

Н.М. КАРАМЗИН И П.Я. ЧААДАЕВ: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЕ И ИСТОРИОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ВЫЗОВА И ОТВЕТА

В предлагаемом компаративном исследовании сопоставляются тексты Н.М. Карамзина и П.Я. Чаадаева. Как полагает автор, эти тексты объединяют по меньшей мере две взаимосвязанные проблемы: проблема веры как нравственного основания совершенствования социума и проблема специфики исторического пути и грядущей судьбы России. Исследование текстов Н.М. Карамзина и П.Я. Чаадаева в режиме историографической компаративистики позволяет проследить постепенное развертывание во времени идей, которым была суждена долгая жизнь.

Ключевые слова: компаративный анализ; этические, политические ценности.

Проблемы формирования и специфики отечественного консерватизма сегодня – предмет оживленных дискуссий среди исследователей-гуманитариев. Идет интенсивный поиск константных характеристик, «инвариантного ядра» консерватизма, наиболее перспективных алгоритмов его анализа. Исследователям еще предстоит выяснить, какие именно сочетания спиритуализма, традиционализма, органицизма, иерархизма и национализма определяли специфику российских вариаций консервативного общественного идеала [1. С. 44–55], насколько предлагаемые перечни важнейших составляющих являются исчерпывающими. Это особенно важно в связи с отчетливо обозначившимся интересом к пограничным состояниям либерализма и консерватизма, потребностью в их четком определении, наметившимся перспективами развития идеи либерально-консервативного синтеза [2. С. 54].

Изучение специфики этого синтеза, понимаемого как процесс, имеющий свои пространственно-временные характеристики, предполагает выявление пространства диалога и противостояния идей и текстов, предопределивших те или иные переломные моменты в истории либерального консерватизма и консервативного либерализма. Одна из рубежных (или промежуточных финальных) дат в самоопределении либерально-консервативного лагеря связана с публикацией сборника «Вехи», предыстория которого имеет ближайшее временное измерение (рубеж XIX–XX вв.) и глубинные истоки, ретроспектива которых растягивается как минимум на столетие. Тот необычайный общественный резонанс, который сопровождал в марте 1909 г. появление «Вех», воспринятых как откровенный Вызов революционной идеологии и практике, заставляет исследователя выйти в первую очередь на те тексты, которые также создали вокруг себя мощное полемическое поле, сопоставимое по интенсивности и продолжительности действия со сборником статей о русской интеллигенции. К их числу, представляется, в первую очередь должны быть отнесены «История государства Российского» Н.М. Карамзина и первое «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева. Рассмотренные в контексте других историософских и политических рассуждений своих авторов, эти произведения расширяют наши представления об особенностях того интеллектуально-пространства, которое обусловило появление самого замысла издания «Вех», принадлежавшего, как известно, автору первой книги-исследования о П.Я. Чаадаеве М.О. Гершензону, назвавшему этот сборник в письме

В.Г. Черткову 17 марта 1909 г., на следующий день после выхода «Вех», своим починим [3. Л. 5]. В предлагаемом компаративном исследовании анализируются работы Н.М. Карамзина и П.Я. Чаадаева. Специфика изучаемых текстов позволяет вести речь об историографической и историософской составляющих исследования, которые, впрочем, не должны диссонировать, поскольку эти тексты объединяют по меньшей мере две взаимосвязанные проблемы: проблема веры как нравственного основания совершенствования социума; проблема специфики исторического пути и грядущей судьбы России.

В разговоре с Александром I Н.М. Карамзин выразил свое политическое кредо: «Я презираю скороспелых либералистов; я люблю лишь свободу, которой у меня никакой тиран не в силах отнять» [4. С. 9]. Он традиционно рассматривается как один из родоначальников консервативной идеологии в России, и его «История государства Российского», будучи историческим исследованием, тем не менее, была воспринята как Вызов теми, кто увидел в главном историческом труде эпохи отечественного просвещения проповедь «прелестей кнута». Его консервативные предпочтения складывались все в том же «пространстве повышенного исторического риска», что и русский либерализм [5. С. 370]. Поскольку консервативная идеология в Европе формировалась синхронно с консервативным мировидением Н.М. Карамзина, анализ проблем, с ним связанных, предполагает выход на более ранние пласты в европейской традиции, которые в той или иной мере сказались на подходах автора «Истории государства Российского». Специфика его творчества ставит исследователя перед необходимостью обратиться прежде всего к тем историческим работам, которые формировали историческое и политическое сознание как европейцев, так и просвещенных россиян в предшествующий период, еще в XVIII столетии [6. С. 142–148]. Однако в данной работе эти глубинные пласты затрагиваться не будут, поскольку линия «Карамзин – Чаадаев – «Вехи»» выстраивалась преимущественно как результат непосредственной презентации обществу итоговых текстов.

Историческое наследие Карамзина убеждает в том, что ему был присущ чрезвычайно пристальный интерес к особенному, к фактам, к подлинному содержанию того или иного политического феномена, того или иного варианта правления, а не к внешней их форме. Хотя влияние реалий политического мира его эпохи заметно

даже на уровне структуры «Истории государства Российского» [7. С. 21–24], обратное воздействие его исторических исследований на политические позиции представляется более значительным. П.А. Вяземский отмечал в своей знаменитой записной книжке: «Как человек Карамзин был либерал; как гражданин он был консерватор» [8. Л. 12]. Называя Карамзина историческим консерватором или консервативным историком, Вяземский имел в виду обусловленность его гражданской позиции длительным погружением в историческое прошлое России. Карамзин, писал Вяземский, «шаг за шагом, строкою за строкою следил за историческим развитием наших народной и государственной систем» [8. Л. 16], что сделало его «выжидателем, но не с слепым фатализмом мусульманина и не с упрямым суеверием старовера» [8. Л. 66]. О том, что либеральные ценности отнюдь не были ему чужды, свидетельствует и текст его «Истории», где, в частности, главной целью общежития Карамзиным была признана «личная безопасность и неотъемлемость собственности» [9. Т. II. С. 31], где предполагалось, что читатели должны смотреть «с омерзением» на «чудовище тиранства, пожирающее остатки Республиканских добродетелей» [9. Т. I. С. 16].

