

Н.М. КАРАМЗИН И П.Я. ЧААДАЕВ: ДВА ЛИКА РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА

В.М. МЕЖУЕВ

Сравнение Н.М. Карамзина с П.Я. Чаадаевым может показаться несколько надуманным. Несомненно, оба — яркие и значительные имена в истории русской общественной мысли, но что их связывает между собой? Будучи современниками, они принадлежали к разным возрастным поколениям: Чаадаев младше Карамзина на 28 лет и пережил его на 30 лет. Были лично знакомы: Чаадаев в чине корнета гусарского полка посещал дом Карамзина в Царском селе, где познакомился с молодым Пушкиным, на которого оказал большое влияние. К тому времени Н.М. Карамзин — широко признанный писатель, тогда как Чаадаев не напечатал еще ни одной строчки. Его первое «Философическое письмо» будет опубликовано в 1836 г. уже после смерти Карамзина. Так что при жизни они не вступали друг с другом в полемику, во всяком случае, письменную. Что же заставляет сегодня сравнивать эти имена?

Если Карамзин, по мнению ряда его биографов и исследователей его творчества, вслед за своим предшественником в русской историографии князем М.М. Щербатовым — один из родоначальников русского консерватизма, то Чаадаев в представлении многих его современников и потомков — образец русского вольнодумства, непримиримый критик прошлого и настоящего России, бунтарь-одиночка, близкий по своим воззрениям декабристам. Так думал, например, А.И. Герцен, на которого чтение «Философического письма» произвело огромное впечатление. Именно он зачислил Чаадаева в лагерь западников, усмотрел в нем чуть ли не предтечу всего последующего освободительного и революционного движения в России. Позже подобное мнение будет не раз оспариваться, но и сегодня реальное место «басманного философа» в истории русской общественно-политической мысли остается предметом достаточно острой дискуссии. Во всяком случае, оценка Чаадаевым России как исторической неудачи свидетельствует не только о его западничестве, но об особой разновидности этого западничества, вдохновляемой традиционными (религиозными прежде всего) ценностями — правда, не православной России, а католической Европы. Это не либеральное, а *консервативное западничество*, которое следует отличать от *консервативного антизападничества*, апеллирующего к традиционным ценностям уже самой России. Таким консервативным антизападником и был Карамзин.

Однако и с ним не все так просто. Карамзин — антизападник в пределах своей деятельности официального историографа Российской империи, назначенного на эту должность Александром I. Но за ее пределами он даже больший западник, чем Чаадаев. Недаром его называли «просвещенным» и даже «либеральным» консерватором. Поклонник Ж.-Ж. Руссо, прямой свидетель Французской революции, по собственному признанию, республиканец «в душе», зачинатель того направления в русской литературе, которое вслед за европейской получило название сентиментализма (в терминологии В.В. Зеньковского — «эстетического гуманизма»), Ка-

рамзин лишь в своих исторических сочинениях открыто заявлял о себе как консерваторе-антизападнике, противнике либеральных реформ, убежденном приверженце российской империи и самодержавия. Его консерватизм не обрел формы законченной теории (или идеи) России, как у ранних славянофилов, в силу чего его нельзя прямо причислить к ним, но в равной мере это не позволяет считать его и западником, даже консервативным, каким был Чаадаев. Консерватизм Карамзина — не идея, априорно владеющая его сознанием, не логический вывод из анализа им русской истории, а, скорее, чувство эстетического удовлетворения от созерцания им этой истории и желания рассказать о ней языком высокой литературной прозы. Подобная — более литературная, чем научная — манера подачи исторического материала была призвана пробудить у читателя не только интерес к русской истории, но и сознание своей сопричастности к ней. Даже чувство гордости за нее, т.е. патриотическое чувство. Для писателя, кем он и был в первую очередь, история — результат деяния не каких-то безличных сил и отношений, а вполне конкретных лиц, стоявших во главе государства и управлявших ходом событий. Потому и история России в его изображении — это история в первую очередь государства в лице его великих князей и царствующих монархов.

