

В.А. МАЛИНИН

## СМЫСЛ РУССКОЙ ИСТОРИИ: ОТВЕТ КОРИФЕЕВ

Смотрите только на Запад, вы ничего не увидите на Востоке, смотрите беспрестанно на небо, вы ничего не увидите на земле.

С. Хомяков

Есть ли смысл в человеческой истории? Этот непростой вопрос обсуждается в европейской традиции в течение многих веков и тысячелетий, — чуть ли не со времен Геродота и Плутарха у греков и со времен Иллариона и Нестора-летописца в русской мысли. Ответы, предлагавшиеся различными мыслителями, опосредовались обычно обращением к проблемам закона и цели в истории, необходимого и случайного в ней и т.п. Мы обращаемся здесь к мнениям выдающихся знатоков русской истории и культуры, развивавших свое особенное видение отечественного исторического процесса, ставшее драгоценным достоянием русской философии истории — к идеям Н.М. Карамзина, П.Я. Чаадаева и А.С. Пушкина.

Полемика о смысле русской истории и об ее отношении к истории Запада и к истории Востока не прекращается вот уже 300 лет, если вести отсчет от петровских времен. Достаточно упомянуть об изысканиях Ученой дружины, в первую очередь о таких ее деятелях как Феофан Прокопович и В.Н. Татищев<sup>1</sup>. Особого рассмотрения заслуживает теория русской истории М.В. Ломоносова и его полемика против поверхностных суждений Вольтера в его «Истории Петра Великого» и «Истории Карла XII», а также против диссертационных нелепостей Г.-Ф. Миллера<sup>2</sup>. Все это большие темы русской философии истории, требующие отдельного освещения. В данной статье мы обраща-

---

<sup>1</sup> См., в частности, замечательный очерк Феофана Прокоповича «Про метод писания истории...» // Прокопович Феофан. Философию твори. Киев, 1979. С. 337-361.

<sup>2</sup> См.: Ломоносов М.В. Избр. произведения. М., 1986. Т.2. С.57-79.

емся к трем великим знатокам русского духа, чьи воззрения положили начало многим концептуальным (а также художественным) осмыслениям русской истории в XIX вв.

«История Государства Российского» Николая Михайловича Карамзина не нуждается в особых рекомендациях. Масса читателей вот уже без малого двести лет наслаждается яркими картинами русской истории, нарисованными пером выдающегося мастера. Невежественно-демагогические попытки стереть память об этом выдающемся труде не увенчались, да и не могли увенчаться успехом. Нас занимает другой вопрос: что стоит за карамзинским историко-художественным полотном? Каковы философско-социальные основания и предпосылки его исторических изображений? Немного истории. Карамзин обратился к вопросам философии истории уже в годы своей первоначальной писательской и публицистической деятельности («Бедная Лиза», «Томас Мор» и др.). Во время своего путешествия в Западную Европу, во время французской революции 1789—1793 гг. он встречался, беседовал, обменивался мнениями со многими замечательными людьми, политическими деятелями, учеными, писателями, философами — от Канта до Гердера и от Мирабо до Робеспьера (надо сказать, что смерть последнего глубоко потрясла его, о чем имеются соответствующие свидетельства в «Письмах русского путешественника»). Повествуя о беседе с Кантом, он между прочим сообщил, что гений немецкой философии «записал мне титулы двух своих сочинений, которые не читал: *Kritik der praktischen Vernunft* и *Metaphisik der Sitten* — сию записку буду хранить как священие памятное»<sup>3</sup>.

Идеи карамзинской философии истории разбросаны по всем томам «Истории Государства Российского». Систематически же они наиболее выпукло представлены в «Предисловии» к этому труду, а также в его известной «Записке о древней и новой России», подготовленной для прочтения Александру I (1811). Нам

---

<sup>3</sup> Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. М., 1987. С.21. О философских воззрениях Н.М. Карамзина см.: Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 217-218.