Революционный путь обновления для Карамзина был неприемлем, так как, по его словам, «Революция объяснила идеи: мы увидели, что гражданский порядок священ... что власть его есть для народов не тиранство, а защита от тиранства» [10. С. 361]. Традиция самодержавной власти нашла в лице Карамзина своего защитника именно в силу того обстоятельства, что, как отмечал П.А. Вяземский, «Карамзин не принадлежал к тем людям, которые хотят строить здание будущего благоденствия на жертвах страдания и развалинах настоящего» [8. Л. 404]. Поэтому на первый план в его главном труде вышла столь органичная для эпохи Просвещения проблема нравственного совершенствования общества. Она, с точки зрения Карамзина, не решаема вне истории, вне постижения ее уроков, поскольку история «питает нравственное чувство и праведным судом своим располагает душу к справедливости», утверждая «наше благо и согласие общества» [9. Т. I. С. 16]. Еще в «Письмах русского путешественника», говоря о возможности сократить, подобно Юму, то, что не важно, Карамзин выделит в качестве знакового, не подлежащего сокращению, содержания «свойства народа Русского, характер древних наших Героев, отменных людей...» [11. С. 253].

В контексте утверждения и отстаивания нравственных норм рассматривалась историком и проблема религиозного самоопределения Руси. В соответствии с названием его труда она развертывалась им параллельно с воссозданием процесса становления и последующей эволюции государственности. Среди уроков истории, сформулированных Карамзиным в тексте его главного труда, нельзя не выделить следующий: «История подтверждает истину, предлагаемую всеми Политиками-Философами, и только для одних легких умов сомнительную, что Вера есть особенная сила государственная» [9. Т. V. С. 209]. Карамзин признавал несомненным преимуществом России то обстоятельство, что «Святой Владимир предпочел Константинополь Риму» [9. Т. V. С. 210]. Он зафиксировал измене-

ние ценностных и поведенческих ориентиров князя как главы государства Российского в ходе принятия и утверждения православия, обстоятельно обрисовав ту абсолютно новую, несвойственную ранее Владимиру модель поведения, которая определяла собой новый этап его правления. Диалог с «мудрыми епископами и старцами», корректировавший политику князя в отношении преступников и внешних врагов, строительство церковью, помощь бедным значительно расширили диапазон деятельности княжеской власти, способствовали ее легитимации, придав, по Карамзину, образу кн. Владимира черты сходства с Карлом Великим [9. Т. I. С. 161–162]. Уже со второго тома (первый хронологически завершался правлением князя Владимира), церковная проблематика становится значимой сюжетной линией «Истории» Карамзина [9. Т. II. С. 117–122], чему способствовало то обстоятельство, что, как отмечал историк, летописцы, «рассказывая подробно воинские и церковные дела, едва упоминают о государственных или гражданских» [9. Т. II. С. 101]. Многие элементы новой модели политического поведения, выстроенной кн. Владимиром после крещения, стали обязательными составляющими княжеского служения. Хотя православная вера далеко не всегда предотвращала преступления княжеские, а неоднократно отмечавшаяся Карамзиным набожность князей [9. Т. II. С. 25, 63, 87, 98] отнюдь не мешала многим из них преступать «святые уставы нравственности» [9. Т. II. С. 87–88], тем не менее, именно вера вынуждала их воспринимать неудачи как небесную кару за содеянное, служила определенным нравственным ориентиром.

Воспроизводя событийную канву, историк приводил, по сути, перечень многообразных функций православного духовенства в Древней Руси [12. С. 119–121]. Значимым было постоянное, хотя и не вполне успешное влияние духовенства на стиль жизни политических лидеров того времени. Митрополиты в своих сочинениях «беседовали с Государями, соединяя усердную хвалу с наставлением Христианским» [9. Т. II. С. 64, 102–103], «учили Государей стыдиться злодеяний, внушаемых дикими, необузданными страстями» [9. Т. III. С. 478]. В крайне усложнившейся системе взаимоотношений между населением и его многочисленными правителями удельного периода особенно важной стала функция посредническо-представительская: священнослужители активно вели переговоры с князьями, как дипломатические, так и по делам обыденным. Это обусловило значимость православия для рядовых россиян, чьи имена гораздо реже фиксировались в средневековых источниках. Легитимность династии в целом упрочивалась традицией, освященной почитаемыми церковью образами князей-мучеников, Бориса и Глеба. Воссозданный на страницах «Истории государства Российского» как ритуал, символизирующий единение мирян и церкви, культ князей-мучеников, по Карамзину, внес свою лепту в постепенное складывание ситуации, когда россиянам становилось сложно представить себя вне пространства, очерченного православием [12. С. 119–120]. Ужасы междоусобий, монгольского нашествия или чумы лишь укрепляли россиян в их вере, так как, по словам Карамзина, «Вера торжествует в бедствиях и смягчает оные» [9. Т. IV. С. 13].

