

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ  
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

Е Ж Е Г О Д Н И К

**ЧЕЛОВЕК**

**образ и сущность**

**СУДЬБА  
РОССИИ  
2002**

М О С К В А

---

**А.ЗОРИН**

**КОРМЯ ДВУГЛАВОГО ОРЛА...: РУССКАЯ  
ЛИТЕРАТУРА И ГОСУДАРСТВЕННАЯ ИДЕОЛОГИЯ  
В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XVIII – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX вв. –**

**М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 416.**

Тема исследования Зорина — российская государственная идеология, начиная с “греческого проекта” Екатерины II и кончая триадой “православие — самодержавие — народность”. Идеология рассматривается здесь в особом ключе — не как “ложное сознание”, более или менее замаскированное выражение интересов тех или иных социальных групп, но как особая форма культурного творчества, не сводимая к другим его формам. Из 10 глав книги для данного реферата выбраны три, а также вступительный, методологический раздел.

**Литература и идеология**

Для гуманистики XX в. характерен постепенный отказ от идеи “вторичности” метафорических значений по отношению к прямым. “Новые теоретики видели в метафорическом смыслообразовании основу и когнитивного процесса, и практической деятельности человека. <...> Метафора переставала быть достоянием по преимуществу поэтического языка, становясь неотъемлемым элементом как научного и правового дискурса, так и повседневной языковой практики” (с.25).

В 1973г. вышел получивший широкую известность сборник статей американского антрополога Клиффорда Гирца “Интерпретация культур”. Здесь предлагалось исследовать идеологию “как систему

взаимодействующих символов” (цит. по: с. 13), как своего рода систему метафор.

Суть и специфика идеологии, по Гирцу, состоит в том, что она размечает незнакомое данному человеческому сообществу культурное пространство. Ее роль резко возрастает в условиях нестабильности, когда более архаичные ориентационные модели обнаруживают свою полную или частичную непригодность. Не случайно вошедшая в указанный сборник статья Гирца “Идеология как культурная система” впервые была опубликована в 1964 г., когда более 60-ти новых государств стали практически заново выстраивать системы своей национально-государственной самоидентификации. Волна “идеологического творчества”, охватившего “третий мир”, по своему размаху едва ли не превзошла все, что видела Европа в аналогичные периоды своей истории — после Великой французской революции и Первой мировой войны (с.17).

Идеология обычно критиковалась за свою “ненаучность”. “В основе марксистского, неомарксистского, постмарксистского, как, впрочем, и антимарксистского понимания идеологии лежит более или менее артикулированное сопоставление идеологического и научного мышления” (с.19). По Гирцу же, наука и идеология суть различные типы интеллектуального творчества: “Идеолог точно так же не является плохим социологом, как социолог — плохим идеологом. <...> Оценивать деятельность одной по другой — дело очень неблагоприятное и сбивающее с толку” (цит. по: с.19).

В центре внимания Гирца — “образная природа [figurative nature]” идеологического мышления. Разумеется, Гирц был не первым, кто обратил внимание на перенасыщенность идеологических текстов разного рода тропами. “Не заметить этого совершенно невозможно. Даже марксизм, почти монополизировавший обсуждение проблем идеологии, по существу начался с упоминания о бродячем призраке” (19). Тем не менее образный пласт идеологических концепций обычно воспринимался исследователями как риторическое украшение, средство пропаганды, популяризации или обмана, — словом, как более или менее эффективная упаковка доктрины. Гирц полностью пересматривает этот подход. “Для него троп, и в первую очередь метафора, составляет самое ядро идеологического мышления, ибо в тропе идеология осуществляет ту символическую демаркацию социальной среды, которая позволяет коллективу и его членам обжить ее” (с.19).

Литература — лишь одна из возможных форм “производства идеологических метафор”. Исторически эту роль с успехом играли также театр, архитектура, придворные, государственные и религиозные празднества и ритуалы, церковное красноречие и т.д., а в наше время — кино, реклама и различные жанры СМИ. В то же время в теоретическом плане ось “идеология — литература”, считает Зорин, особенно интересна, поскольку работают они с одним материалом — письменным словом. Утратив монополию на метафору, изящная словесность приобрела взамен привилегированный исследовательский статус: будучи “областью и метафоропорождения, и метафоронакопления *par excellence*”, она может служить “идеальной лабораторией для изучения механизмов производства смыслов” (с.25).

