

Т. В. Артемьева



От славного прошлого
к светлому будущему
Философия истории и утопия
в России эпохи Просвещения

ВЕК ЗЛАТЫЙ



Простота, непорочность и искренность были торжеством сего прекрасного века невинности. Представляют его в образе девицы, сидящей подле масличного дерева, знаменующего мир, посреди коего находится рой пчел. Она почти нага, волосы ее распущены небрежно по плечам, держит рог изобилия, из которого сыплются разные плоды. Тогда никакого жилища не имели, кроме тени древесной и убежища в пещерах.

Иконология, объясненная лицами, или Полное собрание аллегорий, эмблем и пр. (Т. 2. М., 1803)

ВЕК СЕРЕБРЯНЫЙ



Сей второй век представляется в виде молодой девицы меньшей первыя красоты, для означения перемены в природе. Одежда ее цвета белая, вышита по местам золотом, а головное убранство унизано жемчугом. Она облакачивается на плуг и держит пук колосьев. В сем веке начали обрабатывать землю и строить хижины.

Иконология, объясненная лицами, или Полное собрание аллегорий, эмблем и пр. (Т. 2. М., 1803)

Tatiana Artemieva

From the Glorious Past to the Bright Future



Philosophy of History
and Utopia in Russia
in the Epoch of Enlightenment

St. Petersburg
ALETHEIA
2005

Татьяна Артемьева

От славного прошлого к светлому будущему



Философия истории
и утопия в России
эпохи Просвещения

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2005

УДК 930.1«17»
ББК 63.3(2)46
А86

*Рекомендовано Учебно-методической комиссией
по философии учебно-методического объединения по ОППО
Министерства образования и науки РФ в качестве учебного пособия
для студентов вузов педагогического и гуманитарного профиля*

Рецензенты

д. философ. наук, профессор А. А. Грякалов,
д. философ. наук, профессор Г. Л. Тульчинский

Артемьева Т. В.

А86 От славного прошлого к светлому будущему: Философия истории и утопия в России эпохи Просвещения. — СПб.: Алетейя, 2005. — 496 с. — (Серия «Интеллектуальная история в текстах и исследованиях»).

ISBN 5-89329-725-3

Монография посвящена философии истории и утопии в России эпохи Просвещения. На основании анализа сочинений Екатерины II, И. П. Елагина, В. А. Левшина, М. Н. Муравьева, М. М. Щербатова, М. М. Хераскова, В. Ф. Одоевского и других делается вывод о наличии в структурах российского историософского и утопического сознания набора базисных теоретических позиций. Для российской ментальности указанной эпохи вообще характерна связь утопии и философии истории, ибо «славное прошлое» часто рассматривалось как предпосылка «светлому будущему». Ряд текстов, на материале которых написана книга, впервые вводится в историко-философский оборот.

Книга адресована философам и историкам идей, а также всем, интересующимся интеллектуальной историей России.

The monograph is devoted to philosophy of history and utopianism in Russia in the Enlightenment. The author analyses historical works and utopias by Catherine II, Ivan Elagin, Vasilii Levshin, Mikhail Muraviev, Mikhail Shcherbatov, Matvei Kheraskov, Vladimir Odoevskii. A set of their basic theoretical positions is exposed. These archetypes were formulated by the thinkers at the time when a new vision of history came into being. The closeness between utopianism and philosophy of history was typical for the Russian mentality of that time, therefore the glorious past was often interpreted just as a prerequisite of the bright future. Many texts on which this book is based are studied for the first time ever.

The book is addressed to philosophers, historians of ideas and anyone who is interested in the Russian intellectual history.



Издание осуществлено при поддержке Российского фонда
фундаментальных исследований (РФФИ), грант № 03-06-80090

ISBN 5-89329-725-3



9785893297256

© Т. В. Артемьева, 2005
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2005
© «Алетейя. Историческая книга», 2005

Введение

Исторические и утопические архетипы в русской культуре¹

Российская история переписывалась не один раз. Герои становились врагами, победы трактовались как поражения, и наоборот. Время от времени историки принимались закрашивать «белые пятна» или заполнять «черные дыры», которые «вдруг» обнаруживались в пестрой ткани исторического процесса. Обыденное сознание, зафиксировав этот факт, видело здесь исключительно идеологическую диктатуру правящих структур. Однако анализ историографии показывает, что российская Клио неоднократно меняла свои одежды, следуя очередной идеологической «моде». Вместе с тем, несмотря на многообразие подходов и порой взаимоисключающий характер выводов, историческое сознание всегда хранило некий набор устойчивых базисных позиций, которые не обсуждались и не оспаривались. Разумеется, они далеко не всегда (а некоторые и вовсе никогда) выражались в явной, отрефлексированной форме, хотя пребывали в основании теоретических построений и исследовательских стратегиях.

Историософские архетипы заключались в следующих положениях.

- Россия является «европейской страной», поэтому описание и осмысление происходящих в ней событий следует соотносить с историей Западной Европы. Поэтому российские события симметричны европейским, и наоборот, что позволяет делать далеко идущие прогнозы, опираясь не на свой, а на западный опыт.
- История России — это прежде всего «история государства» (абсолютистского, «народного», советского и т. п.), а не «история народа».

¹ Различные части этой книги публиковались ранее как отдельные статьи, прежде всего в альманахе «Философский век». Эти исследования были поддержаны: Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation, grant No.:1520/1999, United States Information Agency through the Regional Scholar Exchange Program, Fulbright Scholarship Board, грантами РФФИ № 01-03-00260, № 04-03-00309 и грантом РФФИ № 03-06-80090. Автор выражает глубокую благодарность этим организациям, без помощи которых данное издание не могло быть осуществлено.

- История России предполагает некую первоначальную «точку отсчета», «начало». Таким «началом» чаще всего являлась смена политического режима и связанные с этим изменения в обществе и государстве.
- Российская история имеет харизматических лидеров, с которыми страна начинает новый отсчет времени.
- Пройдя эту «точку отсчета», Россия утрачивает (порывает) связи с предшествующим и начинает формирование всех своих государственных институтов «с начала». Она становится «иной» — «молодой» или «новой».
- Для России прошлое и настоящее — это лишь приготовление к «славному будущему». Поэтому имеет смысл выявлять в истории только те процессы и явления, которые это будущее детерминирует. Таким образом, утопическое является предпосылкой исторического.
- Россия имеет особую духовную миссию, ей предназначено особое (исключительное) место в мировой истории.

Эти архетипические установки были сформулированы историками эпохи Просвещения в период становления нового исторического знания. Особенно яркую форму это приняло во второй половине XVIII в., которая стала поистине эпохой исторического фундаментализма. Это было время перехода от летописи к истории, концептуализации исторического повествования и теоретического обоснования базиса социальной мифологии.

Парадигмы, сформулированные тогда, используются и в настоящее время, что порой искажает адекватное понимание современных социальных и духовных процессов и исторических прогнозов. Вот почему данный этап формирования исторического знания является не просто чрезвычайно важным, но в определенном смысле «ключевым».

В данной книге я попробую показать, как именно формировались и реализовывались принципы исторического познания и насколько они были связаны с утопическим видением мира. Смею утверждать, что как в эпоху Просвещения, так и в настоящее время исторические сочинения часто представляли собой утопический взгляд в прошлое, где мыслители пытались найти примеры для подражания или аналогии существующим политическим коллизиям.

Утопические проекты являются необходимым компонентом социальной философии, составляя область умозрительных и гипотетических предположений. Их принципиальная нереализованность связана, прежде всего, с попыткой представить себе сложный общественный механизм *идеально* как нечто поддающееся выражению в едином акте мышления или описания. В России же утопический дискурс иногда и вовсе заменял теоретический. Соединение утопических построений с историческими выводами позволяло использовать исторические примеры как доказательства утопических предположений.

В работе «Метафизические предпосылки утопизма» Г. В. Флоровский отмечает что вера в возможность реализации идеальных представлений означает дискредитацию идеала, *снижение* его до факта, не случайно В. Соловьев изобразил Антихриста как утописта¹. Под именем утопизма, пишет он, «мы разумею всякую веру в возможность последних слов, в возможность имманентной исторической удачи, окончательной и предельной, хотя бы и только частичной, но такой, которая не требовала и не допускала дальнейших перемен в лучшую сторону»². Таким образом, утопизм в метафизическом смысле противоречит морали, так как пытается выйти за ее пределы и самостоятельно установить нравственное законодательство.

Несмотря на то утопизм пытается использовать историю и порой даже существует в утопической форме, как идеализированное описание прошлого, он антиисторичен, так как предполагает, что прогресс имеет завершение, остановку, конец. Прогресс завершается, но история продолжается. Продолжается не имея цели и смысла. В конечном счете утопизм — это необоснованная претензия на познание полноты Божественного замысла и даже отрицание его мудрости. В этом смысле не очень корректно, хотя и поэтично сближение понятий утопия и «парадиз» в книге американского исследователя С. Бэра³.

Как верно заметил К. Поппер, утопическое видение возможных общественных изменений связано с методологией *историцизма*, предположением, что возможные общественные изменения можно предугадать в деталях. В общественном сознании сложился ряд архетипических установок, воспроизводившихся с завидной последовательностью в каждую последующую эпоху. Их можно представить как следующие.