Монгольская эпоха для Карамзина была тем хронологическим рубежом, с которого понятия «россиянин» и «православный» становятся тождественными. Подводя черту под монгольским периодом отечественной истории, Карамзин вычленил ту основу, которая, помимо претензий московской династии, вопреки всем местным амбициям цементировала единство русских земель: «...в уничтожении имени Русского мы возвышали себя именем Христиан, и любили отечество как страну Православия» [9. Т. V. С. 203]. Этот триумф православной церкви, созданной на заре государственности по решению светской власти, был, в трактовке Карамзина, в значительной мере триумфом института гражданского общества. Карамзиным была представлена картина развития многовекового диалога между властью и церковью как достаточно равнозначными партнерами, когда церковь реально брала на себя функции защиты граждан в их противостоянии с властью. Возможность создать внутри монастырей более безопасное жизненное пространство открыла духовенству совершенно новые перспективы влияния на паству. Яркие личности в среде духовенства создавали те нравственные ориентиры, которые позволяли россиянам ощущать гордость за принадлежность к православию. И выстраиваемый историком событийный ряд, и нечастые оценочные суждения подводили читателя к мысли, что именно усвоенные отечественным православным духовенством модели поведения в критические для соотечественников минуты создавали в прошлом позитивный образ данного слоя как посредника не только между земным и небесным мирами, но и между мирянами и княжеской властью. Реванш власти князей, чей статус главных защитников населения Руси был подорван междоусобными войнами предмонгольского периода, личной незащищенностью при монголах, станет, по Карамзину, возможным лишь к началу следующего периода отечественной истории. Процесс трансформации диалога государства и церкви в устойчивый монолог светской власти, свойственный более позднему периоду, хронологически не был воспроизведен Карамзиным полностью, однако им был представлен переломный период, приведший к Смуте, выявившей разросшиеся позднее проблемы во взаимоотношениях церкви и государства.

Как автор гражданской истории, Карамзин редко позволял себе обобщения, выдвигающие на первый план религиозные ценности. Об их значимости для историка свидетельствует в большей мере его эпистолярное наследие. 26 августа 1819 г. он писал А.Ф. Малиновскому: «Мне часто кажется, что Государя могли бы весьма легко устроить благоденствие гражданских существ; но это, думаю, не угодно Провидению» [13. С. 43]. Как отмечал П.А. Вяземский, «Карамзин проникнут был верою в Провидение высшее, значение этой веры тысячу раз обнаруживалось в действиях его, в разговоре, в письмах» [8. Л. 73]. Воссоздавая отечественную историю, выявляя ее специфику, Карамзин регулярно проводил сопоставление с историей Европы. По Карамзину, исходное религиозное самоопределение дало ощутимое преимущество Руси: на Западе духовная власть присвоила себе мирскую, имея дело «с народами полудикими – Готфами, Лонгобардами,

Франками», тогда как «Греческая Церковь воссияла в Державе благоустроенной» [9. Т. V. С. 209–210]. Сопоставляя отечественное духовенство с духовенством в Западной Европе, Карамзин отмечал, что «Духовенство наше не оказывало излишнего властолюбия, свойственного Духовенству Западной Церкви, и, служа Великим Князьям в государственных делах полезным орудием, не спорило с ними о мирской власти» [9. Т. V. С. 209]. Митрополиты, зависевшие от Государей, «ими назначаемые и свергаемые», выступали в роли посредников в распрях княжеских лишь по обоюдному согласию, «без всякого действительного права» и могли «только убеждать совесть, не касаясь меча мирского, сей обыкновенной угрозы Пап для послушников их воли» [Там же]. Поставив вопрос: «Что в начале XI века была Европа?», дав на него отнюдь не лестный для Европы ответ, историк последовательно развивал свою мысль: «Порядок, спокойствие, столь нужные для успехов гражданского общества, непрестанно нарушались мечем и пламенем Княжеских междоусобий, так, что в XIII веке мы уже отставали от Держав Западных в государственном образовании» [9. Т. V. С. 200–201]. Таким образом, между временем Ярослава и нашествием Батыя, по Карамзину, пролегла та граница, которая предопределила ее дальнейшую историю как государства, из опережавшего превратившегося в «догоняющего» Европу. Характерно, что преимущества единовластия обосновывались Карамзиным прежде всего тем, что Россия, будучи единойдержавной, «спаслась бы, вероятно, от ига Татарского» и, находясь в тесных связях с Грецией, «не отстала бы от иных земель Европейских в гражданском образовании» [9. Т. III. С. 479].

Касаясь возможных перспектив развития Руси при потомках Ярослава, Карамзин сформулировал еще один урок истории: «История не терпит оптимизма и не должна в происшествиях искать доказательств, что все делается к лучшему» [9. Т. V. С. 207–208]. Карамзин, по сути, выделил в этой связи три альтернативных варианта исторического пути России: оптимальный вариант («Лучше, если бы кто-нибудь из потомков Ярославовых отвратил сие несчастье восстановлением Единовластия в России, и правилами Самодержавия, ей свойственного, оградил ее внешнюю безопасность и внутреннюю тишину»); реализовавшийся вариант («Нашествие Батыево... одно из величайших бедствий, известных нам по летописям Государств... однако ж и благотворные следствия онога несомнительны... Москва же обязана своим величием Ханам» [Там же]); наихудший вариант («Могло пройти еще сто лет и более в Княжеских междоусобиях... Литва, Польша, Венгрия, Швеция могли бы разделить» Россию, «тогда мы утратили бы и государственное бытие и Веру, которые спаслися Москвою» [9. Т. V. С. 208]).