Карамзин и Чаадаев представляют два разных подхода к объяснению русской истории — историографический и историософский (философско-исторический). Первый базируется на обращении к первоисточникам — историческим документам и свидетельствам, второй исходит из определенной идеи истории, из понимания ее общего смысла и назначения. Оба подхода не столько дополняют друг друга, сколько конфликтуют между собой. Для Карамзина история России, завершившаяся созданием великой империи — предмет восхищения и гордости, для Чаадаева — объект критики, причем весьма уничижительной. Столь противоположные оценки одного и того же предмета давали повод обвинять одного в ложно понятом патриотизме, другого в злобной русофобии. Но сколь ни альтернативны суждения о России Карамзина и Чаадаева, они, как мне представляется, продиктованы разностью подходов к российской истории, вообще разным пониманием того, что следует называть историей. Об этом и есть смысл поговорить в первую очередь.

Для любого историка история — это то, что уже состоялось в ней, имеет место быть, реально присутствует в исторической памяти. История дана историку не в виде абстрактных схем и законов, а исторически конкретных и эмпирически наглядных проявлений общественной жизни людей. Историк в этом смысле — специалист не по всеобщему и универсальному в истории, а по индивидуальному и локальному в ней. Во времена Карамзина сведение исторического к индивидуальному не было еще четко сформулировано (первыми об этом заговорят романтики), но в практике конкретного историографического исследования, чем, собственно, и был труд Карамзина, оно давало знать о себе уже в полной мере: знание индивидуального — в данном случае отечественной истории — оценивается Карамзиным намного выше знания общего — всемирной истории. Только первое формирует в человеке личность, что в его представлении тождественно званию

патриота. «...личность каждого тесно связана с отечеством: любим его, ибо любим себя»¹.

Различия в истории важнее сходств и подобий — вот кредо историка, желающего следовать эмпирическим фактам, а не абстрактным логическим построениям. Отсюда следовало, что в российской истории наиболее интересным для историка является не то, что сближает ее с историей других стран и народов, а что отличает от них. Во всемирной истории живет космополит — «существо метафизическое», т.е. нереальное, о котором нельзя сказать ничего определенного, нельзя «ни хвалить, ни осуждать его»². «Пусть Греки, Римляне пленяют воображение: они принадлежат к семейству рода человеческого и нам не чужие по своим добродетелям и слабостям, славе и бедствиям; но имя Русское имеет для нас особенную прелесть: сердце мое еще сильнее бьется за Пожарского, нежели за Фемистокла или Сципиона. Всемирная История великими воспоминаниями украшает мир для ума, а Российская украшает отечество, где живем и чувствуем»³. Всемирная история — предмет отвлеченного философствования, метафизического умствования, отечественная история — источник живого патриотического чувства. И потому в деле постижения российской истории долой «метафизику», пребывающую в мире умозрительных категорий. Разительный контраст с размышлениями Чаадаева на ту же тему.

Впоследствии не все русские историки, особенно советского периода, будут настроены столь же патриотично по отношению ко всей Древней Руси, хотя никто из них не будет отрицать ее исторического своеобразия на фоне остального мира. В общем ряду русских историков Карамзин был фактически первым, кто рассказал о Древней Руси столь подробно и основательно. Его недаром считают основоположником отечественной историографии. Пушкин сравнивал Карамзина, открывшего для широкого читателя Древнюю Русь, с Колумбом, открывшим Америку. А испытываемый Карамзиным восторг от открывшейся ему картины этой Руси, несмотря на наличие в ней достаточно мрачных сцен народных бедствий и страданий, был, действительно, во многом подобен чувству, испытываемому первооткрывателем.

Карамзин — человек XVIII века, века Петра и Екатерины. Он родился в нем и был им сформирован. В истории России этот век особенный — в нем российское государство достигло пика своего державного величия и военного могущества, превратившись из периферийного Московского царства в огромную империю, мало чем уступавшую по своему блеску и богатству абсолютным монархиям Западной Европы. Это век зарождения аристократически утонченной дворянской культуры, пришедшей на смену более темному и косному быту и образу жизни старинного боярства. Карамзин, несомненно, принадлежал к этой «новой России», т.е. по меркам того времени был современным человеком, отнюдь не тоскующим по старым временам. Для него очевидно, что своими приобретениями Россия обязана прежде всего реформам Петра, во многом копировавшим европейские порядки и институты.

