

Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности. Виктор Живов. ПОЛИТ.РУ

ВИКТОР ЖИВОВ

Чувствительный национализм:

Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности

ОРИГИНАЛ НА САЙТЕ ПОЛИТ.РУ <http://www.polit.ru/article/2008/08/08/givov>

Первые шаги на пути формирования националистического дискурса в России были сделаны в самом конце XVIII века и, как многие заимствованные культурные явления того времени, имели сразу два разнородных источника - немецкую и французскую парадигмы. "Полит.ру" публикует статью **Виктора Живова** "Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности". Речь пойдет о первых производителях русского националистического дискурса, которыми парадоксальным образом оказались известные сентименталистские авторы - Н.М. Карамзин и Ф.В. Ростопчин. Статья опубликована в новом номере журнала ["Новое литературное обозрение"](#) (2008. № 91).

Развитие национализма в Европе изучалось в последние десятилетия настолько интенсивно, что даже краткий обзор посвященной данной проблематике литературы увел бы нас в сторону от той частной темы, которая является предметом настоящей работы. В силу этого я не буду останавливаться на том, что такое национализм, на типологии разных европейских национализмов, на тех конститутивных элементах, из которых конструируется воображаемое сообщество (imagined community), делающееся нацией национализма; именно к этой дискурсивной категории обращается русская националистическая традиция (о категориях, в которых анализируются подобные проблемы, см., например: Gellner 1983; Gellner 1994; Gellner 1997; Anderson 1991; Hobsbaum 1992; Smith 1991; Smith 1998; Pickett 1996; Beiner 1999).

На мой взгляд, представление о русской нации как о body politic возникает в самом конце XVIII — начале XIX века. Нация — это повсеместно многослойное понятие, вбирающее в себя элементы прежних патриотических дискурсов, апеллировавших к монарху, государству, его институциям, обычаям, языку и т.д. (именно эта предыстория анализируется в не утратившей своего значения книге: Rogger 1960; см. об этой проблеме: Riasanovsky 2005, 3—6). Принципиально важными для конструирования нации оказываются не ее исторические составляющие, а функциональное задание этого концепта. Нацию воображают для того, чтобы по-новому легитимировать власть. В этом плане национальная легитимация — это результат кризиса просвещенческих идей. Власть легитимизируется не просвещением и общим благом (просвещенностью монарха, стремящегося к общему благу), а национальной волей. Общественный договор, утвержденный в политическом дискурсе теоретиками абсолютизма, меняет свое содержание. Суверенитет принадлежит национальному телу, и легитимность правительства (правителя) обеспечивается не тем, что оно тащит это тело к светлым высотам, а тем, что оно следует по пути, обозначенному национальным характером.

Национализм был этапом общеевропейского развития, и в Россию он прибывает с Запада — подобно другим интеллектуальным построениям XVIII столетия. Как и в других случаях, трансплантация сопровождается трансформацией, так что слепок имеет лишь отдаленное сходство с оригиналом. Правильнее, впрочем, было бы говорить не об оригинале, а об оригиналах, поскольку источники нового дискурса были разнородны. Наряду с французской парадигмой для России была актуальна и немецкая (Гердер), и формирование русского националистического дискурса — от первых опытов Карамзина до уваровской триады — стоит рассматривать как причудливый синтез двух этих парадигм. Впрочем, и эта важная тема останется для данной работы посторонней. Предмет настоящего исследования существенно уже; оно посвящено одному частному, но вполне знаменательному обстоятельству: первыми производителями русского националистического дискурса оказываются сентименталистские авторы. Вопрос в том, случаен ли этот факт или он указывает на специфические пути рецепции националистической парадигмы и на характер этой рецепции. Я полагаю, что факт этот не случаен, и попытаюсь проследить связь русского сентиментализма с русским национализмом.

КАРАМЗИН И РОСТОПЧИН

Говоря о производителях националистического дискурса, я имею в виду по преимуществу двух авторов. Первого нетрудно угадать: это, конечно, Карамзин. В самом этом имени, на первый взгляд, и содержится ответ на поставленный вопрос. Сентиментализм Карамзина напрямую связан с Руссо, и именно Руссо формулирует доктрину национального суверенитета и тем самым в определенном смысле стоит у истоков французского национализма. Тогда можно думать, что Карамзин осваивает национальный принцип в пакете с руссоистским сентиментализмом, и эта частная биографическая связь обуславливает интересующий нас феномен. Такое объяснение, однако, не годится для второй фигуры — менее заметной в историко-литературном процессе, но не менее примечательной. Имею в виду Федора Васильевича Ростопчина[1].

Ростопчин известен прежде всего как московский генерал-губернатор во время войны 1812 года, писавший антифранцузские «афишки», выдавший толпе Верещагина и, согласно недостоверным слухам, сжегший первопрестольную столицу. Он стал крупным государственным деятелем уже в павловское царствование, был замечен как противник профранцузской политики в конце 1800-х годов и в канун Отечественной войны оказался назначен за свой шумный патриотизм московским градоначальником. Таким образом, созданный Ростопчиным националистический дискурс получил на время «народной войны» официальную санкцию. Александр пошел на это назначение во многом против своего желания, сделав его одновременно с производством адмирала Шишкова, до определенной степени единомышленника Ростопчина (что, впрочем, не мешало Ростопчину Шишкова не любить), в государственные секретари. Уже из этих обстоятельств видно, что Ростопчин не принадлежал в точности к той же фракции, что и Карамзин. В расхожей терминологии, легкомысленно идентифицирующей литературные и политические позиции, получается, что Ростопчин был архаистом, а Карамзин — новатором[2]. Как показывает история издания «Мыслей вслух на Красном крыльце Российского дворянина Силы Андреевича Богатырева», одного из первых памятников русской националистической пропаганды (Ростопчин 1992, 148—152), общность литературных позиций Ростопчина и Шишкова могла ими осознаваться, что, однако же, не устранило недоброжелательства в отношениях этих двух авторов[3].

Если отвлечься, однако, от тыняновской дихотомии, картина получается более сложной и более содержательной. Так же как и Карамзин, Ростопчин одновременно и писатель-сентименталист, и создатель националистического дискурса. В монографии А.Л. Зорина, реконструирующей некоторые аспекты предыстории уваровской триады, говорится о проблеме «воздействия на политические идеи старших архаистов философии Руссо» (Зорин 2001, 167). Зорин замечает, что анализ этой проблемы наталкивается на трудности, обусловленные полной чуждостью или даже враждебностью большинства идей Руссо русским консерваторам (Шишкову, Ростопчину и др.) (ср. еще: Велижев 2007, 36, 47).

Это замечание, несомненно, справедливо и может быть подтверждено рядом упоминаний Руссо в писаниях консервативных авторов, трактующих Руссо как отца западного развратного вольнодумства. Подобный выпад можно обнаружить, в частности, в замечании Ростопчина на книгу польского графа Строяновского «О условиях помещиков с крестьянами» (1808). В книге осуждалось крепостное право, и в лагере Ростопчина она была воспринята как диверсия, призванная свергнуть и дезорганизовать правительство; считалось даже (в рамках популярных в этой среде теорий заговора), что она была заказана французским правительством, которое и заплатило польскому графу. В своей критике Ростопчин говорит о том, что «слововольность или свобода изображает лестное, но не естественное для человека состояние», что власть принадлежит и должна принадлежать «сидящим на престолах, или управляющим народами», которые благодетельствуют своим подданным, тогда как «время [древних] республик в мире прошло». Их обманчивый призрак вызывали «многие из голодных и нагих писателей, возмечтав, что они Камиллы, Фабии»; они «приступили к образованию умов способом вольнодумства». Чтобы у читателя не возникало сомнений в том, против кого направлены эти теоретические суждения, Ростопчин указывает: «Первой из сих есть Жан-Жак Руссо» (Ростопчин 1860, 204—206; ср.: Martin 1997, 103—104)[4].

Идеи Руссо, однако, оказываются материалом для бесконечных реинтерпретаций, они поразительно податливы для дискурсивных манипуляций, так что любая реакция на Просвещение выступает как возможная реконцептуализация Руссо. Наряду с революционным Руссо существовал и Руссо антиреволюционный, использовавшийся в 1790—1793 годах противниками французских революционеров (от Мирабо до Робеспьера) в своих идеологических целях (McNeil 1953). Протеизм русского Руссо был в свое время замечательно показан Ю.М. Лотманом (Лотман II, 40—99), а недавно подробно проанализирован в книге Томаса Беррана «Russia Reads Rousseau, 1762—1825» (Barran 2002). Берран называет Руссо «Протеом на русской почве» («Proteus on Russian soil»), несколько примитивизируя ситуацию, говорит о десяти разных Руссо («Rousseau's avatars»), которых конструировали его русские читатели, и приходит к любопытному, хотя и слишком общему выводу, согласно которому «все эти воплощения [мировоззрения Руссо] циркулировали независимо друг от друга и ни одно из них не завоевало доминирующей позиции, так чтобы вытеснить другие и ограничить российскую рецепцию Руссо одним-единственным направлением» (там же, 50). Впрочем, книга Беррана повторяет стандартные интеллектуальные схемы, так что Руссо — отца национального суверенитета среди его «аватар» нет.

Та метаморфоза руссоистских идей, которую мы наблюдаем у Карамзина, была вполне доступна и

Ростопчину, и его антируссоистские высказывания отнюдь не означают, что он никаких идей Руссо не усвоил. Он даже мог пройти по тропе, проложенной Карамзиным, и видимая принадлежность к разным литературным лагерям вряд ли создавала для этого непреодолимые препятствия. При всем несхождении у Ростопчина и Карамзина было достаточно много общего. Они оба рассматривали послетильзитскую политику Александра как «антинациональную», они оба были связаны с двором вел. княгини Екатерины Павловны и причастны к низвержению М.М. Сперанского, они оба искали почву для национальной солидаризации. В 1812 году Карамзин, живший у Ростопчина на даче, по свидетельству Вяземского в «Старой записной книжке», «глубоко сочувствовал патриотическим убеждениям Ростопчина»[5]. В этом контексте не кажется случайной и их общая приверженность сентименталистскому направлению: она могла быть той общей стартовой площадкой, с которой начинается их путь к национальному принципу.

Обращаясь к сентиментализму Ростопчина, я должен сразу же оговориться. Ростопчин, в отличие от Карамзина, не проливал в молодости слез на памятных местах женевского пророка, никаких следов «Эмиля» или «Новой Элоизы» в сочинениях Ростопчина не обнаруживается. Общим для Ростопчина и Карамзина сентименталистским кумиром является Стерн. Стернианство Карамзина достаточно хорошо изучено (см.: Cross 1971, 56, 68, 70, 87, 108—109, 124; Rothe 1968, 161—165), так что нет надобности на нем специально останавливаться. Отдельной работы заслуживает и проблема влияния Стерна на прозу Ростопчина (ряд содержательных замечаний на эту тему см. в работе: Овчинников 1997). Влияние это, однако, настолько очевидно, что бросается в глаза. Его раннее «Путешествие в Пруссию», написанное в конце 1780-х годов, и по структуре, и по конструкции рассказчика, с доброжелательной иронией излагающего свои наблюдения, и по характерному сочетанию чувствительности и острашения обнаруживает параллели с «A Sentimental Journey». Обращение к Стерну эксплицирует эти особенности ростопчинского сентименталистского травелога: «Со мною был Тристрам Шанди, и он мне показался печальнее Юнга» (Ростопчин 1992, 24; далее ссылки на это издание даются в тексте).