Становление самодержавия, как перемена, «без сомнения, неприятная для тогдашних граждан и Бояр», но оказавшаяся «величайшим благодеянием Судьбы для России», обосновывалась Карамзиным опять-таки на основе сопоставления с историей европейской, античного, правда, а не средневекового периода: «Если Рим спасался Диктатором в случае великих опасностей, то Россия, обширный труп после нашествия Батыева,

могла ли иным способом оживиться и воскреснуть в величии?» [9. Т. V. С. 205]. Именно в связи с тем, что в течение нескольких веков «Россияне не могли живо увериться в том, что соединение княжений необходимо для их государственного благоденствия», рубрику с характерным названием «Медленные успехи самодержавия» исследователь начал с констатации следующего урока истории: «История свидетельствует, что есть время для заблуждений и для истины» [Там же]. Значимость органично сформировавшейся в той или иной стране системы власти представлялась Карамзину несомненной: «Если Государство, при известном образе правления созрело, и укрепилось, обогатилось, распространилось и благоденствует, не троньте этого правления, видно оно сродно, прилично Государству и введение в нем другого было бы ему губительно и вредно» [10. С. 207].

Как известно, в предисловии к первому тому «Истории государства Российского» Карамзин уделил особое внимание определению предназначения истории. С точки зрения историка, правителям, законодателям должно знать, как «искони мятежные страсти волновали гражданское общество, и какими способами благотворная власть ума обуздывала их бурное стремление, чтобы учредить порядок, согласить выгоды людей и даровать им возможное на земле счастье» [9. Т. I. С. 13]. В формуле «согласить выгоды людей и даровать им возможное на земле счастье» нельзя не видеть постановки того социального вопроса, который станет лейтмотивом всей идейной борьбы XIX–XX столетий. Финальная, незавершенная часть исследования Карамзина по истории России была посвящена воссозданию эпохи «мятежных страстей», «бурных стремлений», выпавших на долю и поколениям эпохи Смуты, и его современникам. Последней фразой великого труда станет афористичный тезис: «Орешек не сдавался» [9. Т. XII. С. 382], что, думается, не было совершенно случайным. Орешек выступал своеобразным символом России, а для историка, вполне допускавшего, что последний том ему завершить не суждено, вероятно, было важно, чтобы даже незаконченная рукопись, будучи напечатанной, давала читателям надежду.

Из письма П.А. Вяземскому от 31 декабря 1825 г. известно, что Карамзин не исключал вероятность написания обзора новейшей отечественной истории, «через год или два, если буду жив» [14. С. 169]. Вероятно, он не терял надежды обозначить свое видение отдаленного финала воссозданных им исторических процессов, финала, состоявшегося 14 декабря, ощути-мо разошедшегося с тем финалом, который предопределял в его «Истории» «границы охвата сферы последующего и предыдущего» [15. С. 76].

«Письмо Чаадаева не что иное, в сущности своей, как отрицание той России, которую с подлинника списал Карамзин», – писал князь П.А. Вяземский [16. С. 502]. Взгляды Чаадаева на прошлое России сложились в обстановке обостренного интереса к отечественной истории, обусловленного как эпохой резкого ускорения политической динамики внутри и за пределами России, так и выходом монументальной «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина. Чаадаев бывал у Карамзина в Царском Селе. Известно, что

именно в доме Карамзиных он познакомился с лицезрением Пушкиным. Если Н.М. Карамзин создал самое масштабное и бесприммерно читаемое исследование по отечественной истории, то перу П.Я. Чаадаева принадлежало самое громкое опровержение ее значимости в контексте всеобщей истории. В то же время нельзя не видеть, что проблема отставания России «от иных земель Европейских в гражданском образовании» являлась центральной и для Чаадаева, и для Карамзина. К тому моменту, когда в «Апологии сумасшедшего» Чаадаев заметил, что «мы еще никогда не рассматривали нашу историю с философской точки зрения» [16. С. 155], прошло уже почти полвека со времени появления «Писем русского путешественника» Н.М. Карамзина, где, как известно, будущий историк сетовал на то, что «у нас до сего времени нет хорошей Российской Истории, то есть писанной с философским умом, с критикою, с благородным красноречием» [11. С. 252]. Чаадаев снова поднял философскую часть обозначенной, но не вполне решенной Карамзиным проблемы, поскольку, полагал Чаадаев, «Карамзин рассказал звучным слогом дела и подвиги наших государей», но и только: к концу 30-х гг. XIX в. ни одно «из великих событий нашего национального существования не было должным образом характеризовано, ни один из великих переломов нашей истории не был добросовестно оценен» [16. С. 155].

П.Я. Чаадаев видел в отсутствии философского анализа российской истории корни тех странных фантазий и ретроспективных утопий, которые, по его словам, «волнуют теперь наши патриотические умы» [Там же]. Но и прозападная ориентация у философа, слывшего крайним западником, вызывала весьма противоречивые оценки, что очевидно из его известного афоризма: «Русский либерал – бессмысленная мошка, толкающаяся в солнечном луче; солнце это – солнце запада» [16. С. 178]. Судя по всему, бездумно, слепо преклоняющиеся перед Западом либералы николаевской эпохи вызывали у Чаадаева то же чувство презрения, что «скоропелые либералисты» предшествующего периода у Карамзина. Это совпадение отнюдь не было случайным: тексты Карамзина и Чаадаева имеют значительно больше точек соприкосновения, чем может показаться на первый взгляд. В системе ценностей Чаадаева, как и Карамзина, нравственные ценности занимали более высокое место, нежели ценности политические; не случайно в своих афоризмах Чаадаев определил общественный порядок как временное лекарство временному недугу, признав, что учреждения «политические, юридические, законодательные и прочие подобные» создаются для «поправления вреда ими же сделанного» [16. С. 171].

