: *Histoire croisée* и вызов рефлексивности / Пер. с англ. М. Могильнер // *Ab Imperio*. 2007. № 2. С. 59–90.

[Витгенштейн 1994] – *Витгенштейн Л.* Философские работы: В 2 т. / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М., 1994.

[Гердер 1977] – *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М., 1977.

[Дмитриева 2011] – *Дмитриева Е. Е.* Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: Оппозиция или преемственность? // *Вопросы литературы*. 2011. № 4. С. 302–313.

[Дэвид-Фокс 2016] – *Дэвид-Фокс М.* Модерность в России и СССР: Отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? / Пер. с англ. Т. Пирусской // *Новое литературное обозрение*. 2016. № 140. С. 19–44.

[Зорин 2001] – *Зорин А. Л.* Кормя двуглавого орла...: Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой четверти XIX века. М., 2001.

[Паин 2010] – Идеология «особого пути» в России и Германии: Истоки, содержание, последствия / Под ред. Э. А. Паина. М., 2010.

[Espagne 1989] – *Espagne M.* Les transferts culturels franco-allemands. Paris, 1989.

[Fisch 1992] – *Fisch J.* Zivilisation, Kultur // *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen*

Sprache in Deutschland / Hg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck. Bd. 7. Stuttgart, 1992. S. 679–774.

[Griffin 1991] – *Griffin R.* The Nature of Fascism. New York, 1991.

[Haupt, Kocka 2009] – Comparative and Transnational History: Central European Approaches and New Perspectives / Ed. by H. – G. Haupt and J. Kocka. New York; Oxford, 2009.

[Pénisson 1992] – *Pénisson P.* Johann Gottfried Herder: La raison dans les peuples. Paris, 1992.

[Werner, Zimmerman 2006] – *Werner M., Zimmerman B.* Beyond Comparison: *Histoire Croisée* and the Challenge of Reflexivity // History and Theory. 2006. Vol. 45. № 1. P. 30–50.

«Особый путь России» – идея трансформационного прорыва в русской культуре⁸

Андрей Зорин

Дискурс романтического национализма, основанный на эссенциалистских категориях вроде «национального характера», «народной души» или исторической миссии того или иного народа, выглядит в сегодняшней исторической науке шокирующе архаично. Серьезные исследователи давно рассматривают эти концепты как формы конструкции культурных идентичностей, возникающих на том или ином этапе исторического развития обществ и государств.

В то же время идеологии, основанные на интеллектуальном наследии романтического национализма, сохраняют силу и привлекательность в современной России, заново переосмысливающей свое имперское прошлое и пытающейся построить национальное государство на основаниях по-прежнему не ясных ни большинству населения, ни политическим и интеллектуальным элитам. Разговоры об «исторической судьбе» России, ее «месте в мире», «уникальной духовно-

⁸ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 16-18-00068).

сти» и сравнительных достоинствах и недостатках ее «отсталости» по сравнению с «Западом», начавшиеся в 1830-е годы во время злополучной полемики западников и славянофилов, не только не прекратились в ХХI веке, но и приобрели особую популярность.

В предваряющей настоящий сборник статье Т. Атнашева и М. Велижева, а также во включенных в него работах немецких исследователей отмечено, что идеология романтического национализма возникла в конце XVIII века в Германии в качестве основы для воссоединения страны. Идея существования немецкого народа как единого целого была сначала сформулирована в культурной области, а потом перенесена в политическую. Гердер, впервые эксплицировавший мысль о нации как о коллективной личности, особо подчеркивал роль фольклора, языка и словесности как выражения души народа и объединяющей силы, свидетельствующей о немецком единстве вопреки политической и религиозной фрагментации Германии. В рамках этой идеологии была сформулирована и концепция национального поэта как выразителя сокровенных чаяний народного духа. В Германии на роль такого поэта постепенно выдвинулся Гёте, несмотря на то что сам он неизменно критически относился к националистическим упованиям и так называемому «языковому патриотизму» («Schsprachpatriotismus») своих почитателей. Представление о народе как об органическом единстве было нацелено на то, чтобы подорвать французскую культурную гегемонию,

характерную для культуры европейского Просвещения.

Очевидно, что политическая и культурная ситуация в России была совершенно иной. В отличие от разделенной Германии она была централизованной полиэтнической империей, достигшей в первые десятилетия XIX века небывалого могущества, по крайней мере в военной сфере. Тем не менее целый ряд политических, социальных и культурных предпосылок сделал Россию и прежде всего ее интеллектуальную элиту особенно восприимчивыми к модной идеологии, возникшей в Германии и стремительно покорявшей всю Европу.

