

Ю. М. ЛОТМАН

ИДЕЯ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ КОНЦА XVIII—НАЧАЛА XIX СТОЛЕТИЯ

Интерес к истории не был специфической чертой какого-либо одного из направлений в русской культуре XVIII в. Значимым было другое — природа этого интереса, специфика самого содержания понятия «история». Здесь наблюдалось значительное разнообразие, и мы допускаем ошибку, полагая, что всякий раз, когда в том или ином тексте нам встречаются слова «история» или «исторический», речь идет об одном и том же объекте. Еще большую ошибку допускаем мы, когда считаем, что этот объект идентичен тому, который мы обозначаем этим же словом. Между тем каждый тип культуры не только отбирает те факты и тексты, которые он считает «историческими»,¹ но и вырабатывает свое понятие истории.

Понятие истории органически связано со всем комплексом основных структурных принципов той или иной культуры. Одним из наиболее существенных при этом будет концепция времени.

Историческое время XVIII в. линейно. Идея циклического времени Джамбаттиста Вико, хотя и оказала частичное воздействие — через Вольнея — на Карамзина и, видимо, через Гердера — на Радищева, все же заметной роли в историческом сознании русского XVIII в. не сыграла, и мы ее оставляем в стороне. Однако в пределах линейного времени следует различать две концепции развития человечества. Первая рассматривает идеальное состояние человечества как исходную точку развития,

¹ Так, например, историческая память неспециалиста связывает с восстанием 14 декабря 1825 г. пять жертв, казненных на рассвете 13 июля 1826 г. То, что на площади погибло 1271 человек (в том числе 262 солдата мятежных полков, 903 человека «черни» и 19 «малолетних»), как это следует из донесения С. Н. Корсакова, обычно не запоминается как факт «неисторический».

а всю дальнейшую историю — как рассказ об ошибках и заблуждениях. С этой точки зрения история рисовалась как цепь трагических происшествий, все более удаляющих людей от исходного совершенства. Будущее могло в этом случае рисоваться как конечная гибель или как *возвращение* к истокам. Путь человечества как бы распадался на две половины траектории: первая — ложная — уводила от основ природы Человека и Общества, вторая — возвращала к ним. Будущее и прошедшее в этом случае сливались, а линейная траектория времени замыкалась в круг и останавливалась.

Такая концепция с той или иной степенью последовательности разделялась большинством просветителей. Исходя в своих рассуждениях из представления о врожденно доброй (или ни доброй, ни злой, но готовой под влиянием общественного воспитания к тому и другому) природе человека, они заключали, что ответственность за зло несет общество. Спасение мыслилось как возвращение к обществу, построенному на основах Природы и Философии. Нельзя не отметить, что основная историсофическая схема в данном случае совпадала во многих чертах со средневеково-христианской концепцией. Там тоже предполагалось исходное прекрасное состояние человека, затмившееся в дальнейшем в результате первородного греха и повлекшее длинную цепь преступлений, именуемых историей. Искупление первородного греха открывало, с точки зрения ряда мистико-утопических учений средних веков (а в XVIII в. убеждений масонов), возможность не только индивидуального спасения, но и установления «царства божия на земле» — утопии повторения исходного блаженства в прекрасном конечном состоянии человечества, отменяющем и движение времени, и историю как таковую. Схема эта подвергалась последовательной секуляризации, благая творящая сила передавалась Природе, а момент падения связывался с цивилизацией, нарушением «общественного договора» или появлением собственности (Мабли, «О происхождении неравенства» Руссо). Соответственно вера заменялась разумом: именно слабость Разума, невежество и простодушие человека Природы привели его к грехопадению рабства. Спасение же должен был принести тот же Разум.

Очевидный «сюжетный» параллелизм не сближал, однако, а резко противопоставлял христианскую и просветительскую концепции истории, превращая их в сознательных антагонистов. Именно на этой основе строилась в XVIII в. попытка полностью «человечески» мотивированной концепции истории.

Просветительская концепция допускала два варианта: «порча» исходно справедливого общества могла мыслиться и как мгновенный и однократный акт, и как результат многократных ошибок, вызванных «невежеством», исцеление социального зла рисовалось одним в облике столь же мгновенного возрождения природных прав человека — революции, другим — как следствие по-

степенного прозрения человечества под влиянием Разума и просвещения.