думается, что не будет преувеличением или искажением ее истинного смысла утверждение о том, что в ней представлена славянофильская концепция прошлого и настоящего России, развитая задолго до возникновения славянофильства как идейного течения (будущий лидер славянофильства И. В. Киреевский вращался в кружке Карамзина и был почитателем историка). Суть концепции Карамзина в ее кратком изложении заключается в следующем. Верное понимание истории нам доступно. Его основания заключаются в знании (возможно более широком) исторических документов, в установлении причин событий и раскрытии благодаря им психологии героев, действующих лиц исторического процесса; важны также выделение решающего, наиболее значительного в событиях («историк не летописец»), а также сила повествования и слог произведения, эффективно воздействующие на изучающих историю. Исторический агностицизм должен быть отвергнут. Историк всегда обращается к патриоту и никогда — к космополиту, ибо «истинный космополит есть существо метафизическое, или столь необыкновенное явление, что нет нужды говорить о нем, ни хвалить, ни осуждать его»<sup>4</sup>. Заметим, что существование этого «необыкновенного существа» все же гипотетически допускается, хотя и не в качестве субъекта восприятия и понимания истории, а в качестве возможного противника ее связного изложения. Историк адресовал, таким образом, свои сочинения не «космополиту», а «простому гражданину», который и «должен читать историю».

Вопрос заключается в том, почему «просто гражданин» обязан следовать императиву — «должен»? Карамзин отвечает: потому что история «мирит его с несовершенством видимого порядка вещей, как с обыкновенным явлением во всех веках»<sup>5</sup>.

Россия выстрадала самодержавие: «Самодержавие есть палладиум России; целость его необходима для ее счастья»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Карамзин Н.М. История Государства Российского. Калуга, 1993. Т. 1. С. 6. Там же. С.6.

<sup>5</sup> Там же. С. 6.

<sup>6</sup> Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России. М., 1991. С.105.

Оно — единственно возможный, более того, самый благотворительный для России образ правления. Ценность самодержавия в его внесловности (идея, которую подхватили, не всегда ссылаясь на первоисточник, многие славянофилы и народники). Паря, как орел над сословиями и классами, самодержавие регулирует их интересы, умеряет страсти и направляет их деятельность к некоей, предначертанной Провидением, еще неясной для народа цели. Подтверждает ли русская история ценность самодержавной формы правления? Да, отвечает Карамзин, ибо русское государство очевидно эволюционировало (в интересах народа) от самодержавия грубого, непросвещенного, патриархально-византийского к абсолютизму, так сказать, тонкому, просвещенному, русско-самобытному. При всем при том традиционный характер правления, несмотря на все зигзаги истории, сохраняется всегда. Объяснить это несложно: будучи отеческим правлением, оно тысячами нитей связано с бытом народа, бытом общинно-патриархальным. В этом его сила, выраженная не в формальном законе, не в казуистике конституционной юриспруденции, а в воле и совести монарха, в его сердце.

Конечно, замечает Карамзин, русское самодержавие не идеально. Но лучшего не дано. Тот факт, что русские великие князья, цари и императоры (последние, начиная с Петра I) не были олицетворением нравственной чистоты, несколько не опровергает идею монархизма. Надо лишь различать, как заметил еще Аристотель в «Политике» монархию, основанную на законе, от незаконного деспотизма. Парадоксально, но Карамзин, предлагая «правила мудрого самодержавия и святой веры», отстаивая принципы единственно приемлемого для России монархического образа правления, исповедует, возможно не замечая этого, почти незамаскированный деспотизм правления: «Для твердости бытия государственного безопаснее поработать людей, нежели дать им свободу» (отмена крепостного права, следовательно, несвоевременна); «Требуем более мудрости охранительной, нежели творческой»; «Всякая новость в государственном порядке есть зло, к коему надо прибегать только в необходимо-

сти»<sup>7</sup>.

А.С. Пушкин хорошо понял консервативный смысл «Записки» и «Предисловия», а также общую карамзинскую концепцию русской истории, когда писал: «В его Истории изящность, простота/ Доказывают нам без всякого пристрастия/ Необходимость самовластия/ И прелести кнута». Это была по сути политически-поэтическая отповедь карамзинским суждениям о смысле русской истории.