- Нынешнее состояние государства и общества является ненормальным и требует улучшения.
- Эта ненормальность является результатом конкретных просчетов и ошибок главы государства или его окружения.
- Ее можно устранить с помощью рациональных, хорошо продуманных мер. Это могут быть политические преобразования, равно как и новые инженерно-технические открытия.
- Теоретическая модель идеального общества, а также пути ее достижения достаточно очевидны и принципиально предсказуемы.

¹ См.: Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 80–98.

² Там же. С. 83.

³ См.: Baehr S. L. The paradise myth in eighteenth-century Russia: utopian patterns in early secular Russian literature and culture. Stanford, Calif.: Stanford University Press. P. 1991.

- Главное препятствие на пути к достижению поставленной цели — косность и невежество масс, сопротивление которых нужно преодолевать любыми средствами для их же блага.
- Для России прошлое и настоящее — это лишь приготовление к будущему. Поэтому имеет смысл выявлять и анализировать только те процессы и явления, которые это будущее детерминирует. Таким образом, *утопическое* является предпосылкой *исторического*.

Можно также выделить следующие архетипы для советской идеологии:

- представление о возможности выработки «научного метода» исследования общества и прогнозирования результатов его развития;
- представление о том, что целью исторического развития является совершенное общество, а «счастье исторически неизбежно», как отмечал А. Платонов;
- представление о том, что одна часть общества, пролетариат, обладает «более прогрессивными» социальными взглядами и моральными качествами, а остальная часть общества должна следовать им во всех сферах жизни;
- представление об эффективности труда, лишенного материальных стимулов;
- представление о возможности «справедливого» распределения «сверху»;
- представление о том, что уже нынешнее поколение может жить в условиях «идеального» общественного строя.

Постсоветское общество также не обошлось без собственных утопических принципов. На наш взгляд, они связаны:

- с уверенностью в возможности построения нового типа общества (например, общества с господством рыночной экономики) с помощью отдельных правительственных актов в короткий период времени;
- с представлением о том, что построение такого типа общества автоматически приведет к «наведению порядка» во всех сферах жизни;
- с верой в «умного и честного» харизматического лидера, который «начнет действовать как нужно» и т. п.

Система утопических архетипов в окончательном виде сложилась в эпоху Просвещения. Это время, которое иногда называют «длинный XVIII век» является особым этапом как в истории России, так и в развитии русской социальной философии. Это время смены парадигм — политических, идеологических, социокультурных. Это время возникновения академических институтов, «новой науки», нового языка, нового искусства, формирования «нового человека» с личностными чертами, сближающими его с современностью.

Разумеется, социально-политическая утопия эпохи Просвещения имела ряд дополнительных черт, характерных только для того времени:

- идею «просвещенного монарха», который силой данной ему власти способен провести необходимые реформы;
- представление о *софиократии* или *фило-софиократии* как политической системе, где власть принадлежит мудрецам или философам;
- идею совершенных, продуманных законов;
- представление о том, что духовное просвещение способно изменить нравственное состояние общества;
- представление об идеальном, «естественном» человеке, черты которого пытались увидеть в «простом народе».

Всем известно, что в начале XVIII в. были осуществлены социально-политические реформы, изменившие экономическое и общественно-политическое устройство России.

Ряд *мировоззренческих* реформ, проведенных в это же время, изменил мироощущение и систему идентификаций. Их целью было включение России в европейское сообщество. При этом были затронуты не только социокультурные аспекты такого включения — костюм, образование, этикет и т. д., но онтологические сущности — пространство и время.

Реформа летоисчисления, проведенная Петром I, в результате которой за 7208 годом «от сотворения мира» последовал 1700-й — «от рождения Христова», как бы задавала исходную точку отсчета, делая менее значимым то, что оставалось за ней. Она заставила Россию жить по «европейскому календарю», синхронизировав временные циклы.

Не менее важна была и географическая реформа. Еще во времена Алексея Михайловича граница между Европой и Азией проходила по Волге, поэтому характеристика Москвы, как «азиатской» столицы была просто констатацией географического факта. В эпоху Возрождения и раньше граница проходила и вовсе по Дону. Петр «продлил» европейскую часть России, и граница стала проходить по «естественной» границе — Уральскому хребту¹. Таким образом, не только «столица» — Москва в отличие от «резиденции» — Петербурга оказалась в Европе, но и границы Европы невероятно расширились.

В России своеобразный «всплеск» социального утопизма приходится на последнюю треть XVIII в. Утопии выражаются не только в «классической» форме «путешествия в неведомую страну», как в сочинениях В. А. Левшина, А. П. Сумарокова, М. М. Щербатова и др., а в самых разнообразных формах и жанрах.

Особая форма утопизма заключалась в исторических исследованиях, пытавшихся выявить отрезок времени, когда реализовывалась идеальная об-

¹ См.: Wolff L. Inventing Eastern Europe The Map of Civilisation on the Mind of the Enlightenment. Standford, 1994.

щественно-политическая программа. Это позволило французским исследователям Л. Геллеру и М. Никье говорить о «ретроперспективном» (*retro-prospectif*) утопизме¹. Для российской ментальности указанной эпохи вообще характерна связь утопизма и философии истории, ибо «славное прошлое» является предпосылкой «светлому будущему».

Анализ социального утопизма эпохи Просвещения, позволяет выделить в нем несколько типов утопий, характерных для этого времени. Это:

- *Педагогическая* утопия, предполагающая возможность воспитания «идеальной личности» (в том числе и «идеального правителя») с помощью определенных методов и специальных воспитательных институтов.
- *Этическая* утопия, предполагающая возможность всеобщего личного совершенствования в соответствии с заранее поставленной целью, вплоть до избавления от всех пороков.
- *Эпистемологическая* утопия, предполагающая поиск и нахождение «истинного знания», носящего абсолютный и всеобщий характер, могущего быть теоретическим основанием для конкретных инструкций по реформации общества.
- *Социально-политическая* утопия, предполагающая возможность составления и реализации идеальной программы переустройства общества и государства.
- *Правовая* утопия как самостоятельная разновидность *социально-политической*, предполагающая разработку совершенного *свода законов* и реализации его в повседневной жизни.
- *Теологическая (теократическая)* утопия, предполагающая возможность организации государства и общества на религиозно-церковных основаниях, что уже автоматически избавляет его от недостатков и делает совершенным.
- *Технико-технологическая*, предполагающая, что то или иное научное открытие либо техническое изобретение может привести к принципиальному изменению существующей общественной системы.

Это именно типологизация, как менее строгая упорядоченность, а не классификация. Элементы, входящие в тип, могут быть связаны и уподоблены друг другу на разном уровне соответствия. Л. Витгенштейн называл такого рода подобия «семейными сходствами»². Разумеется, в практике утопического творчества эти типы были редко явлены в чистом виде. Обычно они были скомбинированы в той или иной пропорции. Однако все они предполагали, что общество — это, прежде всего, связь между людьми. От

характера, направленности, силы и постоянства этой связи зависит в конечном итоге способ государственного устройства, тип политического режима, его стабильность. Сами же эти связи формируются людьми в соответствии с их моральными и мировоззренческими установками. Поэтому главное направление социального конструирования виделось в создании совершенного, *разумного* законодательства и воздействие на поведение человека с помощью *воспитания*. При этом никто не считал, что должна быть изменена *натура* человека, его *естество*. Оно-то как раз и является результатом Божественного творения, а потому изначально совершенно. Следует лишь использовать положительные задатки для моделирования социального поведения, вплоть до формирования новых социальных групп с предзаданными качествами.

Типологические черты российского социального утопизма сохранялись в более или менее неизменной форме на протяжении трех столетий. Это делает актуальным исследование российского социального утопизма эпохи Просвещения как *времени формирования архетипов*.

¹ См.: Heller L. Niqueux M. Histoire De L'Utopie en Russie. Paris, 1995. P. 87.

² Витгенштейн Л. Философские исследования Витгенштейн Л. Философские работы: В 2 ч. Ч. 1. М., 1994. С. 111.

Глава 1

От летописи к истории

История как философская наука

Если обратиться к философским сочинениям XVIII в., характеризующим структуру философского знания, то мы не найдем там понятия «историософия», или «философия истории». Впрочем, и само представление о *философии* и структуре философского знания порой значительно отличалось от современного. В самом общем смысле философия понималась как объяснение причин явлений, однако определения часто подчеркивали моральные смыслы познания. Так, «Новое краткое понятие о всех науках» рассматривало «философию вообще» следующим образом: «Философия, или любомудрие, есть божественных и человеческих вещей знание, одним умом снисканное, и человека к истинному, душевному, телесному и внешнему благополучию ведущее»¹. Обычно *философия*, подразделялась на *теоретическую* (умозрительную) и *практическую* (деятельную), иногда добавлялась и *натуральная*, иногда она рассматривалась как часть теоретической философии. К *теоретической* философии принадлежали *логика*, *физика* и *метафизика*. Метафизика «учит главным человеческого познания началам и первым всех доказательств основаниям»². Она, в свою очередь, включала в себя рациональное (*естественное*) *богословие*, *онтологию* (*сущесловие*), *космологию* (*мирословие*), *психологию* (учение о душе), *пневматологию*, или *пневматику* (учение о душе и духах). К области практической философии относились *политика*, *этика* и *экономика*, а к натуральной — все естественные науки, прежде всего *физика* и *математика*.