В последних исследованиях В. М. Живова, в том числе в его статье, которая публикуется в этом сборнике, подчеркивается резкое отличие русской и, шире, восточнохристианской сотериологии, то есть учения о спасении, от представлений, распространенных в западном христианстве. Если в католичестве было принято тщательно подсчитывать и взвешивать совершенные человеком грехи и по возможности искупать их покаянием, молитвой, исполнением наложенных епитимий, добрыми делами и пр., то в православной традиции такого рода бухгалтерский учет совершенного добра и зла оказывается более или менее бессмысленным — перед лицом Божьего промысла любые надежды заслужить спасение собственными силами представляют собой наивную самонадеянность, если не грех гордыни, а уповать можно только на безграничность Господнего милосердия и свя-

тых заступников. Как пишет Живов, православный человек возлагал надежды не на систематические усилия, позволяющие искупить совершенные грехи и в какой-то мере уберечься от несовершенных, но на единичный акт покаяния, мистическое преображение, которому суждено случиться перед смертью. В то же время своего рода прообраз грядущего блаженства можно было увидеть в монастыре, где немногие избранные уже при жизни обретали своего рода подобие земного рая и преддверие небесного. Контраст между небесной красотой обители и убожеством окружающего ее мира служил зримым воплощением грядущей трансформации.

Петровский модернизационный проект придал этому образу мистического преображения секулярное и государственное измерение. Предполагалось, что подвергнуться радикальной трансформации должны были не отдельные люди, но страна в целом, и что произойти такая трансформация должна не в загробном мире, а в посюстороннем историческом времени. В «Слове на погребение Петра Великого» его ближайший сподвижник Феофан Прокопович назвал императора «виновником бесчисленных благополучий наших и радостей, воскресившим аки от мертвых Россию и воздвигшим в толикую силу и славу». Одушевлявший реформы дух творения ex nihilo, созидания бытия из небытия единым актом преобразовательной воли государя более чем знаком русскому читателю по вступлению к «Медному всаднику».

Кратко выделим лишь два аспекта петровских преобра-

ваний, существенных для данной темы. Во-первых, это создание особого, утопического пространства, новой столицы, что сам император в очевидном противоречии чудовищному климату избранной им местности называл «Парадизом». Прокопович восхвалял Петра за то, что «древянную он обрете Россию, а сотвори златую», между тем петровские указы запрещали каменное строительство за пределами Петербурга, делая остальную страну еще более «деревянной», чем она была прежде. В мистической реальности, формируемой царем-преобразователем и его идеологами, подлинно значимым был только главный город, будущий или даже нынешний Парадиз.

Точно так же решался вопрос создания нового человека, который должен был населить этот рай. Социальную элиту переодели, побрили и под страхом свирепейших наказаний заставили завести европейские бытовые привычки. Само собой разумеется, более 90 % населения выглядели по-старому и жили традиционной жизнью, но именно на их фоне европеизированное петербургское дворянство, готовое войти в новый мир, смотрелось особенно выразительно.

Эта идеологическая модель сохраняла силу на протяжении примерно века. Проблема положения и статуса России по отношению к Западу неизменно беспокоила ее элиту, однако первоначальная трактовка этой проблемы была относительно спокойной. Предполагалось, что Россия существенно отстает от Запада, но, будучи «молодой страной», она мо-

жет рассчитывать на историю как на союзника и стремительно сокращает накопившийся разрыв. Над рабским подражанием западной моде и обыкновениям было принято смеяться, но сама по себе необходимость учиться у более передовых государств выглядела очевидной и никем не оспаривалась, по крайней мере до Французской революции, а в основном, если оставить за скобками пылкую галлофобию Шишкова и его последователей, и после нее. Только после наполеоновских войн, когда пути российского государства и русского образованного общества начали стремительно расходиться, этот оптимистический и в целом общепринятый подход уступает месту набору различных и взаимопротивоположных идеологий.

Принято считать, что дискуссия об особом пути России была начата публикацией первого «Философического письма» Петра Чаадаева в 1836 году. Согласно Чаадаеву, Россия из-за ошибочного выбора восточного христианства в качестве государственной религии оказалась отрезана и от католического Запада, и от исламского Востока и не сумела стать органической частью ни одной из великих мировых цивилизаций.

Чаадаев настаивал на том, что ни у народа, ни у государства в России вообще не было истории. Еще более эксцентрическим выглядело его утверждение, что Запад даже после реформации и Французской революции обладает духовным единством, основанным на католицизме. Сугубая

серьезность, с которой власть и общество восприняли этот странный и исполненный кричащих противоречий текст, находилась в явном и очевидном противоречии с его вызывающе провокационным характером.

Как известно, провокация удалась сверх всяких чаяний: чаадаевское письмо стимулировало беспрецедентный всплеск рефлексии о пути России и ее исторической уникальности. Как показывает на страницах этой книги М. Велижев, публикация первого «Философического письма» совпала по времени с распространением новой официальной идеологии российской империи – идеологии «православие – самодержавие – народность», сформулированной министром народного просвещения Сергеем Уваровым. Уваров определял русскую «народность» субъективно-психологически: ее проявлением оказывалась вера в догмы господствующей церкви и приверженность принципам политического порядка, спасшего Россию от деградации, которую переживал современный Запад.