В своей «Записке о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях», написанной в 1811 г. по просьбе великой княгини Екатерины Павловны — младшей сестры Александра I — и никогда не

публиковавшейся при жизни автора, он воздаст этим реформам должное, высоко оценит их. Проведение этих реформ было оправдано тем, что уже с начала царствования династии Романовых обнаружилось отставание России от Европы в плане ее гражданского развития и просвещения. Тогда же и началось постепенное, хотя весьма осторожное и медленное сближение России с Европой. Если что и заимствовали у Европы, то как бы нехотя. И только Петр все переменит в корне. Его целью было «не только новое величие России, но и совершенное присвоение обычаев европейских»⁴. Величайшим достоинством Петра как самодержца была его способность «употреблять людей по их способностям», находить их во всех слоях общества и ставить на важные посты в государстве и армии.

С Петра начинается «новая Россия», которую Карамзин во многих отношениях предпочитает «старой», сходясь в этом, казалось, с будущими западниками. Но откуда тогда его антизападничество, обоснованию которого, собственно, и посвящена его «Записка»? Из нее следует, что оно стало своеобразной реакцией родовитого дворянина на те приметы его времени, которые Карамзин назовет «вредной стороной блестящей деятельности» Петра. Страсть к новому у Петра вышла за пределы всяческого благоразумия, требующего в любом государственно важном деле считаться с «мнением народным», с его духом и верой, издревле служившими надежной опорой российской государственности. Говоря современным языком, в процессе модернизации и заимствования чужого опыта нельзя терять собственное лицо, пренебрегать им, выставлять на посмешище, всячески унижать. Именно в этом Карамзин обвиняет Петра. «Искореняя древние навыки, представляя их смешными, хваля и вводя иностранные, государь России унижал россиян в собственном их сердце. Презрение к самому себе располагает ли человека и гражданина к великим делам?»⁵

Подлинное просвещение, высоко ценя науку и искусство, не требует отказа от своего быта и образа жизни. «Русская одежда, пища, борода не мешали заведению школ»⁶. И в просвещенных государствах живут народы с разными нравами и обычаями. Государство может заимствовать у других полезные для себя сведения, но не должно ради этого пренебрегать привычными для народа особенностями его жизни. Обычаи могут меняться под воздействием естественных причин, но их нельзя навязывать насильно, принуждать к ним, как то делал Петр.

И это еще не все. Петр ограничил свои преобразования дворянством, отделив их тем самым от простого народа. Для русских крестьян, мещан, купцов русский дворянин почти что немец — носитель чего-то непонятного и чуждого им. Общенародному единству на Руси пришел конец. Оборвалась и бывшая связь народа с боярством, царем и Церковью. Петр заменил бояр министрами, приказы — коллегиями, дьяков — секретарями, на место Думы поставил Сенат, вместо патриаршества учредил Синод. «Честью и достоинством россиян сделалось подражание»⁷. В равной мере изменились семейные нравы: они стали более вольными, как в Европе и не такими принудительными, как в Азии, но одновременно менее родственными и более публичными, менее дружескими и более приятельскими. Карамзин не считает древних русских лучше новых, новые даже в чем-то добродетельнее, нравственнее древних, стыдятся того, чего не стыдились те, но уступают

им в своей гражданственности, что на языке Карамзина означает сознание своей связи с Отечеством, чувство полного слияния с ним.

Новые русские в лице дворян, хочет сказать Карамзин, менее русские, чем древние, более космополиты, чем патриоты. «Имя русского имеет ли теперь для нас ту силу неисповедимую, какую оно имело прежде?», — спрашивает он. И сам же отвечает: деды наши, даже перенимая иностранные обычаи, продолжали думать, что «правоверный россиянин есть совершеннейший гражданин в мире, а Святая Русь — первое государство. Пусть назовут то заблуждением; но как оно благоприятствовало любви к Отечеству и нравственной силе оного!»⁸ Могут ли русские и после Петра обладать таким же гражданским достоинством? «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр»⁹. Знакомые по нынешним временам слова, но, как и тогда, вызывают определенное сомнение.