Вскоре последовало сочинение, которое все поняли как вызов и официальному историографу, и официальной историографии. Им стала «История русского народа» Н.А. Полевого. Вызов заключался в сознательно подчеркнутом уже в названии противопоставлении истории народа — истории государства, истории масс — истории царей. Сказанное не означает, что «История русского народа» превосходит по своим достоинствам «Историю Государства Российского». Скорее, наоборот. Однако слово «народ» было сказано. Карамзин остановился в своем описании государственной истории России перед Смутой и Романовым. Пойти дальше он не решился: не позволило звание официального историографа и научная честность, столь ему свойственная. Полевой не был обязан соблюдать карамзинское табу. Он дал свое описание дальнейших событий русской истории, доведя ее изложение до славного 1812 г., который он оценил как всенародный подвиг. Полевой, намекая на Карамзина, писал, что бесполезно рассматривать историю Руси как нечто обособленное от истории так называемых западных народов. Он утверждал, с вполне достаточными основаниями, что для верного понимания истории русского и западных народов полезно их сопоставление, необходимое как для уточнения многих событий, так и для преодоления давно сложившихся, но ложных штампов, что не менее важно — ради «перспективы Всеобщей истории народов». Но был убежден, что многие события на Руси были причиной не одного события у ее соседей, так и, в ряде случаев,

---

<sup>7</sup> Там же. С.13.

следствием этих событий<sup>8</sup>. Полевой как бы предугадал крайности западнической школы в русской историографии. В самом деле, такой крупный историк как Т.Н. Грановский всерьез утверждал, что история Западной Европы абсолютно безотносительна к истории Руси и что вполне законно отделить «Россию от западной истории до 18 века»<sup>9</sup>. Полевой мог бы возразить на это, что разделить в мысли, в воображении можно что угодно от чего угодно. В исторических же реалиях это трудно и вряд ли осуществимо.

Вернемся, однако, к основной теме нашего изложения. Прибегнув к гегелевской терминологии, мы можем сказать, что в понимании смысла русской истории Н.М. Карамзин дал тезис, П.Я. Чаадаев противопоставил ему антитезис, а А.С. Пушкин предложил синтез.

Чаадаев был одним из внимательных читателей карамзинской эпопеи, не согласившимся, однако, ни с концептуальными основаниями, ни с политическими и философскими выводами русского историографа. Основная мысль первого из «Философических писем» заключалась в том, что европейские народы «выявили все свои традиции», что «по отношению к фактам не предстоит никаких новых открытий». История европейских народов как бы остановила свой ход, а потому, утверждал Чаадаев, истории теперь осталось только одно — подлежать осмыслению. Историки, следовательно, должны переквалифицироваться в философов истории. Какова же оценка русской истории? Чаадаев здесь так же безапелляционен: она не удалась. Решающая причина неудачи и многих злоключений русского народа — христианизация Руси по византийскому образцу. Приняв христианское вероучение из Константинополя, Русь надолго связала свою судьбу с дряхлеющей Византийской империей. Под влиянием догматов Восточной церкви народ, понукаемый самодержавием, неохотно двигался по пути социального

---

<sup>8</sup> Полевой Н.А. История русского народа. М., 1829. Т.1. С.XLV.

<sup>9</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья. М., 1986. С. 242. Противоположный взгляд см.: Малинин В.А. Русь и запад. Начальный фазис отношений. М., 1996.