Карамзин и Чаадаев выстраивали свой анализ итогов исторического пути России на основе сопоставления с Европой. Важнейший тезис Чаадаева («мы не принадлежим ни к Западу, ни Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого») был сформулирован в контексте проблемы духовного самоопределения человека, принадлежащего к социуму, не затронутому «всемирным воспитанием человеческого рода» [16. С. 41]. Чаадаеву представлялась необходимой организация личной жизни каждого, подчиненность ее определенному

порядку, чего он не видел в окружающем его обществе: «Ни у кого нет определенной сферы существования, ни для чего не выработано хороших привычек, ни для чего нет правил; нет даже домашнего очага...» [Там же]. Карамзин в этом отношении представлял собой редкое исключение, в чем убеждают воспоминания современников, прежде всего записная книжка П.А. Вяземского: был и домашний очаг, и тщательно соблюдаемые правила и привычки [8. Л. 526]. Личностный опыт Чаадаева, как известно, был иным, но было, несомненно, и то, что закладывало основы духовной преемственности между ним и Карамзиным. И Карамзин, и Чаадаев, каждый в свое время, имели «вид путешественников», и Европу знали не только по книгам, оба, в духе века, имели склонность излагать свои мысли в эпистолярном жанре, обладали способностью бросить вызов устоявшимся мнениям и предрассудкам. Они оба были элитарны в интеллектуальном, эмоционально-нравственном смысле.

На элитарности Карамзина еще в конце 1970-х настаивала Н.Д. Кочеткова [17. С. 23]. Сама постановка нравственных проблем Чаадаевым, акцентировавшим внимание на том, что божественная мысль не может «одинаково полно и одинаково жизненно» раскрываться во всех представителях рода человеческого, была заявкой на принадлежность к тем избранным людям, «в которых как бы возобновлялся первичный факт нравственного бытия» [16. С. 101]. Отсюда – свойственный и Карамзину, и Чаадаеву особенный интерес к тем личностям, которые определяли собою эпоху. Петр I и в «Письмах русского путешественника» [12. С. 253–254], и в первом философском письме, и в «Апологии сумасшедшего» [16. С. 48, 149–153] (как, впрочем, веком ранее, в «Истории Карла XII» Ф. Вольтера [18. С. 146]) – великий человек, чья роль в истории определяется прежде всего заслугами в области просвещения своих подданных. Шестое философское письмо, в то же время, несомненно, свидетельствует о большей готовности Чаадаева к пересмотру сложившихся стереотипов восприятия ряда великих личностей, таких как Гомер, Сократ, Аристотель, Магомет, в соответствии с их влиянием на нравственное развитие человеческого рода, ведущим к «выполнению плана, предначертанного божественной мудростью для спасения рода человеческого» [16. С. 106–107].

И Карамзин, и Чаадаев разделяли ту трактовку предназначения науки, которая была сформулирована И. Кантом, полагавшим, что главное предназначение науки заключается в том, чтобы помочь «подобающим образом занять указанное человеку место в мире» [19. С. 206]. Воспроизводивший кантовскую терминологию тезис Чаадаева о необходимости «уяснить нравственный смысл великих исторических эпох», «точно определить черты каждого века по законам практического разума» [16. С. 105] вполне представим на страницах «Истории государства Российского», хотя аналогичные формулы у Карамзина звучали несколько иначе [20. С. 73–79]. И для Карамзина, и для Чаадаева без истории невозможно самоопределение в мире ни отдельного человека, ни целых народов. Согласно Карамзину, история есть «священная книга народов», по Чаадаеву она – «ключ к пониманию народов» [16. С. 48]. Карам-

зин писал, что история есть «дополнение, изъяснение настоящего и пример будущего», Чаадаев подчеркивал в «Апологии сумасшедшего», что «весь интерес исторических изысканий» его времени заключается в стремлении «извлечь серьезное предчувствие ожидающих нас судеб» [16. С. 155]. Оба они не разделяли космополитических иллюзий. Карамзин в предисловии к своей «Истории» охарактеризовал космополита как «существо метафизическое или столь необыкновенное явление, что нет нужды говорить об нем, ни хвалить, ни осуждать его» [9. Т. I. С. 14]. По словам Чаадаева, «космополитическое будущее, обещаемое нам философией, – не более как химера» [16. С. 108]. В тексте «Истории» Карамзина афористично сформулированные уроки истории несли значимую смысловую нагрузку, хотя и не выделялись автором в качестве таковых. Чаадаев же считал необходимым в шестом философском письме специально обратить внимание читателей на «один из самых важных» и, далее, «самый важный» из ее уроков: изучение истории народов, сошедших с исторической сцены, уяснение каждым народом различных эпох своей прошлой жизни, постижение своего настоящего существования «во всей его правде» должно помочь «до известной степени предугадать поприще, которое ему предназначено пройти в будущем» и произвести в конечном итоге «гармонический всемирный результат» [16. С. 107–108]; «время от времени у всех народов бывали эпохи прогресса...», но «ничто не свидетельствует о постоянном и непрерывном поступательном движении общества в целом», и лишь в обществе, «которого мы члены», обществе, «не созданном руками человеческими, можно заметить истинное восходящее движение» [16. С. 110].