Осознание собственной индивидуальности, как и желание сохранить ее в потоке времени, сами по себе еще не делают человека консерваторм. Он становится им, когда видит в исторически данной ему индивидуальности доказательство ненужности каких-либо дальнейших перемен, оправдание своего нежелания меняться, становится другим, в чем-то не похожим на того, кем был раньше. Такой человек, как правило, прошлое ценит выше настоящего и будущего, точнее, в настоящем и будущем ценит лишь повторение прошлого. Поскольку в прошлом народы существуют раздельно, обособленно друг от друга, постольку любая попытка превратить прошлое в норму для всего последующего придает различиям между народами большее значение, чем их единству и согласию. Это и есть консерватизм. Он неизбежно влечет за собой релятивизацию истории и, следовательно, отказ от будущего, общего для всех. Что изначально существует раздельно (в нашем случае Россия и Европа), то и впредь в целях самосохранения должно сохраняться в прежнем виде. Консерватизм Карамзина руководствуется именно такой логикой.

В погоне за прогрессом и просвещением, русские, сетует Карамзин, утрачивают сознание своей особенности и исключительности, а, значит, и связи со своим прошлым. Это, конечно, позиция консерватора, стремящегося восстановить и сохранить эту связь. Но что делает Карамзина не просто консерваторм, но и антизападником (при том, что он никогда не отрицал пользы для России европейской просвещенности)? Прежде всего, тезис о том, что новая Россия (Россия Романовых) и Россия древняя (которая от Рюрика) едины в главном — в решающей для нее роли самодержавной власти, возвышающейся над всеми учреждениями и институтами Российского государства, скрепляющей собой все входящие в него земли, народы и сословия. Самодержавие создало Россию сначала как великое княжество, затем как царство, и, наконец, как империю. Оно провело ее через все исторические бури, невзгоды и испытания, сделало одной из самых могущественных держав мира. Самодержавие — самое ценное, что было и есть в истории России, и именно ему Россия обязана своим величием. Сама мысль о каком-либо ослаблении царской власти, об обуздании неограниченного самовластия законом и надзирающим за его исполнением государственным органом представляется

Карамзину кощунственной. «Всякое доброе русское сердце содрогается от сей ужасной мысли»¹⁰. «Самодержавие основало и воскресило Россию: с переменою Государственного Устава ее она гибла и должна погибнуть, составленная из частей столь многих и разных, из коих всякая имеет свои особенные гражданские пользы. Что, кроме единовластия неограниченного, может в сей машине производить единство действия?»¹¹ Это далеко не только от либерализма, но вообще от западничества, ибо в Европе даже власть абсолютного монарха не означала его неограниченного самовластия, как-то уживалась с наследственными правами крупных феодалов и с автономией монастырей, цехов и университетов.

Похоже, гимн российскому самодержавию (одновременно с упоминанием всех его прегрешений, пороков, кровавых злодеяний), пропетый Карамзиным, имел своей целью восславить новую Россию, которая как бы подтверждала правильность проделанного ею пути, оправдывала всю ее предшествующую историю. И надо признать, многое в этой истории им было подмечено верно. Трудно отрицать решающую роль в ее истории государства, самодержавной власти. И никакой другой истории, кроме той, что дал ей Бог, он (как и Пушкин) ей не желал. Его антизападничество покоится на полном принятии и одобрении той России, в которой ему привелось жить. И ничего лучшего, по его мнению, быть не может. Смягчение нравов, гуманизация общественных институтов и порядков, просвещение умов — это хорошо, но не разрушение сложившихся в веках государственных устоев. Раз самовластие дало такие блестящие результаты, почему бы не сохранить его на вечные времена. И никакая Европа нам в том не указ. Очевидно, историку доступна лишь та истина, которая открывается ему в уже известной ему истории.

Дело в том, однако, что история собственной страны — еще не вся история. Другие государства тоже живут в истории, что позволяет говорить о всемирной истории, которую признает и Карамзин, но только как предмет интереса отвлеченного ума и космополитически настроенных граждан. Но именно история «во всемирно-гражданском плане», по выражению Канта, окажется в центре внимания европейских философов Нового времени. Уже от просветителей идет традиция мыслить историю не в историографическом, а в историософском (философско-историческом) ключе, т.е. в качестве не эмпирической истории отдельных стран и народов, а процесса развития, движимого общей для всех целью (или идеей), знание которой, согласно тому же Канту, лежит за пределами любого доступного человеку опыта. Философы могут расходиться между собой в определении этой цели, усматривать ее либо в традиции, идущей из прошлого, либо в чем-то совершенно новом (это, собственно, и отличает консерваторов от западных либералов или утопистов), но в любом случае под ней понимается нечто единое для разных стран и народов, как бы те не отличались друг от друга в начальной фазе своего существования. На первый план в таком понимании истории выходит проблема не прошлого, которое у разных народов разное, а общего для всех будущего, без чего нет и не может быть всемирной истории.