Еще более показательна повесть «Ох, французы!», написанная в 1806 году. Она носит несомненное сходство с «Tristram Shandy». Это сходство обозначено самим автором. В начале повести, описывая воображаемые неодобрительные отклики будущих читателей, Ростопчин в качестве одного из них приводит: «Дурное подражание Тристрама Шанди» (с. 84). Стернианские черты присутствуют в тексте вполне зримо. Это и структура коротких глав, содержащих разрозненные эпизоды, и постоянные интервенции повествователя, и характер отступлений, сравнимых по объему с основным рассказом, и ироническое обыгрывание биографического нарратива, релятивирующее конструктивную функцию фабулы, и отдельные частные стилистические приемы. Таким образом, консерватизм Ростопчина и его националистические убеждения сочетаются, как и у Карамзина, с сентименталистской литературной позицией.

В отличие от Руссо Стерн проблемами социальной философии не занимался, принцип национального суверенитета не формулировал и «Du contract social» не писал. Поэтому национальный принцип не мог быть усвоен Ростопчиным просто как часть сентименталистского пакета, как своего рода бесплатное приложение к «Эмилю», к которому Ростопчин, судя по приводившемуся выше высказыванию о Руссо, вряд ли питал симпатию. Связь между национализмом и сентиментализмом должна была быть в этом случае более тонкой, не внешней, а внутренней. Если так обстояло дело с Ростопчиным, то так же, видимо, было и с автором «Истории государства Российского». Нужно полагать, что и у Карамзина соединение национализма и сентиментализма имело не случайный, а органический характер. Каков был возможный механизм этой связи, нам и предстоит выяснить.

РУССО И РУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР

У Руссо этот механизм виден вполне отчетливо. Расставаясь с природным состоянием, люди вступают в социальное бытие, заключая общественный договор. Этот контракт предполагает «полное отчуждение всех прав каждого из членов сообщества в пользу этого сообщества» («alienation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté» — Rousseau, 1782, II, 22). Акт отчуждения создает новое «моральное и коллективное тело», обладающее собственной жизнью и волей. Эта коллективная личность, пишет Руссо, «ранее именовалась городом, а теперь Республикой, или политическим телом» («cet acte d'association produit un Corps morale & collectif, <...> lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie & sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenoit autrefois le nom de Cité, & prend maintenant celui de République ou de Corps politique» — Rousseau, 1782, II, 23—24). Указанной личности и принадлежит суверенитет, состоящий в осуществлении общей воли (о концепции суверенитета у Руссо и о тех традициях политической философии, которые он при этом пересматривает, см.: Derathe 1950, 332—348, 365—374). В «Du contract social» составленная таким образом коллективная личность прямо с нацией еще не отождествляется, данное отождествление появляется у Руссо несколько позже, в «Considerations sur le gouvernement de Pologne» (о терминологическом развитии у Руссо см.: Viglieno 1989). Именно в результате этой идентификации Руссо оказывается отцом европейского национализма[6], эпоха которого была провозглашена Французской революцией[7]. В «Декларации прав человека и гражданина» 1789 года руссоистская схема воплощается в известной формуле: «Источником суверенной власти является нация. Никакие учреждения, ни один индивид не могут обладать властью, которая не исходит явно от нации» («Le principe de toute Souveraineté reside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu

ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressement») (ст. 3 — Французская республика 1989, 26—27).

Какие принципиально новые моменты создавало определение нации как личности? Личность обладает характером. Общая воля нации не сводится, согласно Руссо, к сумме воли всех ее членов, но представляет собой осуществление (эманацию) национального характера. Именно здесь заметнее всего разрыв органицизма Руссо с рационализмом Монтескье, сопровождающий замену в качестве основополагающего понятия государства нацией. Если общее благо государства, а отсюда и государственные интересы определяются рационально, то общая воля нации органична и, следовательно, иррациональна. Она направляется сердцем нации, а не ее рассудком, и именно к «сердцу» общества обращается Руссо в «Considerations...» («Par où donc écouler les cœurs...» — Rousseau, 1782, II, 238; о сердце как хранилище национальной свободы в этом сочинении см.: Smith 2003, 413—414). Именно общее чувство (а не рациональные концепции) создает основу для той идентификации, на которой покоится национальное единство (см.: Melzer 2000, 122—124). Метафора национального характера как раз и оказывается той сцепкой, которая соединяет Руссо-сентименталиста и Руссо-националиста. Судьбы нации становятся возможным мыслить и описывать с помощью той же риторики, что и духовную биографию Эмиля. И оба эти описания выступают как прямая негация риторики Просвещения. Конечно, сентименталистский дискурс в конце XVIII — начале XIX века сочетался с самыми разными политическими воззрениями и отнюдь не предопределял их националистического разворота, однако при представлении нации как личности он органически дополнял этот общий тезис историко-психологическими красками.

Изложенная выше руссоистская систематика была хорошо известна русским авторам, поскольку прямо затрагивала их интересы. В «Du contract social» Руссо, полемизируя с Вольтером, а отчасти и Монтескье (Вольтер считал, что Петр Великий «est un fondateur en tout genre» — Voltaire, III, 547; ср.: Wilberger 1972, 31), утверждал, что преобразования Петра, противоречившие русскому национальному характеру, были тщетными и обреченными на неудачу попытками поставить личную волю выше воли нации:

Русские никогда не станут истинно цивилизованными, так как они подверглись цивилизации чересчур рано. Петр обладал талантами подражательными, у него не было подлинного гения, того, что творит и создает все из ничего. Кое-что из сделанного им было хорошо, большая часть была не к месту. Он понимал, что его народ был диким, но совершенно не понял, что он еще не созрел для уставов гражданского общества. Он хотел сразу просветить и благоустроить свой народ, в то время как его надо было еще приучать к трудностям этого. Он хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских. Он помешал своим подданным стать когда-нибудь тем, чем они могли бы стать, убедив их, что они были тем, чем они не являются. Так наставник-француз воспитывает своего питомца, чтобы тот блистал в детстве, а затем навсегда остался ничтожеством (Rousseau 1782, II, 69)[8].

Неудача Петра была для Руссо едва ли не главным примером, демонстрирующим необходимость для (харизматического) законодателя действовать в соответствии с национальным характером того общества, консолидировать которое предназначено его законодательство (ср.: Barnard 1983, 237—238). Русских авторов такая аргументация и такая конструкция русского национального характера, понятно, устроить не могли. Как пронизательно отметил Ю.М. Лотман, пассаж о Петре из карамзинских «Писем русского путешественника» полемически направлен именно против Руссо (Лотман, II, 89). Полемика сводится к отрицанию национального принципа и начинается, характерным образом, с темы бороды:

Борода же принадлежит к состоянию дикого человека; не брить ее то же, что не стричь ногтей. Она закрывает от холоду только малую часть лица: сколько же неудобности летом, в сильной жар! сколько неудобности и зимою носить на лице иней, снег и сосульки! <...> Избирать во всем лучшее есть действие ума просвещенного; а Петр Великий хотел просветить ум во всех отношениях. Монарх объявил войну нашим старинным обыкновениям, во-первых, для того, что они были грубы, недостойны своего века; во-вторых, и для того, что они препятствовали введению других, еще важнейших и полезнейших иностранных новостей. Надлежало, так сказать, свернуть голову закоренелому Русскому упрямству, чтобы сделать нас гибкими, способными учиться и перенимать... Немцы, Французы, Англичане были впереди Русских по крайней мере шестью веками: Петр двинул нас своею мощною рукою, и мы в несколько лет почти догнали их. Все жалкия Иеремиады об изменении Русского характера, о потере Русской нравственной физиогномии или не что иное, как шутка, или происходят от недостатка в основательном размышлении... Мы не таковы, как бородатые предки наши: тем лучше! Грубость наружная и внутренняя, невежество, праздность, скука были их долею в самом вышшем состоянии: для нас открыты все пути к утончению разума и к благородным душевным удовольствиям. Все народное ничто перед человеческим. Главное дело быть людьми, а не Славянами (Карамзин 1984, 253—254).

Этот декларативный космополитизм, противопоставленный, несомненно, национализму Руссо, который космополитизм презирал, целиком принадлежал, однако, просвещенческой парадигме. Карамзин уходил от нее постепенно, зигзагами, поскольку расставание с Просвещением для русской элиты было особенно болезненно. Действительно, отвергнув Просвещение, русский

европеец превращается не в Эмиля, а в «деревенщину», он теряет свой социальный статус. Память о том, что этот статус создан Петром и возник в результате европеизации России, относится к конститутивным элементам русского культурного сознания XVIII века. Поэтому отрицание Просвещения означает отрицание того дискурсивного пространства, в котором реализуется властный статус культурной элиты.

В литературе отказ от риторики Просвещения проходит сравнительно легко, поскольку литература остается элитарной. Социальные теории представляли куда большую трудность. От космополитизма Карамзин отказывается уже в первые годы XIX века. (Ростопчину, насколько можно судить, космополитическая позиция была чужда еще раньше.) В статье из «Вестника Европы» 1803 года Карамзин радикально меняет стратегию защиты Петра от руссоистских нападок. Он заявляет, что Петр был «Руской в душе и Патриот», и противопоставляет его «Англоманам» или «Галломанам», которые «желают называться Космополитами». Петр заложил основы русского патриотизма, и поэтому патриотические россияне, в отличие от «космополитов», сохраняют ему верность.

[М]ы обыкновенные люди, не можем с ними [космополитами] парить умом выше низкого Патриотизма; мы стоим на земле, и на земле Руской; смотрим на свет не в очки Систематиков, а своими природными глазами (Вестник Европы. 1803. Июнь. С. 167, курсив авт. — В.Ж.)[9].

Петровское самодержавие оказывается легитимированным не европеизацией и просвещением, как в «Письмах русского путешественника», а необходимостью следовать национальному принципу.