Из сказанного вытекает, что просветительская концепция истории допускала и радикальное, и умеренное политические толкования. Это общеизвестно. Нескольким более неожиданно то, что в конце XVIII в. она оказалась — особенно в руссоистском варианте — совместимой с весьма правыми политическими идеями. В 1793 г. Карамзин в статье «Нечто о науках, искусствах и просвещении» вынужден был выступить против «невежд», которые «под эгиду славного Женевского Гражданина злословят просвещение».²

Идеи, которые Карамзин в 1793 г. имел в виду, в ту пору еще только складывались, оформление они получили в начале XIX столетия. На крайнем правом фланге общественной мысли сложилась концепция, согласно которой история России представлялась как последовательная смена исходного благополучия и последующей «порчи». Гибельная цивилизация при этом отождествлялась с западным влиянием, а момент «падения» — с петровской реформой. «Какое несчастье, что Петр Первый нас обрил, а Шувалов заставил говорить этим нечестивым французским языком», — писал Раstopчин Цицианову.³

Однако Петр I находился вне критики как один из наиболее значительных государей царствовавшей династии. Поэтому «архаисты» конца XVIII—начала XIX в. в отличие от славянофилов предпочитали отсчитывать время «порчи» не от петровской реформы, а от момента «французской заразы» — с середины XVIII столетия — и осуждать не европеизацию политического строя, не Петербург и «немецкую бюрократию» (как это делали славянофилы), а моды, щеголей и «Кузнецкий мост». При этом перенесение акцента на моды, а не на бюрократию, приводило, в частности, к тому, что в центре обличения оказывалась Москва, а не Петербург.⁴

В очевидном соответствии с основной концепцией истории находились и языковые идеи Шишкова.⁵ Здесь также главенствует идея исходного совершенства (языкового), а затем

² Карамзин Н. М. Соч. СПб., 1848, т. III, с. 374.

³ Тихонравов Н. С. Гр. Ф. В. Раstopчин и литература 1812 г. — В кн.: Тихонравов Н. С. Соч. М., 1898, т. III, ч. 1, с. 366.

⁴ Ср. в «Мыслях вслух на Красном крыльце» Раstopчина одновременно отрицательный отзыв о московских щеголях («отечество их на Кузнецком мосту, а царство небесное Париж») и обращение к «дубине Петра Великого» для того, чтобы «выбить дурь из дураков и дур» (Раstopчин Ф. В. Соч. СПб., 1853, с. 10—11).

⁵ См.: Лотман Ю., Успенский Б. Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры («Происшествие в царстве теней, или судьбина российского языка» — неизвестное сочинение Семена Боброва). Статья, публикация и комментарий Ю. Лотмана и Б. Успенского. — Труды по русской и славянской филологии, XXIV. Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Тарту, 1975, вып. 358, с. 168—254.

«порчи» под влиянием искажающих воздействий извне.⁶ Параллелизм между леворадикальной руссоистской концепцией и сознательно антипросветительскими, «антифилософскими» идеями «архаистов» настолько очевиден, что возникает существенный вопрос: как могла просветительская концепция, отчетливо ориентированная на философские идеи XVIII в., совместиться с условно православным и ортодоксальным характером воззрений «архаистов» типа Шишкова? В рамках последних и «падение человека, и искупление его кровью Спасителя» имело вполне определенный и не поддающийся метафорическому истолкованию смысл. Как же он совмещался с изложенной выше культурологической концепцией?

Противоречие это было бы неразрешимо в пределах классических философских построений XVIII в., исходивших в своих рассуждениях из отдельной человеческой личности как рациональной модели человечества. Однако «архаисты» сделали значительный шаг вперед в сторону идей романтического века, положив в основу своих рассуждений народ, нацию как некоторую автономную и замкнутую в себе субстанцию, не разложимую механически на отдельных индивидов, а являющуюся как бы индивидом высшего порядка. Такое представление имело корни в идеях эпохи предромантизма. Истоки его можно усмотреть у Руссо в его учении об обществе (народе) как целостном Организме, составляющем единую Личность («Об общественном договоре») и в ряде высказываний Гердера, выдвинувшего понятие «национального склада каждого народа», которое он связал с традицией, «культурой» (обработкой земли) и просвещением и назвал «вторым рождением человека».⁷