“Сила идеологической метафоры, ее способность схватывать реальность и продуцировать новые смыслы существенным образом сказываются на динамике исторических событий” (с.20). Групповая, а тем более государственная идеология “может существовать в этом качестве, если вокруг ее базовых метафор существует хотя бы минимальный консенсус” (с.27). “По известной пословице, соловья баснями не кормят. Зато сами соловьи с успехом кормят баснями орлов, дву- и одноглавых, львов, драконов и других геральдических чудищ” (с.28).

Не так важно, кто именно — писатель, философ, церковный проповедник, политик, журналист, историк, архитектор или церемониймейстер — начинает процесс идеологического творчества. Существенно, что в ходе оформления идеологических конструкций их различные версии подгоняются друг под друга, проходят через фильтры взаимных дополнений, искажений и истолкований. “И если политика проверяет поэзию на осуществимость, то поэзия политику — на емкость и выразительность соответствующих метафор” (с.28).

Идеологическая сфера культуры предстает в книге Зорина как своего рода “резервуар метафор, откуда черпают и который пополняют люди самых различных профессий и родов деятельности” (с. 29). В этом плане автор анализирует поэтические произведения, официальную и полуофициальную публицистику, государственные церемонии и празднества, а также культурные механизмы конкретных исторических коллизий, таких как опала Сперанского.

Вообще говоря, идеология будет тем “литературнее”, чем дальше выдвинувшее ее сообщество от реальных властных полномочий (с.27). Поэтому можно задаться вопросом: в какой мере практические политики, стоящие у власти, руководствовались именно идеологическими мотивами?

Не служили ли эти мотивы лишь риторическим прикрытием их реальных целей и интересов? Зорину такое противопоставление представляется надуманным. “Слова <...> имеют свою судьбу, и, сказанные однажды, они, уже вне зависимости от искренности говорящего, становятся действенным фактором исторического процесса” (с.30). Да и сами представления о государственных или национальных интересах “во многом определяются символическими ориентирами” (с. 30).

### **Русские как греки: “Греческий проект” Екатерины II и русская ода 1760—1770-х годов**

Историки “греческого проекта”, как правило, ограничиваются сферой дипломатии и придворной политики, почти не принимая во внимание символическое измерение проекта. Между тем “для оценки исторического значения замысла императрицы именно это измерение может оказаться едва ли не решающим” (с.33).

И современники и потомки обращали обычно внимание на центральный и наиболее искусственный элемент “греческого проекта” — завоевание Константинополя. Но как раз в этой части идеи Екатерины и Потемкина не представляли собой ничего нового. Планы завоевания Царьграда строились задолго до Екатерины и долгое время после нее. Историческая уникальность “греческого проекта” лежит в другой плоскости. Императрица не собиралась ни присоединять Константинополь к Российской державе, ни переносить туда свою столицу. Предполагалась лишь династическая уния Российской и Греческой держав.

Требовались, однако, обоснования, которые поднимали бы весь проект над сферой конъюнктурной дипломатической игры. Таким обоснованием стала религиозная преемственность Российской империи по отношению к Константинопольской. “Россия оказывалась не только покровительницей Греции, но и ее наследницей” (с. 36).

Еще важнее другое: религиозная преемственность как бы по умолчанию приравнивалась к культурной. Между Константинополем и Афинами ставился знак равенства, а роль единственной церковной наследницы Византии одновременно делала Россию законной наследницей греческой античности. “Смещение византийских и античных мотивов мы постоянно видим <...> во всей атрибутике проекта”, начиная с торжеств по случаю рождения великого князя Константина Павловича (с.36).

Тем самым кардинально менялись представления об исторической роли и предназначении России. “Если традиционно считалось, что факел

просвещения перешел из Греции в Рим, откуда был подхвачен Западной Европой и из ее рук был принят Россией, то теперь Россия оказывалась связана с Грецией напрямую и не нуждалась в посредниках” (с.37).

Россия, согласно этим представлениям, “призвана вновь вернуть грекам их истинную природу, обратить их к собственным истокам. Она может и обязана это сделать, потому что через Византию она является законной наследницей античной Греции, в некотором смысле ее новым воплощением. <...> Такая позиция очевидным образом приводила к мысли о культурном приоритете России в Европе и позволяла ставить вопрос о приоритетах политических” (с.37). По мысли Екатерины, во главе политического устройства Европы должны были стоять две империи: венская, наследовавшая Римской, и петербургская — наследовавшая Константинопольской.