и нравственного прогресса; при этом он упорно держался за анахроничные, давно изжитые на Западе формы быта. Вследствие этого жизнь народа тускла, а его духовность замкнута в чувствах и представлениях, навязанных ему канонами восточно-христианской веры. К тому же в истории русской государственности грубый абсолютизм не мог быть той духовной силой, которая могла бы способствовать социальному расцвету и нравственному возмужанию народа. Самодержавие, как и церковь, лишь декларировали свою готовность быть такой силой, но не были ею. Скованный крепостным состоянием, народ погрузился в историческую дремоту, возбуждаемый к политическому действию то внутренней смутой, то внешними вторжениями. Чаадаев допускал, что петровские реформы, сблизившие Русь с Европой, были во многих отношениях благом для народа. «В лице Петра Великого, — писал он, — Россия осознала свое преступное одиночество и свое преступное направление. Она пошла в науку к Европе... Но вдруг подумала она, что она может стоять на своих ногах, что пора ей возвратиться к своему прежнему одиночеству. Европа сначала изумилась такой дерзновенности, посмотрела ей в глаза и увидев, что точно, она вышла из покорности, осердилась и пошла потеха»<sup>10</sup>. «Потеха», о которой говорит Чаадаев как о наказании России за ее «одиночество», т.е. за николаевский изоляционизм — это начавшаяся в 1853 г. Крымская война. Чаадаев считал себя вправе указать на важное, по его мнению, преимущество Запада: католицизм, вопреки корыстным интересам королей и аристократии, объединил западные народы вокруг ценностей христианства, что и стало условием их нравственного и политического прогресса. Это чаадаевское допущение стало впоследствии основанием для его противников отнести автора «Философического письма» к разряду скрытых католиков. Реальный Чаадаев, однако, не имел прямого отношения ни к скрытому, ни к открытому католицизму.

«Философическое письмо», опубликованное, по-видимому,

---

<sup>10</sup> Чаадаев П.Я. Полн.собр.соч. и избр. письма. М., 1991. С.510.

не без содействия Белинского и Кетчера в Надеждинском «Телескопе» (1836), произвело впечатление внезапно Разорвавшейся бомбы. Не исключено, что эффект был бы иной, если бы были опубликованы все «Письма». В самом деле, ход его мысли, особенно в шестом и седьмом письмах существенно иной<sup>11</sup>. В последующем, в «Апологии сумасшедшего» Чаадаев имел право сказать, что его не поняли и исказили.

Распространено мнение, будто философско-историческими пассажами Чаадаева возмутились Николай I, Бенкендорф и официальный Петербург. Приветствовали же его выступление лишь прогрессисты, Белинский и Герцен, оценившие «Письмо» как «пощечину общественному вкусу». Однако и свободно мыслящая русская интеллигенция вовсе не была едина в своем отношении к чаадаевскому пониманию смысла русской истории. Вяземский и Муравьев-Апостол, Одоевский и Хомяков были шокированы резкостью суждений Чаадаева. Мнение славянофилов было выражено в емкой формуле: «Запад гниет, и Чаадаев не заметил этого».

Из текста первого письма, опубликованного в «Телескопе» неясно, признает ли его автор народ особенным образованием, отличным от государства, или это иной социально-политический организм? Является ли русский народ народом историческим, субъектом истории, или он лишь ее объект, поле для исторического творчества других народов?

Многие современники поняли Чаадаева так, что он исповедует именно вторую часть альтернативы. Среди них был и Александр Сергеевич Пушкин. Пушкин познакомился с «Философическими письмами» задолго до опубликования первого из них. Чаадаев передал ему еще не вполне оконченную рукопись для прочтения сразу же после своего возвращения из-за границы. В письме от 6 июля 1831 года он запрашивает мнение поэта

---

<sup>11</sup> В 6-м письме он заметил, что «все основные вопросы философии истории по необходимости заключены в вопросе о европейской цивилизации», а в 7-м письме утверждал, что «своими социальными мерками мы все же связаны с западным миром» (Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. С.407, 433).