Эти две исходно конфликтные доктрины были дополнены идеологиями славянофильства и западничества, окончательно оформившимися в ходе салонных дискуссий вокруг чаадаевского письма, выразительно описанных в «Былом и думах». С точки зрения западников, только завершив процесс вестернизации, Россия могла надеяться на то, чтобы успешно конкурировать с европейскими соседями не только в военном, но и в политическом, экономическом и куль-

турном отношении. Напротив того, славянофилы верили в «особый путь» России, основанный на ее допетровском наследии, православной духовности и общинном духе.

Таким образом, спектр идеологических позиций по поводу миссии России и ее места в мире может быть систематизирован на основании ответов, которые давали приверженцы той или иной идеологии на два базовых вопроса: 1) сравнивали в принципе Россия с Западом, или у нее есть свой особый путь развития и уникальная миссия; 2) уступают ли российские традиции и обычаи западным или превосходят их?

<i>Превосходство или отставание</i>	<i>Сходство или особый путь</i>	<i>Россия идет тем же путем, что и Запад</i>	<i>У России «особый путь»</i>
Россия превосходит Запад		Православие — самодержавие — народность	Славянофилы
Россия отстает от Запада		Западники	Чаадаев

Представленный набор идеологических альтернатив до сих пор определяет тональность политических дискуссий в России, хотя со времен романтического национализма существенно изменилось понимание самой категории «Запад». Если в 1830–1840-е годы это слово было более или менее синонимично понятию «Европа», то теперь оно по преимуществу обозначает США, заменившие в русском общественном сознании Францию в качестве идеального воплощения «западных» ценностей и мировосприятия. Другим важным изменением стало возникновение евразийства – движения, рассматривающего Россию не как часть Европы и не как особую культурную монаду, но как центр более широкого сооб-

щества восточных народов. Однако эта идеологическая модель осталась скорее достоянием интеллектуалов и пока не нашла широкого отклика в общественном сознании, несмотря на усиливающийся в последние годы интерес к ней со стороны государственной власти.

Само собой разумеется, режим дискуссии был «асимметричным». Приверженцы официальной идеологии не только имели в своем распоряжении все каналы для ее распространения, но и обладали возможностью контролировать выражение иных позиций через цензуру и прямые полицейские репрессии. Напротив того, их оппонентам приходилось довольствоваться беседами в закрытых салонах и кружках, рукописями, а также намеками и аллюзиями в сочинениях, предназначенных для публикации. Решающая роль здесь принадлежала литературе и ее критическим интерпретациям.

В течение двух столетий основополагающие произведения русской литературы были закреплены в сознании поколений благодаря школьной программе. Практика школьного преподавания родной словесности также возникла в 1830-е годы и была тесно связана с возникающим культом поэзии как воплощением национального духа. Если идеология романтического национализма поставила канон литературной классики в центр русской культуры, то сам этот канон обеспечил породившей его идеологической парадигме столь завидное долголетие.

Именно литературные критики становятся главными фигурами в первой публичной полемике о миссии и исторической судьбе России, развернувшейся вокруг «Мертвых душ» (1842). Как это всегда бывает с великими книгами, поэма Гоголя давала основание для различных и даже противоположных прочтений, и приверженцы разных идеологических доктрин поторопились зачислить писателя в свои сторонники. Споры развернулись, в частности, о том, представляет ли собой гоголевское творение свирепое обличение или же безудержный апофеоз России. Во всяком случае, предложенная Гоголем модель русской исключительности сохранила значение до сегодняшнего дня поверх любых идеологических барьеров и водоразделов.

Изображенной в поэме стране «мертвых душ» предстояло, по Гоголю, мистическое возрождение, причем ослепительный прорыв к будущему величию был уготован России не столько *несмотря на* ее нынешнюю греховность, сколько именно *благодаря* ей. Религиозные корни этой идеи вполне очевидны – мысль о том, что последним суждено стать первыми, имеет евангельское происхождение. И все же Гоголь интерпретировал эту мысль в русле романтического национализма и применил не к отдельному человеку, но к народу как органическому целому.

Полет птицы-тройки в конце первой части «Мертвых душ» только намекал на грядущее преображение Российской империи в идеальную общину, а ее обитателей – в достойных

граждан земного Эдема. Гоголь намеревался в деталях изобразить это превращение во второй и третьей частях. Исследователи давно установили, что план поэмы был ориентирован на композицию «Божественной комедии» Данте, однако тот, отправляя свое литературное alter ego путешествовать по всему загробному миру, никогда не представлял себе, что ад может в результате мистической трансформации преобразиться в рай.

Окончательного воплощения замыслы Гоголя не получили. Из-за недовольства собой и сдержанной реакции первых слушателей писатель дважды сжигал вторую часть поэмы и умер, так и не приступив к написанию третьей. В любом случае современная ему критика, занятая текущими проблемами и журнальными баталиями, едва ли была бы в состоянии оценить этот грандиозный замысел. И все же в своем видении прошлого, настоящего и будущего России Гоголь был не одинок. Интересней всего то, что примерно в том же направлении развивалась и мысль Чаадаева.