Со времени русско-турецкой войны 1768—1774 гг. к завоеванию Константинополя и возрождению греческого государства и просвещения призывал Екатерину Вольтер. Однако ему были чужды важнейшие звенья “греческого проекта”: историческая преемственность Греции и России, связь между церковной и культурной преемственностью, утопия братской унии двух империй на основе общей религиозно-культурной идентичности. “Вольтера интересовали просвещение и монархи, несущие Просвещение, а отнюдь не Россия и ее историческое предназначение. Можно, пожалуй, сказать, что с историко-культурной точки зрения замыслы Екатерины и Потемкина принадлежат уже не эпохе фернейского философа, но эпохе Гердера” (с.45).

Идеологические контуры “греческого проекта”, считает автор, были намечены не столько в письмах Вольтера Екатерине, сколько в одах русских поэтов (В.Петрова, В.Майкова, М.Хераскова и других) по случаю Средиземноморской экспедиции эскадры Алексея Орлова (1769—1770 гг.).

На протяжении почти полу столетия “русская культура, усвоив европейские нормы, упорно примеряла на себя античные одежды, сравнивала своих героев с древними, измеряла свои достижения степенью соответствия греческим и римским образцам. Слова “Спарта”, “Афины”, “Аркадия” по сути дела не обозначали в языке того времени никакой географической реальности, служа лишь отражением абсолютного совершенства. Теперь в эту никогда не существовавшую страну, прямо в золотой век, в обитель богов и героев, отправилась российская эскадра” (с.53).

Музыка греческой топонимики творит “дивные перемены”. Спартанцы под российскими знаменами вновь становятся спартамцами.

Греция оживает, ибо в “прибывших россах живы” спартанские герои во главе с Леонидом — Орловым. “Русские на этой священной земле превращаются в греков, чтобы, наконец, восстановить Грецию” (с.55).

“Греческий проект” в развернутой форме был изложен Екатериной II в письме к австрийскому императору Иосифу II от сент. 1782 г., а несколько ранее, в 1780 г., — в меморандуме А.А.Безбородко. “В то же время очевидно, что ко времени рождения в 1779 г. великого князя Константина Павловича проект уже существовал в достаточно разработанном виде” (с. 33). Политический смысл имени великого князя Константина Павловича был ясен всем с момента его крещения.

Не менее показательно и имя, данное двумя годами раньше будущему императору Александру I. “Имя Александр было своего рода номинативным шедевром Екатерины, всегда очень внимательной к такого рода символике” (с.63). Святым ее старшего внука был Александр Невский, покровитель Петербурга, так что преемственность по линии Петра Великого была полностью соблюдена. С другой стороны, за именем Александр “легко угадывался иной, южный прообраз” (с.64).

Обращение к традиции Македонской империи позволяло “устранить или, по крайней мере, притушить подспудно присутствовавший в древнегреческой атрибутике республиканский субстрат. Российская монархия не могла объявлять себя исторической наследницей правителей республиканских Афин, но Александр [Македонский] в качестве предшественника и образца должен был ее безусловно устраивать” (с.61).

Идеологическая основа для “греческого проекта” была создана; Потемкину “предстояло превратить систему поэтических метафор в развернутую политическую программу” (с. 59). Потемкин был “тем самым человеком, которого могла одушевить задача гигантского геополитического разворота России на юг” (с.39). От балтийского ареала с преимущественной ориентацией на протестантско-германский мир, куда направил державу Петр I, Россию предстояло повернуть к Черному и Средиземному морям — к территориям, объединенным некогда византийским скипетром, а еще раньше — державой Александра Македонского.

### **Эдем в Тавриде: “Крымский миф” в русской культуре 1780—1790-х годов**

С присоединением Крыма в 1783г. Россия получила не только стратегически важную территорию, но и громадный “символический капитал” — “свою долю классического наследства, дававшего ей право

стоять в ряду цивилизованных европейских народов” (с. 100). К тому же именно здесь началось русское христианство: в Херсонесе Таврическом принял крещение и вступил в брак с греческой царевной Анной князь Владимир: “Достигнув наконец места, где она обрела свою веру и впервые встретилась с греческой культурой, Россия должна была двинуться дальше к историческому центру этой веры” (с. 100). Покорение Крыма интерпретировалось не иначе, как возвращение исконно русских земель.