История как таковая не вписана в эту схему, хотя предполагается ею. Философски понятая история — это прежде всего *история натуральная*

(как раздел физики). Она «преподает знание о свойствах и употреблении естественных вещей»¹.

В. К. Тредиаковский вводит историческую дисциплину в свою схему философского знания. Это «история философическая, коя предлагает и повествует приращение и умаление Мудрости, и при том объявляет первейших ее любителей, распространителей и возобновителей» относящаяся к тому же к разряду вспомогательных, «предуготовляющих наук»². Таким образом, философия истории не воспринималась вычлененно, институционализированно, определенно, ее как бы «не существовало» в природе философского мышления.

В определенном смысле идеи философии истории поглощались самим предметом истории, понимаемом в самом широком смысле этого слова. Уже в 1803 г. в статье «История» «Нового словотолкователя» дается концептуальный анализ понятия истории, представлены ее функции, цели и задачи. «В истории находим мы учреждение, приращение и изменение различных обществ, населявших землю; открываем в ней причину и цель, по которым предки наши действовали. Никакая другая наука столько не способна, как сия, к образованию нас в науке сердца человеческого, в науке существеннейшей и занимательнейшей»³. Автор словаря не просто фиксирует уровень и состояние современного ему исторического знания, но предлагает собственную методологию изложения. Он справедливо отмечает, что историк в своей работе сталкивается с двумя трудностями: он должен следовать исторической достоверности, а потому отделять историческую правду от вымысла и предвзятости; кроме того, ему необходимо последовательно и систематично изложить то, что в действительности происходило непоследовательно и хаотично. Автор предлагает «сперва разделить *Историю* каждого народа на различные царства, искать в каждом царстве главнейшие лица в различных родах, поставить их хронологическим порядком в разных столбцах. Первая картина представила бы глазам разделение материй и предметов; установив таким образом внимание, сделать перечень из частной истории государя, т. е. из всего того, что существенно до его касается или что от него произошло: от государя перейти к начальникам правосудия и к знаменитым судиям. Вкратце повторить членами *историю* законодательства и судопроизводства, отсюда обратиться к иностранным министрам для включения в *историю* их политических переговоров и обоюдных польз государей и народов. Потом рассмотреть министров военных

¹ Там же. С. 209.

² Тредиаковский В. К. Слово о мудрости, благоразумии и добродетели // Соч. и переводы как стихами, так и прозою: В 2 т. Т. 2. СПб., 1752. С. 253.

³ История // Яновский Н. Новый словотолкователь. Ч. 1. СПб., 1803. Стб. 855.

¹ Новое краткое понятие о всех науках, или Детская Настольная Учебная книга. Изд. Д. И. Нехачиным. Отд. 3. М., 1797. С. 200.

² Там же. С. 203.

сил, образование и дисциплину войск, войны и успехи или неудачи оных: министры необходимо покажут генералов и главнейших полководцев, министров внутренних дел, полководцев, министров внутренних дел государства, министров морских сил и министров финансов, из коих каждый в особенности представил бы отделенно картину нравов наций и политическое оных правление, морские силы, сражения на море и прочие богатства земли, промышленность, пользу или неудобства такого или другого управления. Все то, что имеет отношение к религии, должно быть почерпнуто из церковных лучших и достовернейших писателей. Следуя порядку столбцов, найдешь ученых, главнейших писателей и артистов, одни из них представляют обширность и развитие знаний человеческих, другие — успехи наук, а иные *историю* свободных наук или рукоделий»¹. Автор сожалеет, что не видит исследователя, работающего по подобной программе, ибо результатом следования его методу, бесспорно, стало бы произведение «из всех сочинений литературы наилучшее, а следовательно, полезнейшее для граждан всех областей»².

Традиционная классификация различных исторических сочинений предполагала, что история разделяется в «тройном смысле»: «в рассуждении *времени*», «в рассуждении *материи* и *содержания*», «в рассуждении *предметов*, или *количества*, описываемых вещей»³. Первая делится на *древнюю* (от сотворения света до Рождества Христова) и *новую* (от Рождества Христова). Древняя история «есть шестироякая», поскольку включает в себя *Иудейскую* историю («о народе Божием»), *Ассирийскую* («о народе человеческом»), *персидскую*, *греческую*, *китайскую* и *римскую*. Новая история — «многочисленная», она повествует о судьбе отдельных народов — русского, польского, турецкого и т. д. История «в рассуждении *материи*» представляет собой историю *духовную*, или *церковную*, *светскую*, или *гражданскую* («о нравах и государственных законах и правительствах»), *естественную*, или *натуральную*, описывающую этапы развития *трех царств природы*. История «в рассуждении *предметов*, или *количества*, описываемых вещей» включает в себя *всеобщую* историю («о многих государствах вообще»), *частную* («об одном каком государстве или стране») и *особенную* («о делах одного какого-либо человека»)»⁴. Однако как бы ни систематизировались и ни классифицировались исторические сочинения, они не предполагали наличие особой умозрительной сферы, а включали ее в ткань самого произведения.

¹ История // Яновский Н. Стб. 856–857.

² Там же. Стб. 857.

³ Новое краткое понятие о всех науках... Отд. 2. М., 1796. С. 26.

⁴ Там же. С. 26–27.

Отсутствие специальной *дисциплины* позволило исследователям русской культуры XIX в. сделать поспешные заключения об отсутствии самого историософского знания.

Понятие «философия истории» в современном понимании было впервые введено Вольтером. «Великое наведение порядка» в хозяйстве философии привнесло в нее множество новых терминов, которые, однако, фиксировали уже устоявшиеся направления исследования. Это явилось следствием самого философского метода, используемого просветителями XVIII в. Историософская мысль не нашла своего выражения в специальных наукообразных трактатах. Она была рассредоточена в «текстах культуры» и выражалась в формах «политического романа»; «восточной повести»; «письма к приятелю»; комментированного перевода, маргиналий, социально-политической утопии и т. д. Для современного исследователя интересны и насыщенные историософскими идеями художественно-публицистические жанры, государственные документы и правительственные манифесты, мемуары и пр. Наиболее важным источником являются прежде всего исторические сочинения, представляющие собой творческое осмысление исторических событий, и преамбулы к ним, где обосновывалась теоретическая позиция историка, поэтому в первую очередь должны быть рассмотрены именно они.

В XVIII столетии произошли принципиальные изменения в понимании истории, что нашло отражение и в форме, и в содержании. Исторически ограниченное, тенденциозное, мифологичное летописное изложение, характерное для средневекового сознания, уступило место собственно историческому сочинению. Летописи перестали рассматриваться как «достоверные источники», сделались объектом сравнительного анализа. И все же вплоть до выхода «Краткого летописца» М. В. Ломоносова в 1760 г. в практике преподавания использовались *синописи* — сборники летописных сведений. Одним из наиболее популярных был «Синописис, или Краткое собрание от различных летописцев о начале славянорусского народа и первоначальных князях богоспасаемого града Киева» Иннокентия Гизеля «Начала славянского рода» велись в нем от Ноя через его сына Иафета. В 131 г. после потопа шестой сын Иафета Мосох, «шедши от Вавилона с племенем своим абие в Азии и Европе под брегами Понтского или Черного моря, народы мосховитов от своего имени осадил; и отсюда умножуся народу, поступал день ото дня в полунощные страны за черное море над Доном и реками... И тако от Мосоха, праотца славянорусского, по наследию его не только Москва народ великий, но и вся Русь или Россия вышеназванная произыде...»¹ Провиденциализм, лежавший в основе средневековых

¹ Гизель И. Синописис, или Краткое собрание от различных летописцев о начале славянорусского народа и первоначальных князях богоспасаемого града Киева.

исторических сочинений, в своем классическом виде уже не устраивал ни русскую, на западноевропейскую мысль. Августиновский «путь к царству Божию» сменился несколько рационализированным пониманием Ж.-Б. Боссюэ (1627–1704), сочинение которого «Discours sur l'histoire universelle...» («Рассуждение о всеобщей истории...», 1681), где он дал обзор истории человечества от Адама до Карла Великого, было хорошо известно в России. Это означало не отказ от провиденциальных принципов, а смену проблематизации. Социодемургические начала историософии ясны и очевидны, их нечего обсуждать, здесь нет проблемы. Она начинается тогда, когда мы переходим от тезиса «Бог — творец мировой истории» к тезису «Человек — субъект Божественного промысла».

Бурные события начала XVIII в. сделали особенно актуальной проблему времени. Ощущение временных изменений, *течения времени*, его изменчивости и возможной качественной определенности было подкреплено календарной реформой, проведенной Петром I, в результате которой летоисчисление стало вестись не от *сотворения мира*, а от *рождества Христова*, что передвинуло точку отчета сразу на 5508 лет.