Таким образом, согласно представлению «архаистов», начальным состоянием нации было могущество, блеск, опирающиеся на чистоту нравов и верность традициям, а затем наступило время «порчи», падения, связанное с искажением основ народного характера. Решающее значение здесь придавалось языку как воплощению национального начала (эта идея также имела предромантический характер). Порча языка непосредственно связывалась с утратой веры и разложением нравов. Характерна игра слов, с помощью которой Растопчин выразил представление о связи французского языка в русском быту с утратой веры и *возвратом к язычеству*. В автобиографии «Жизнь Растоп-

⁶ Влияние идей Руссо на развитие консервативных и реакционных доктрин в России не изучалось, однако оно представляет весьма интересную тему. Так, например, можно было бы показать связь между идеей военных поселений и «Проектом конституции для Корсики» Руссо, в котором утверждалось: «Настоящее воспитание солдата — обработка земли» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1960, с. 261). Нет сомнений в том, что Александр I в пору своих республиканских мечтаний внимательно читал этот трактат.

⁷ См.: Гердер И. Г. Избр. соч. М.; Л., 1959, с. 233, 244.

чина, описанная с натуры в десять минут» (характерен карамзинизм «натура»!) он писал: «Меня обучали всякой мудрости и всем возможным языкам. Я стал язычником».⁸ Показательно, что в основном тексте, писанном по-французски (Растопчин всегда думал по-французски, что точно и зло подметил в «Воине и мире» Толстой, безошибочно уловивший в его сочинениях следы французских конструкций), последняя фраза отсутствует.

Особенно полно представления о языке как носителе национального начала были развиты Шишковым. Последнее определило в условиях резкого повышения внимания к этой проблеме, характерного для начала XIX столетия, сложность отношения современников к идеям Шишкова. Даже после того как лингвистическая несостоятельность их была доказана, они вызвали сочувствие не только у «архаистов» типа Грибоедова или Кюхельбекера, но и у Пестеля и Н. Тургенева,⁹ а такой убежденный карамзинист, как Батюшков, записал о Шишкове: «Он прав, он виноват».¹⁰

Третий тип исторической концепции, представленный в текстах конца XVIII—начала XIX в., отличался устремленностью в будущее: путь человечества представлялся как непрерывное восхождение от начального несовершенства к будущему благу.

В основе здесь лежала идея усовершенствования человека, также уходящая корнями в определенные философские течения XVIII в. Однако в данном случае речь шла о концепции, противоположной просветительской: говорилось об исконном несовершенстве (иногда даже эгоизме и порочности) природы человека и о последующем улучшении ее под влиянием различных культурно-этических или религиозных воздействий, а также дисциплинирующего влияния государства.

Представления эти характеризовали и картезианскую мораль, и этику Юма. Глубокое воздействие они оказали и на этику русских масонов. Хотя официальная масонская мифология (отчасти в целях самозащиты, отчасти добросовестно заблуждаясь) стремилась примирить свою концепцию с догмами православия, между ними имелись два существенных расхождения во взглядах на судьбы человечества. Во-первых, в воззрениях на природу человека масоны скорее были манихеями. «Ветхий Адам» олицетворял в их представлениях исконную порочность человеческой природы. Если для просветителя обращение человека к совершенству мыслится как возвращение к истоку, то для масона оно приобретает черты трудного и мучительного пути от истоков (метафоры «узкого пути», восхождения на высокую гору, прохождения сквозь врата, т. е. смерти в старом качестве и воз-

⁸ *Растопчин Ф. В.* Соч., с. 305; французский вариант — с. 315.

⁹ Подробнее см.: *Лотман Ю., Успенский Б.* Споры о языке, с. 177, 246—247.

¹⁰ *Батюшков К. Н.* Соч. СПб., 1885, т. II, с. 338.

рождения в новом, распространенные в масонской среде, имели глубоко архаическую основу и повсеместно распространены в самых различных мифологических циклах). Для просветителя возрождение — момент освобождения от внешней коры социальных уродств, наслоившихся на благородную природу человека, для масона — процесс перерождения сущности человека под благотворным влиянием самовоспитания и под мудрым воздействием внешних руководителей, победа одной части души над другой.