“Русские приходят в провинцию, некогда принадлежавшую Греции, вновь сообщают ей ее греческий облик и заново обретают свою веру и историю, тоже отчасти превращаясь в греков. При этом и сами греки, освобождаясь от рабства, вновь становятся собой под российской эгидой” (с. 102). Это символизировала и “революция в крымской топонимике”, устроенная Потемкиным. Крым наречен Тавридой, Ак Мечеть — Симферополем, Кафа — Феодосией и т.д. Стремление Потемкина заселить Новороссию выходцами из разных краев становится символом грядущего единения народов в новых провинциях Российской империи. “Вавилонский грех здесь преодолен, и все народы соединяются, замыкая под российской эгидой исторический круг всемирной цивилизации” (с. 107).

По мере утраты надежд на скорое осуществление “греческого проекта” крымская тема обретает все большую самостоятельность. В 1783 г. Потемкин пишет Екатерине: “Петербург, поставленный у Балтики, — северная столица России, средняя — Москва, а Херсон Ахтиарский да будет столица полуденная моей Государыни. Пусть посмотрят, какой Государь сделал лучший выбор” (цит. по: с. 107—108). Речь шла “о глобальной переориентации всей российской политики, культуры и самосознания” (с. 108).

Символической демонстрацией избранного курса стала поездка Екатерины в Крым в первой половине 1787 г. Константинополь все еще был недоступен; древнюю Элладу надлежало возродить в Новороссии. Центром такого возрождения должен был стать Екатерино-слав, заложенный во время путешествия императрицы. По плану нового города, его лавки проектировались “наподобие Пропиля или предворья Афинского с биржею и театром”, палаты губернские предполагалось построить “во вкусе римских и греческих зданий” (цит. по: с. 113), а кроме того, основать университет и музыкальную академию. Тем самым город объединил бы в себе Рим и Афины.

Новороссия, край, наконец восстановивший свою российскую и христианскую природу, “становится прообразом грядущего земного рая”

(с.114). Райские мотивы, возможно, неперменный атрибут имперских утопий — недаром Петр с таким упорством именовал “Парадизом” полюбившиеся ему болота Ингерманландии; “но, конечно, природа Новороссии и особенно Крыма буквально напрашивалась на такое осмысление” (с.114). Все путешествие Екатерины в Новороссию и Крым проходит под знаком райской топики. “Жаль, что не тут построен Петербург” — говорила императрица, проезжая по Крыму (цит. по: с.116).

Итогом путешествия стало празднование 25-летия вступления Екатерины на русский престол, состоявшееся 28 июня 1787 г. в Москве. План представления “Щастливая Москва” написал М.М.Херасков. Перед публикой появлялись четыре гения, представ-лявшие четыре стороны света. “Полуденный гений” выходил последним и говорил остальным трем: “Вы подлинно счастливы, но, может быть, я перед вами некое преимущество имею; все то, чем вы каждый порознь славитесь, все то я один в моих полуденных владениях имею. <...> Что всего паче, целое царство вновь в мое правление вступило, царство, млеко и мед точащее” (с. 117).

“Надо вспомнить, — замечает по этому поводу автор, — с какой устойчивостью и частотой Россия на протяжении всего столетия называлась “Севером” и “полнощной державой”, а турки — “сынами полудня”, чтобы оценить радикальность этой риторики. Появление в пределах империи Тавриды, “царства, млеко и мед точащего”, обещало в корне изменить состав национального самосознания и культурную географию России” (с. 117).

Поэма С.С.Боброва “Таврида” была написана уже при Павле I, в 1798 г. По Боброву, Таврида не просто входит в состав Российской империи — она становится высшим перлом европейской цивилизации. Переселившись в Тавриду, музы закончили бы “Период славный просвещения, / О коем бесподобный Петр / пророчески провозвещал” (цит. по: с. 119).

Пророчество, о котором писал Бобров, это фраза, сказанная Петром ганноверскому послу К. Веберу и получившая широкую известность в России: “Историки полагают колыбель всех знаний в Греции, откуда <...> они были изгнаны, перешли в Италию, а потом распространились было и по всем Европейским землям. <...> Со временем они оставят теперешнее свое местопребывание в Англии, Франции и Германии, продержатся несколько веков у нас и затем вновь возвратятся в истинное отечество свое — в Грецию” (с.120).