В том же духе мыслит историю и П.Я. Чаадаев в своих «Философических письмах», т.е. не как историограф, а как, прежде всего, истори-

ософ. Если в Европе к моменту публикации его первого письма «так называемая философия истории», по словам В. Гумбольдта, едва ли не вытеснила «саму историю»¹², то в России «это был первый опыт оригинальной историософии и Чаадаеву надлежало сформулировать самые общие, фундаментальные ее положения»¹³. Чаадаева будет интересовать не судьба отдельных наций и народов, а «толкование всей человеческой истории как единого текста»¹⁴. И Россия будет интересна ему в контексте не ее собственной, а мировой истории, которая с учетом уровня исторического знания того времени понималась тогда преимущественно как история Европы. В этом смысле Чаадаев, несомненно, западник, хотя его западничество во многом питается идеями современных ему европейских консерваторов, под чье влияние он попал уже в самой России, но особенно в период своего пребывания в Европе.

Первое, на чем настаивает Чаадаев в своем письме — это на полном соответствии его понимания истории духу христианской религии и учению Церкви — правда, Церкви не православной, а католической. Именно Римская Церковь в наибольшей степени соответствует духу христианства, является подлинно апостольской Церковью, независимой от земных властей, исповедующей идею общечеловеческого единства на базе моральных ценностей христианства, предельно открытой ко всем народам и социальным сословиям. Отрицание такого единства, любая попытка расколоть человечество на противостоящие друг другу миры противоречит идее христианского переустройства мира и установления Царства Божиего на земле. В этом, согласно Чаадаеву, и состоит цель мировой истории¹⁵.

В контексте так понятой истории Россия, по мнению Чаадаева, утрачивает не только свое державное величие, но вообще видимость сколько-нибудь значимой исторической величины. О себе Россия может думать, конечно, все что ей угодно, но что в плане духовном она способна предложить остальному миру? В своем нынешнем виде она являет собой, скорее, состояние исторического небытия, отсутствия какого-либо общезначимого смысла и содержания. «Одна из самых прискорбных особенностей нашей своеобразной цивилизации состоит в том, что мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, гораздо более нас отсталых. Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его современному состоянию, на нас не оказали никакого действия»¹⁶.

Нет смысла повторять здесь все инвективы Чаадаева в адрес России — они известны каждому, кто знаком с его творчеством хотя бы в масштабе школьной программы, неоднократно цитировались и комментировались разными авторами. Главное в них — констатация полного выпадения России из процесса духовного и нравственного развития (воспитания) человеческого рода, приведшего европейские народы к высокоорганизованным, просвещенным и морально более совершенным формам ци-

вилизованной жизни. Россия еще там, откуда все они когда-то вышли, и, возможно, даже далее того. Если все вокруг нее движется, то она стоит на месте. Ничего нового и своего она пока не принесла в мир, а отсутствие собственных мыслей и идей, помимо тех, что заимствованы ею извне и к тому же плохо усвоены, компенсируется здесь «ложным представлением о самих себе», возвеличивающем то, что в действительности является лишь следствием невежества и отсталости.

Не вступая в прямую полемику с Карамзиным, Чаадаев в противоположность ему рисует картину прошлого России в самых мрачных тонах. «Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее иноземное владычество, жестокое и унизительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, — вот печальная история нашей юности... Окиньте взором все прожитые века, все занятые нами пространства, и Вы не найдете ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы властно говорил о прошедшем и рисовал его живо и картинно. Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»¹⁷. Можно, конечно, негодовать по поводу такой оценки нашей истории, но и спустя почти два столетия трудно отстраниться от впечатления ее определенной оправданности и обоснованности. Разве и сегодня мы не находим в нашем прошлом нечто такое, что постоянно тормозит наше продвижение вперед? Споры о том, как оценивать это прошлое, что отвергать или, наоборот, принимать в нем, не утихают до сих пор. И, как мы видим, даже те, кто причисляет себя к лагерю консерваторов, расходятся между собой в его оценке, не могут прийти к взаимному согласию.