Появился новый праздник — Новый год, ритуально фиксирующий цикличность временных процессов, кроме того, это заставляло ориентироваться на *европейский* календарь. Календарная реформа усилила восприятие *перелома*, создала ощущение перехода некоего временного барьера, после которого началось как бы *другое* время. Особенно ярко сказалось это на том поколении, которому довелось жить на этом переломе и осмысливать его в контексте повседневных событий. Вот пример, на который обращает внимание Н. Я. Эйдельман, — надпись на надгробии Михаила Юрьевича Щербатова, отца знаменитого историка М. М. Щербатова: «1738 года сентября 26 дня погребен здесь генерал-маюр и Архангельской губернии губернатор, князь Михаил Юрьевич Щербатов, который родился в 186 году (186, или по-нашему 1678 г. — Т. А.) ноября 8 дня и по возрасту его 14 лет, в 200 году (в 7201, или 1678 г. — Т. А.) взят в комнаты блаженные и вечно достойные памяти Его императорского величества Петра Первого, а в 201 году (в 7201, или 1693 г. — Т. А.) пожалован в порутчики в лейб-гвардии Семёновский полк и был на Воронежских, Азовских походах и под Керчью, а в 1770 году (уже по новому стилю! — Т. А.) пожалован в оном же полке капитаном и служил оба нарвские походы под Шлиссенбургом и под Лесным на

В лето от создания мира 7223. От Воплощения же Бога Слова. М., 1714. С. 25. — Существует мнение, что «Синописис Гизеля более, кажется, сделал вреда, чем пользы нашей отечественной истории. он распространил много ложных сведений, которые ввели в заблуждение некоторых наших писателей XVIII столетия» (Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. СПб., 1845. С. 83).

Левенгубской баталии, и под Гроднею, также и на турецкой акции под Прутом. 1705 мая 5 числа пожалован от инфантерии полковником. И потом был на многих баталиях, а в 1729 году пожалован от Его императорского величества Петра II бригадиром и находился при полках. 1731 года апреля 28 числа пожалован при коронации Ее императорского величества Анны Иоанновны за отличие службы в генерал-маюры, потом определен в Москве в обер-коменданты, а в 1732 году июля 26 числа по всемилостивейшему Ее императорского величества именному указу послан в город Архангельск в губернаторы, и находился там при делах Ее императорского величества 6 лет, и во шестое лето преставился в городе же Архангельске сего 1738 года июля 22 числа в 7 часов пополудни 52 минуте, на память святой равноапостольской Марии Магдалины, а тезоименитство его ноября 8 дня...»¹

Современники отмечали сильное и неоднозначное впечатление, которое произвела перемена летоисчисления и перенос празднования Нового года на простой народ. Так, например, И. Голиков отмечает, что многие удивлялись тому, «как мог Государь переменить солнечное течение, и, веруя, что Бог сотворил свет в сентябре месяце, остались при своем старом мнении»². Петр, конечно, понимал, что перемены, связанные с привычным укладом жизни, воспринимаются болезненно, поэтому продумал систему мер, если не смягчающих их, такой цели он не ставил никогда, то, по крайней мере, сдерживающих недовольство. И. Голиков пишет: «Ведаю же умоначертание народа своего, всякую перемену обрядов относившего насчет, так сказать, веры, каковою казалась им и сия, то, дабы на то время занять народные мысли каким другим предметом, рассудил премудрый государь установленный им новый 1700 год начать с великим торжеством и представить очам народа такие зрелища, каких он не видывал и которые бы сильны были отвлечь его от всяких других развратных толкований»³. Петр велел украсить столицу зеленым ельником, хорошо иллюминировать, а также отметить событие пушечной пальбой. Всю ночь митрополит Рязанский Стефан служил «со всем церковным великолепием» и колокольным звоном. Затем он произнес проповедь, в которой указал на необходимость и пользу проводимого мероприятия. Для народа были выставлены вино, пиво и угощение, а для приближенных устроен бал.

Календарная реформа — не единственная черта, отделившая XVIII в. от предшествующего. В Петровскую эпоху были осуществлены реформа алфавита и введение гражданского шрифта, разделившие церковную и свет-

¹ Цит. по: Эйдельман Н. Я. Твой 18-й век. М., 1991. С. 64.

² Голиков И. И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России. Ч. II. М., 1788. С. 6.

³ Там же. С. 3–4.

скую литературу, церковная реформа, реформа костюма, этикета и многие другие. Петровский человек стал иначе писать и говорить, одеваться, вести домашние дела, любить, общаться с друзьями. Он начал по-другому питаться, стал жить в других домах, сменил ценностные и образовательные ориентиры. «Птенцы гнезда Петрова» были не просто *иные*, как в общем-то и подобает любым «птенцам», они были *демонстративно иные*, принадлежащие другому времени и даже отчасти другой стране. В Петровскую эпоху Россия обрела несколько парадоксальный эпитет, воспроизводившийся впоследствии с завидным постоянством — «молодая». «Древняя Русь» трансформировалась в «молодую Россию», создав иллюзию не только *сдвига* или *перелома*, но и некоего *круговорота*. Идея циклического, или *коловоротного*, движения времени была характерна для первой половины века.

Разрабатывалась концепция «мировых часов», «мирового круговорота», «мирового маятника» и т. д. Историческое время пытались выразить в метафорике прибора, измеряющего время, отсюда — «часовые» метафоры, связанные с циферблатом, стрелками, маятником и т. д. Развивая понравившуюся ему идею Лейбница, Петр I сказал по поводу спуска на воду нового военного корабля: «Историки, между прочим, доказывают, что первый и начальный Наук престол был в Греции, откуда, по несчастию, принуждены были они убежать и спрятаться в Италии, а по малом времени рассеялись уже по всей Европе; но нерадение наших предков им воспрепятствовало и далее Польши пройти не допустило. Я не хочу изобразить другим каким-либо лучшим образом сего Наук прехождения, как токмо циркуляциею, или обращением, крови в человеческом теле, да и, кажется, я чувствую некоторое в сердце моем предвидение, что оные науки убегут когда-нибудь из Англии, Франции и Германии и перейдут для обитания между нами на многие веки, а потом уже возвратятся в Грецию на прежнее свое жилище»¹. «Мир никогда не останавливается, — пишет Н. И. Новиков, — беспрестанно в движении находится, и в сих бесконечных его переменах время пожирает и паки возвращает великие зрелища, кои принадлежат до круга периодических происшествий»².

Ощущение времени как движущегося, изменяющегося, текучего предполагало обсуждение вопроса о том, меняет ли оно качественную определенность, на то ли самое место возвращается маятник исторических часов, те ли же самые цифры указывают их стрелки. Такую «маятниковую»

¹ Цит. по: Тезаур Э. Философия нравоучительная... СПб., 1764. С. 1–2 (Предисловие).

² Цит. по: Дергачев И. В. Из истории русской общественной мысли 70-х годов XVIII века // Ученые записки Ульяновского гос. пед. ин-та. Серия историческая. 1969. Т. XXI. Вып. 5. С. 235.

модель рассматривает А. Н. Радищев в «Путешествии из Петербурга в Москву». Он пишет: «Христианское общество вначале было смиренно, кротко... потом усилилось, вознесло главу, утратило своего пути, вдалось суеверию; в исступлении шло стезею народам обыкновенною; воздвигло начальника, расширило его власть и Папа стал всесильный из царей. Лутер начал преобразование, воздвиг раскол, изъяснялся из-под власти его и много имел последователей. Здание предубеждения о власти Папской рушиться стало, стало исчезать и суеверие: истина нашла любителей, попраля огромный опыт предассуждений, но не долго пребыла в сей стезе. Вольность мыслей вдалась необузданности... Дошел до краев возможности, вольномыслие возвратится вспять. Сия перемена в образе мыслей предстоит нашему времени»¹. Радищев считал, что современное ему время находится как бы «между» двумя «суевериями». От одного оно уходит, а к другому стремится. «Блаженны, что не увидим нового Магомета»², — заключает он свое рассуждение.

Осмысление «неуловимого» времени предполагало включение в число исторических дисциплин специальной науки *хронологии*, которая, как отмечает профессор Московского университета Филипп Генрих Дильтей, «обучает нас полагать время каждому приключению, когда оное происходило»³. Хронология «служит к тому, чтобы мы могли следовать истории, не смешивая приключений одних с другими... Хронология не допускает смешивать персов, например, победителей при Кире, с персами ж, побежденными Александром; Грецию во времена Фемистокла и Мильтиада и Грецию во времена Филиппа; добродетель мужественную и строгую храбрость римлян во время Фабриция и их нежность во время Августа»⁴. Для обозначения времени вводятся «особливые слова»: «век», «лустр, или пятилетие» (употребляется только в стихах), «олимпиада», «эгира» (хиджра — понятие, связанное с началом мусульманского летоисчисления — днем 26 июля 622 г., когда Мухаммед переселился из Мекки в Медину), «солнечный круг» (28 лет), «лунный круг» (19 лет), «индикт» (15 лет, мера времени, употреблявшаяся в Древнем Риме), «анахронизм» и «период Юлианский». Более крупные категории это — «эра» и «эпоха». «Эра» — «основание времени, определенное каким-нибудь особливим народом, от которого начинают считать годы»⁵; «эпоха» «есть утвержденная точка, или определенное и приме-

¹ Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Радищев А. Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М.; Л., 1938. С. 260–261.

² Там же. С. 261.

³ Дильтей Ф. Г. Первые основания универсальной истории с сокращенною хронологиею в пользу обучающегося российского дворянства: В 3 ч. Ч. 1. М., 1762. С. 7.

⁴ Там же. С. 9.

⁵ Там же. С. 11.

чанию достойное в истории время, которое, будучи обыкновенно установлено в некотором особливом приключении, употребляется хронологистами, начинающими считать годы»¹.