о своей рукописи. Как можно судить по ответному письму, Пушкин ознакомился с той частью рукописи, которая известна нам как «Шестое письмо». Он писал Чаадаеву, что многое в этом письме «изумительно по силе, истинности или красноречию», и указывал и на те места рукописи, которые вызвали у него интерес — о Моисее, Риме, Аристотеле, об идее «истинного бога», о боге искусства, о протестантизме. Пушкин замечает: «Ваше понимание истории для меня совершенно ново. Я не всегда могу согласиться с Вами»<sup>12</sup>. Однако пункты несогласия еще не касаются вопросов русской истории (Чаадаев не обсуждает их в «Шестом письме»), а относятся к истории античного мира. «Для меня непостижима, — писал Пушкин, — Ваша неприязнь к Марку Аврелию и пристрастие к Давиду (псалмами которого, если только они действительно принадлежат ему, я восхищаюсь)<sup>13</sup>. Не понимаю, почему яркое и наивное изображение политеизма возмущает Вас в Гомере. Помимо его поэтических достоинств, это, по Вашему собственному признанию, великий исторический памятник. Разве то, что есть кровавого в «Илиаде», не встречается также и в Библии?»<sup>14</sup>. Пушкин не соглашается с Чаадаевым еще в одном, может быть, самом существенном пункте понимания истории христианской цивилизации: «Вы видите единство христианства в католицизме, то есть в папе. Не заключается ли оно в идее Христа, которую мы находим также и в протестантизме?»<sup>15</sup>.

Чаадаев допускал идеализацию католицизма, но он не был склонен видеть в нем последний ключ в разгадке мировой истории. Он видел, что в Европе (на Западе ее и на Востоке) происходит «великий переворот в вещах», «происходит нечто не-

---

<sup>12</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. М., 1958. Т.Х. С.369.

<sup>13</sup> Давид, по мнению Чаадаева, «был совершенным образцом святого героизма, в то время как другой — только любопытным примером искусственного величия, пышной и хвастливой добродетели» (Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С.396). Чаадаев в письме к С.Б. Полторацкому говорит о Марке Аврелии, а также о Сократе, еще более резко — как о «пакоstickах» (Там же. С.235).

<sup>14</sup> Там же. С. 364.

<sup>15</sup> Там же.

обычное в недрах морального мира» и, как следствие, грядет и «гибель целого мира». Он допускал возможность торжества совершенно новой исторической идеи: «Быть может, на первых порах, — писал он, — это будет нечто подобное той политической религии, которую в настоящее время проповедует С.-Симон в Париже, или тому католицизму нового рода, который несколько смелых священников (Ламеннэ и др., — *авт.*) пытаются поставить на место прежнего, освященного временем»<sup>16</sup>.

«Наш Дант» и «национальный поэт» России, как называл Пушкина Чаадаев, оценил первое «Философическое письмо» как акт гражданского мужества. «Вы, — писал он Чаадаеву, — хорошо сделали, что сказали это громко», но тут же замечает, что если бы он знал о намерении опубликовать это письмо, то решительно выступил бы против, по единственной причине: «Боюсь, как бы ваши религиозные исторические воззрения вам не повредили»<sup>17</sup> (поэт еще не знал о всех последствиях телескопской публикации). По мнению Пушкина, в политической в сущности критике николаевского режима Чаадаев совершенно прав, но в философско-историческом анализе русского прошлого он ошибся. Современное положение России не следовало экстраполировать ни на историю народа, ни на историю государства. Пушкин впервые за историю своих отношений с Чаадаевым употребляет оценки, немыслимые за всю историю дружбы российских Кастора и Поллукса: «Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться»<sup>18</sup>. «Историческая ничтожность» — слова, точно схватывающие негативное чаадаевское определение смысла русской истории. Этот взгляд Пушкин не только не разделяет, но и решительно отвергает. Он приводит аргументы в защиту противоположного взгляда, который можно обозначить понятием «исторической значительности». **Первый:** «Нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от

---

<sup>16</sup> Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 71.

<sup>17</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Т.Х. М., 1958. С. 598.

<sup>18</sup> Там же. С. 597.

всяких помех»<sup>19</sup>. Русский народ, по мнению поэта, спас «остальную Европу»: оставлять в тылу быстро возрождающуюся Русь было бы для монгольской империи самоубийственным решением. **Второй:** «Историческое движение к русскому единству»<sup>20</sup>. Объединение Руси было фактором общеевропейского значения. Его геополитические последствия оказались одними из самых внушительных не только в европейской, но и в мировой истории; образовалось российское евразийское пространство. **Третий:** Деятельность «обоих Иванов», то есть Ивана III и Ивана IV (Грозного)<sup>21</sup>. Пушкин обращается к личностному фактору мировой истории, отмечая масштаб деятельности этих русских царей как великих европейских политиков. **Четвертый:** Преобразования, реформы Петра I, «который один есть целая история»<sup>22</sup>. Определение, не требующее, пожалуй, специального объяснения, хотя и выглядящее как некоторое преувеличение. Наконец, Пушкин обращает внимание еще на одно всеевропейское событие: Отечественная война 1812 г., поход русских войск до Парижа как свидетельство колоссальной мощи государства и невиданного патриотизма народа. Неужели все это, — спрашивает он Чаадаева, — «бледный и полузабытый сон?»<sup>23</sup>.