В 1837 году, через год после роковой публикации «Философического письма», Чаадаев написал «Апологию безумного», где перешел от негативного мессианизма своего предшественника к позитивному. Мы уже никогда достоверно не узнаем, какие мотивы стояли за этой сменой вех. Возможно, Чаадаев хотел оправдать себя в глазах общества, а потом, возможно, и властей, он мог искренне изменить собственные взгляды, а мог и рассматривать свою новую точ-

ку зрения как естественный вывод из предшествующей. Известно лишь, что «Апология...» не внесла в его статус никаких изменений, она осталась неопубликованной, и цензурный запрет с имени автора так и не был снят.

В любом случае Чаадаев в «Апологии...» не стал отказываться от прежних диатриб в адрес России. Подобной автоpoleмике он предпочел гораздо более эксцентрический ход – утверждение, что дальнейшие размышления над волновавшим его предметом привели его к выводу, что будущее России более прекрасно, чем это можно себе вообразить:

Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия. <...> у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества.

Стоит заметить, что в финале «Апологии безумного» содержится резкая критика Гоголя. Чаадаев сравнил всеобщее осуждение его письма с восторженным приемом, оказанным монархом и обществом «Ревизору», комедии, в которой пороки российского общества оказались подвержены столь же

уничтожающей критике. Вероятно, Чаадаев видел в Гоголе своего основного и более удачливого соперника в дискуссии об исторической судьбе России и ее грядущем назначении.

Таким образом, в конце 1830-х – начале 1840-х годов Чаадаев и Гоголь независимо друг от друга сформулировали фундаментальную идею, согласно которой главное преимущество России состояло в ее отсталости, и предсказали своей стране трансформационный прорыв, который однажды поможет ей возглавить всемирное содружество держав. Эта идея оказалась необычайно привлекательна для мыслителей, писателей и политиков, во всех остальных отношениях совершенно несхожих друг с другом и даже занимавших противоположные позиции. Большинство из них ожидали, что такой трансформационный прорыв совершится в самом ближайшем будущем, и рассчитывали стать его свидетелями.

В 1854 году, во время Крымской войны, окончившейся для России унижительным поражением, из-под пера одного из главных идеологов славянофильства – Алексея Хомякова вышло страстное обличение собственной страны, на первый взгляд плохо согласующееся с его патриотическими упованиями:

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!

Однако эта пылкая инвектива завершалась совершенно естественным для автора выводом: «О, недостойная избранья, / Ты избранá!»

Если Гоголь верил, что птица-тройка унесет Чичикова из ада в рай, но не смог найти художественные средства, чтобы изобразить это путешествие, то Достоевский посвятил бо́льшую часть творчества описанию маятниковых движений человеческой души между добром и злом. В его первом большом романе «Преступление и наказание» убийца становится мучеником, а по пути духовного возрождения его ведет святая проститутка. Герой «Братьев Карамазовых» поражался тому, как в человеческой душе «идеал Мадонны» сочетается с «идеалом содомским».

Знаменитые слова Дмитрия Карамазова: «Широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» – очень часто (десятки тысяч примеров такого рода можно отыскать в сети) цитируются как «широк русский человек». Таким образом, предпринятый Достоевским анализ человеческой природы оказывается характеристикой «русской души». Впрочем, эти два истолкования не противоречат друг другу, поскольку писатель воспринимал русскую душу как идеальное воплощение человеческой природы. С точки зрения Достоевского, русский человек достаточно широк, чтобы принимать и примирять в себе все национальные психеи.

Эта идея получила наиболее полное выражение в так на-

зываемой «Пушкинской речи» Достоевского, произнесенной в Москве в июне 1880 года на открытии памятника Пушкину за полгода до смерти Достоевского и ставшей его завещанием. К тому времени статус Пушкина как национального поэта был уже полностью закреплен в общественном сознании, и в соответствии с традициями романтического национализма Достоевскому надо было вывести свои умозаключения о судьбе и миссии России из произведений ее величайшего творца.

Представить самого космополитичного из русских поэтов в качестве эмблемы «русской личности» было нелегкой задачей. Но Достоевскому удалось найти сильное и элегантное решение. Он увидел особый характер Пушкина, а следовательно, и России во «всецело русской, национальной способности» понимать другие народы лучше, чем те способны понимать себя сами, – способности, составляющей «великое утешение для нас в нашем будущем, великую и, может быть, величайшую надежду нашу, светящую нам впереди».