В XVIII в. историческое время еще не полностью отделилось от мифологического. При этом библейская мифология предстает в причудливом соединении с античной. Тот же Дильтей приводит различные виды исторической классификации. Так, исторический процесс можно разделить «на семь веков»: I век — от сотворения мира до потопы (1657 лет); II — от окончания потопы до смерти Авраама в 2083 г. (426 лет); III — от смерти Авраама до освобождения израильского народа от египетского рабства в 2513 г. (430 лет); IV — от Исхода до момента полного завершения храма Соломона в 3000 г. (487 лет); V — от сотворения храма до окончательного плена израильского народа в 3468 г. (468 лет); VI — от вольности, данной израильтянам Киром, до рождения Иисуса Христа в 4000 году (532 года); VII — от рождения Иисуса Христа по 1762 г. Можно и на две части: до Рождества Христова (время Ветхого Завета, или древняя история) и после Рождества Христова (время Нового Завета, или новая история). Возможны и другие классификации. Так, например, следуя мнению Варрона, историческое время можно разделить на «темное и неподлинное» (от творения человека до потопы); «баснословное» (от потопы до Олимпийских игр) и «историческое» (от Олимпийских игр до нашего времени). Можно использовать и деление «древних стихотворцев», которые рассматривают исторический процесс как смену «золотого», «серебряного», «медного», «железного» веков.

Мифологические события тесно перемешаны с историческими, порой они полностью сливаются. Так, отвечая на вопрос: «какие были первые жители в Америке?», Дильтей говорит: «финикийцы и хананеи». Объясняя, «как хананеи зашли в Америку», он пишет: «Они, будучи выгнаны из своих земель от Иисуса Навина, пошли в Африку, откуда, по их поселении в Мавритании, распространились по морю Атлантическому, сперва до островов Счастливых, а потом до противоположной матерой земли, которая есть Америка»². Спрашивая: «Что нам известно об американцах во время Соломона?», он пишет: «Хирам, царь Финикийский, и Соломон, царь Израильский, отправили в то же время флоты свои в Америку для сыскания там сокровищ, откуда Соломон получил чрезвычайное множество самого лучшего и самого чистого золота на строение храма Иерусалимского»³. И далее: «Скифы, пришед в Америку от севера, разорили все то, что финикийцы сделали, и завладели оною землею»⁴. Учитывая, что Хирам, Соломон и собы-

тия, связанные со строительством храма Соломона, активно использовались масонской мифологией, нельзя не увидеть здесь дополнительные аллюзии. Фактически «Первые основания универсальной истории...» тесно связаны с утопическими построениями XVIII в., особенно ярко выраженными в социально-политической утопии М. М. Щербатова «Путешествие в землю Офирскую». Отсутствие достаточной информации об Америке «прежде приходу гишпанцов» дополняется библейско-масонской мифологией.

Использование мифологических данных в качестве исторического источника, прямого или косвенного, являлось методологической установкой русских мыслителей. В статье «О пользе мифологии» Г. В. Козицкий (1725?–1775) пишет о том, что без изучения мифологии невозможно понять строй мышления древних народов, в особенности сочинения историков, географов, писателей и философов. Каждое мифологическое понятие, каждый образ многообразно вписан в культуру и насыщен историческими аллюзиями.

Мифология важна как для гуманитарных, так и для естественных наук. Так, например, астрономия зафиксировала свои мифологические истоки в названиях небесных светил. Эта ситуация сохраняется до сих пор, и все попытки ее изменить можно воспринимать не более как курьезы. Козицкий приводит пример с астрономом Юлием Шиллером, который, следуя учению Беды Достопочтенного, решил сделать небо «христианским». Он помещал названия созвездий следующим образом:

- Большую Медведицу назвал Святым Архангелом Михаилом;
- Дракона — младенцами, избитыми от Ирода;
- Дельфина — Водоносом в Кане Галилейской;
- Андромеду — гробом Христовым;
- Овна — Святым Апостолом Петром;
- Быка — Святым Андреем;
- Ориона — Святым Иосифом и т. п.¹

Этому примеру попытался последовать некто Ерард Вейгель, который, «для сыскания себе у высоких особ милости и у всех людей похвалы, вознамерился выдумать новое небо, которое он назвал Геральдическим и вметил в оное гербы европейских государей, князей и прочих людей»². Он, в свою очередь, обозначил:

- Большую Медведицу — слонем Королевства Датского;
- Лебедя — рукой с мечом, символом саксонского двора;
- Плеяд — Пифагоровой таблицей, «которую он за герб купеческий почитал»³.

¹ См.: Козицкий Г. О пользе мифологии // Трудолюбивая пчела. 1759. Генварь.

² Там же. С. 20.

³ Там же. С. 21.

¹ Дильтей Ф. Г. Первые основания универсальной истории... Ч. 1. С. 23.

² Там же. Ч. 2. М., 1763. С. 323–325.

³ Там же. С. 325.

⁴ Там же. С. 327.

Истоки естественнонаучных предположений о начале мира тоже погружены в неопределенность мифологических описаний. Вся античная философия описывала (со)творение мира именно мифологическим образом, «баснословие почитая за науку о естестве вещей, и о происхождении их, о свойствах и переменах, случающихся в натуре»¹, а «Исидово родословие богов в самом начале не что иное есть, как философское мнение, каким образом сей мир сотворен»². Лукреций и Эпикур, описывая Венеру, подразумевали «под именем сей богини физическую по своей философии силу, всем вещам бытие и пребывание дающую»³.

Более всего важно изучение мифологии для наук гуманитарных, прежде всего для истории. Нет сомнения в необходимости и важности ее изучения. «История представляет нам начала, укрепление и распространение государств, подает основательные правила и показывает в самом деле бывшие примеры к управлению целых народов, описывает прехвальные и вечной славы достойные дела мужей знаменитых, определяет точное время когда, каким образом и кем населены ужасные пустыни и непроходимые дубравы, когда пагубными неприятельскими войнами или междоусобными раздорами цветущие пред тем разрушились царства. Сия толь нужная, полезная и приятная наука не может достигнуть к совершенству без мифологии»⁴. Но «история, приближаясь к своим началам, теряется, наконец, в мифологии»⁵. Первые сведения об истории носят характер неотрефлексированного, метафорического, гиперболизированного знания. Однако другой информацией мы не обладаем, поэтому вынуждены научиться читать мифологические тексты. В противном случае, «где сыщем мы о древнейших народах известия, откуда узнаем их происхождение, правление и случившиеся в нем перемены, кто объявит нам имена, родословие, добрые и худые поступки их владельцев, от того уведомимся, где и кем изобретены и заведены различные науки и искусства, кем построены часто в истории упоминаемые города, храмы и прочие удивительные здания!»⁶ Разумеется, историческое описание точнее, чем мифологическое, однако и историки противоречат друг другу. Существует мнение, что мифологическое знание опасно, ибо оно «великою помрачает тьмою» истинные события, пропагандирует многобожие и т. п. И все же в «столь просвещенные времена» многобожие не представляет реальной опасности, а за «темнотою» мифологии можно увидеть «свет» событий истинных, и, хотя «сокровенные под басня-

¹ Козицкий Г. О пользе мифологии. С. 22.

² Там же. С. 22–23.

³ Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 15.

ми», они распознаются не сразу, но другого источника для изучения Древнего мира нет.

Переход на «европейское время» демонстрировал, что Россия является не менее «европейской страной», чем все остальные. Этот тезис не только провозглашался в государственных документах, но и стал ориентиром для отечественной историографии. В России пропагандировались и изучались сочинения европейских авторитетов, в рамках концептуальных построений которых осмысливалась история России. Первый шаг предполагал перевод сочинений тех историков, которые писали о России. По инициативе Петра I было переведено «Введение в историю Европейскую через Самуила Пуфендорфа, на немецком языке сложенное...» (СПб., 1723). «Гистория...» Пуфендорфа содержала раздел «О России или обще о Московии», где автор не очень лестно отзывался о «природе россиян». Он пишет: «Ниже бо россияне тако суть устроены и политичны, яко же прочии народы европейскии. В письменах же толь неискусны суть, яко в писании и прочтении... Паче же и самые священники толико суть грубы и всякого учения непричастны, яко токмо прочитовати едину и вторую Божественного писания главу, или толкование Евангельское, умеют, больше ничего не знают. Зазорны и невоздержательны суть, свирепы и крове жаждущие челоуецы, в вещех благополучных бесчинно и нестерпимую гордостию возносятся; в противных же вещех низложеннаго ума и сокрушеннаго ... Низкий же народ паче удобен есть. Рабский народ, рабско смиряется и жестокостию власти воздержатися в повиновении любят»¹.

По поводу этого перевода существует любопытный анекдот «Петра Великого тщательность о переводе иностранных книг на российский язык», вошедший в один из сборников анекдотов о Петре I «Подлинные анекдоты Петра Великого, слышанные из уст знатных особ в Москве и Санкт-Петербурге, изданные в свете Яковом фон Штелиным...» В нем говорится: «...Между прочим, избрал так же сей мудрый монарх превосходную книгу под заглавием “Пуфендорфа введение в историю Европейских государств”. Он отдал ее одному монаху (Гавриилу Бужинскому. — Т. А.), прославившемуся уже хорошими переводами разных книг, и просил его как можно скорее совершить перевод помянутой книги. Монах преложил свое старание и через несколько месяцев изготовил перевод... Царь принял оный от него с приятным видом, несколько листов в нем пересмотрел, как будто бы искал какого места, и остановился на одной главе, которая казалась быть последнюю в той книге. Между тем заметили в царе окружающие его, что он переменялся в лице и начал приходить в гнев. Он в самом деле вдруг с негодованием взглянул на монаха и сказал: “Безумец! Что приказал тебе я сле-

¹ Пуфендорф С. Введение в историю Европейскую через Самуила Пуфендорфа, на немецком языке сложенное... СПб., 1723. С. 737–738.