В процитированной статье эта новая легитимация только намечена, декларирована, но не выстроена. Для того чтобы выстроить ее, нужно было определить, что именно значит быть «Руским в душе», то есть определить те черты национального характера, которым сохранил верность царь-преобразователь. Нельзя сказать, чтобы Карамзину вполне удалось совместить две возникавшие при этом и, как мы видели, взаимосвязанные задачи: конструирование русского национального характера и апологию Петра. Ростопчин, видимо, при всем своем стернианстве, был в большей степени человеком XVIII столетия; его культурная рефлексия обходила стороной то противоречие, которое содержалось в соединении двух этих задач и которое столь мучительно переживал Карамзин, возвращаясь к нему, как мы еще увидим, на всем протяжении своего творчества. «Славянофильство» мирно уживалось у Ростопчина с апофеозом петровского империализма. В «Путешествии в Пруссию» мы находим воспроизведение топической формулы русского Просвещения, восходящей к панегирикам Петровской эпохи:

...боготворю Петра, истинно великого во веки веков. Он, с помощью Божию, вложил ум и душу в народ свой, воззвал его из пучины невежества на высоту славы и первенства, свершил многое, но оставил еще больше оканчивать преемникам своего престола (с. 48)[10].

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР И ЕВРОПЕИЗИРОВАННАЯ ЭЛИТА

В чем существо того противоречия, которое возникало при одновременной постановке задачи конструирования русского национального характера и прославления Петра? Конструирование «народного духа» наталкивается на то, что этот дух существует вне элиты, а у элиты дух «ненародный», сотворенный Петром из чужих чувств, обычаев и внешних проявлений. Можно сказать, что это проблема культурного раскола общества, виновником которого, естественно, почитали Петра. Проблема эта вполне осознавалась нашими авторами. Карамзин в «Записке о древней и новой России» писал:

Петр ограничил свое преобразование дворянством. Дотоле, от сохи до престола, россияне сходились между собою некоторыми общими признаками наружности и в обыкновениях, — со времен Петровых высшие степени отделились от нижних, и русский земледелец, мещанин, купец увидел немцев в русских дворянах, ко вреду братского, народного единодушия государственных состояний (Карамзин 1991, 33; далее ссылки на это издание приводятся непосредственно в тексте).

У Ростопчина, не создававшего ученых сочинений, посвященных русской истории или политическим теориям, столь отчетливых формулировок нет. Однако в повести «Ох, французы!», в главе III, названной «Кому подносится книга», содержится следующий ответ на данный вопрос:

Разумеется, благородным, по той причине, что сие почтенное сословие есть подпора престола, защита отечества и должно предпочтительно быть предохранено [имеется в виду — от вредного французского духа]. Купцы же и крестьяне хотя подвержены всем известным болезням, кроме нервов и меланхолии, но еще от иноземства кой-как отбиваются, и сия летучая зараза к ним не пристаёт. Они и до сих пор французов называют немцами, вино их — церковным (с. 86).

Таким образом, и Ростопчин указывает на культурный барьер, отделяющий дворянскую элиту от остального населения, и его наставления призваны, как он полагает, этот барьер разрушить.

Подобное стремление легко находило себе место в рамках сентименталистской риторики. Руссоистская естественность и стернианская чувствительность предполагали, что жизнь сердца у «простого» человека ничуть не беднее, чем у просвещенной элиты. Знаменитое карамзинское «и крестьянки любить умеют» в русском контексте было новостью не только эстетического, но и социального порядка. Этот сентименталистский урок усваивался русским обществом не без труда. Если «Бедная Лиза» была принята с чувствительным умилением и молодые московские барышни приходили со своего рода паломничеством к пруду у Симонова монастыря, то пьеса Н.И. Ильина «Великодушие, или Рекрутский набор» (1803) — слезная драма с сюжетом из крестьянской жизни — хотя и пользовалась определенным успехом, однако могла шокировать своими социальными параметрами. Замечательно, что критика исходила от убежденных руссоистов. В.В. Измайлов, карамзинист и почитатель Руссо, упрекал Ильина за то, «что он выводил на сцену тех людей, которых состояние есть последнее в обществе, которых мысли, чувства и самый язык весьма ограничены и которых дела не могут служить нам ни наставлением, ни примером» (Кочеткова 1994, 73).

Несмотря на классовые предубеждения, сентиментализм все же стирал — риторически — границы между социальными стратами; в России, пожалуй, эта функция сентиментализма была более заметной, чем в Англии или во Франции, поскольку риторическое равенство не находило никакого соответствия в реальной социальной мобильности. В этом отношении сентиментализм также подготавливал почву для национализма. Действительно, если для сентиментализма риторическое стирание социальных граней было не столько целью, сколько эпифеноменом, то националистический дискурс требовал концептуализации общества как органического единства: национальная идентичность релятивировала идентичность социальную. В свое время Ганс Роггер писал:

В XIX в. националистическая теория, которая отказывала бы крестьянству в правах гражданства и приписывала бы исключительно космополитическому высшему классу роль воплощения и выражения национальности, могла бы быть мыслима, но ее нелегко было бы защищать (в ориг. — «not easily defensible». — В.Ж.). Уже тот эмпирический факт, что крестьянство и «народ» были почти тождественны как по существу, так и в языковом употреблении, делал это невозможным. Именно в силу этих причин поиск источников русского национализма следует начать с исследования перемен, которые дали возможность русскому простому народу и русскому крестьянству сделаться наиболее подлинным воплощением национального характера (Rogger 1960, 173)[11].

В конце XVIII — начале XIX века таким образом проблема еще не стояла, поиски национального характера еще не фокусировались на крестьянстве как на его основном воплощении. Тем не менее национальное тело, от которого отрезана большая часть населения, было столь же неприемлемым конструктом (а не только «not easily defensible») в рассматриваемый ранний период, как и в середине XIX века. И это не зависело напрямую от политических убеждений того или иного автора. Сергей Глинка любил «народ» и искренне приписывал ему врожденный патриотизм. Ростопчин к «народу» относился с подозрением и в обращении с ним больше полагался на крепостное право, чем на его врожденную нравственность (на которую он смотрел скептически — Martin 1997, 134—137). Но и для Ростопчина национальное тело без крестьянства было немыслимо. Трудность была не в том, чтобы сохранить в национальном теле крестьянство, а в том, чтобы найти в этой конструкции место для самих себя, то есть для элитарной культуры.

Конструирование национальной идентичности наталкивалось на проблему элитарной культуры отнюдь не в одной России. Однако то решение, которое предлагала Франция, утвердившая в Европе националистический дискурс (а позднее отчасти и Германия, по-своему трансформировавшая французский образец), первых русских националистов устроить никак не могло. Это решение предполагало исключение из народного тела старой элиты. Рабо-Сент-Этьен (Rabaut-Saint-Etienne), развивавший идеи Руссо, писал в 1789 году, что можно представить себе, как выбрасываются двести тысяч французских духовных лиц, можно представить себе выброшенным даже все дворянство, «однако если вы уберете двадцать четыре миллиона французов, известных под именем “третьего сословия”, останется дворянство и духовенство, но не останется нации» (Greenfeld 1992, 169). Представление о дворянстве как о социальной группе, не обязательной для народного тела или даже чуждой ему, и, соответственно, об элитарной культуре как о враждебной национальному характеру было во Франции вполне выраженным уже в канун революции.

Во время революции это представление, как мы знаем, было до известной степени внедрено в практику, а на дискурсивном уровне актуализировало миф о франкском (германском) происхождении французской аристократии, непрошеных пришельцах на исконную землю французской нации (аббат Сиес, Ж. Делор — см.: Greenfeld 1992, 172). Некоторые историки, например Ляя Гринфельд (там же, 154—156), полагают даже, что французский национализм был порождением «status anxiety» французского дворянства: теряя свой социальный статус, дворянство искало новой идентичности и должно было «переопределить “народ” таким образом,

что принадлежность к нему была бы скорее честью, чем унижением» («to redefine the “people” in such a way that being of it would become a honor rather than a disgrace» — там же, 154). Мне это объяснение кажется натянутым, однако сам факт конфликта между конструированием нации и элитарной культурой обнаруживается во Франции с полной отчетливостью, и при этом можно говорить о французском способе его разрешения.

Как бы то ни было во Франции, первые русские националисты, хорошо знакомые и с французскими теориями, и с французской революционной практикой и постоянно вспоминая печальные уроки Пугачевского восстания, явно не были увлечены французской моделью[12]. Они были дворянами, обладателями элитарной культуры и, конструируя национальное тело, вовсе не готовы были с этой культурой расстаться. Никакая мысль о социальном самоубийстве, о самоуничтожении (self-effacement) перед лицом «народа», об опрощении как элементе толстовского руссоизма ни Карамзину, ни Ростопчину, ни их единомышленникам и последователям свойственна не была. Тело нации включало российское дворянство в первую очередь. Те положительные персонажи, которые у Карамзина и Ростопчина воплощали национальную идею, были дворянами *par excellence*; имею в виду, например, «ефремовского дворянина Силу Андреевича Богатырева, отставного подполковника, израненного на войнах, три выбора предводителя дворянского и кавалера Георгиевского и Владимирского», чьи «мысли вслух на Красном крыльце» (с. 148) выражают культурно-политическую программу Ростопчина, или князя Холмского в «Марфе-посаднице», который оказывается портпаролем карамзинской национальной идеи, как она позднее формулируется в «Записке о древней и новой России»[13].

Принадлежа элите и не испытывая никаких особых угрызений совести по поводу своего социального статуса, создатели русского националистического дискурса ощущают себя в европейском культурном пространстве вполне комфортабельно. У них незаметно никакого ницшеанского *ressentiment*'а в отношении к европейской цивилизованности, они не чувствуют никакой ущемленности в своем национальном достоинстве. Ростопчин в «Ох, французы!» заявляет:

Я не философ, а русский; живу по-русски, думаю по-русски, и если бы не родился русским, то сокрушался бы, что не русский (с. 99).

Нет никаких оснований предполагать, что эти слова написаны *par depot*, с досады. В своих путешествиях по Европе Ростопчин чувствует и ведет себя как русский европеец, ничуть не уступающий в своем достоинстве, просвещении, цивилизованных понятиях своим немецким или французским хозяевам. Напротив, будучи человеком очень богатым, он может несколько снисходительно смотреть на ограниченность их средств и недостаток комфорта, а в сфере гражданских чувств подчеркивать свою вельможную независимость. Карамзин, не будучи вельможей, тем не менее также не обнаруживает никакой цивилизационной ущербности. Напомню, например, как он описывает свое представление Канту:

Первые слова мои были: «Я Руской Дворянин, люблю великих мужей, и желаю изъяснить мое почтение Канту» (Карамзин 1984, 20).

Поэтому мне представляется никак не оправданным выводить русский национализм из *ressentiment*'а по отношению к более цивилизованным странам (Англии и Франции), как это делается, например, в уже упоминавшейся книге Ляи Гринфельд (1992, 227—235)[14]. Не говоря даже об общей сомнительности социопсихологических объяснений, в рассматриваемом случае чувство национальной ущербности может быть приписано нашим авторам лишь с помощью словесных манипуляций — главной опасности всякой деконструкции[15].