Понятно, что в этом анализе есть и отчетливое политическое измерение: народ, способный понять душу любого другого народа, является естественным лидером всемирной системы государств. Прославление отзывчивости пушкинского гения оказывается едва прикрытой легитимацией империалистических устремлений. Достоевский вполне сознавал, что Россия по европейским меркам представляет собой бедную и отсталую страну, и в обозримом будущем он не ожи-

дал для нее благополучия и процветания. Чтобы обосновать мысль о величии России, он предпочел подтвердить свой анализ поэзии Пушкина цитатой из другого великого русского поэта и воинствующего империалиста, Федора Тютчева: «Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю „в рабском виде исходил благословляя“ Христос. Почему же нам не вместить последнего слова его?»

Парадоксальным образом эту позицию разделяли мыслители, находившиеся на противоположном фланге русской общественной мысли. Такой, казалось бы, далекий от религиозного мистицизма автор, как Чернышевский, был убежден, что революционный дух русского крестьянства неизбежно принесет его стране избавление, и в финале написанного в тюремной камере романа «Что делать?» изобразил победоносную революцию, которая должна была произойти в России уже через два года.

Другой русский радикал, Александр Герцен, под конец жизни глубоко разочаровавшийся в буржуазном Западе, возлагал последние надежды на русскую крестьянскую общину, в которой видел прообраз грядущего социалистического общества. В конце XIX века подобные воззрения отличали взгляды так называемых «народников», но и такой убежденный критик народничества, как Ленин, полагал, что прорыв цепи капиталистических государств произойдет в слабейшем звене и что в силу своей отсталости Россия может дать толчок всемирной социалистической революции. Как

образованный марксист-догматик, Ленин не мог не видеть, в какой мере его мысль противоречит духу и букве экономического детерминизма, но обаяние идеи трансформационного прорыва было для него сильнее, чем логика марксистской ортодоксии.

Представления идеологических оппонентов о природе и характере трансформационного прорыва могли быть совершенно противоположными, но большинство из них соглашались с тем, что такой прорыв, во-первых, возможен, а во-вторых, желателен, и были заморожены его величием и размахом.

Еще в начале XIX века господствующим «мифом основания» русской истории становятся не петровские преобразования, выступавшие в этом качестве на протяжении ста предшествующих лет, но эпоха Смутного времени, польское пленение Москвы, изгнание поляков ополчением Минина и Пожарского и начало династии Романовых. Катастрофа Смуты и крушение российской государственности сменяются, согласно этой идеологической модели, воцарением избранной Богом династии, а в долгосрочной исторической перспективе – расцветом России, покорившей некогда господствовавшую над ней Польшу. К 1830-м годам в сознании большинства образованных русских сформировалась устойчивая параллель между событиями начала XVII века и наполеоновскими войнами начала XIX столетия, когда Москва вновь была захвачена вражеской армией, а потом, пережив

пожар, воскресла, и русская армия закончила свою кампанию в Париже.

В свою очередь, война 1812 года, образ которой был закреплён в национальном сознании великим романом Толстого, стала мифологическим прототипом другой, ещё более великой победы 1945 года. Сами официальные обозначения обеих войн как «Отечественной» и «Великой Отечественной» связали их в единый нарратив, причём параллель с тщательно спланированным отступлением 1812 года придавала страшным поражениям 1941 года провиденциальный облик. Однако в обоих случаях неизменной оставалась основная сюжетная структура – величайшая победа вырастала из катастрофы, поставившей страну на грань гибели.

Монументальному превращению разбитого, оккупированного государства в державу-победительницу предшествовала не менее впечатляющая трансформация, запущенная социалистической революцией, которая должна была, по замыслу ее лидеров, преобразовать отсталую аграрную страну в авангардное коммунистическое государство будущего. Само собой разумеется, коммунистическая идеология не была российским изобретением, но ее грандиозный успех на русской почве был во многом связан с утопическим обещанием сделать последних первыми – превратить угнетенные классы в полновластных хозяев жизни.

Исходно прорыв цепи капиталистических государств в слабейшем звене должен был стать началом мировой рево-

люции, но постепенно эта цель стала отодвигаться в неопределенное будущее, а обещанный рай стал сжиматься и локализовываться в масштабах «одной отдельно взятой страны», а потом в пределах административных границ закрытых городов или Московской кольцевой автодороги. Знаменитый лозунг брежневских времен о превращении Москвы в образцовый коммунистический город был анекдотическим выражением этой логики.

Райскому миру должен был соответствовать человек, достойный жить в этом будущем. Идеологема «формирование нового человека» была одной из центральных в коммунистической мифологии, и в конечном счете этот «новый человек» оказался представителем отстраиваемой элиты – государственно-партийной номенклатуры, заселявшей элитные дома, поселки и районы, а также инженерно-технической интеллигенции, которая жила и работала в закрытых городах на оборону страны. Свирепый конфликт между этими двумя частями советской элиты и привел к крушению коммунистического строя в СССР.