лать с сею книгою?» — «Перевесть», — отвечал монах. «Разве это значит перевод?» — продолжал царь и показал ему параграф о Российском государстве, в коем переводчик совсем пропустил хулительные слова о свойствах российского народа, также инде прекарисил некоторые места и несколько делал оные российскому народу ласкательнее. «Пойди сей час, — говорил потом царь, отдавая ему во гневе ложный его перевод, — сделай, что я тебе приказывал и переведи сию книгу во всех частях так, как сочинитель оную написал». И таким образом, она от слова до слова в подлиннике была переведена и по выпечатании оной в четвертую долю листа посвящена царю и вручена ему при возвращении его с победоносного Персидского похода иеромонахом и префектом Гавриилом в 1723 г. При вышепомянутом случае пространнее говорил император, что он сию главу не в поношение своих подданных хотел напечатать, но ко исправлению их и сведению что до сего об них в других землях заключали, и дабы они мало-помалу могли познавать, каковыми они до сего были и какими ныне посредством его трудов сделались»¹.

Следует отметить, что второй переводчик «Введения в историю...» С. Пуфендорфа 1767 г., Борис Волков, не стал сокращать текст, но снабдил каждое критическое замечание автора подробнейшими комментариями и опровержениями, суть которых сводилась к тому, что если «московиты» и обладали подобными качествами, то последующие блестящие правления полностью изменили положение дел. Тот же Штелин приводил анекдот «Петра Великого попечение о российских летописях», в котором говорится о внимании, уделяемом Петром I историческим исследованиям. Он пишет: «Как некогда при дворе Петра Великого зашел разговор о древней Российской истории и сему монарху рассказано, что уже много древних российских достопримечательностей в Германии, Франции и Голландии издано в свет, но сказал сей прозорливый государь: “Это все ничего не значит. Могут ли сии люди писать что-нибудь о древней нашей истории, когда мы еще сами ничего об оной не издавали? Может быть, они только нас побуждают к тому, чтоб дать о том лучшее сведение. Я довольно знаю, что подлинное начертание древней Российской истории рассеяно по разным местам государства и в монастырях у монахов сохраняется. Я уже давно имел намерения поручить хорошему повествователю написание истинной древней Российской истории, но всегда имел в том препятствие”. Вскоре потом (1722 года) разослал сей монарх свои повеления в знатнейшие монастыри государства, а особенно в новгородские и киевские, чтобы приискать находящиеся там летописи, собрать их и прислать в Московский Синод. Во исполнение сего

¹ Подлинные анекдоты Петра Великого, слышанные из уст знатных особ в Москве и Санктпетербурге, изданные в свете Яковом фон Штелиным... М., 1787. С. 381–384.

повеления собраны были рукописные российские летописи, из числа коих была внесена некоторая часть в Императорский кабинет, а оттуда по его кончине в библиотеку Московской синодальной типографии, где сии драгоценные рукописи и поныне тщательно сохраняются»¹.

Одним из первых «повествователей» стал «справщик» московской типографии Ф. Поликарпов, получивший от Петра I задание «из русских летописцев выбирать и в согласие приводить прилежно»². Результатом осмысления источников стала «История о владении российских великих князей», однако это сочинение стало по сути новой компилятивной летописью. Она была «не очень благоугодна» Петру I и не вышла в свет. Более концептуальной стала история секретаря Российского посольства в Швеции А. Я. Манкиева «Ядро Российской истории». Он осудил иностранных авторов, «ругающих» народ русский «без чистой совести и срама», противопоставив им изложение наиболее существенных событий *российской* истории, начиная от Адама и кончая победой Петра I под Полтавой. В главе «О произведении народа русакого» он приводит подробную генеалогию славянских народов, идущую от Ноя через Иафета и его сына Мосоха. Вероятно, имя шестого сына, Иафета — легендарного прародителя европейских народов, было избрано по созвучию с названием российской столицы, ибо Манкиев, как и многие другие историки, считал, что Москва получила свое имя от Мосоха.

Свое сочинение Манкиев посвятил Петру I, но это посвящение не вошло в издание. С. Соловьев в статье «Писатели русской истории XVIII века» приводит этот текст: «Всемиловейший Царь Государь; Вашего Царского Величества всюду пространно и высоко славимое имя дало мне вину, дабы дерзнуть сей убогий мой труд, в котором история русская собрана, Вашему величеству восписать, а особливо повелело мне то славных Вашего Царского Величества дел и над неприятелями побед великолепие, которыми свою высокую и вседражайшую Персону Ваше Величество украсил, и свою державу в надежности поставило так, что Вашего Величества держава Россия своим гербом, си есть, орлом, который от ядовитых змеев угрызения себя и своих птенцов хранячи, на крутых высоких и непреступных каменных горах гнездится обыкл, здесь приосененна, полными усты воспеть долженствует *in Petra*, или лучше, *in Petra securo*, в Петре безопасная и надежная стала зане великодушием, бдением, попечением и храбростию Вашего Царского Величества Вседражайшей персоны, от всяких неприятельских ядовитых язв и нападений защищена и обид отомщена, в надежности, как орел на горе жительствует.

¹ Там же. С. 197–198.

² Цит. по: Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом: В 2 т. Т. I. СПб., 1862. С. 317.

Что о историях обще надлежит, когда я природу истории помышлю, весьма помышлю, что они великие видению человеческому приносят пользы, понеже в них, как в чистейшем зеркале, прежде живших бытия, советы, речения и дела так добрые, как злые видим...»¹

Петр I прекрасно понимал значимость исторического сочинения и стремился к тому, чтобы его достижения, в первую очередь военные, были зафиксированы историками. Истории он придавал политическое значение, поэтому и историков назначал из своего ближайшего окружения. Так, стал историком вице-канцлер П. П. Шафиров, написавший «Гисторию Свейской войны» и «Рассуждение, какие законные причины его величество Петр Великий... к начатию войны против короля Кароля XII Шведскаго 1700 году имел» (СПб., 1722; написана в 1716 г.). Его книги представляют собой сборник комментированных документов, показывающих вину Швеции и оправдывающую необходимость ведения Россией военных действий. По сути это то же летописное изложение, только выполненное представителем другой социальной группы и в другой системе ценностных измерений. Харизматические черты личности Петра, соединенные с его властолюбием и социально-политическими амбициями, отменяли возможные рассуждения о «законах истории», которые, казалось, не имели смысла применительно к «творцу истории». Прижизненная история Петра могла быть только *летописью* его славных дел. Поэтому первыми *историческими* сочинениями стали работы, написанные после его смерти.

Смерть Петра многими воспринималась как катастрофа. Это чувство прекрасно выражено в «Слове на погребение Петра Великого», которое произнес над его гробом Феофан Прокопович. Герой ушел в вечность, и для всех стало очевидно, что прошлое невосвратимо, а будущее непредсказуемо.

Время Петра

Имя Петра ассоциировалось с целой эпохой, причем эпохой перелома, «окна в Европу», новой России. Его политическая харизма должна была не только окормлять последующих монархов, но и оправдывать их право на престол. В особенности это касалось женских монархий, устойчивость которых опиралась на непререкаемость авторитета Петра, а также на кровное или духовное родство с Первоимператором. И действительно, если называть подряд «женщин на троне» в российской истории, то мы можем указать на Екатерину I (1725–1727) — вдову, Анну Иоанновну (1730–1740) —

¹ Соловьев С. Писатели русской истории XVIII века // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. II. Отделение III. 1855. С. 3–4.

племянницу, Елизавету Петровну (1741–1761) — дочь Петра I. Особое место в ряду «женщин на троне» занимает Екатерина II (1762–1796). Она демонстрирует новый тип отношения к Петру и новый тип женщины у власти. Она не родственница, но идейная продолжательница. Она составляет Петру определенную метафизическую пару, причем делает это основой своей идеологии.

Вместе с тем Екатерина I, наследовавшая престол, не только не была личностью, способной олицетворять власть, но, более того, она нуждалась в духовном покровительстве своего царственного супруга и после его смерти. Поэтому она инициировала создание сочинений, в которых и осмысливалась и увековечивалась жизнь этого человека. В специальном манифесте Екатерины I говорилось: «Великая государыня императрица указала: Петру Шафирову сочинять Историю от дней рождения высокославной и вечно достойной памяти Его Императорского Величества до 1700 году или, до начала Шведской войны, какие ведомости ему к тому потребны, по его требованиям отпустить»¹.

О Петре было написано немало. Это и «История императора Петра Великого от рождения до Полтавской баталии и до взятия в плен остальных шведских войск при Переволочне включительно» Феофана Прокоповича, «Гистория о царе Петре Алексеевиче» Б. И. Куракина, «О достопамятных случаях в жизни государя императора Петра Великого (от рождения в 1672 г. до кончины в 1725 г.) краткое описание» Ф. И. Соймонова. Посвященные ему исследования не только описывали жизнь выдающейся личности, но и отчасти пытались осмыслить механизм ее влияния на исторический процесс. Все они связывали успехи петровских начинаний исключительно с особыми качествами Петра: его пытливым умом, знанием людей, личной храбростью, решительностью. Во всех, даже самых незначительных событиях его жизни, привычках, обыкновениях виделся особый смысл, объясняющий значимость его поведения. Хотелось найти объяснение, «разгадать секрет» мотивации поступков великого человека, секрет, который, как тогда казалось, поможет понять, куда и как течет «река времен».