Свое отличие от Карамзина в плане отношения к отечественной истории Чаадаев формулирует как расхождение между литературным словом, ярко живописующим картины прошлого, и мыслью, пытающейся проникнуть в суть происходящего. Наша история впечатляет в изображении талантливого писателя, но не выдерживает испытания мыслью. Здесь, похоже, мы сталкиваемся с двумя разными видами консерватизма. Оба не приемлют радикальных общественно-исторических перемен в духе либерализма и, тем более, политических революций, оба высоко ценят традицию, идущую из прошлого, но понимают прошлое совершенно по-разному. Один видит в прошлом источник национальной самобытности и исторического своеобразия, границу, отделяющую свое от чужого, которую нельзя игнорировать, переступать ни при каких обстоятельствах, другой — идею, содержащую в себе некоторый общий замысел (божественный или человеческий), ведущий к объединению всех народов в одно целое. С появлением такой идеи, собственно, и начинается история. Любая другая история — вроде той, что изучают историки-эмпирики — мало что говорит уму, а в случае России вообще лишена смысла.

В постижении истории, диктуемом не патриотическим чувством любви к отечеству, а умом, такой консерватор вдохновляется не этнической или национальной несхожестью своего народа с другими народами, а вселенской идеей, равно обращенной ко всем народам и содержащей в себе общую для них историческую перспективу развития. Поиском такой вселенской идеи для России на базе православия — «русской идеи» —

займются ранние славянофилы, но для самого Чаадаева она предстанет в том ее виде, в каком ее сформулирует философия истории традиционного французского католицизма (в лице, прежде всего, Жозефа де Местра). Поскольку в роли объединителя народов в этой философии выступает католическая (папская) Церковь, что вполне закономерно для Европы, постольку и Чаадаев увидит в ней решение проблемы мировой истории.

Народы Европы при всех различиях между собой имеют «общее лицо, семейное сходство». Для Чаадаева это сходство задается их какой-то общей связью, соединяющей всех в одно целое. Искать эту связь нужно даже не в истории этих народов, а в их общей принадлежности к христианскому миру, ставшему для каждого из них моральной нормой, образцом публичной (общественной) жизни. Способность мыслить себя в отношении к этому общему, а не просто в отношении к собственной личности, и отличает мышление европейца от любого другого сознания (или менталитета, как сказали бы сейчас). Подобная логика мышления совершенно чужда сознанию россиян. «В наших головах нет решительно ничего общего, все там обособлено и все там шатко и неполно»¹⁸.

Говоря проще, Чаадаев фиксирует отсутствие в российском сознании философского видения собственной истории, позволяющее увидеть в ней не просто ее эмпирически очевидное отличие от других историй, но и ее духовное сродство с ними. Россия, полагает Чаадаев, так и не смогла увидеть в христианстве то общее, что связывает ее с Западом, делает ее неотъемлемой его частью. Сознание своей обособленности, чуждости другим — не христианское сознание. Потому и состояние, в котором пребывала допетровская Русь, Чаадаев называет состоянием «языческой разъединенности». А любая цивилизация, замкнутая исключительно на себя, не имеет иной перспективы развития, кроме как постепенного угасания и исчезновения. Не об этом ли твердят последующие теории локальных цивилизаций? Отсутствие будущего у России констатирует и Чаадаев, но только в случае, если она не присоединится к другим европейским народам, не возьмет на себя вместе с ними миссию утверждения на земле общехристианского идеала. Надежда на то, что Россия рано или поздно проникнется этим идеалом со всеми вытекающими отсюда для нее социальными последствиями, только и питает веру Чаадаева в это будущее. «Я, конечно, не утверждаю, что среди нас одни только пороки, а среди народов Европы одни добродетели, избави Бог. Но я говорю, что для суждения о народах надо исследовать общий дух, составляющий их сущность, ибо только этот общий дух способен вознести их к более совершенному нравственному состоянию и направить к бесконечному развитию, а не та или другая черта их характера»¹⁹.