Естественно, что просветительское преобразование человека мыслилось по преимуществу как мгновенное, поскольку оно было «естественным». Момент такого преобразования, в частности, запечатлел А. Иванов в картине «Явление Мессии». Он собрал на своем полотне рабов и богачей, апостолов и грешников, иудеев и эллинов в момент, когда им предстоит преобразиться в *людей как таковых*. Не случайно процесс работы художника был таков, что в облики каждого из изуродованных и обезображенных рабов он скрыл прообраз античного бога, а эскизы Христа делал с Аполлона Бельведерского.¹¹

Однако, как мы видели, и просветительская модель обновления человечества могла допускать постепенное освобождение плодотворного ядра от извращенной коры. Хотя масонская идея преобразования была ориентирована на длительный и трудный путь, в определенных разновидностях она допускала чудо мгновенного изменения порочной натуры человека. Однако это должно было быть именно чудо, поскольку оно совершалось *вопреки* натуре человека (Христос Иванова был глубоко рационалистичен, поскольку он лишь будил тот образ бога, который был скрыт художником в глубинах персонажей картины; в этом смысле он совершал не большее чудо, чем то, на которое, например, надеялся Сен-Симон, обращаясь к своим современникам с проповедью «нового христианства»). Подобно тому как чудом алхимии московские розенкрейцеры 1780-х гг. надеялись отменить гибельные законы экономики и уничтожить самое проблему бедности и богатства, с помощью таинств гомункулуса они рассчитывали искусственно создать лучшую породу человечества, смыкаясь с широким кругом утопических идей XVIII—начала XIX в. Путь этот был в русском масонстве побочным, привлекающим лишь единицы. Основная же масса русских масонов работала на поприще постепенного просвещения и усовершенствования себя и рода человеческого.

¹¹ См.: Лотман Ю. М. Истоки «толстовского направления» в русской литературе 1830-х годов. — Труды по русской и славянской филологии. Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Тарту, 1962, вып. 119. Ср.: «В парном этюде работ Иванов пытается одеть в плоть живого человека эти античные головы; в одной из голов раба он даже сохраняет раздвоенный подбородок кентавра» (Алпатов М. Александр Андреевич Иванов. Жизнь и творчество. М., 1956, т. 1, с. 253).

Второе догматическое расхождение масонов с ортодоксальным православием, расхождение, тщательно ими скрываемое, состояло в том, что как мыслители-утописты они чаяли наступления грядущего совершенства в посюстороннем, земном мире. Именно это и было целью их «работы». Смыкаясь с учениями плебейских мистиков-утопистов XVII в. типа Якова Бёме или Ангела Силезского (весьма ими почитаемых), они жаждали царства божия на земле. Это и было для них и конечной целью, и моментом окончания истории.

Карамзин был многим обязан историософической концепции масонов. Именно в этой школе он усвоил веру в прогресс и представление о культуре как о средстве улучшения людей. Однако к тому моменту, когда Карамзин осознал себя профессиональным историком, в его мыслях идея усовершенствования пережила значительную трансформацию. Он, как и Шишков, заменил «философскую» идею XVIII в., согласно которой народ — сумма отдельных людей, количественно умножающая свойства отдельного человека, представлением о народе как «национальной личности», не расторгимой на единицы. Это повлекло за собой мысль о том, что история — длительный путь восхождения народа по пути нравственного усовершенствования и «медленного одухотворения» (пользуясь более поздним выражением И. С. Тургенева). Утопические настроения раннего Карамзина к этому времени уже перегорели в огне скептицизма. Свирепые рыцарские утопии Павла I и философские утопии якобинцев (Карамзин сближал реакционный и революционный утопизм: «Что сделали якобинцы в отношении к республике, то Павел сделал в отношении к самодержавию: заставил ненавидеть злоупотребления оно»; в выражении о Павле I: «Он начал господствовать всеобщим ужасом» слово «ужас», как и в карамзинских описаниях парижских событий, калька французского «террор») ¹² заставили Карамзина навсегда усомниться в блистательных картинах конца исторического движения. История рисуется ему бесконечным процессом, таинственные цели которого скрыты от человека. Совсем в духе Л. Толстого периода «Войны и мира» Карамзин записал однажды: «Мы все как муха на возу: важничаем и в своей невинности считаем себя виновниками великих происшествий! — Велик тот, кто чувствует свое ничтожество — перед Богом!» ¹³ Таким образом, история предстала перед Карамзиным как открытый и, с точки зрения отдельной личности, иррациональный процесс. Отдельная личность переставала быть мерилom истории — им становился народ.