НРАВЫ И ОБЫЧАИ: ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОГО РАСКОЛА

Итак, конструирование национального тела должно было производиться таким образом, чтобы оно включало в себя и дворянскую элиту, и остальные слои русского общества. Жизнь национального тела состояла в реализации национального характера или, иными словами, в развитии национальной культуры. Именно в этом контексте возникала проблема: как соединить в одно целое европеизированную элитарную культуру и традиционную культуру других социальных групп? Соединение, конечно, могло быть риторическим, декларативным, но оно требовало нахождения таких дискурсивных категорий, которые были бы одинаково приложимы к двум противостоящим культурным системам.

Наиболее наглядным противостояние культур было в сфере бытовых навыков и обычаев, которые социальной мыслью XVIII века рассматривались как выражение национального характера. Между петербургским петиметром и московским купцом не было совсем ничего общего, и такое соположение проблематизировало существование единого национального тела. Именно это обуславливает антифранцузский пафос ростопчинских сочинений. Ростопчин язвительно обличает тех дворян, которые предпочитают французские обычаи русским и приглашают к своим детям иностранных наставников, дающих не подлинное образование, а лишь навыки чужой жизни. В повести «Ох, французы!» Ростопчин сочиняет спор с приятелем, «который, приуча терпеть

французов, читав много их книги, проводя много времени в их земле, сделался несколько к ним пристрастен и несправедлив насчет своей земли»:

Он нападал слегка на многие русские обычаи, охуляя их, а я защищал все грудью, приводя пример подобный или похожий на наши в чужих краях. Главное прение было о воспитании, и он ополчился крепко против мам и нянь русских. «Что это за дрянь! — кричал он. — Чему от дур научиться? они прививают глупость детям, продолжают их невежество, населяют в них предрассудки, удаляют просвещение и закаливают их головы». — «А французские няни, или, по-вашему, *bonnes*, не врут ли при детях?» — «Совсем нет, или меньше, они сказывают басенки, историйки, поют песенки, и во всем есть что-нибудь поучительное, занимательное и нравственное» (с. 103).

Далее Ростопчин приводит несколько английских и французских детских песенок и в параллель к ним русские, наглядно показывая, что иностранные ничуть не лучше русских и ничего особенно нравственного не содержат. То противостояние нравов и обычаев, которое раздрает национальное тело, возникает, согласно мысли Ростопчина, единственно по глупости, без всякого существенного основания. Продолжая тему воспитания, Ростопчин вопрошает:

И чем жены английского конюха, швейцарского пастуха и немецкого солдата должны быть лучше, умней и добронравней жен наших прикащиков, дворецких и конюших? Но это мамы, а те *bonnes* — все для того, чтобы ребенок первые нужные слова, которые после и забудет, выговаривал не по-русски <...> «*bonjour*, рара», «тенк'ю (*thank you*)», «гут морген (*gut morgen*)». Тут мне скажут: да как: нынче маму выпустить? Сын мой не Митрофанушка. Ну! берите иноземок!.. (с. 100—101).

Понятно, что ростопчинские положительные герои получают русское воспитание и усваивают русские обычаи. У Луки Андреича Кремнева, героя повести «Ох, французы!», мама была до девяти лет и «поселила по-своему в него страх Божий и любовь к родителям, приучила к чистоте и опрятности» (с. 98), а затем у него появился дядька Анисимыч. При наличии такой русской основы иностранцы были терпимы: Луку Андреича учил «по-немецки, геометрии и на скрипке играть Иоганн Христович фон Бутергаузен, отставной инженерный штык-юнкер» (там же). Равным образом и старинный дворянин Устин Веников, посылающий письмо издателем «Русского вестника», «помня примеры предков, поучения священника Петра и слова мамы Герасимовны, остался до сих пор совершенно русским» (с. 155). Программа Ростопчина, таким образом, состоит в том, чтобы элита, не отказываясь от своей образованности (если угодно, не спускаясь в народ), приобрела русские навыки и обычаи и этим простым способом устранила тот культурный хиазм, который нарушал единство национального тела.

Карамзин не столь прямолинеен и не формулирует столь однозначной программы, однако его подход к проблеме нравов и обычаев обнаруживает ряд существенных сходств с ростопчинским. Он также связывает отторжение европеизированной элиты от национального тела с вредным влиянием иностранцев, только относит это влияние не к современности, а к истории. В «Записке о древней и новой России», воспроизводящей, вплоть до частных выражений, тот националистический дискурс, который появляется у Руссо в «*Considerations...*», Карамзин пишет:

Мы [явно имеется в виду дворянская элита. — В.Ж.] стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр (с. 35).

Эта измена национальному началу обусловлена распространением чужестранных обыкновений, поскольку национальное начало

есть не что иное, как привязанность к нашему особенному, — не что иное, как уважение к своему народному достоинству. Искореня древние навыки, представляя их смешными, хваля и вводя иностранные, государь России унижал россиян в собственном их сердце <...> Любовь к Отечеству питается сими народными особенностями, безгрешными в глазах космополита, благотворными в глазах политика глубокомысленного <...> Русская одежда, пища, борода не мешали заведению школ (Карамзин 1991, 32—33)[16].

Петр тиранически лишил дворянство этих «народных особенностей»:

Пусть сии обычаи естественно изменяются, но предписывать им Уставы есть насилие незаконное и для монарха самодержавного. Народ в первоначальном завете с венценосцами сказал им: «блюдайте нашу безопасность вне и внутри, наказывайте злодеев, жертвуйте частью для спасения целого», — но не сказал: «противуборствуйте нашим невинным склонностям и вкусам в домашней жизни» (там же, 33).

Причиной этой антинациональной политики великого Петра оказывается дурное воспитание и

пренебрежение наставлениями старших, хранителей национальной традиции:

К несчастью, сей государь, худо воспитанный, окруженный людьми молодыми, узнал и полюбил женовца Лефорта, который от бедности заехал в Москву и, весьма естественно, находя русские обычаи для него странными, говорил ему об них с презрением, а все европейское возвышал до небес. Вольные общества Немецкой слободы <...> довершили Лефортово дело, и пылкий монарх с разгоряченным воображением, увидев Европу, захотел сделать Россию — Голландию (с. 35).

Лефорт, таким образом, оказывается своего рода Вральманом, испортившим русского царя по тому же рецепту, по которому впоследствии гувернеры из немецких конюхов и французских лакеев портили русских дворян. Карамзин, усвоив националистический дискурс, больше не спорит с Руссо, но повторяет его приговор Петру, добавив к нему лишь анамнез случившегося расстройств. Правда, в отличие от Ростопчина, Карамзин о невежественных чужеземных воспитателях российского юношества не говорит, однако модель порчи национального тела остается в точности той же.

Карамзин не говорит об этом и не предлагает изгнать французов из русских домов потому, что, на его взгляд, этот способ излечения народного тела не имеет перспектив. В речи в Российской академии 1818 года он констатирует:

Петр Великий, могучею рукою своею преобразив Отечество, сделал нас подобными другим Европейцам. Жалобы бесполезны. Связь между умами древних и новейших Россиян прервалась навеки <...> С другой стороны, Великий Петр, изменив многое, не изменил всего коренного Русского: для того ли, что не хотел, или для того, что не мог: ибо и власть Самодержцев имеет пределы. Сии остатки, действие ли Природы, климата, естественных или гражданских обстоятельств еще образуют народное свойство Россиян (Карамзин 1818, 36—38).

Карамзин не готов отказаться от достижений просвещенного космополитизма, он лишь надеется совместить их с «коренными» свойствами россиян, приспособить их к костяку, оставшемуся неизменным при всех катаклизмах (альтернативную трактовку этой речи Карамзина см. в: Майофис 2008, 702—703). Сохраняя обычную для раннего европейского национализма неопределенность в фиксации источников национального характера, Карамзин в то же время указывает, что в результате петровских преобразований русский национальный характер изменился, к «коренному русскому» добавились черты, рожденные новациями Петра. Карамзин осознает, что соединение получилось не слишком удачным и не слишком органичным, но — в соответствии со своим консервативным эволюционизмом — рассчитывает, что история обеспечит взаимопроникновение старого и нового и органическое целое образуется в результате постепенной эволюции. Стоит заметить, что мысль о возможности эволюции национального характера в результате усилий законодателя соответствует воззрениям Руссо и не соответствует представлениям Гердера (Barnard 1983, 241—246), так что здесь заметна зависимость Карамзина именно от его французских источников.

РУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР

Остается вопрос о том, вокруг какого костяка это органическое целое будет нарастать или, иными словами, что именно составляет то «народное свойство Россиян», которое оказалось не поврежденным петровской революцией. Нравы и обычаи, разные у разных социальных групп, на роль конститутивных элементов русского национального характера явно не подходят. Речь должна идти о более общих или более абстрактных особенностях, которые, несмотря на расхождение в образе жизни разных слоев общества, продолжают соединять их в единую нацию. Именно так ставится в русских условиях задача конструирования русского национального характера, и замечательно, что и Ростопчин, и Карамзин решают ее достаточно сходным образом. Обеспечивающими целостность нации чертами оказываются любовь к вере отцов и верность монархическому принципу, то есть, говоря в терминах уваровской триады, православие и самодержавие, которые и составляют содержание народности.

Ростопчин в «Записках о 1812 годе» описывает, как московское купечество реагировало на чтение манифеста Александра I во время его приезда в Москву при начале военных действий с Наполеоном; манифест читал Шишков, который его сам и написал. Описание это вполне тенденциозно и привлекательно для нас именно своей тенденциозностью. Ростопчин пишет:

Это было единственное, в своем роде, зрелище, потому что русский человек выражал свои чувства свободно и, забывая, что он раб, приходил в негодование, когда ему угрожали цепями, которые готовил чужеземец <...> При подобных-то обстоятельствах вновь выказывали себя прежние русские. Они, купцы, сохранили их одеяние, их характер; бороды придавали им вид почтенный и внушительный. Подобно предкам своим, они не имели других указаний, других правил, кроме 4 пословиц, в которых заключались побуждения к их хорошим и дурным делам:

Велик русский Бог. Служи царю верой и правдой. Двум смертям не бывать — одной не

миновать.Чему быть — того не миновать.

Вот что делает настоящего русского человека надеющимся на Бога, верным своему государю, равнодушным к смерти и безгранично предприимчивым (с. 270)[17].

Любовь к русской вере и русскому царю свойственна не только «настоящему русскому человеку» из низших сословий, она не в меньшей степени присуща и русскому дворянству, по крайней мере тому, которое не окончательно развратилось от чужеземной порчи. Образцовые дворяне, созданные Ростопчиным, непременно обладают обоими этими качествами. Родители Луки Андреича Кремнева из повести «Ох, французы!», «старинные дворяне, были люди богатые и в большом уважении. Воспитание дали детям хорошее <...> поселили в душе страх Божий, любовь к отечеству, почтение к государю» (с. 90). Равным образом и предки Силы Андреевича Богатырева «служили верой и правдой государю и отечеству <...> помнили заповеди Господни и присягу свою» (с. 149). Эти свойства принадлежали «настоящему русскому человеку» издавна:

<В> старину <...> молодые люди, по примеру родителей, знали священное писание наизусть, и луч святой истины в юном еще возрасте проникал в глубину души и просвещал умы, неподверженные умствованиям и незараженные вольнодумством. Люби Бога, государя, отечество, честь; стой и умирай за них, — вот поучения, приказания отцов и матерей... (с. 99).