Чуть позже в «Апологии сумасшедшего», опубликованной уже после его смерти, Чаадаев несколько изменит свою точку зрения на Россию и найдет в ее исторической обособленности определенное преимущество перед Европой. Отвечая тем, кто обвинял его в очернительстве России и антипатриотизме, он скажет слова, которые и сегодня звучат вполне актуально: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное — это любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества.

Любовь к родине разделяет народы, питает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур; любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения, приближает людей к Божеству. Не через родину, а через истину ведет путь на небо»²⁰. И хорошо всем известное: «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами»²¹. В понимании собственной страны Чаадаев явно выбирает путь истины.

В таком контексте он упоминает и Карамзина, называя его первым, кто после немцев, открывших наших летописцев, «рассказал звучным слогом дела и подвиги наших государей»²². Вслед за ним, как он считает, пришли «плохие писатели, неумелые антиквари и несколько неудавшихся поэтов», которые «не владея ни ученостью немцев, ни пером знаменитого историка, самоуверенно рисуют и воскрешают времена и нравы, которых уже никто у нас не помнит и не любит: таков итог наших трудов по национальной истории»²³. Чаадаева не устраивает история, сведенная к простому пересказу событий прошлого без какого-либо их разумного осмысления в свете некоторой общезначимой идеи. «Дело в том, что мы еще никогда не рассматривали нашу историю с философской точки зрения. Ни одно из великих событий нашего национального существования не было должным образом характеризовано, ни один из великих переломов нашей истории не был добросовестно оценен; отсюда все эти странные фантазии, все эти ретроспективные утопии, все эти мечты о невозможном будущем, которые волнуют теперь наши патристические умы»²⁴.

Настоящая история в понимании Чаадаева — не просто вереница событий и фактов в пересказе историка. В жизни любого народа она начинается с появления идеи, которой он воодушевляется, и в желании осуществить которую находит свое предназначение. О такой истории для России и мечтает Чаадаев. Но теперь в ее обособленном существовании он видит не только недостаток, доставшийся ей от прошлого, о чем можно и не вспоминать, но и определенное достоинство, позволяющее ей ранее других достичь цели, поставленной христианством. «Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия»²⁵. Это поистине консерватизм иного типа, чем карамзинский. Он исполнен веры в будущее, хотя вдохновляется идеей, пришедшей из прошлого — христианской идеей.

В понимании того, какое будущее ожидает Россию, пожалуй, наиболее четко проявилось различие между Карамзиным и Чаадаевым. Если первый в качестве ориентира на пути России к будущему отверг Запад и тем самым абсолютизировал собственную старину, то второй, в целях обретения Россией будущего, счел необходимым ее воссоединение с Западом. Поэтому столь различны и их оценки деятельности Петра I. Чаадаев снимает все претензии Карамзина к Петру, касающиеся якобы недооценки им прошлого России. Петр не лишил Россию ее прошлого, не заменял его европейским прошлым, он лишь покончил с «пережитками» этого прошлого, «отрекся от старой России», не найдя в ней ничего, кроме «листа белой бумаги», на котором написал «слова *Европа* и *Запад*»; и с тех пор мы принадлежим к Европе и Западу»²⁶.

Для Чаадаева неприемлем казенный антизападнический патриотизм (он назовет его «новой школой»), который в борьбе со М.М. Сперанским и его реформаторской деятельностью, чему немало способствовал и Карамзин, поставит своей целью разрушить дело Петра, отторгнуть Россию от Запада, опять вернуться в «пустыню» прошлого. «Забыв о том, что сделал для нас Запад, не зная благодарности к великому человеку, который нас цивилизовал, и к Европе, которая нас обучила, они отвергают и Европу, и великого человека, и в пылу увлечения этот новоиспеченный патриотизм уже спешит провозгласить нас любимыми детьми Востока»²⁷. Это сказано задолго до появления «евразийства» и всех последующих проявлений национал-патриотизма. Если Карамзин учил любить и ценить историю России такой, какой она есть и без всяких прикрас, при этом не очень далеко заглядывая в ее будущее, то Чаадаев признается в любви к России, которой еще нет, к будущей России, и призывает всеми силами способствовать наступлению этого будущего²⁸.

