

АНДРЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ТЕСЛЯ

**ПЕРВЫЙ
РУССКИЙ
НАЦИОНАЛИЗМ...**

и другие

ТЕТРАДКИ GEFTER.RU

Тетрадки Gefter.Ru

Андрей Тесля

**Первый русский
национализм... и другие**

«Европа»

2014

Тесля А. А.

Первый русский национализм... и другие / А. А. Тесля —
«Европа», 2014 — (Тетрадki Gefter.Ru)

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

© Тесля А. А., 2014

© Европа, 2014

Содержание

Предисловие	5
0. Вместо введения	7
О беге времени	7
Что становится историей?	9
Плоское небо	11
1. Теория	13
О консерватизме и национализме в их сопряжении	13
Дурная повторяемость русской истории	17
Дебаты о народности	19
Конец ознакомительного фрагмента.	24

Андрей Тесля

Первый русский национализм... и другие

Предисловие

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

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

* * *

Тексты, включенные в данное издание, были написаны в период 2012–2013 годов. Сосредоточиться на истории русской мысли XIX века, и в первую очередь славянофильства, мне удалось благодаря грантам, предоставленным Советом по грантам Президента Российской Федерации в 2011 (№ МК-1649.2011.6: «Национальное самосознание в публицистике поздних славянофилов») и 2013 годах (№ МК-2579.2013.6: «Социальная и политическая философия поздних славянофилов: между либерализмом и консерватизмом»), а также внутреннему гранту для научных исследований, предоставленному Тихоокеанским государственным уни-

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

верситетом в 2012 году. Пользуясь случаем, я хотел бы выразить признательность данным научным учреждениям, а также Фонду Потанина, без финансовой и моральной поддержки которых моя работа была бы существенно осложнена, если вообще возможна.

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

0. Вместо введения

О беге времени

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

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

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

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

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

Мы торопимся, подгоняемые страхом «не успеть»: в беге времени мы все время пытаемся угнаться за ускользящей «современностью», совпасть с нею, но течение времени не подхватывает нас, как течение реки; напротив, то, на что мы надеемся – это хоть на краткий миг быть «в волне», осознавая, что следующее движение этой «современности» выкинет нас из течения. Современность оказывается пожирающей время – и биографическое время не исключение. Эту странность отмечал еще Хейзинга, размышляя о странном влечении к молодости – современность как эпоха, то, что проскальзывает в русском языке непоименованным и что

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

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

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

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

Что становится историей?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Плоское небо

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

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

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

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

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

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

бежать, перебираться с места на место, постоянно сохраняя вежливость французского дворянина – умение не обременять собою других) прожить жизнь. Простота, к которой стремится Спиноза, – это простота мистика и рационалиста.

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

1. Теория

О консерватизме и национализме в их сопряжении

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

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

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

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

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

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

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

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

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

образ «общества купцов, заключающих договоры», кажется нам убедительным, то это либо слепота, либо нам довелось жить в счастливые времена, когда не обнажается природа власти.

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

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

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

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

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

Дурная повторяемость русской истории

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

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

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

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

Подобное самоощущение складывается из-за наложения двух процессов:

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

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

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

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

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

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

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

Дебаты о народности

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

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

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

Субъектами в большинстве исследований оказываются, с одной стороны, имперская администрация, как правило, слабо дифференцированная и выступающая в качестве абстрактной «власти»², а с другой стороны – местные («инонациональные», «инонародные») сообщества, реагирующие или активно воздействующие на государственную политику (этот аспект

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

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

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

«Нация» и «народность» в их переплетении

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

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

Политическое напряжение, чувствительное для власти в самом слове «нация», приведет в 20-е годы к его вытеснению из печати, на смену ему придет «народность», удобная своей размытостью. Алексей Миллер, анализируя историю понятий «нация» и «народность» в первой половине XIX века, отмечает: «В 1820-е годы в имперских элитах постепенно растет настороженность, и с начала 1830-х годов оформляется ясно выраженное стремление вытеснить понятие *нация* и заместить его понятием *народность*. С помощью этой операции надеялись редак-

тировать содержание понятия, маргинализировать его революционный потенциал» (*Imperium*, 2010: 60).

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

«Все состояния да соединятся в доверии к правительству.