В эти прорицания Бобров “вносит в высшей степени существенные коррективы. Музам, собственно говоря, незачем покидать Россию и

возвращаться к себе в Грецию, ибо русские в некотором, прежде всего религиозном, смысле и есть греки, а свою Грецию они уже обрели в Тавриде. В этой перспективе нет смысла и воевать за Константинополь, ибо идеальным воплощением Константинополя становится возрожденный Таврический Херсонес" (с. 120).

И хотя после смерти Екатерины все южные проекты оказались навсегда похороненными, они остались в русской культуре "как замысел, как упущенная возможность, как подспудная, но оттого еще более сильная сфера тяготения" (с. 117).

Острая ностальгия по Крыму, утраченному Россией в 1991 г., обычно объясняется в бытовом ключе («некуда поехать отдохнуть») либо в "милитаристском" («Севастополь — город русской славы»). Между тем для отдыха Крым сейчас доступен куда более, чем разрушенная войной Абхазия или даже Прибалтика. Что же до "русской славы", то Севастополь не может соперничать здесь, например, с Полтавой. Однако эти места отнюдь не вызывают подобных эмоций. "Можно предположить, что за всеми этими объяснениями лежат глубинные, но именно поэтому мало отрефлектированные представления о том, что обладание Крымом составляет венец исторической миссии России, ее цивилизационное назначение. <...> В сознании сегодняшнего человека оживают культурно-символические концепты в буквальном смысле "времен Очаковских и покоренья Крыма" (с. 121).

Память о потемкинских проектах живет в массовом сознании, конечно, не прямо, а опосредованно — прежде всего через архитектуру крымского санатория и пионерского лагеря. "Мир белых домов у моря, гравиевых дорожек между кустами лавра, кипарисовых аллей с гипсовыми вазами и статуями <...> — это и есть наша древняя Греция, наш рай, пусть и очищенный после войны волей отца народов от чрезмерного этнического разнообразия, но доступный по профсоюзной путевке или по направлению пионерской организации для человека империи. Он может спокойно отдыхать, ибо на рейде в севастопольских бухтах стоит Краснознаменный Черноморский флот с бело-синими моряками в бескозырках, по которым напрасно сохнут девушки в далеких русских деревнях. Именно здесь бытовое и милитаристское истолкования русской тяги к Крыму сливаются до неразличимости" (с. 121).

# **Заветная триада: Меморандум С. С. Уварова 1832 года и возникновение доктрины “Православие — самодержавие — народность”**

Под воздействием Июльской революции во Франции, польского восстания, холерных бунтов лета 1831 г. Николай I отбросил преобразовательные планы своего первого пятилетия. Требовалась система взглядов, обосновавшая постепенное и органическое развитие, но под контролем правительства.

Контуры подобной системы сумел предложить С. С. Уваров, назначенный в начале 1832 г. товарищем министра, а через год — министром народного просвещения. “Общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование <...> совершалось в соединенном духе Православия, Самодержавия и народности”, — писал Уваров в своем циркуляре от 21 марта 1833 г., вступая в должность министра народного просвещения (цит. по: с.360). Эта уваровская триада (которую А.Н.Пыпин назвал “теорией официальной народности”) на долгие десятилетия стала государственной идеологией Российской империи.

Обоснование новой доктрины содержалось в отчете Уварова об инспекции Московского университета (представлен Николаю I в декабре 1832 г.) и докладе Уварова “О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством Народного Просвещения” (представлен Николаю I в ноябре 1833 г.). Черновая версия доклада была написана еще в марте 1832 г., и это — самое раннее из всех известных упоминаний о “триаде”.

Несомненна связь уваровской триады с политической теорией немецкого романтизма, и прежде всего со взглядами Фридриха Шлегеля. Шлегель различал этнос (“расу”) — естественную общность, и “нацию” — политическую общность, возникающую на основе этноса. Нация понималась как целостная личность, единство которой основано на кровном родстве и закреплено общностью обычаев и языка. Эта собирательная личность и должна была образовывать государство. Идеал национального государства Шлегель видел в средневековой сословной монархии, где единство народного организма обеспечивалось его разделением на корпорации.

Очевидна зависимость этих идей от философии Гердера, с одной стороны, и Руссо и идеологов французской революции — с другой. Однако, в отличие от Гердера, Шлегель переносит акцент в понимании “народа” с культурно-духовных факторов на политические. А от французских мыслителей Шлегель отличается тем, что видит в Nation не участников

общественного договора, но продукт органического развития. “Соответственно, государство он понимает естественно-исторически, как непосредственное выражение народной истории” (с.355).