«Гармонический всемирный результат» в тексте Чаадаева отнюдь не контрастирует с «возможным на земле счастьем» как итоговой целью из предисловия Карамзина. Ограничения, накладываемые Чаадаевым на формулу прогресса, вполне соотносятся с тезисом Карамзина о том, что история не терпит оптимизма. Таким образом, целый ряд ключевых положений автора «Философических писем», утверждавшего, что «современное направление человеческого духа побуждает его облекать все виды познания в историческую форму» [16. С. 103], позволяет говорить о значимом пространстве пересечения интеллектуальных интересов Карамзина и Чаадаева, существовавшем вопреки противостоянию созданных ими образов отечественного прошлого. Даже представление Чаадаева о том, что «истории в наше время больше нечего делать, как размышлять», что «исторический материал почти весь исчерпан», что «народы рассказали почти все свои предания» [там же], вряд ли сложилось бы без «Истории государства Российского». В письме А.И. Тургеневу в 1838 г. Чаадаев писал, что с каждым днем он научается более и более чтить память Карамзина, что необычайная живописность его пера при написании истории России – «главное дело», так как «мысль разрушила бы нашу историю». Здесь же отметил он и личностные свойства историографа: «Какая была возвышенность в этой душе, какая теплота в этом сердце! Как здраво, как толково любил он свое отечество!» [16. С. 268].

Характеристику истории России в первом философском письме давал человек, «удрученный жалкой действительностью» [16. С. 55], которая его окружала, той действительностью, которая стала явью при Николае I. Первое философское письмо П.Я. Чаадаева было не только Ответом Карамзину, но и, бесспорно, Вызовом николаевской России. Чаадаев, как и Карамзин, дал негативную оценку декабрьским событиям, ознаменовавшим начало николаевского правления. В цитирувавшемся выше письме П.А. Вяземскому Карамзин назвал восстание декабристов злым и безумным заговором, отметив, правда, что еще не имеет о нем «точного, ясного понятия» [14. С. 169]. Чаадаев признал события на Сенатской площади громадным несчастьем, отбросившим страну «на полвека назад» [16. С. 48]. Если отнестись к данной формуле буквально, Россия после 14 декабря 1825 г., согласно Чаадаеву, вернулась к реалиям 1775 г., когда только завершилась пугачевщина и еще не проявились преимущества нового губернского устройства в границах того огромного политического пространства, весь смысл которого, как отмечал Чаадаев в цитирувавшемся письме к А.И. Тургеневу, «заключается в этой огромности» [16. С. 268].

Карамзин, создававший свою историю в эпоху Александра I, представил вполне позитивную картину первых веков отечественной государственности. Для Карамзина было очевидно, что XI в. на Руси – время очевидного опережения ею Европы, прежде всего в плане просвещения; для Чаадаева, напротив, отечественная история начиналась периодом дикого варварства, «потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное чужеземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть» [16. С. 42]. Свержение чужеземного ига отнюдь не принесло свободы россиянам, оторванным от других христианских народов с момента принятия христианства по византийскому образцу, замкнувшимся в религиозном обособлении, подпавшим в итоге «еще более жестокому рабству, освященному притом фактом нашего освобождения» [16. С. 48–49]. Для Чаадаева, рассматривавшего христианство в качестве науки жизни и смерти [16. С. 171], убежденного в значимости постижения религиозного единства истории как процесса сохранения вечной истины, созерцания божественной воли, «ведущей человеческий род к его конечным целям» [16. С. 102], печальный финал представлялся predetermined именно православной спецификой Руси.

Как и Карамзин, Чаадаев видел в религии нравственную систему, заключенную «в преходящие формы человеческого ума» [16. С. 49], тот нравственный устав, который необходим народам прежде всего тогда, когда вырабатывается «новый закон общественной жизни» [16. С. 266]. Но если для Карамзина не подлежала сомнению благотворность влияния православия на россиян и российскую государственность, то Чаадаев был склонен обвинять именно православие в неспособности направить нравственное становление соотечественников. Только определяющие повседневность правила, по его мнению, и обеспечивают созревание в обществе семян добра [16. С. 43]. Без традиции не может идти речь об усвоении преемственных идей человеческого рода. Позитивное отличие западного христи-

анского мира Чаадаев видел прежде всего в том, что и частный характер каждого европейского народа, и их общий характер, «всецело сотканы из истории и традиции» [16. С. 44]. Не только общество в целом, но и отдельный человек «видит себя заблудившимся в мире», если «не находит способа привести себя в связь с тем, что ему предшествует, и с тем, что за ним следует». Согласно Чаадаеву, «идеи долга, справедливости, права, порядка», которые входят «необходимым элементом в социальный уклад» стран Запада, должны создавать нравственное существо человека «еще раньше, чем он вступает в свет и общество» [16. С. 45]. В христианском мире, полагал философ, «все необходимо должно способствовать – и действительно способствует – установлению совершенного строя на земле» [16. С. 49–50].

На Западе вообще, писал он, «все создано христианством», все политические революции там были, «в сущности, духовными революциями: люди искали истину и попутно нашли свободу и благосостояние», и все положительные, материальные, личные интересы поглощались идеей [16. С. 51–52]. Это и обусловило, «несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущие европейскому миру в его современной форме», его коренные отличия и преимущества: «он содержит в себе начало бесконечного развития», а значит, «царство божие до известной степени осуществлено в нем» [16. С. 53]. В России, напротив, «отсутствие свободного почина в нашем социальном развитии» является самой глубокой чертой исторического облика [16. С. 151]. Покорность власти превратилась в устойчивую традицию: «Стоит лишь какой-нибудь властной воле высказаться среди нас – и все мнения стужеваются, все верования покоряются и все умы открываются новой мысли, которая предложена им» [16. С. 158].