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

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

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

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

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

Уваров, получивший в 1830-е годы *carte blanche* на идеологию, предпримет амбициозную попытку «перехвата» романтических учений о «народности», выросших в атмосфере «освободительной войны» в Германии (1813)⁴. В русских условиях «народности» нет нужды создавать политического субъекта – восстанавливать германский рейх, – поскольку этот субъект уже наличествует в лице Российской империи. Как раз напротив, возможные оппоненты власти – среднее дворянство, почувствовавшее свою силу и обретшее корпоративное сознание в

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

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

краткий период наполеоновских войн, – оказываются в ситуации, когда возможная риторика «народности» взята уже на вооружение властью, опирающейся в этом одновременно на формирующуюся бюрократию и мещанство. Идеологическая конструкция, предложенная Уваровым, имеет, однако, фундаментальную слабость – она принципиально предполагает ограниченную и закрытую аудиторию, к которой обращена, – условно говоря, те поднимающиеся социальные группы, которые проходят через русские гимназии и университеты, где они должны подвергнуться «обработке» в духе «официальной народности»; читатели русскоязычной прессы, плотно контролируемой Министерством просвещения (Зорин, 2004: гл. X). Но эта же идеологическая конструкция не может включить в свои рамки западные окраины империи (Остзейские губернии и Царство Польское), она не может быть артикулирована как «собственная речь» высшими правящими кругами империи – принципиально вненациональными, чья идеология остается идеологией династической преданности, когда местные аристократии заключают договор о преданности империи, но отнюдь не «русской народности».

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

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

Программы нацистроительства 1860-х годов

Кризис империи 1850-х годов, внешним проявлением которого стало поражение в Крымской войне⁶, привел к осознанному выбору в пользу кардинальных реформ и одновременной

⁵ В 1860-е гг. во многом усилиями М. Н. Каткова будет произведена, как отмечает А. И. Миллер, «“перезагрузка” понятия *народность*, которое снова становится синонимом *нации*» (Imperium, 2010: 61). Однако различающиеся «шлейфы» смыслов данные термины сохраняли в русском консервативном и националистическом дискурсах и в начале XX века. Как подчеркивает И. В. Омелянчук, «в своих трудах правые чаще использовали термин “народность”, лишь Л. А. Тихомиров да М. О. Меньшиков употребляли (sic! – А. Т.) категорию “нация”. Но предикатом субъекта “народность” в трудах монархистов являлось слово “национальный”, а отнюдь не “народный” <...> В основном правые под термином “народность” все же понимали нацию, но не как политическую или этническую общность, а как культурноконфессиональное объединение с открытыми границами. <...> Но большинство монархистов исходили из противопоставления понятий “нация” и “народность”» (цит. по: *Тюремная одиссея*, 2010: 18–19).

⁶ Фактически империя оказалась в относительном тупике уже к началу 1840-х гг.: реформы, стоявшие на повестке во второй половине 1820-х, были частично проведены (систематизация законодательства, становление профессиональной бюрократии, регулирование статуса государственных крестьян и т. п.), а остальные либо были отложены, либо выхолащивались до символических жестов. Характерно одно физическое старение правительства – уже современники отмечали разницу между

либерализации режима. Последняя вывела наружу все те процессы, которые с разной степенью интенсивности развивались под стремящимся к единообразию имперским фасадом. На повестку дня стал национальный вопрос: подобно тому как восстание 1830–1831 годов заставило считаться с национализмом и попытаться аккумулировать и одновременно нейтрализовать патриотические настроения, выдвинув доктрину «официальной народности», либерализация второй половины 1850-х – начала 1860-х проявила целый ряд сформировавшихся или находящихся в процессе формирования национальных течений.

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

«первым» и «вторым» «николаевскими призывами». В «первый» на высшие правительственные должности пришли люди, сформировавшиеся в александровскую эпоху и при всех личных особенностях в целом отмеченные достаточно яркой индивидуальностью и способностью отстаивать и проводить свои взгляды (Бенкендорф, Блудов, Воронцов, Дашков, Киселев; Канкрин хоть и получил пост министра финансов еще при Александре I, но максимального влияния достиг именно при Николае I). Для «второго» символическими фигурами стали Клейнмихель и Вронченко, чьими главными достоинствами оказались исполнительность и послушность.

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.