Первым посмертным биографом Петра стал автор рукописи «Краткое описание блаженных дел великого государя Петра Великого самодержца Всероссийского, собранное чрез недостойный труд последнего раба Петра Крекшина, дворянина Великого Новаграда»². В ней автор изложил события жизни Петра до 1706 г. Имя Крекшина не пользовалось авторитетом среди

¹ Полное собрание законов Российской Империи с 1649 г. (далее — ПСЗ). Т. VI: 1723–1727. СПб., 1830. С. 476.

² См. об этом: Плеханова М. Б. История юности Петра I у П. Н. Крекшина // Ученые записки Тартуского Государственного ун-та. № 513. Тарту, 1981.

его современников, не принимают всерьез его свидетельства и современные исследователи историографии XVIII в. Ему предъявлялись обвинения в мелочности, недостоверности. Историк Г.-Ф. Миллер писал, что Крекшин сочинял, «что хотел, чтобы только можно было бы сказать что-нибудь о Петре Великом на каждый день, хотя бы это состояло лишь в том, что государь ходил в церковь или обедал со своей супругой и детьми»¹. По обычаю XVII столетия Крекшин возводил родословие дома Романовых к Гостомыслу, а фактические неувязки считал порчей родословных книг, произведенной Борисом Годуновым. Он даже предлагал Сенату сжечь все книги, в которых род Романовых производится не от Гостомысла. Ему же принадлежит «Описание о начале народа славянского», где он производит все народы Европы «от Московского народа». Летописная форма повествования, избранная Крекшиным, была очень популярна в XVII в. Такого рода жанр получил название «повести о старобытных князьях». В XVIII столетии Крекшин был «еще живым историческим преданием», исследователем, ориентированным на образцы летописного повествования, но не невеждой, каковым считал его Миллер².

В сочинении «Разговоры в царстве мертвых, Краткое описание славных и достопамятных дел Императора Петра Великого, Его знаменитых побед и путешествий в разные Европейские государства со многими важными и любопытства достойными происшествиями, представленное разговорами в царстве мертвых генерал-фельдмаршала и кавалера Российских и Мальтийских орденов графа Бориса Петровича Шереметева, боярина Федора Алексеевича Головина и самого сего великого Императора с Российским царем Иоанном Васильевичем, шведским королем Карлом XII, Израильским царем Соломоном и Греческим царем Александром» (СПб., 1788) Крекшин рассказывает о визите Петра I в Англию.

Поистине фундаментальным собранием материалов о Петре I стал труд И. И. Голикова (1734–1801). Автор происходил из купеческого звания и не мог получить настоящего образования. Однако он компенсировал это колоссальной работоспособностью и энтузиазмом. Голиков считал себя «в долгу» перед императором, так как в 1782 г. был освобожден из заключения, куда он попал в связи с делом о беспошлинном ввозе «французской водки» по случаю открытия в Петербурге памятника Петру I и покровительства президента коммерц-коллегии А. Р. Воронцова³. Существует романтическая легенда о том, что он коленопреклоненно перед памятником поклял-

¹ Цит. по: Плеханова М. Б. История юности Петра I у П. Н. Крекшина. С. 17.

² Там же. С. 20.

³ Плеханова М. Б. И. И. Голиков // Словарь русских писателей XVIII века. Л., 1988.

ся отблагодарить своего избавителя, оставил коммерческие дела и занялся записками¹. Голиков не только изучал то, что было уже написано о Петре, но и расспрашивал старожилов. Екатерина II, узнав о нем, открыла сочинителю библиотеку и архивы. С 1788 г. он начал издавать «Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России», а с 1790 г. — «Дополнения к деяниям Петра Великого» в 18 томах. Кроме того, Голиков выпустил в 1798 г. «Анекдоты Петра Великого», а позже книгу в классическом жанре «сравнительных жизнеописаний» «Сравнение свойств и дел Константина Великого со свойствами и делами Петра Великого» (Ч. 1–2. М., 1810). Сам Голиков считал себя не «историком», а «собирателем», обратившись к такого рода деятельности из «охоты размышлять (философствовать)»².

Первым поводом для философствования становится для него возможность различных оценок обожяемого героя. Голиков полностью опровергает мнение, высказанное Ф.-И. Страленбергом о сочинении «Das nord- und ostliche Theil von Europa und Asia, in so weit solches das gantze russische Reich mit Siberien und der grossen Tartarey in sich begreiffet» (Stockholm, 1730)³. Рукописный перевод этой книги попал к Голикову из библиотеки И. И. Шувалова. Он посвящает «неправедным нареканиям Страленберговым на монарха» фактически половину первого тома «Деяний Петра Великого...». Страленберг, бывший шведский офицер, мог познакомиться с жизнью России и оценками Петра современниками, когда находился в России в плену. Он понял, что «в России де есть две стороны людей, из коих одна превозносит Его Величество похвалами, а другая утверждает, что сей монарх более сделал России зла, нежели добра»⁴. Хулители Петра утверждают, что он:

- «...возводил на высокие степени без всякого различия с дворянами из низкого звания людей»;
- «...определял к себе молодых людей без разбору же, благородных и неблагородных»;
- «...тем молодым людям позволял осмеивать бояр, наблюдающих старинные обычаи»;
- «...допускал к стану своему произведенных из простых солдат офицеров и фамильярно с ними обращался, в числе которых негодующие россияне помещали и господина Лефорта»;

¹ Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. СПб., 1845.

² Там же. С. 174.

³ Сочинение Страленберга было издано на английском (Лондон, 1738), французском (Амстердам, 1757), испанском (Валенсия, 1780) языках.

⁴ Голиков И. И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России. Ч. 1. М., 1788. С. 1.

- «...посылал в чужие края детей боярских для изучения недостойных дворянского звания художеств ремесел и наук, без разбору же, благородных с подлыми»;
- «...без различия же записывал их в солдаты и употреблял во всякие работы»;
- «...возвел князя Ромодановского на такую степень, которая его власть подавляла»;
- истребил стрельцов;
- учредил Тайную канцелярию;
- разрешил слугам доносить на своих господ и поощрял их к этому;
- наложил новые подати и поборы;
- построил Санкт-Петербург;
- установил тяжкую обязанность, заключающуюся в очистке каналов;
- сделал суды слишком строгими, а судей — невежественными;
- отменил формулу «Государь указал и бояре приговорили»;
- заставлял себя прославлять в формах, оскорбляющих чувства верующих;
- слишком регламентировал деятельность купцов, что привело к «разорению торговли и торгующих»;
- слишком жестко проводил политику ориентации на западные ценности, особенно в том, что касалось внешних символов. В результате насильственной перемены платья, бритья бород и т. д. возникло много мятежей и кровопролития;
- продемонстрировал свою непомерную жестокость в деле царевича Алексея¹.

Голиков более чем на 100 страницах опровергает одно обвинение за другим. Причем аргументы приводятся различные — от фактологических до эмоционально-чувственных. Так, последний пункт о жестокости монарха он опровергает, сопоставляя Петра, который не допустил до царствования недостойного сына и тем самым спас нацию, с Марком Аврелием, который не воспрепятствовал, а, напротив, способствовал, чтобы престол занял его сын Коммод, ставший впоследствии тираном.

Сочинения о Петре отличались особым объемом и фундаментальностью. Младшие современники пытались сохранить воспоминание о любом высказывании или поступке почитаемого императора. Так, Ф. О. Туманский издал «Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деяниях императора Петра Великого» в 10 частях (СПб., 1787–1788).

«Время Петра» было отражено не только в институционализированных формах «научных трактатов» по истории, но и в метафорико-аллегориче-

¹ Голиков И. И. Деяния Петра Великого... Ч. 1. С. 1–3.

ских текстах. Под мифологическим «псевдонимом» Персея, Геракла, Ясона, апостола Петра, даже «Петра Великого» Петр I становился героем исторических полотен, од, аллегорических композиций, монументально-декоративных памятников искусства¹. Эти же формы использовались и для выражения оппозиционных настроений. Например, широкое распространение получил сатирический лубок «Как мыши кота хоронили», изображающий его похороны.