Именно эти черты национального характера одушевляли русское воинство в войну 1812 года. Как пишет Ростопчин в своей первой афишке, обнародованной 1 июля 1812 года:

А все молодцы: одному Богу веруют, одному царю служат, одним крестом молятся, все братья родные (с. 210).

Карамзин, доказывавший, по словам Пушкина, «необходимость самовластья и прелести кнута», дает разбираемым чертам русского национального характера историческое обоснование. В «Записке о древней и новой России» он, естественно, больше занят самодержавием, которому, на его взгляд, угрожали реформы Сперанского. Согласно Карамзину, «самодержавие есть палладиум России; целость его необходима для ее счастья» (с. 105). Самодержавие необходимо для России не только в силу резонов политических (обширности территории — в этом представлении Карамзин следует за идущей от Монтескье традицией), но и в силу пристрастия к нему русского народа. Это пристрастие возникло не сразу, но развилось исторически (Карамзин, как мы уже видели, предусматривает возможность эволюции национального характера). Первоначально у «славян российских» господствовал «дух вольности», и так продолжалось «до нашествия Батыева», когда он «ослабел приметно» (с. 21)[18]. С возвышением Москвы, однако, этот дух переменялся и рождалась любовь к самодержавию:

Народ, избавленный князьями московскими от бедствий внутреннего междоусобия и внешнего ига, не жалел о своих древних вечах и сановниках, которые умеряли власть государеву; довольный действием, не спорил о правах (с. 24).

Именно это чувство, для иллюстрации которого Карамзин написал «Марфу-посадницу», вывело россиян из бедствий Смутного времени:

Никогда народ не действовал торжественнее и свободнее, никогда не имел побуждений святейших <...> Бедствия мятежной Аристократии просветили граждан и самих Аристократов; те и другие, единогласно, единодушно наименовали Михаила Самодержцем, Монархом неограниченным; те и другие, воспламененные любовью к Отечеству, зывали только: Бог и Государь (с. 29).

Самодержавие тем самым становится важнейшей чертой «народного духа», с которым монархи должны согласовать свою деятельность. Это и делают первые Романовы, не отвращавшиеся от нравов и обычаев своего народа. Этот императив соответствия власти национальному характеру был, как мы уже знаем, отвергнут Петром. Петр

не хотел вникнуть в истину, что дух народный составляет нравственное могущество государств, подобно физическому, нужное для их твердости. Сей дух и вера спасли Россию во времена самозванцев (с. 32)[19].

В этом пассаже «народный дух», предполагающий самодержавие, оказывается в паре с «верой», то есть православием (напомню, что речь идет об отражении католической агрессии).

Итак, конструктор русского национального характера, созданный первыми националистами, в

качестве основных черт включает в себя преданность отеческой вере и любовь к царю. Эти черты объединяют все слои русского общества, за исключением немногих отщепенцев, «зараженных [чужеземным] вольнодумством». Это и есть те национальные институты, которые, по мысли Руссо, создают «гений народа»[20]. При такой конфигурации русский национализм блестяще исполняет свое функциональное задание: он дает новую легитимацию существующему монархическому режиму. Императорская власть оказывается покоящейся не на универсальном разуме, доступном лишь просвещенному меньшинству, а на народном чувстве, объединяющем все тело нации. В этом контексте появляются и трогательные портреты национальных героев, символизирующие единство национального характера: аристократ князь Пожарский, патриарх Гермоген, купец Кузьма Минин и, наконец, крестьянин Иван Сусанин (см.: Зорин 2001, 159—186; Киселева 1997; Живов 1999; Велижев и Лавринович 2003). Руссоистский национальный суверенитет из принципа, сокрушающего старые режимы, становится фундаментом российского самодержавия.

В этом виде социокультурный проект, в общих чертах намеченный создателями русского националистического дискурса, имел значительный потенциал развития (анализ этого развития у младших современников Карамзина см.: Майофис 2008, 472—486 и др.). Данный проект стал особенно актуален с концом александровского царствования, когда универсалистским утопиям победителя Наполеона пришел на смену изоляционистский курс Николая. Именно в это время Уваров, прошедший школу Карамзина, изобретает свою знаменитую формулу православия, самодержавия и народности. Как в свое время заметил Д.А. Хомяков, уваровская триада была составлена «не без видимого противопоставления оной девизу революционной Франции, состоящему также из трех слов» (Хомяков 1997, 7). Эту мысль повторил и развил Б.А. Успенский, рассуждая о том, каким образом уваровское изобретение было перевертышем формулы *liberte, egalite, fraternite* (Успенский 1999, 16—17). Хотя документальные свидетельства о связи двух формул отсутствуют, эта гипотеза кажется правдоподобной. Ее правдоподобие возрастает, если учесть, что *liberte* и *egalite* могли рассматриваться как свойства французского национального характера, а русский национальный характер мог конструироваться как противоположность французского: на место *liberte* и *egalite* ставятся православие и самодержавие. Что касается *fraternite*, то у французов оно обозначает органическое единство нации, то есть, по существу, то же самое, что и народность[21]. Метафору братства могли, впрочем, использовать и русские авторы, достаточно вспомнить цитировавшееся выше восклицание Ростопчина, прославляющего русское воинство: сказав о том, что его герои «одному Богу веруют, одному царю служат», Ростопчин, подчеркивая, что они составляют единое тело, облекает эту мысль в форму «все братья родные». Именно такова нить, которая протягивается от Руссо через русских сентименталистов к уваровской официальной народности.

На мой взгляд, Уваров в большей степени преемник именно Карамзина, а не Шлегеля (или Штейна), как полагает А.Л. Зорин: связь Уварова с Карамзиным в работах Зорина упомянута, но не раскрыта. Конечно, в обеих этих традициях, как и вообще в органицистическом национализме, нация — это личность (отсюда национальный характер, дух народа и т.д.). У Шлегеля весьма четкие понятия о композиции этой личности — раса и язык (ср.: Зорин 1997, 88). Характерно, что этих двух составляющих нет у Уварова. И точно так же их нет у Карамзина (который к Шлегелю отнесся скептически), а Карамзин в этом отношении следует за Руссо. При таком выстраивании генеалогии официальной народности Уваров — скорее наследник Руссо, чем немецкой традиции. Это по-своему даже логично, потому что задачи, стоящие перед разными национализмами, различны. У русских и французов империя уже была, и надо было лишь придать ей новые принципы легитимации, переосмыслив существующую институцию как национальное государство. У немцев государства не было, и им нужно было выяснить, на какой основе (расовой, лингвистической) должно происходить объединение разнородных «донационалистических» образований в единое национальное государство (см. о связях между типами национализма и характером государственного строительства: Teich, Porter 1993). Это, понятно, не исключает немецкую традицию из уваровской предыстории, поскольку Уваров — эклектик, но лишает ее исключительности (см. о генезисе идей Уварова: Шпет 1922, 239—247).

Можно указать и еще на один момент, укореняющий Уварова в карамзинской традиции. Как и Карамзин, Уваров вынужден искать национальные свойства русских, которые создают их национальный характер, составляют «народность». Вслед за Карамзиным и Ростопчиным он идентифицирует их как православие и самодержавие, и это понятно, поскольку он решает те же проблемы конструирования национального тела. Это почти что механический момент, не имеющий прямого отношения к общему мировоззрению Уварова. Как отмечает А.Л. Зорин, Уваров не был ни религиозным человеком, дорожившим православием, ни принципиальным монархистом, убежденным, что в принципе нет лучшей формы правления, чем самодержавие. На этом основании Зорин полагает, что православие и самодержавие выводятся у Уварова из народности: «Тем самым два первых члена триады выступают в качестве своего рода атрибутов национального бытия и национальной истории и оказываются укоренены в третьем — пресловутой народности» (Зорин 1997, 87). Такой вывод кажется мне сомнительным, поскольку православие и самодержавие — это реальные явления, которые могут служить материалом для конструирования, тогда как народность — чистый конструкт, создающийся из существующих элементов. С куда большей методологической последовательностью рассуждает Г.Г. Шпет: «У нас народности просто-напросто не было, потому что не было соответствующей репрезентации, и правительство само хотело взять на себя эту роль. Вместо того, чтобы обеспечить условия, без которых задача не

могла быть решена, опирались на данное [которым как раз и было православие и самодержавие. — В.Ж.] и предписывали его как решение» (Шпет 1922, 239—240). Именно в силу этого «дух народный только и определялся теми двумя предикатами, которые в качестве принципов выставил Уваров рядом с народностью» (там же, 242).

Конечно, конструкт задает новую интерпретацию этих явлений, согласующуюся с природой конструкта. Здесь и в самом деле православие оказывается русской «национальной религией», а самодержавие — русской «национальной формой правления», соответствующей русской истории и сложившейся ситуации (Зорин, там же)[22]. Уваров и в этом следует по пути, проложенному Карамзиным, он лишь — по своей природе эффективного бюрократа — более техничен, так что разобранный в настоящей работе тип национализма запечатлевается в русском историческом сознании в лапидарной формулировке уваровской триады. В силу этого настоящая работа может рассматриваться как археологические разыскания, вскрывающие руссоистские и сентименталистские слои в предыстории этой концепции[23].

ЛИТЕРАТУРА

Anderson 1991 — Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised ed. London; New York: Verso, 1991.

Barnard 1983 — Barnard F.M. *National Culture and Political Legitimacy: Herder and Rousseau* // *Journal of the History of Ideas*. 1983. Vol. 44. № 2. P. 231—253.

Beiner 1999 — Beiner R. (Ed.). *Theorizing Nationalism*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999.

Barran 2002 — Barran Th. *Russia Reads Rousseau, 1762—1825*. Evanston, Il.: Northwestern University Press, 2002 (*Studies in Russian Literature and Theory*).

Cohler 1970 — Cohler A.M. *Rousseau and Nationalism*. N.Y.: Basic Books, 1970.

Cross 1971 — Cross A.G. N.M. *Karamzin. A Study of His Literary Career 1783—1803*.

Carbondale: Southern Illinois University Press, 1971.

Derathe 1950 — Derathe R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Presses universitaires de France, 1950 (*Bibliothèque de la science politique*).

Ebbinghaus 2006 — Ebbinghaus A. «National» (narodnyi) und «nationale Eigenart» (narodnost') in der russischen Literaturkritik des 1820er Jahre // *Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat* / Hrsg. von P. Thiernen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Bohlau Verlag, 2006. S. 51— 79 [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen, Bd. 50].

Gellner 1983 — Gellner E. *Nations and Nationalism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983.