Итак, патриотическую триаду Ф.Шлегеля составляли общность происхождения (“раса”), обычаи и язык. Сильный акцент на вере был также неприемлем в Германии, разделенной на католические и про-тестантские области, как и требование общности происхождения — в Российской империи. “Национально ориентированные мыслители порою мечтали увидеть этнические и религиозные меньшинства обращенными в православие и заговорившими по-русски, но они не могли рассчитывать, что те сольются в одну “расу” со славянским большинством” (с.363).

Однако во многих отношениях Россия могла показаться даже более подходящим местом для реализации национально-имперской утопии, чем Германия. Она уже обладала государственным единством, к тому же центр господствующей церкви находился внутри империи, что избавляло приверженца идеи национальной религии от затруднений, с которыми встретился Шлегель.

В своем докладе Николаю I Уваров писал: “Без народной религии народ, как и частный человек, обречен на гибель” (с.360). Однако Уваров (личная религиозность которого была весьма относительной) не упоминает о божественной природе православия; оно значимо для него не в силу своей истинности, но в силу своей традиционности. Обращение к французскому подлиннику доклада дает еще более выразительную картину: православие здесь вообще ни разу не упомянуто — речь идет лишь о “religion national” (“национальной религии”) и “eglise dominante” (“господствующей церкви”). “Ясно, что Уварову решительно безразлично, о какой именно вере и какой церкви идет речь, если они укоренены в истории народа и политической структуре государства” (с. 360).

Самодержавие толкуется в докладе Уварова в значительной степени сходным образом. Здесь нет ни одного слова ни о провиденциальной природе русского самодержавия, ни о его безотносительных достоинствах. Самодержавие, по Уварову, лишь “необходимое условие существования Империи”, причем Империи “в ее настоящем виде” (цит. по: с.362). Эта формула, замечает Зорин, “по крайней мере не исключает возможности того, что когда-нибудь в будущем самодержавный монарх уже не понадобится России” (с. 362). Императорская власть санкционирована здесь не божественной санкцией, но “положением”, “нуждами” и “желаниями” страны, то есть представляет собой по преимуществу власть, так же как и православие интерпретируется прежде всего как русская вера.

Итак, два первых члена триады “выступают в качестве своего рода атрибутов национального бытия и национальной истории и оказываются укоренены в третьем — пресловутой народности” (с.362).

Если самодержавие является, по Уварову, “консервативным принципом”, то народность не предполагает ни “движения назад”, ни “неподвижности”: “государственный состав может и должен развиваться подобно человеческому телу”, и именно принцип народности обеспечивает непрерывность этого развития (цит. по: с.363).

Однако шлегелевское понимание нации (народности) как основы идеальной империи было неприемлемо для Уварова, и не только из-за национальных и конфессиональных проблем. “Категория народности в ее романтическом изводе не могла быть применена и к собственно великоросской части населения. Социальная и культурная грань, разделявшая высшее и низшее сословие, была в России первой половины XIX в. непреодолимой. Обнаружить, скажем, у дворянства и крестьянства какие бы то ни было общие обычаи было заведомо невозможно. С языком дело обстояло не более благополучно — достаточно сказать, что сам документ, утверждавший народность в качестве краеугольного камня русской государственности, был написан по-французски. Что же до происхождения, то подавляющая часть древнего русского дворянства возводила свои генеалогии к германским, литовским или татарским родам. В такого рода генеалогических амбициях нет решительно ничего необычного — в традиционных обществах элита часто настаивает на своем иноземном происхождении, чтобы мотивировать иной, сравнительно с большинством, образ жизни” (с. 364).

Идеи национального единства в тогдашней Европе были, как правило, направлены на подрыв сословных перегородок, нарушающих целостность народного организма. В конечном счете— речь шла о трансформации традиционных имперских структур в институты национального государства. Именно в этом ключе понимали народность в декабристских и околодекабристских кругах, а также в славянофильской среде вплоть до эпохи великих реформ. Уваров выдвигает тот же лозунг, чтобы на неопределенное время законсервировать Существующее положение вещей. “Подобная задача требовала глубокого переосмысления самой категории народности” (с. 364).

Не имея возможности основать свое понимание народности на объективных факторах, Уваров решительно смещает центр тяжести на субъективные. Его аргументация полностью лежит в сфере исторических эмоций и национальной психологии. Россия “еще хранит в своей груди

убеждения нравственные — единственный залог ее блаженства, останки своей народности, драгоценные и последние гарантии своей политической будущности” (цит. по: с.365).