Пушкин не был одинок в своем понимании единства русского и западноевропейского исторического процесса в их общих закономерностях. Сколько было сломано, к примеру, копий по поводу «квасного патриотизма» славянофилов! А между тем именно лидеры славянофильства Иван Киреевский и Алексей Хомяков постоянно отмечали единство в многообразии истории европейских народов. «Можно ли без сумасшествия думать, — обращался Киреевский к крайним ревнителям национальной самобытности, — что когда-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение

---

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

двухсот лет (после реформ Петра I *авт.*). Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все то, что умеем?»<sup>24</sup>.

Пушкинская критика в адрес философско-исторических суждений Чаадаева представляется логическим следствием из его общих воззрений на историю. Мы не имеем возможности описывать здесь пушкинские философско-исторические представления во всей их совокупности<sup>25</sup>. Ограничимся небольшой иллюстрацией. В свое время считалось каноном, что труды французских историков времен Реставрации были одним из теоретических источников материалистического понимания истории. Теперь обратимся к мнению А.С. Пушкина. «Гизо, — пишет он, — объяснил нам одно из событий христианской цивилизации: европейское просвещение. Он обретает его зародыш, описывает постепенное развитие и, отклоняя все отдаленное, все постороннее, случайное, доводит до нас сквозь темные, кровавые, мятежные и, наконец, расцветающие века»<sup>26</sup>. Нетрудно заметить, что историзм Гизо по душе поэту, как и то, что в европейском просвещении он видит логическое следствие христианской цивилизации. Европейское Просвещение это для него и русское (а не только западноевропейское) Просвещение. Проблема Запад-Восток или, точнее, Россия-Запад может быть разрешена на путях именно европейской цивилизации и европейского просвещения. Пушкин вполне логичен, когда замечает, что Россия постоянно испытывала на себе положительные последствия «сближения с Европой» и отрицательные следствия «отчуждения от Европы». Эту формулу не мешало бы усвоить некоторым современным супернационалистическим политикам. Важно подчеркнуть, что Пушкин выразил в своей емкой формуле своего рода категорический императив русской истории — просвещенность и образованность народа.

---

<sup>24</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч. СПб., 1861. Т.1. С. 198-199.

<sup>25</sup> Желаящих подробнее ознакомиться с философией истории Пушкина отсылаем к нашей монографии «А.С. Пушкин как мыслитель», особенно к главам «Мысли об исторической закономерности» и «Мысли о русской истории» (см. Малинин В.А. А. С. Пушкин как мыслитель. Красноярск, 1991).

<sup>26</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч., М., 1988. Т.VII С. 143-144.

В то же время Пушкин ясно видит, что формулы Гизо, Тьера, Тьерри и других историков, добытые благодаря новому взгляду на европейскую, преимущественно французскую, историю, не подходят или не вполне подходят к России. Ее история «требуется другой мысли, другой формулы, чем мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада»<sup>27</sup>. Какие же это другие мысли и формулы? Пушкин не развил этих положений, но из логики его рассуждений правомерен вывод о признании им общего, закономерного в движении народов, распространяющих свое влияние и на Россию и на Запад и, одновременно, признание особенного в этом движении.

В заключение заметим, что тема смысла русской истории в оценках отечественных мыслителей предполагает дальнейшее обсуждение и, пожалуй, переосмысление многого из идейного наследия прошлого, новое обращение к корифеям философско-исторической мысли.

---

<sup>27</sup> Там же. С. 144.