Gellner 1994 — Gellner E. *Encounters with Nationalism*. Oxford; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994.

Gellner 1997 — Gellner E. *Nationalism*. Washington Square, N.Y.: New York University Press, 1997.

Greenfeld 1992 — Greenfeld L. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

Hobsbawm 1992 — Hobsbawm E.J. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. 2nd ed. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1992.

Kohn 1944 — Kohn H. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background*. N.Y.: Macmillan, 1944.

McNeil 1953 — McNeil G.H. *The Anti-Revolutionary Rousseau* // *The American Historical Review*. 1953. Vol. 58. № 4. P. 808—823.

Martin 1997 — Martin A.M. *Romantics, Reformers, Reactionaries: Russian Conservative Thought and Politics in the reign of Alexander I.* DeKalb: Northern Illinois University Press, 1997.

Martin 1998 — Martin A.M. The Family Model of Society and Russian National Identity in Sergei N. Glinka's *Russian Messenger* (1808—1812) // *Slavic Review*. 1998. Vol. 57. № 1. P. 28—49.

Melzer 2000 — Melzer A. *Rousseau, Nationalism, and the Politics of Sympathetic Identification* // *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield* / Ed. by M. Blitz and W. Kristol. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. P. 111—128.

Nationalism 1939 — *Nationalism: A Report by a Study Group of Members of the Royal Institute of International Affairs.* L.; N.Y.: Oxford University Press, 1939.

Pickett 1996 — Pickett T.H. *Inventing Nations: Justification of Authority in the Modern World.* Westport; London: Greenwood Press, 1996 (Contributions in Philosophy, 56).

Plattner 1997 — Plattner M.F. *Rousseau and the Origins of Nationalism* // *The Legacy of Rousseau* / Ed. by C. Orwin and N. Tarcov. Chicago: Chicago University Press, 1997. P. 183—199.

Riasanovsky 2005 — Riasanovsky N.V. *Russian Identities: A Historical Survey.* Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2005.

Rogger 1960 — Rogger H. *National Consciousness in Eighteenth-Century Russia.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.

Rothe 1968 — Rothe H. *Karamzins europäische Reise; der Beginn des russischen Romans; philologische Untersuchungen.* Bad Homburg v.d. H.: Verlag Gehlen, 1968.

Rousseau 1762, I—IV — Rousseau J.J., *Citoyen de Geneve. Emile, ou De l'éducation.* Vol. 1—4. Amsterdam: Chez Jean Neaulme, Libraire, 1762.

Rousseau 1782, I—XXV — Rousseau J.J., *citoyen de Geneve. Collection complete des oeuvres.* Vol. I—XXV. Geneve, 1782.

Schierle 2005—2006 — Schierle I. «Vom Nationalstolze»: Zur russischen Rezeption und Übersetzung der Nationalgeistdebatte im 18. Jahrhundert // *Zeitschrift für slavische Philologie*. 2005—2006. Vol. 64. № 1. P. 63—85.

Smith 1991 — Smith A.D. *National Identity.* Reno: University of Nevada Press, 1991.

Smith 1998 — Smith A.D. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism.* L.; N.Y.: Routledge, 1998.

Smith 2003 — Smith J.A. *Nationalism, Virtue, and the Spirit of Liberty in Rousseau's «Government of Poland»* // *The Review of Politics*. 2003. Vol. 65. № 3. P. 409—437.

Teich, Porter 1993 — *The National Question in Europe in Historical Context* / Eds. M. Teich, R. Porter. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Viglieno 1989 — Viglieno L. Le terme de «nation» dans les écrits de Jean-Jacques Rousseau // *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 265. Oxford, 1989. P. 1650—1652.

Voltaire, I—XII — Voltaire F.M.A. *Oeuvres complètes, avec des notes et une notice historique sur la vie de Voltaire.* Vol. I—XII. Paris: Chez Furne, libraire-editeur, 1835—1837.

Wilberger 1972 — Wilberger C. *Peter the Great: An Eighteenth-Century Hero of Our Times* // *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 1972. Vol. 96. P. 9—129.

Whittaker 1978 — Whittaker C.H. *The Ideology of Sergei Uvarov: An Interpretative Essay* // *Russian*

Бадалян 2006 — Бадалян Д.А. Понятие «народность» в русской культуре XIX века // Исторические понятия и политические идеи в России XVI—XX века. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2006. С. 108—122 [Серия «Источник. Историк. История», вып. 5].

Велижев 2007 — Велижев М.Б. Об источниках «петровской» концепции С.Н. Глинки // Петр Великий / Сост. и ред. Е.В. Анисимов. М.: ОГИ, 2007. С. 34—67 (Нация и культура. Новые исследования: Россия/Russia).

Велижев и Лавринович 2003 — Велижев М.Б., Лавринович М.Б. Сусанинский миф: становление канона // Новое литературное обозрение. 2003. № 63. С. 186—205.

Виноградов 1994 — Виноградов В.В. История слов. М.: Толк, 1994.

Вяземский, I—XII — Вяземский П.А. Полное собрание сочинений. Т. I—XII. СПб., 1878—1896.

Горностаев 2003 — Горностаев М.В. Генерал-губернатор Москвы Ф.В. Ростопчин: страницы истории 1812 года. М.: ИКФ «Каталог», 2003.

Гуковский 1941 — Гуковский Г.А. Карамзин // История русской литературы: В 10 т. Т. 5. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 55—105.

Девятнадцатый век, I—II — Девятнадцатый век. Сб. I—II. М.: Изд. П.И. Бартеневым, 1872.

Живов 1996 — Живов В.М. Язык и культура в России XVIII века. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Живов 1999 — Живов В.М. Иван Сусанин и Петр Великий. О константах и переменных в составе исторических персонажей // Новое литературное обозрение. 1999. № 38. С. 51—65.

Живов, в печати — Живов В.М. История понятий, история культуры, история общества // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени (в печати).

Зорин 1997 — Зорин А.Л. Идеология «православия — самодержавия — народности»: опыт реконструкции // Новое литературное обозрение. 1997. № 26. С. 71—104.

Зорин 2001 — Зорин А.Л. Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

Карамзин 1818 — Карамзин Н.М. Речь <в Российской Академии> // Чтение в торжественном собрании Имп. Российской Академии, бывшем в 5-й день Декабря 1818. СПб.: В Типографии В. Плавильщикова, 1818.

Карамзин 1984 — Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984.

Карамзин 1991 — Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях / Предисл., подгот. текста и примеч. Ю.С. Пивоварова. М.: Наука, 1991.

Кизеветтер 1997 — Кизеветтер А.А. Исторические силуэты. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997.

Киселева 1982 — Киселева Л.Н. С.Н. Глинка и Кадетский корпус (из истории «сентиментального воспитания» в России) // Ученые зап. Тарт. гос. ун-та. 1982. Вып. 604. С. 48—63.

Киселева 1997 — Киселева Л.Н. Становление русской национальной мифологии в николаевскую эпоху (сусанинский сюжет) // Лотмановский сборник. Вып. 2. М.: ОГИ, 1997. С. 279—302.

Кочеткова 1994 — Кочеткова Н.Д. Литература русского сентиментализма. СПб.: Наука, 1994.

Лотман, I—III — Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. I—III. Таллинн: Александра, 1992—1993.

Лотман 1988 — Лотман Ю.М. «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» Карамзина — памятник русской публицистики начала XIX века // Литературная учеба. 1988. № 4. С. 88—95.

Лыжин 1859а — Лыжин Н. Альбом Н.М. Карамзина // Летописи русской литературы и древности. 1859. Т. I. С. 161—192.

Лыжин 1859б — Лыжин Н. Материалы для характеристики Карамзина, как практического философа // Летописи русской литературы и древности. 1859. Т. II. С. 3—12.

Любченко 2000 — Любченко О.Н. Граф Ростопчин. М.: Экмос, 2000.

Майофис 2008 — Майофис М. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815—1818 годов. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Овчинников 1997 — Овчинников Г.Д. Повесть Ф.В. Ростопчина «Ох, французы!» // Пушкин и другие: Сб. статей к 60-летию профессора С.А. Фомичева / Под ред. В.А. Кошелева. Новгород: Новгородский гос. ун-т, 1997. С. 210—219.

Полх 2005 — Полх П.П. Ф.В. Ростопчин, московский губернатор 1812 года, в исторической литературе // Война и мир в русской словесности, истории и культуре. Материалы Международной научной конференции. Калининград. Май 2005 г. Калининград: Изд-во Российского гос. ун-та им. И. Канта, 2005. С. 162—176.

Попов 1892 — Попов А.Н. Эпизоды из истории 1812 года. Граф Ростопчин — Сперанский — Шишков // Русский архив. 1892. № 8. С. 399—418.

Проскурин 2000 — Проскурин О. Литературные скандалы пушкинской эпохи. М.: ОГИ, 2000 (Материалы и исследования по истории русской культуры. Вып. 6). Пушкин, I—XVI — Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Т. I—XVI. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1949.

Ростопчин 1860 — Замечание графа Ф.В. Ростопчина на книгу г-на Стройновского // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1860. Кн. 2. Смесь. С. 203—217.

Ростопчин 1892 — Письма графа Ф.В. Ростопчина к императору Александру Павловичу // Русский архив. 1892. Т. II. № 8. С. 419—446; № 9. С. 519—565.

Ростопчин 1992 — Ростопчин Ф.В. Ох, французы! М.: Русская книга, 1992.

Семевский 1883 — [Семевский М.И.] Императоры Александр I и Николай I. Исторические материалы, к ним и их эпохам относящиеся. 1812—1855 // Русская старина. 1883. Декабрь. С. 649—662.

Тихонравов, I — III — Тихонравов Н.С. Соч. Т. I—III (т. III, ч. 1, 2). М.: Изд. М. И С. Сабашниковых, 1898.

Успенский 1985 — Успенский Б.А. Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века. Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. М.: Изд-во Московского ун-та, 1985.

Успенский 1999 — Успенский Б.А. Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры // Россия /Russia. 1999. Вып. 2 [10]. С. 7—19.

Французская республика 1989 — Французская республика. Конституция и законодательные акты / Под ред. и со вступ. ст. В.А. Туманова. М.: Прогресс, 1989.

Хомяков 1997 — Хомяков Д.А. Православие, самодержавие, народность. Минск: Беларуская грамата, 1997.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Когорта отцов русского национализма, конечно, несколько шире. Она включает еще, по крайней мере, А.С. Шишкова и С.Н. Глинку (разбор их позиции в интересующих нас отношениях см.: Martin 1997, 15—38, 73—90; ср. также: Киселева 1982). Шишков с сентиментализмом практически не связан; для Глинки, увлекавшегося Руссо (ср.: Martin 1998, 38), эта связь не имеет принципиального значения. Они оба более прямолинейны в своих дискурсивных стратегиях, чем Карамзин и Ростопчин, и потому представляют для нас меньший интерес. В силу этого в настоящей работе мы их творчества не касаемся. Обстоятельную и по сей день лучшую биографию Ростопчина и подробный, хотя и весьма тенденциозный анализ его воззрений см. в работе: Кизеветтер 1997, 165—310. В ряде очерков деятельности Ростопчина, появившихся в постсоветское время, апологетически переоценивается патриотизм Ростопчина, однако эта идеологическая ревизия сочетается с удручающим научным качеством, что делает эти работы полностью бесполезными для историка (см.: Любченко 2000; Горностаев 2003; Полх 2005).