Антикоммунистическая революция 1989–1991 годов проходила под лозунгами превращения России в «нормальную страну» и присоединения ко всему «цивилизованному миру» и осмыслялась ее сторонниками и идеологами как безусловная антитеза революции 1917 года с ее милленистскими фантазиями и несбыточными обещаниями. Однако модель молниеносного трансформационного прорыва

из темного прошлого в светлое будущее сохранила привлекательность. Приведем лишь один пример. В своем последнем «Обращении к гражданам России» 31 декабря 1999 года первый президент РФ Б. Н. Ельцин, объявляя об отставке, в частности сказал:

Прошу прощения за то, что не оправдал некоторых надежд тех людей, которые верили, что мы одним рывком, одним махом, одним знаком сможем перепрыгнуть из серого, застойного, тоталитарного прошлого в светлое, богатое, цивилизованное будущее. Я сам в это верил. Казалось, одним рывком – и все одолеем. Одним рывком не получилось. В чем-то я оказался слишком наивным.

Разумеется, Ельцин, лидер, одержавший победы практически во всех политических битвах, сумевший переиграть всех своих оппонентов, провести страну через неслыханные потрясения и сдать ее избранному им преемнику, менее всего может быть заподозрен в наивности. Но и невозможно подозревать его в неискренности – просто слишком сильны были господствовавшие в культуре идеологемы, позволявшие надеяться шагнуть в будущее «одним рывком, одним махом, одним знаком». Судя по масштабам наступившего разочарования, надежды президента разделяла и значительная, если не подавляющая часть его соотечественников.

Особенно любопытны слова «одним знаком», прозвучавшие в первой трансляции обращения и вырезанные из по-

следующих. Возможно, Ельцин просто оговорился, и все же представляется, что эти слова в любом случае показательны. Прыжок из «тоталитарного прошлого» в «цивилизованное будущее» определяется символическим актом смены идеологических ориентиров.

Влияние идеологии трансформационного рывка отражается и в нынешних дискуссиях, где едва ли не все непримиримые оппоненты объединены чувством надвигающейся катастрофы, хотя совершенно по-разному видят ее причины и способы предотвращения. Как показано в публикуемой здесь статье Б. В. Дубина, концепция «особого пути», ставшая сегодня практически государственной идеологией, пользуется широкой общественной поддержкой. Неудача попытки стать «нормальной страной» привела к новому расцвету идеи возврата к национальным, религиозным и нравственным ценностям.

Ее оппоненты нередко указывают на мифологизированный характер этих ценностей, их слабую укорененность как в современном российском государственном быту и повседневной жизни, так и в национальной истории. Однако ссылки на официальную статистику или на исторические документы никого не убеждают. Воинствующие традиционалисты, которые по не вполне ясной причине сегодня любят называть себя консерваторами, не хуже остальных осведомлены о положении вещей, а нередко и оценивают его еще более резко. Истинная Россия, которую они взыскуют, находится

не в эмпирической реальности, их окружающей, и даже не в мифологизированном прошлом, которым они не слишком интересуются, но в мистическом пространстве последнего преобразования. Чем ужасней и беспросветней сегодняшний день, чем сильнее и коварней враги, тем удивительней и наглядней станет полет птицы-тройки.

Часть I

«Особый путь»: российский контекст

Особый путь и пути спасения в России

Виктор Живов

© В. М. Живов, наследники

Памяти моих берклийских коллег Мартина Малии и Николая Валентиновича Рязановского, беседы с которыми будили ум и бередили душу.

Особый путь. Спасение на Западе и на Востоке. Когда именно и кто именно выходит на особый путь – это коварный вопрос, поскольку он сразу вводит в игру несколько больших общеисторических проблем, не имеющих простого решения. По особому пути шествуют обычно нации, а нации, как мы сейчас думаем, появляются на исторической арене весьма поздно, когда «народ» становится исходным понятием в легитимации власти (см. классическую книгу Бенедикта Андерсона: [Anderson 1991]). Это случается где-то в окрест-

ностях Великой французской революции, хотя хор наций выходит на сцену не сразу, а с перерывами: один выход может отстоять от другого на несколько десятилетий (о России в этом процессе см.: [Martin 1997; Живов 2008 а]). Конечно, мы говорим сейчас о «цивилизованном мире» и игнорируем, забыв о политической корректности, различные постколониальные нации и тем самым пользуемся – эксплицитно или имплицитно – еще одним проблематичным понятием.

Разные историки интерпретируют «цивилизованный мир» по-разному, и большинство – в силу тенденциозной расплывчатости этого концепта – предпочитает вовсе не иметь с ним дело. Оно бы и хорошо, но особый путь имеет в пресуппозиции неособый путь, а неособый путь – это и есть главный путь «цивилизованного мира», магистральная дорога, по которой движется человечество. Если рассуждать в терминах культурно-политического градиента – понятия фундаментального для исторического видения Мартина Малии⁹, – как «Sonderweg», так и «Особый путь» располагаются на восточных склонах этого градиента, там, где цивилизация приближается к варварству, а практическая политическая деятельность теснится эстетикой этатистской утопии. В этом контексте «Особый путь» – это дискурсивная манипуляция, призванная трансформировать отсталость из

⁹ Концепт градиента присутствует в работах Малии с ранних времен; он замечен уже в его монографии о Герцене [Malia 1961], а в наиболее развернутом виде рассмотрен в блестящей книге «Russia under Western Eyes» [Malia 2000]. О взглядах Малии см. статью Н. В. Рязановского: [Riasanovsky 2003].