Таким образом, выступление Чаадаева против отечественных традиций как несоответствующих конечной цели развития общества сопровождалось превознесением значимости традиций как таковых: его первое философское письмо – своего рода гимн традиции. Мировоззрению Чаадаева традиционализм был присущ, следовательно, не менее, нежели Карамзину, соотвествуя представлениям об органическом развитии обществ, веками накапливающих свой опыт, переживающих периоды юности, зрелости и т.д.

В шестом философском письме, признавая удивительным то равнодушие, с которым долго относились к новейшей цивилизации, Чаадаев утверждал, что понять ее правильно «значит вместе с тем решить весь социальный вопрос» [16. С. 116]. Значимость осмысления современности он рассматривал как с точки зрения перспектив человечества («грядущие века будут ли чем иным, как плодом этой цивилизации?»), так и перспектив развития личности («нравственное существо всецело создано временем, и время же должно завершить выработку его») [Там же]. Стремясь понять, что же ожидает Россию в будущем, П.Я. Чаадаев оставил соотечественникам необычайно странные, на первый взгляд, пророчества, вся глубина которых стала очевидной лишь многие десятилетия спустя. Это касается и его тезиса о том, что россияне принадлежат к тем нациям, которые призваны «дать миру какой-то важ-

ный урок» [16. С. 44], и его знаменитого афоризма «Социализм победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники» [16. С. 213]. Принимая во внимание то обстоятельство, что история не знает вечных победителей, невозможно не признать глубину и точность выводов Чаадаева, сформулированных как итог его историософского анализа. Это был тот синтез консервативного либерализма и нравственного максимализма, который позволил определить болевые точки современной ему цивилизации, грядущую роль социальных проблем в ее обновлении, приоритет России в их постановке (если не решении), что и предопределило долгую жизнь чаадаевского наследия.

Непреходящим интересом к тому, что ожидает Россию, отмечено было и начало XX в. Предложенная Чаадаевым трактовка своего времени как эпохи «огромной религиозной работы», совершающейся в умах [16. С. 112], оказалась созвучна взглядам сторонников нового религиозного сознания, стремившихся приобщить своих современников к религиозным ценностям через знакомство не только с религиозно-философской традицией, но и с жизненной траекторией тех личностей, которые в разные эпохи вносили свой вклад в ее развитие. Именно тогда появилось первое монографическое исследование о П.Я. Чаадаеве, принадлежавшее М.О. Гершензону [21]. Выходу книги предшествовала серия статей в периодике 1905–1906 гг. [22. С. 26–27]. Предполагалось, что раздел о нем войдет в программную для Гершензона книгу «История молодой России» [23], однако он разросся и потому был издан отдельной книгой. Помеченная 1908-м г., она увидела свет еще в конце октября 1907 г., что подтверждается письмом автора к историку М.К. Лемке от 28 октября 1907 г. [24. Л. 74]. Как отметил Н.А. Бердяев, «М. Гершензон почти что открыл Чаадаева» [25. С. 29].

«Время ли теперь напомнить о нем?», – спрашивал историк у своих читателей, начиная книгу о П.Я. Чаадаеве. И отвечал: «Я думаю, да, – и больше, чем когда-нибудь» [21. С. IV]. Позднее, в предисловии к «Вехам», он выделил три ключевые фигуры, являвшиеся ближайшими предтечами авторов сборника: «Мы не судим прошлого, потому что нам ясна его историческая неизбежность... Наши предостережения не новы: то же самое неустанно твердили от Чаадаева до Соловьева и Толстого все наши глубочайшие мыслители» [26. С. 10]. С точки зрения Гершензона, учение Чаадаева, «своеобразно преломившись сквозь призму славянофильства», воскресло как идея вселенской теократии – у Вл. Соловьева, и как идея русской всечеловечности – у Достоевского; через учение Герцена мысль Чаадаева «просочилась» в народничество, через Соловьева – в современное историку движение христианской общечеловечности [21. С. 168–170]. Развернутой аргументации высказанных положений историк не дал. Объяснение этому можно найти в его письме Н.О. Лернеру от 11 декабря 1907 г.: «Я не мог говорить ни об Ап. Григорьеве, ни о ком другом из чаадаевской литературы, иначе мне пришлось бы дать книгу вдвое большую, которую не стали бы читать; а 200 стр. прочитают. Я так скупился на все, не прямо идущее к цели, что даже Вл. Соловьеву, плоть от плоти Чаадаева, уделил ¾ стр.» [27. Л. 6].

Та цель, о которой писал здесь исследователь, заключалась в том, чтобы противопоставить «политическому революционерству» религиозные, нравственные ценности, ту вечную истину, о которой когда-то писал Чаадаев. С точки зрения М.О. Гершензона, именно в 30-е годы XIX в. начался «великий ледоход русской мысли», и для него было важно «в живой работе индивидуального сознания подслушать прозябание нового, того, что рождает век» [23. С. VIII]. Позднее он напишет: «Все объективное зарождается в личности и первоначально принадлежит только ей» [28. С. 287]. Для историка была очевидна предопределенность идей Чаадаева его личностным своеобразием. Как всякая «метафизическая историософия», философия истории Чаадаева, в отличие от рационалистических исторических концепций Тэна, Миллюкова, Маркса, по Гершензону, стоит вне критики, в ней «все субъективно до дна и ей можно только противопоставить другую» [27. Л. 24, 25]. Идея исторической преемственности, идея воспитания человечества Богом, столь значимые для Чаадаева, позволили Гершензону сделать вывод о том, что центр тяжести его учения лежит в философии истории, а не в трактовке собственно религиозных проблем, что он – декабрист, ставший мистиком [21. С. 74, 93]. Полагая, что в религии Чаадаев видел лишь определение отношения человека к Богу, что философ не находил в нем места «взаимным отношениям людей между собою» [21. С. 91], исследователь, тем не менее, обстоятельно изложил мысли Чаадаева о влиянии христианства на историю человечества и историю России. Признавая первое «Философическое письмо» теолого-политическим трактатом, Гершензон подчеркивал, однако, что в нем идея личного спасения, основная для обычного мистицизма, заменена чисто социальной идеей коллективного спасения. Поэтому историк рассматривал мировоззрение Чаадаева как социальный мистицизм – своеобразный плод мистической идеи на почве исключительно социального настроения русского передового общества двадцатых годов [21. С. 92–93].