[2] П.А. Вяземский писал в своем «Воспоминании о 1812 годе»: «Так называемые “афиши” графа Ростопчина были новым и довольно знаменательным явлением в нашей гражданской жизни и гражданской литературе. Знакомый нам “Сила Андреевич” 1807 года, ныне повышен чином [Речь идет о “Мыслях вслух на Красном крыльце Российского дворянина Силы Андреевича Богатырева”]. В 1812 году он уже не частно и не с Красного крыльца, а словом властным и воеводским разглашает свои мысли в слух из своего генерал-губернаторского дома, на Лубянке. Карамзину, который в предсмертные дни Москвы жил у Графа, разумеется, не могли нравиться ни слог, ни некоторые приемы этих летучих листов. Под прикрытием оговорок, что Ростопчину уже и так обремененному делами и заботами первой важности, нет времени заниматься еще сочинениями, он предлагал ему писать эти листки за него, говоря в-шутку, что тем заплатит ему за его гостеприимство и хлеб-соль. Разумеется, Ростопчин, по авторскому самолюбию, тоже вежливо отклонил это предложение. И признаюсь, по мне, поступил очень хорошо. Нечего и говорить, что под пером Карамзина эти листки, эти беседы с народом были бы лучше писаны, сдержаннее, и вообще имели бы более правительственного достоинства. Но за то лишились бы они этой электрической, скажу, грубой, воспламеняющей силы, которая в это время именно возбуждала и потрясала народ. Русский народ — не Афиняне: он, вероятно, мало был бы чувствителен к плавной и звучной речи Демосфена и даже худо понял бы его» (Вяземский, VII, 194). Замечу, забегая вперед, что и общность идеологии Карамзина и Ростопчина, и разность их литературного направления обозначены здесь Вяземским вполне отчетливо. Ср. еще замечание А.Н. Попова: «Взгляды и образ мыслей графа Ростопчина были почти одинаковы с Н.М. Карамзиным» (Попов 1892, 401).

[3] «Мысли вслух...» были впервые напечатаны без ведома автора в Петербурге А.С. Шишковым, причем издатель предполагал, что читателю могут не понравиться «некоторые жоския выражения» (Тихонравов, III, 1, 367—368). Эпитет жесткий в применении к языку однозначно указывает на позицию архаистов (см.: Успенский 1985, 34—35), хотя в данном случае речь, видимо, идет о русском просторечии, а не о славянизмах (ср. о полемических стратегиях Шишкова: Проскурин 2000, 44—46). Ростопчин, возражая против тех изменений авторского текста, которые произвел Шишков, соглашался между тем с характеристикой языка и в письме, приложенном к собственному ростопчинскому изданию «Мыслей вслух...», писал: «Инова всунули, другога вытолкнули, а там оговорка: жеска дескать речь. И ведомо так, вить правда не пуховик» (Тихонравов, III, 1, 369). Слог Силы Андреевича Богатырева в соответствии с апологией патриотической старины, воплощенной в этой фигуре, не мог не противостоять «изнеженному» карамзинизму. Стоит заметить, что писание «народным» языком было, видимо, для Ростопчина не только стилистическим экспериментом, но и опытом игры с собственной идентичностью: этим языком он мог пользоваться не только в публичной пропаганде, но и в личных письмах (ср., например, его письмо кн. Багратиону от 6 августа 1812 года — Семеvский 1883, 649—651).

[4] Прочитую пассаж о Руссо полностью: «Он провел беспокойную жизнь свою, сердясь попеременно то на род человеческий, то на управляющих оным; сотворя людей по мнимому своему подобию, хотел образовать общества, установить равенство и, утвердя право человека, низложить власти <...> Марая бумагу, он не мнил, что в условии общества (Contract Social) посадил семя Французскаго изступления, называемаго революциею, и если бы до нее дожид, то не долго бы остался зрителем, и получил бы с прочими философами и любителями вольности в награду смерть за ложныя понятия, разрушение порядка и доказательство, что свобода есть слово, пленяющее наше чувство обещанием независимости, и столько же опасно для человека и для общества, как прекрасные на взгяд плоды, содержащие в себе жестокой яд» (Ростопчин 1860, 206). Возможно, слова об авторах, стремящихся «воскресить паки древность» (там же), свидетельствуют о знакомстве не только с «Du contract social», но и с «Considerations sur le gouvernement de Pologne».

[5] В своих «Заметках и воспоминаниях о графе Ростопчине» Вяземский называет Карамзина в числе друзей московского генерал-губернатора (Вяземский, VII, 506). В «Старой записной книжке» Вяземский же сообщает: «Карамзин искренно любит и уважает графа Ростопчина [так!], но признает в нем некоторое легкомыслие (которое так противоречит натуре Карамзина), особенно в критические дни, предшествовавшие сдаче Москвы. Он жил тогда на даче у графа. Однажды

разговорились они о событиях, совершающихся в России, и о тех, которых можно было опасаться в близком будущем. Оба говорили, разумеется, с жаром, и Карамзин глубоко сочувствовал патриотическим убеждениям Ростопчина. После долгого разговора граф ушел в свой кабинет; не прошло и пяти минут, Карамзин слышит громкий хохот графа. Удивленный такому скорому переходу, идет он к графу, чтобы узнать, что могло пробудить в нем порыв этой веселости. Оказалось, что доктор его Шнауберт что-то соврал по-французски» (Девятнадцатый век, II, 282—283). Карамзин был в свойстве с Ростопчиным по своей первой жене, Е.И. Протасовой, и Ростопчин мог называть его дядюшкой, ср. в письме Ростопчина кн. П.Д. Цицианову от 2 декабря 1803 года: «Дядюшка мой Карамзин, сделанный историографом с 2000 р. пенсионера, забыв свою жену и отчаяние, сговорен на дочери князя Андрея Ивановича Вяземского. Он влюбляется головою. И счастье, и несчастье его истекают из глаз» (там же, 31).

[6] В этом качестве он фигурирует уже в первых работах, описывавших историю национализма. Ср., например, в исследовании, озаглавленном «Nationalism», которое было подготовлено в 1939 году в Британском королевском институте международных отношений (British Royal Institute of International Affairs) группой во главе с историком Эдвардом Карром: «Руссо обеспечил теоретическое основание, на котором только и могла быть воздвигнута [идеология] национализма XIX века» (Nationalism 1939, 27; ср.: там же, 30; ср. еще: Kohn 1944, 251, 23).

[7] Я воздержусь здесь от сколько-нибудь подробного обсуждения противоречий, которые пытался преодолеть Руссо, конструируя понятие нации, поскольку эти сложные интеллектуальные маневры Женевского философа не были, кажется, восприняты русскими авторами. Как явствует из приведенного выше пассажа из «Du contract social», нация образуется в результате политического акта (акта общественного договора, по существу, того же типа, который предусматривался политическими теориями Гоббса) и поэтому не может рассматриваться как «дополнительное тело». Существование нации как политического тела зависит от законов, которые, с одной стороны, должны согласоваться с национальным характером, а с другой — оказывают на этот характер формирующее влияние (в этом фундаментальное расхождение Руссо с Гердером). Вместе с тем Руссо рассуждает о «дополнительных» основаниях нации, таких как климат, народные нравы и обычаи, язык (ср. односторонний взгляд на нацию у Руссо как дополнительное образование в книге: Cohler 1970). Образование нации оказывается как бы двуступенчатым процессом: сначала образуется подходящий для нации социальный материал, а затем из этого материала — при благоприятном развитии — получается нация. Как пишет Марк Платтнер, «получается, что, хотя такие факторы, как климат и почва, могут формировать человеческий материал, который составляет нацию, только работа законодателя придает этому материалу реальную форму» (Plattner 1997, 191), ср. обсуждение этой проблематики в данной работе, а также в: Derathe 1950; Barnard 1983; Melzer 2000.

[8] Перевод цит. по изд.: Руссо Ж.Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического права / Пер. с франц. А.Д. Хаятина и В.С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998.

[9] Риторически этот выпад против космополитов отчасти напоминает то осуждение космополитизма, которое находится на первых страницах Эмиля: «Всякое частное сообщество, если оно связано тесным единством, противопоставляет себя сообществу большому. Всякий патриот сурово относится к иностранцам. Остерегайтесь тех космополитов, которые в их книгах собираются найти вдали от себя те обязанности, исполнением которых они пренебрегают в своем окружении. Подобный Философ любит татар, чтобы избавиться от необходимости любить своих соседей» (Rousseau 1762, I, 9—10). Нет, конечно, ничего удивительного в том, что, полемизируя с Руссо, Карамзин остается руссоистом и использует руссоистскую риторику.

[10] Эта панегирическая риторика не исключала, конечно, критического отношения к отдельным петровским преобразованиям и осознания определенных противоречий между старинными традициями и петровской политикой. Например, Ростопчин в письме П.Д. Цицианову от 11 октября 1805 года жалуется на то, как идет обучение его сына Сергея у французского гувернера Далонвиля: «Сережа привыкает слишком к дочери Далонвиля, и это большая помеха в учении. Голова идет кругом; Бог знает, где сыскать человека. Какое несчастье, что Петр Первый нас обрил, а Шувалов заставил говорить нечестивым этим Французским языком!» (Девятнадцатый век, II, 99). Показательно, что и здесь борода выступает как главная часть русского национального тела, а французский язык — как антирусское установление. Однако для Ростопчина данный конфликт лишен концептуальной глубины и допускает шутовское обыгрывание. Можно отметить, что апологетически относился к Петру и А.С. Шишков (ср.: Живов 1996, 446).

[11] Г. Роггер помещает народ в кавычки, поскольку имеется в виду тот конструкт «народа» или «нации» как общности, который с необходимостью создает всякий национализм. Характерно, что значение «чернь, простолюдины» выделяется у слованарод в качестве отдельного именно в первой половине XIX века (оно не фиксируется в Словаре Академии Российской, но дается в Словаре церковнославянского и русского языка 1847 года — см.: Живов, в печати). Эти семантические процессы как раз и обуславливали важность такой концептуализации народа, в рамках которой подчеркивалась бы идея национальной общности (ср. работы, посвященные понятиям народ,

народный, народность: Schierle 2005—2006, 75—85; Бадалян 2006; Ebbinghaus 2006; ср. еще: Виноградов 1994, 936—937).