недостатка в достоинство. Она закономерным образом появляется в контексте романтического национализма и располагается на платформе, созданной такими понятиями, как *Volksgeist*, русская душа и русский бог.

Таким образом, мы можем ответить на вопрос, кто и когда выходит на особый путь, но этот ответ в определенном смысле формалистичен, ограничен в своем содержании. Потому что и «*Sonderweg*», и «Особый путь» – это не только манипуляция смыслами актуального политического дискурса, но и конструирование прошлого. И этот конструкт, надо полагать, составлен не только из слов, имевших хождение в момент его появления, но и из реальных элементов прошлого, имеющих независимое бытие, а в процессе конструирования лишь переосмысленных и приспособленных к актуальной дискурсивной задаче. С этими концептами дело обстоит так же, как и с самим понятием нации. Национальная идентичность не выскакивает, как Джек из коробки, а перетасовывает (перетасовка и составляет новизну) в новой комбинации элементы предшествующих идентичностей; в этом отношении у национальной идентичности есть историческое прошлое и реальное историческое содержание [Armstrong 1982] (ср. также: [Riasanovsky 2005]). То же самое и с особым путем. Каким бы манипулятивным ни было его конструирование, оно, по крайней мере отчасти, основано на реальных исторических элементах, на содержательных особенностях тех обществ, которые ставятся в преемствен-

ную связь с идущей особым путем нацией.

Некоторые из этих исторических элементов и станут предметом настоящей работы. Конечно, отнюдь не все из них могут быть определены как «русские», как особенности культуры русского этноса в разные периоды его существования. Картина сложнее. Особенности разных социумов наслаиваются друг на друга и образуют своеобразный конгломерат, и их соотносительность с русской нацией обусловлена множественной идентичностью того общества, которое в XIX веке осознало себя в этом новом «национальном» качестве. Его «русскость» образуется несколькими составляющими. Я прослежу образование одного такого конгломерата, на мой взгляд, обладающего кардинальным значением для формирования «особого пути» России. Этот конгломерат образуется представлениями о спасении и оказывается достаточно многослойным.

Его первый слой – восточнохристианский, он достается русским вместе с православием и как элемент православной идентичности оказывается одной из составляющих формирующейся позднее русской национальной идентичности. Православие на Руси с самого начала оказывается не таким православием, как в Византии или на славянском Юге, и поэтому на специфику восточного христианства накладывается специфика его восточнославянской рецепции, так что к «греческой» вере добавляется «русская» вера; и она тоже продуцирует отдельную идентичность (весьма заметную, на-

пример, когда русские авторы ставят под подозрение чистоту греческого православия), также оказывающуюся составляющей занимающего нас конгломерата. Поверх этих двух слоев располагается по крайней мере еще один, определяющийся государственной политикой России в XVII–XVIII веках, когда государственные институты пытаются, ориентируясь на Запад, взять под контроль социальные и религиозные практики православного населения. Реализация этой политики создает особые отношения между обществом и властью, между индивидуальной духовностью и институциональной религией. И эти особенности, появляющиеся уже в Новое время, включаются в формирующуюся национальную идентичность. Она собирается как бы в виде конуса; фрагменты исторической реальности, из которых составляется особый путь, располагаются в своего рода сужающемся фокусе,двигающемся по хронологической шкале и захватывающем все более узкий сектор человечества.

Поскольку ранние слои той исторической реальности, которая захватывается конструированием русского особого пути, относятся к поздней Античности и Средневековью, то есть оформляются за много веков до секуляризационных процессов Нового времени¹⁰, они принадлежат к тому пе-

¹⁰ Стоит заметить в этой связи, что и понятие нации, и производное от него понятие особого пути складываются именно в рамках секуляризации Нового времени, поскольку, как показал уже упоминавшийся Бенедикт Андерсон [Anderson 1991], выросшее на руинах Средневековья представление о национальном теле создает субститут коллективного бессмертия, заменяющий бессмертие традици-

риоду, когда ничего важнее спасения у людей не было, так что сотериологические представления были основой жизни, ядром, от которого зависели едва ли не все прочие аспекты религиозно (или культурно) мотивируемого поведения. И эти же представления в той или иной переработке определяли и экзистенциальные стратегии тех «цивилизованных» обществ, которые формировались в Новое время, – тезис, сделавшийся тривиальным после фундаментальных работ Макса Вебера [Weber 1980; Вебер 1990] (как бы ни относиться к частностям веберовских построений). Люди жили в преддверии вечной жизни, в преддверии Страшного суда, на котором решались не проблемы быстротекущего существования, а обстоятельства вечного пребывания души: краткие миги земного прозябания детерминировали немислимые долготы потустороннего бытия. Земная жизнь была подготовкой к вечной.