Тем самым в основе народности оказываются убеждения. “Проще говоря, русский человек — это тот, кто верит в свою церковь и своего государя. Определив православие и самодержавие через народность, Уваров теперь определяет народность через православие и самодержавие. В формальной логике такая операция называется порочным кругом, но идеология строится по качественно иным законам, и рискованный риторический пируэт оказывается несущей опорой всей конструкции новой официальной доктрины” (с.366).

Такая трактовка народности имела в высшей степени долговременные последствия для идеологии русской государственности. Если русским может быть только член господствующей церкви, исповедующий “национальную религию”, то исключенными из “народного тела” оказываются старообрядцы и сектанты в низших слоях общества и обращенные католики, деисты и скептики — в высших. А если народность необходимо предполагает приверженность самодержавию, любым конституционалистам и тем более республиканцам автоматически отказывается в праве быть русскими. “Трудно не обратить внимание на родство этих подходов с разработанной коммунистическим режимом моделью “советского человека”, которому предписывался жестко заданный набор взглядов и убеждений. “Несоветский человек” в этой идеологической системе заведомо не мог быть частью народа и объявлялся “отщепенцем”. В начале XIX столетия для обозначения того же явления употреблялось слово “изверг” (с.366).

Как справедливо заметил М. М. Шевченко, уваровская триада, по сути, перефразирует военный девиз “За Веру, Царя и Отечество!” Однако эмоционально ощутимые патриотические символы, за которые солдат должен идти в бой, сменяются здесь институтами национальной жизни и абстрактными принципами. “Идеологическое обеспечение государственной политики переводилось из горячего режима в холодный, превращая мобилизационные лозунги в программу рутинной бюрократической и педагогической работы” (с.368).

В отличие от ярого архаиста А.С.Шишкова, Уваров отнюдь не стремился к безусловной изоляции России от Запада. Уваров был начисто лишен свойственного Шишкову миссионерского запала. Он вовсе не желал коренной ломки воспитания и образа жизни образованных сословий, включая изгнание из его быта столь возмущавшего Шишкова французского

языка. “Он лишь стремился вменить подданным Российской империи православие и самодержавие в качестве предметов для обязательного почитания” (с.367).

Речь шла о создании идеологической системы, которая сохранила бы за Россией возможность и принадлежать европейской цивилизации (вне которой Уваров не мыслил ни себя, ни своей деятельности на посту министра народного просвещения), и одновременно отгородиться от этой цивилизации. Проблема, как формулировал ее сам Уваров, состояла в том, чтобы “идти в ногу с Европой и не удалиться от нашего собственного места”, “взять от просвещения лишь то, что необходимо для существования великого государства, и решительно отвергнуть все то, что несет в себе семена беспорядка и потрясений” (цит. по: с.367).

Против влияния “европейских идей” Уваров предлагал бороться не с помощью репрессий, но “умножая, где только можно, число умственных плотин”, поощряя “наклонность к другим понятиям, к другим занятиям и началам” — в частности, внушая юношеству “охоту ближе заниматься историей отечественной” (цит. по: с.371, 372). Поощрение штудий в области русской истории было, по существу, единственным предложением позитивного характера, которое сумел выдвинуть Уваров. “Прошлое было призвано заменить <...> опасное и неопределенное будущее, а русская история с укорененными в ней институтами православия и самодержавия оказывалась единственным вместилищем народности и последней альтернативой европеизации” (с.372).

“Пораженческие ноты постоянно звучат в уваровском послании” (с. 373). Сама метафорика “умственных плотин” свидетельствовала о том, что Уваров намеревался перегораживать течение мысли, которое он сам же ощущал как естественное. Исполнено пессимизма и уваровское ощущение хрупкости государственного бытия России.

Интеллектуальная драма русского государственного национализма состояла в том, что ключевая для нее категория “национальности” или “народности” (nationalite, Volkstum) была выработана западноевропейской общественной мыслью для легитимации нового социального порядка, шедшего на смену традиционным конфессиональнодинастическим принципам государственного устройства. “Уваровская триада объявляла краеугольными камнями русской народности именно те институты, которые народность призвана была разрушить — господствующую церковь и имперский абсолютизм” (с.374). Считая европейский путь развития гибельным для страны, Уваров попросту не видел иного.

*К. В. Душенко*