Выделив человека как решающую единицу социо-исторических построений, XVIII век обратил закономерное внимание к во-

¹² Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России. СПб., 1914, с. 42.

¹³ Карамзин Н. М. Неизданные сочинения и переписка. СПб., 1862, ч. 1, с. 197.

просу психологического механизма этой личности — родилось учение о страстях, столь занимавшее публицистов «философского столетия». Обращение к народу как единице истории столь же неизбежно поставило вопрос о принципах национальной психологии. В этом случае «страсти» были заменены той «тёмой» «обычаев, поверий и привычек, принадлежащих исключительно какому-нибудь народу», которые, по словам Пушкина, дают ему «особенную физиономию». ¹⁴ Обычаи, которые в XVIII в. бывали относимы к порождениям невежества, исчезающим при свете Разума, сделались предметом сочувственного внимания. С позиции «архаистов» вопрос этот решался просто: обычаи, противостоя гибельной «философии», являются носителями национальной традиции. С этим был связан призыв: от *моды к обычаю!*

Более сложным было положение Карамзина, убежденного в неотвратимости постоянного поступательного движения во всех сферах жизни: в быту и языке, культуре и нравственности (прошлое для него — все же «история веков варварства», как он писал Каподистрия). ¹⁵ В 1818 г., выступая с торжественной речью в цитадели шишковизма — Российской Академии, Карамзин всю ее посвятил идее непрерывности поступательного движения истории. В сфере языка он отметил закономерность «перемен, необходимых по естественному, беспрестанному движению живого слова к дальнейшему совершенству, движению, которое пресекается только в языке мертвом», в обществе — непрерывность изменений лица культуры («вкус изменяется в людях и в народах»), сведя все к процессу нравственного усовершенствования людей и народов: «И жизнь наша, и жизнь империй должны содействовать раскрытию великих способностей души человеческой: здесь все для души, все для ума и чувства». ¹⁶

Сочетание идеи прогресса с представлением о ценности традиции и обычая составляло трудность, окончательного решения которой Карамзин так и не нашел. Одной из попыток было противопоставление в человеке личного (человек как целое) национальному (человек как часть). В первом отношении — к этой сфере Карамзин относил область сознательного и рационального — человек более свободен от влияния «обычаев, поверий, привычек», власть которых над ним проявляется бессознательно и независимо от его индивидуальности (мысль, также близкая к толстовской!). «Сходствуя с другими европейскими народами, мы развествуем с ними в некоторых способностях, обычаях, навыках, так, что хотя и не можно иногда отличить россиянина от британца, но всегда отличим россиянина от британцев: во *множестве* открывается *народное*», — говорил он в том же 1818 г. ¹⁷

¹⁴ Пушкин А. С. Полн. собр. соч., 1949, т. XI, с. 40.

¹⁵ Карамзин Н. М. Незданные сочинения и переписка, с. 134.

¹⁶ Карамзин Н. М. Соч., т. III, с. 644, 646, 654.

¹⁷ Там же, с. 650. Курсив Карамзина.

Интересной в этом отношении была попытка перенести обычаи из сферы прошлого и неподвижного в область постоянно меняющегося и будущего. Утверждая в обращении к Александру I, что не конституция, а уклад жизни гарантирует народам свободу, он призывал к утверждению правды в повседневном строе жизни: «Тогда рождаются обычаи спасительные; правила, мысли народные, которые лучше всех бранных форм удержат будущих государей в пределах законной власти».¹⁸ Соединение понятия «обычай» с представлением о чем-то, чему еще предстоит родиться, показалось бы абсурдным не только Шишкову.

Вопросы о соотношении личного и надличностного в историческом движении, о силах, которые стоят за кулисами исторического процесса, и многие другие не обсуждались в эту пору с такой полнотой и страстностью, как в уже приближавшуюся эпоху романтизма. Однако, упрощая наши представления о решении вопросов исторического развития в сознании людей конца XVIII—начала XIX в., мы невольно обедняем и самое понятие историзма.

¹⁸ Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России, с. 48.