В чем состоит эта подготовка, хорошо известно из Св. Писания и патристической литературы – сколь бы спорными ни были отдельные детали. Путь в рай пролегает через аскетические подвиги или по крайней мере через веру, благочестивую жизнь, добрые дела и сокрушение сердечное. Разные христианские традиции различаются тем, на какую из составляющих спасения обращается больше внимания. В рай входят через тесные врата, хотя и в данном случае теснота этих врат видится по-разному христианам разных деноми-

наций, разных эпох и разного религиозного статуса. О том, в какой пропорции разделятся христиане на стоящих одесную овец и на стоящих ошуюю козлищ (Мф. 25: 32–33), существуют разные мнения, и эти представления крайне важны для характеристики религиозной культуры. Религиозные наставники, понятным образом, склонны изображать эти врата достаточно тесными, чтобы их паства знала, что с ними будет, если они не одумаются и не станут вести себя благочестиво; реакция паствы менее однообразна.

О том, что спастись удастся немногим, пишут разные христианские авторы и в католической, и в православной, и в протестантской традициях. Фома Аквинский даже аргументирует соответствие такой ситуации замыслу божественного творения: «Состояние вечного блаженства, заключающееся в созерцании Бога, превышает природное, особенно в силу того, что порча первородного греха приносит безблагодатность; поэтому лишь немногие спасутся». Поскольку это сразу же ставит вопрос о милосердии Божиим, Фома продолжает: «А милосердие Божие более всего очевидно в том, что многие из тех, кого Он предназначил к спасению, не дотягивают до Него по природному движению и склонностям» (*Summa theologiae*, pars 1, quest. 23, art. 7 [Thomas Aquinas 1967: 136]). Трактовка осужденных на адские муки как большинства человечества особенно присуща апокалиптической литературе [Bauckham 1990: 188–190]. По понятным соображениям тема малочисленности спасающихся

становится особенно популярной в период Контрреформации. У русских, конечно, не находится богословской аргументации, подобной рассуждениям Фомы, но устрашающие сведения о ничтожном количестве удостоивающихся спасения встречаются и в восточнохристианской традиции. Так, в «Вопросах апостола Варфоломея» (Евангелии Варфоломея), раннем апокрифическом тексте, фрагменты которого известны и в славянском переводе [Quasten 1983: 127], содержится следующий диалог между Христом и Варфоломеем:

І ре^ч Вальфромѣ: «Г^си, колико дшъ из мира сего исходит на днь?» І ре^ч Г^сь: «7000». <...> І ре^ч Вальфромѣ: «Г^си, аще 7000 точю исходатъ з мира сего, колико дшъ ѿ тѣхъ праведных ѡбрѣтает^с». І ре^ч Г^сь: «ѡдва 8» [Кушелев-Безбородко 1862: 110].

Традиция таких текстов, пугающих верующего человека и заставляющих его со страхом думать о загробной судьбе, хотя и периферийна для православия, однако прослеживается на протяжении веков¹¹.

Такое понимание спасения (предполагающее его малодоступность) отнюдь не было универсальным. Оно неплохо до-

¹¹ Так, в одном из поздних русских апокрифических текстов говорится: «Некто от светых виде, яко единого дни тридесять тысячъ людей умроша, но токмо две души внидоша в царьсво небесное, а три души на мытарьсвах удержены, а прочия же все во ад пойдоша» [Ровинский 1881: 71 (№ 720)].

кументировано, поскольку производители текстов, разъясняющих пути спасения, в основном принадлежали к активной части духовенства и монашества, и именно они были заинтересованы в устрашении своих подопечных. Насколько их страх и трепет передавался их пастве, труднее оценить: слышание куда хуже запечатлевается в источниках, чем говорение. Ясно, что в разных местах и в разные эпохи ситуация была различной, и это зависело от многих факторов: от разработанности механизмов воздействия на паству, от духа того времени, когда звучала подобная проповедь, от личности проповедника. Как мы увидим ниже, православная Россия отличалась в этом отношении от Запада (как до Реформации, так и после нее). Как бы то ни было, в большинстве христианских традиций говорится и о милосердии Божиим, без которого невозможно спастись и которое позволяет попасть в рай не только праведнику, но и грешнику, особенно в случае искреннего покаяния. Образцы такого спасения имеются в Св. Писании; наиболее важный из них – благоразумный разбойник, грешивший всю жизнь, но покайсявшийся на кресте, сказавший Христу: «Помяни мя, Господи, егда приидеши во царствии си» и получивший от Бога Слова обетование: «Днесь со мною будеши в раи» (Лк. 23: 42–43)¹²

¹² В Новом Завете имеется и вполне четкая формулировка, в которой утверждается независимость спасения от дел праведности: «Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности [non ex operibus iustitiae], которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно

через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни» (Тит 3: 4–7).

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.