Статья Гершензона «Творческое самосознание», опубликованная в «Вехах», создавалась под несомненным влиянием чаадаевской критики современности и современников. Данная Гершензоном характеристика стиля жизни интеллигенции рубежа веков («быт ужасен, подлинная мерзость запустения: ни малейшей дисциплины, ни малейшей последовательности... гомерическая неаккуратность в личной жизни, наивная недобросовестность в работе... и совершенное отсутствие уважения к чужой личности...» [26. С. 82]), резко контрастируя с тем жизненным стилем, который был присущ Карамзину, выглядела неким вариантом доведения до абсурда недостатков, о которых писал Чаадаев. В том процессе обновления, который был начат идеологией Просвещения, продолжен революцией во Франции и попытками осмысления ее итогов применительно к российским реалиям, которые продолжались и в начале XX в., каждый Ответ одновременно являлся Вызовом и каждый Вызов представлял собою Ответ. Исследование текстов либерального консерватора Н.М. Карамзина и консервативного либерала П.Я. Чаадаева в режиме компаративистики позволяет проследить постепенное развертывание во времени тех идей,

которым была суждена долгая жизнь, поскольку, по словам А. Келли, подобно «дерзким размышлениям Чаадаева о причине ненормального положения России в семье европейских наций, вопросы, поднятые «Вехами», имели значение, простирающееся гораздо дальше тех исторических событий, которыми они были вдохновлены» [26. С. 548]. За, увы, сбывшимися пророче-

ствами «Вех» явственно ощутимы и представления Карамзина о миссии православия и отечественной государственной власти, и размышления Чаадаева о специфике исторического пути и возможных перспективах России, об особой миссии того социального вопроса, который предопределил судьбу новейшей цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Карцов А.С. Русский консерватизм как интеллектуальная традиция // Консерватизм и либерализм. История и современные концепции. СПб., 2002.
2. Консерватизм в России и мире. Воронеж, 2004. Ч. I, гл. 3.
3. Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 552. Оп. 1. Д. 799.
4. Карамзин Н.М. Незданные произведения и переписка. СПб., 1862. Ч. I.
5. Кара-Мурза А.А. Русский либерализм. М., 1996.
6. Рудковская И.Е. Н.М. Карамзин и англо-шотландская историографическая традиция второй половины XVIII в. // Вестник Томского государственного университета. № 281. Сер. История. Краеведение. Этнология. Археология. Томск, 2004.
7. Рудковская И.Е. Политический мир Древней Руси в главном труде Н.М. Карамзина // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2006.
8. РГАЛИ. Ф. 195. Оп. 1. Д. 1173.
9. Карамзин Н.М. История государства Российского. М., 1989. Т. I; М., 1991. Т. II–III; М., 1992. Т. IV; М., 1993. Т. V; СПб., 1831. Т. XII.
10. Николай Михайлович Карамзин, по его сочинениям, письмам и отзывам современников. Материалы для биографии. М., 1866. Ч. I.
11. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Л., 1984.
12. Рудковская И.Е. Проблемы взаимоотношений государства и церкви в ранний период отечественной истории в трактовке Н.М. Карамзина // Вестник Томского государственного педагогического университета. Сер. Гуманитарные науки (история, археология, этнология). 2007. Вып. 3 (66).
13. Письма Карамзина к А.Ф. Малиновскому и письма Грибоедова к С.П. Бегичеву. М., 1860.
14. Письма Н.М. Карамзина к кн. П.А. Вяземскому. 1810–1826. (Из Остафьевского Архива). СПб., 1897.
15. Сыров В.Н. Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли. М., 2006.
16. Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989.
17. Кочеткова Н.Д. Русский сентиментализм (Н.М. Карамзин и его окружение) // Русский романтизм. Л., 1978.
18. Вольтер Ф. История Карла XII, короля шведского. СПб., б/г.
19. Кант И. Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» // Сочинения : в 6 т. М., 1964. Т. 2.
20. Рудковская И.Е. Идеи И. Канта в историческом творчестве Н.М. Карамзина // Историческая наука на рубеже веков. Томск, 1999. Т. I. С. 73–79.
21. Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908.
22. Рудковская И.Е. На пути к «Вехам»: замысел сборника в контексте историографической и историософской компаративистики // Государственно-правовая и морально-этическая проблематика в трудах отечественных обществоведов конца XIX – начала XX веков. Томск, 2008. Вып. 2. С. 13–42.
23. Гершензон М.О. История молодой России. М., 1908.
24. Рукописный отдел Института русской литературы (РО ИРЛИ). Ф. 661. Д. 310.
25. Бердяев Н.А. Русские богоискатели // Духовный кризис русской интеллигенции. СПб., 1910.
26. Вехи. Из глубины. М., 1991.
27. РГАЛИ. Ф. 300. Оп. 1. Д. 119.
28. Гершензон М.О. О ценностях // Ветвь : сборник Клуба московских писателей. М., 1917.

Статья представлена научной редакцией «История» 27 июля 2012 г.