[12] Здесь уместно вспомнить записку Пушкина Николаю I, посланную как сопровождение к «Истории Пугачевского бунта»: «Весь черный народ был за Пугачева. Духовенство ему доброжелательствовало, не только попы и монахи, но и архимандриты и архиереи. Одно дворянство было открытым образом на стороне правительства» (Пушкин, IX, 375). Вспоминая о Пугачевском возмущении, Ростопчин начинает говорить о «народе» как о «черни». Только при том, что самая возможность повторения «народного бунта» окажется исключенной, становится мыслимым конструирование народного тела. Разрушительность французского влияния состоит, в частности, и в том, что французы заражают народ ложными идеями вольности, которые, если им не противодействовать, могут сокрушить русский национальный порядок. В письме Александру I от 17 декабря 1806 года, говоря о борьбе с Наполеоном и об усилиях, предпринимаемых для этого дворянством, Ростопчин замечает, что «все сие, усердие, меры и вооружение, доселе нигде неизвестные, обратятся в мгновение ока в ничто, когда толк о мнимой вольности подымет народ на приобретение оной, истреблением дворянства, что есть, во всех бунтах и возмущениях, единая цель черни, к чему она ныне еще поспешнее устремится по примеру Франции и бив к сему уже приуготовлена несчастным просвещением, коего неизбежные следствия есть гибель закона и царей» (Ростопчин 1892, 419). А.А. Кизеветтер связывает с этим страхом перед бунтующей чернью весь антифранцузский и националистический пафос Ростопчина (Кизеветтер 1997, 275—278), что никак не оправдано. Справедливо, однако, что нашествие Наполеона пугало дворянское общество возможностью народного возмущения (свидетельства см. у Кизеветтера, там же), и этот испуг подчеркивал важность проблемы культурного раскола, культурного противостояния дворянской элиты и остального населения.

[13] Насколько Карамзин и Ростопчин могли при этом ориентироваться на английскую модель национального строительства, требует отдельного исследования. Для них обеих Англия была значимым культурно-политическим образцом. Оба побывали в Англии в конце 1780-х — начале 1790-х годов, им обоим может быть приписано определенное англофильство. Карамзин в «Письмах русского путешественника» с увлечением описывает английскую политическую систему. Ростопчин во время своего пребывания в Англии сблизился с С.Р. Воронцовым, многолетняя дружба с которым не могла не сделаться для Ростопчина проводником англофильских идей (хотя англофильское направление в русской внешней политике вызывало у него противодействие — и когда он был ее крайней мере номинальным руководителем в царствование Павла, и позднее — см.: Кизеветтер 1997, 212—216, 218—219). Тем не менее быт и нравы Альбиона не вызывают у наших авторов особого энтузиазма; здесь можно вспомнить описание Англии в «Письмах русского путешественника» и указать на отсутствие каких-либо замечаний об английском национальном характере в прозе Ростопчина (при том, что о французах и немцах говорится много). В этом контексте неясно, насколько английский образец был важен как модель существования национального тела. Его значимость могла быть целиком государственно-политической, то есть в терминах государственно-политического (сочетание парламентаризма с монархией и наследственной аристократией), а не национально-политического устройства. Для раннего национализма эти два аспекта могли еще быть не прямо взаимосвязанными.

[14] Ср. тот же, хотя и пользующийся иными терминами подход у Ганса Роггера: «Побочным результатом петровских реформ был комплекс национальной неполноценности, а впоследствии редко упускали возможность преодолеть его, указав, что недостатки России являются скорее мнимыми, чем истинными» (Rogger 1960, 255).

[15] Равным образом, нет достаточных оснований полагать, что создатели русского националистического дискурса наследуют идеологические стратегии так называемой русской недворянской интеллигенции (non-noble intellectuals), озабоченной поиском национальной идентичности, которая могла бы укрепить их социальный статус. Я не думаю, что Ломоносов или Тредиаковский создавали националистический дискурс, стремясь уравнивать себя со своими шляхетными соотечественниками. Я вообще не думаю, что для них была актуальна националистическая парадигма. Конечно, они превозносят русское или российское, однако ничто не мешает думать, что слова эти относятся к государству, а не к нации. Ломоносов (в соавторстве со своими дворянскими и недворянскими современниками) создает не националистический, а имперский дискурс, о чем свидетельствуют, например, нередкие у него отсылки ко множеству народов, обретающихся в Российской державе и благоденствующих под властью российского монарха. Элементы этнического противостояния появляются у него лишь по частному поводу, когда он вступает в борьбу с немецкими академическими коллегами (конъюнктурный характер его ксенофобии ясно виден, например, из того, что союзником его оказывается Штелин, а главными поощрителями немецкого засилья — Разумовский и Теплов). Именно в качестве проекции этой борьбы возникает «антинорманнский» исторический нарратив, не имеющий для Ломоносова самостоятельного идеологического значения. Понятно, что впоследствии все эти элементы ломоносовской риторики могли реинтерпретироваться в националистическом ключе. Характерно, однако, что ни Карамзин, ни Ростопчин, ни Шишков к такой реинтерпретации никакого отношения не имели.

[16] Ср. у Руссо в «Considerations...» вопрос: «...каким же образом тронуть сердца и заставить их

любить родину и законы? Осмелюсь ли сказать? детскими играми, теми установлениями, которые представляются бесполезными человеку поверхностному, но которые формируют драгоценные привычки и непобедимые пристрастия» (Rousseau 1782, II, 238). Нельзя исключить, что Ростопчин, посвящая главу повести детским песенкам, хранил в памяти замечание Руссо о связи детских игр с национальным характером. И у Руссо, и у Карамзина, и у Ростопчина мы имеем дело с приданием политического смысла культурным традициям или культурным навыкам общества (см. об этой дискурсивной манипуляции у Руссо и Гердера: Barnard 1983, 250—251).

[17] В продолжение этого пассажа Ростопчин говорит об «усердии, мужестве и верности» «настоящего русского человека» во время войны 1812 года: «Древняя история представляет мало примеров подобной преданности и подобных жертв; а история нашего времени вовсе их не представляет» (с. 270). Противопоставление героической античности измелчанию и эгоизму Нового времени было, конечно, общим местом европейской исторической мысли конца XVIII — начала XIX века. Тем не менее нельзя исключить, что эта фраза диалогически связана с известным местом из «*Considerations sur le gouvernement de Pologne*» Руссо, в котором женеvский философ обсуждает данное противопоставление: «Что общего у французов, англичан, русских с римлянами и греками? Почти ничего, кроме телесной формы. Сильные души последних представляются первым каким-то историческим преувеличением» (Rousseau 1782, II, 239). Ростопчин, несомненно знакомый с «Соображениями» Руссо как текстом весьма актуальным для польской политики Александра I (которой Ростопчин, естественно, не сочувствовал), мог отсылать читателя к этой руссоистской схеме, указывая в то же время, что именно русские, а отнюдь не поляки остаются причастными духу древнего героизма и оказываются тем самым лучшей по своему характеру нацией, чем французы или англичане.

[18] Этот «дух вольности» соответствовал молодости народа. О Киевской Руси Карамзин пишет: «В XI в[еке] Государство Российское могло, как бодрый, пылкий юноша, обещать себе долголетие и славную деятельность» (с. 17). С этим утверждением стоит сравнить слова Руссо в «*Considerations...*» о том, что «Польша... еще являет всю пылкость юности» (Руссо, 1782, II, 235). Карамзин мог считать, что русские, в отличие от поляков, уже приобрели зрелость, а возврат юности у поляков, о котором говорит Руссо, представляет их недостаток, а не достоинство (см. о понятии юности народов в «*Considerations...*» в статье: Smith 2003, 418—422; о возрасте народов в концепции Уварова см.: Whittaker 1978).

[19] Одной этой цитаты достаточно для того, чтобы увидеть, насколько не прав и тенденциозен был Ю.М. Лотман, старавшийся в согласии с собственными вкусами «либерализовать» Карамзина и утверждавший: «Ни прямое проявление власти народа, ни идея народного суверенитета Карамзина не привлекали. Это была та сторона наследия Руссо, которая прошла мимо него» (Лотман 1988, 93). До какой-то степени это может быть верно относительно молодого Карамзина (ср.: Лотман, II, 88—90), однако позднее политические идеи Руссо (и прежде всего идея нации) сделались неотъемлемой частью того категориального запаса, из которого Карамзин конструировал собственную историческую концепцию. Показательно, насколько многочисленны и значимы выдержки из Руссо, посвященные социально-политическим вопросам, в альбоме, составленном Карамзиным для вел. княгини Екатерины Павловны в 1811 г. (Лыжин 1859а, 167—169, 178—179, 188—189; ср.: Лыжин 1859б). Трудно понять, как Г.А. Гуковский, а вслед за ним Ю.М. Лотман, знакомые, по всей видимости, с публикацией Лыжина, могли утверждать, что Карамзин «сознательно игнорирует» идеи «Общественного договора» (Гуковский 1941, 75; ср.: Лотман, II, 90). Вслед за Руссо Карамзин понимает «народный дух» как сочетание «национальных институций» и навыков и нравов народа, тех «вкусов, нравов, предубеждений и пороков», которые у Руссо оказываются «слишком укоренены, чтобы их можно было заглушить новыми посевами» (Rousseau, 1782, II, 234). Именно с этими элементами связана карамзинская оценка деятельности Петра и дальнейшего хода русской истории. Та парадоксальная реинтерпретация, которой подвергались при этом руссоистские категории, не должна заслонять от исследователя их изначальной включенности в революционную националистическую парадигму.

[20] Ср. у Руссо: «Это те национальные установления, которые формируют гений, вкусы и нравы народа, которые делают его самим собой, а не другим, которые внушают ту страстную любовь к родине, основанную на неискоренимых привычках, которая заставляет людей умирать от скуки, очутившись среди чужого народа [даже несмотря] на все наслаждения, которых они были лишены в своей стране» (Rousseau 1782, II, 247).

[21] Этому не противоречит прямая связь народности с *Nationalität* немецких националистических построений, о которой весьма убедительно писал А.Л. Зорин (2001, 339—374). И у немцев данное понятие, хотя и включалось в иную философскую парадигму, отсылало к тому же органицизму национального тела.

[22] В силу этого нет никакого противоречия между уваровской конструкцией и его «конфессиональным индифферентизмом» (Зорин 1997, 86), или тем, что он «ни слова не говорит ни о провиденциальной природе русского самодержавия, ни о его безотносительных достоинствах» (там же, 87); никакого порочного круга здесь не возникает. Для данной концепции эти компоненты совершенно не обязательны. Если монархия оправдана национальным принципом,

нет нужды приписывать ей богоизбранность (провиденциальную природу) или отводить ей место в религиозной доктрине.

[23] Автор глубоко признателен Андрею Кану, М.Л. Майофис и Н.Г. Охотину, прочитавшим эту статью в рукописи и сделавшим автору ряд ценных замечаний. Заблуждения и ошибки остаются, естественно, на совести автора.