Таким будущим, с его точки зрения, может быть только вхождение России в Европу, от которой до того она была отделена своим прошлым. Обретение будущего может быть оплачено Россией лишь ценой ее разрыва с этим прошлым. Речь идет, естественно, о разрыве не культурном, а цивилизационном. Нельзя попасть в будущее, опираясь на наследие прошлых времен, на традиционные институты и понятия старой Руси. Что когда-то началось на Западе и продолжается там по сей день, то Россия, если она не хочет навсегда остаться в своем прошлом, должна проделать в будущем и, возможно, проделать намного лучше того, как это было проделано на Западе.

Спор историка и философа о судьбе России не завершен до сих пор. Прошлую и будущую Россию пока никому еще не удалось соединить прямой линией преемственности, что и порождает разногласия между российской историографией и российской историософией.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. 1. Предисловие. – М.: Художественная литература. 1988. С. 91. (См. также: Москва. 1988. № 1).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении. – М.: Наука. 1991. С. 32.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 33.

⁷ Там же. С. 34.

⁸ Там же. С. 35.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 49.

¹¹ Там же. С. 48.

¹² Гумбольдт В. Размышления о всемирной истории // Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. С. 279.

¹³ Мильчина В.А., Осповат А.Л. О Чаадаеве и его философии истории // Чаадаев П.Я. Соч. – М.: Правда, 1989. С. 6.

¹⁴ Там же.

¹⁵ По словам Г.В. Флоровского, главным и единственным принципом Чаадаева был «постулат христианской философии истории. История есть для него создание в мире Царствия Божия. Только через строительство этого Царства можно войти или включиться в историю» (Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Париж. 1981. 2-е изд. С. 248).

¹⁶ Чаадаев П.Я. Соч. – М., 1989. С. 6

¹⁷ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М.: Современник, 1989. С. 42.

¹⁸ Там же. С. 46.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 147.

²¹ Там же. С. 157.

²² Там же. С. 155.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 157.

²⁶ Там же. С. 151.

²⁷ Там же. С. 158.

²⁸ Там же.

REFERENCES

Humboldt V. Thoughts on the world history. In: Humboldt V. Language and philosophy of culture. Moscow, Progress, 1985 (Russian trans.).

Karamzin N.M. *Note on the aincient and modern Russia in its political and civil relation*. Moscow, Science, 1991. 128 p. (in Russian).

Karamzin N.M. *History of the Russian state*. Vol. 1. Foreword. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1988 (in Russian).

Milchina V.A., Ospovat A.L. About Chaadaev and his philosophy of history. In: Chaadaev P.Ya. Works. Moscow, Pravda, 1989 (in Russian).

Florovsky G.V. *Ways of Russian theology*. 2nd edition. Paris, 1981 (in Russian).

Chaadaev P.Ya. *Works*. Moscow, Pravda, 1989. 656 p. (in Russian).

Chaadaev P.Ya. *Articles and letters*. Moscow, Contemporary, 1989. 623 p. (in Russian).

Аннотация

В статье проводится сравнение двух подходов к интерпретации истории России – историографического – в версии Н.М. Карамзина и историософского – в версии П.Я. Чаадаева. Высказывается предположение, что оба этих подхода выдержаны в духе консерватизма, но это консерватизм двух разных видов: один делает акцент на том, что прошлое – это источник национальной самобытности (Карамзин), другой предполагает в нем универсальную идею, потенциально ведущую к объединению народов и наций (Чаадаев).

Ключевые слова: Россия, история России, философия истории, историография, историософия, Н.М. Карамзин, П.Я. Чаадаев.

Summary

The article deals with the comparison of two different ways to study the history of Russia. One of them is historiographical, as N.M. Karamzin saw it, the other, belonging to P.Ya. Chaadaev, is historiosophical. It is suggested that both of these approaches are designed in the way of conservatism, but this conservatism is of two different types: one focuses on the fact that the past is a source of national identity (Karamzin), the other assumes it to be a universal idea, potentially leading to the unification of peoples and nations (Chaadaev).

Keywords: Russia, Russian history, philosophy of history, historiography, historiosophia, N.M. Karamzin, P.Ya. Chaadaev.