Нужно сказать, что тема антигероя, царя-антихриста тоже присутствовала в российской историографии. Этому способствовала чуть ли не намеренная установка самого Петра на профанирование не только церковных, но вообще сакральных обрядов и символов: «Хульник и богопротивник, он приказывал встречать себя в торжественные приезды в Москву, подобно Сыну Божию; дети, одетые в белые подстихари, расставленные у триумфальных ворот, с вайями² и ветвями, пели при его приезде: “Благословен грядый во имя Господне! Осанна в вышних!”³ И в другом хотел он уподобиться Христу: во время маскарадных игрищ с нарочно устроенного корабля бросал он на площадь живую рыбу, “яко бысть во явлении Господни апостолам, ловящим рыбы в море на корабле” из Спасского монастыря выходил, возложив на главу свою терновый венец, в таком же венце изображал себя на монетах...»⁴

Как антихриста изображал Петра глава секты странников, основателем которой был Евфимий (1743–1792). Он написал «Толкование на лова Ипполита, Папы Римского об антихристе», «О злополучных последних временах и о знаменях антихристовых», «Цветник, собранных на старообрядцев»⁵. Евфимий дает нумерологическое доказательство того, что Петр является антихристом. «...Онний Петр не принял на себя царского имени, — пишет он, — но восхотел по-римски именоваться: император. А в римлянех оное иператорско наименование без *мыслете* состоится, яко о том показуется в троязычных букварях, сиречь: *иператор*. Смысл этого слова тот же, что *титин*, знаменующий сатану: исчисли обое, титин и иператор, и узришь: 666»⁶. Подсчеты Евфимия очень просты, хотя и не совсем добросовестны (по-латыни император пишется все-таки с *мыслете* — *imperator*). Как известно, каждой букве церковнославянского, как, впрочем, и русского алфавита, соответствует определенное число. Они выглядят примерно так:

¹ См. об этом: Шанский Д. Н. Историческая мысль // Очерки истории русской культуры. Ч. 3. М., 1988. С. 122–161.

² Вайя — ветвь.

³ Это было во время празднования Полтавской победы 21 декабря 1709 г.

⁴ Шмурло Е. Петр Великий в оценке современников и потомства. СПб., 1912. С. 18.

⁵ См.: Там же. С. 19–20.

⁶ Цит. по: Там же. С. 20.

и	п	е	р	а	т	о	р	Итого:
10+	80+	5+	100+	1+	300+	70+	100=	666

а также:	т	и	т	и	н	Итого:
	300+	8+	300+	8+	50=	666

«Все повинующиеся императору антихристу заклеены его печатью, — отмечает Евфимий, — отрицаются Христа и предаются дьяволу. Петр I есть чувственный антихрист. Все его повеления ложны, законопреступны и богопротивны»¹.

Оппозиционные настроения по отношению к деятельности Петра I выразились в раскольничьей историографии, которая создавалась в традициях житийной древнерусской литературы. Центральным ее сюжетом был конфликт «старой» и «новой» веры. В определенном смысле именно она продолжила «непосредственные» традиции древнерусской литературы, создавая образцы, уже заведомо являющиеся анахронизмами в век Просвещения. Впрочем, рукописная книга в XVIII столетии, особенно в первой его трети, имела столь же широкое хождение, как и печатная. «Тот простой факт, что значительное количество списков древнерусских летописей, хронографов, сказаний, житий и т. п. памятников датируется XVIII веком, наглядно свидетельствует, что с появлением светской рационалистической историографии вовсе не прекратилась средневековая традиция, основывавшаяся на провиденциалистическом понимании истории. Значительная часть русского общества в рассматриваемое время (и даже во второй половине XVIII в.) удовлетворяла свой интерес к отечественной и зарубежной истории за счет памятников донаучного периода развития исторической мысли»².

Образ Петра-антихриста существовал в культуре как логичная оппозиция Петру-богу. Фигура царя устойчиво пребывала в диапазоне сакральности вне зависимости от того, в какую сторону отклоняло ее народное восприятие. Вся жизнь Петра сопровождалась необычными событиями и божественными предзнаменованиями. В «Сказании о зачатии и о рождении Петра Великого» П. Крекшин пишет, что в ночь на 11 августа 1671 г. Симеон Полоцкий и Дмитрий Ростовский увидели в небе яркую звезду возле планеты Марс, из чего заключили, что царица Наталья Кирилловна зачала сына. Е. Шмурло обращает внимание на ту естественность, с которой происходит это обожествление царя в поэзии, начиная от ломоносовского «Он

бог твой, бог твой был, Россия», заканчивая развернутым образом А. П. Сумарокова, сравнивающего Коломенское, место рождение Петра, с Вифлеемом («Российский Вифлеем, Коломенско село...»)¹.

Е. Шмурло приводит свидетельство фетишизации персонологического выражения высшей власти, которая чрезвычайно характерна для России. Этот фетишизм является по сути предельным воплощением «лидероцентристской» идеологии, настолько насыщенной в своих чувственно-эмоциональных проявлениях, что она распространяется и на искусство, и на мораль, и на религию. «Инвалид Кирилов, — пишет Е. Шмурло, — имевший случай делить с государем труды и опасности жизни и теперь, пережив царя на много лет, доживающий на покое остаток своих дней. У него был небольшой финифтяной портрет Петра, который он держал посреди образов в переднем углу и поклонялся ему, как иконе: ежедневно лобызал, теплил перед ним свечу, точно это было изображение какого-нибудь угодника. На замечание местного архиерея о несоответствии его поступков с предписаниями православной церкви Кирилов с негодованием возразил: “Петр был как ангел-хранитель, защищал от врагов, наравне делил все трудности походов, едал с нами общую кашу, обращался как равный и отец; сам Бог прославил его победами, не допустил коснуться до него смерти и раны, а ты говоришь: не должно образу его молиться!” Единственное, на что согласился старик, это не ставить свечи, но самый портрет продолжал стоять наряду с образами»².

Только постпетровское поколение историков смогло осмыслить эту харизматическую фигуру. Так, М. М. Щербатов посвящает специальное исследование выявлению как социально-исторических, так и индивидуально-личностных причин и мотивов поступков и решений Петра. В статье «Рассмотрение о пороках и самовластии Петра Великого» Щербатов показывает, каким образом соединяются в человеке различные качества, как формируется характер. Историк полагает, что пороки и добродетели не являются трансцендентными и универсальными константами, а связаны с определенной социальной средой и временем. Качества, подвергающиеся моральной оценке, Щербатов предлагает разделить на «врожденные», связанные с темпераментом; «вкорененные», представляющие собой устойчивые комплексы общественных предрассудков; «человеческие слабости» и «нравы» — исторически определенные моральные системы, формирующиеся в результате воспитания. «Признаемся всем, — пишет он, — что жесток был Петр Великий, но возложим отчасти сию жестокость на время, в которое он родился, на обстоятельства и на образ, которым воспитан был... Нужда его застав-

¹ Цит. по: Шмурло Е. Петр Великий в оценке современников и потомства. С. 20.

² Шанский Д. Н. Историческая мысль. С. 129.

¹ Шмурло Е. Петр Великий в оценке современников и потомства. С. 36.

² Там же.

ляла быть деспотом, но в сердце он имел расположение и, можно сказать, влияющее познание взаимственных обязательств государя с подданными¹.

Исторические сочинения, посвященные Петру I, составили целый пласт не только российской, но и мировой историографии, использующей персоналистическую модель в объяснении исторических явлений. Его фигура заняла значимое место в своеобразном «историческом пантеоне» государственных деятелей «европейского масштаба», олицетворяя эпоху в российской культуре и российской государственности.

История в Академии

Начиная с учреждения в 1724 г. Петербургской академии наук историческое знание окончательно обрело если не научную, то наукообразную форму. Академия учреждалась из «трех классов» наук — математического, физического, а также «гуманитария, истории и права», в котором должны были работать специалисты в области «студии антикваса» (красноречия и древностей), «истории древней и нынешней», «нравоучения» (права, политики, этики). Преимущественное внимание уделялось наукам естественного цикла, гуманитарные оказывались на втором плане как «неприкладные» и «непрактические». Статьи по истории выходили в академических изданиях — «Комментариях Санктпетербургской Академии наук» и «Месячных исторических, генеалогических и географических примечаниях в Ведомостях», издававшихся с 1728 г. Однако ни эти издания, в которых публиковали свои сочинения Я. Штелин, Ф.-Г. Штрубе де Пирмонт, Г.-З. Байер, ни лекции по истории в Академическом университете, читавшиеся Г.-Ф. Миллером, И.-Э. Фишером и другими, не давали обобщающего знания по истории России. Далеко не все иностранные ученые, приглашенные в Петербургскую академию наук, собирались изучать историю России, многие, находясь на российской службе, реализовывали собственные проекты. Тем не менее они привнесли в систему организующихся научных институтов методологию исследования, принятую в Европе, способствовали включению России в «невидимый колледж» — европейское научное сообщество.

Следует остановиться особо на нескольких академиках-иностранцах, оказавших наибольшее влияние на формирование «собственного взгляда» на историю российских исследователей и, безусловно, спровоцировавших последующее бурное развитие исторического мышления².

¹ Щербатов М. М. Рассмотрение о пороках и самовластии Петра Великого // Сочинения князя М. М. Щербатова: В 2 т. Т. 2. М., 1898. Стб. 38–39.

² См. об этом: Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII — первая половина XIX века). М., 1985.

В первую очередь следует назвать имя Герарда-Фридриха Миллера (1705–1783), выходца из Германии, учившегося в Рингельнском, а затем в Лейпцигском университетах. Как пишет А. Старчевский, «еще в детстве прочили ему, что он будет служить России по энтузиазму, показанному им при виде Петра Великого, когда монарх проезжал через Герфорд»¹. В 1725 г. Миллер был приглашен в Петербургскую академию наук и зачислен в нее адъюнктом. Затем он получает должность преподавателя латинского языка, истории и географии в академической гимназии. В 1728 г. он становится редактором газеты «Санкт-Петербургские ведомости», которая издавалась Академией наук, в 1732 г. — редактором исторического журнала «Sammlung russischer Geschichte», выходившего на немецком языке в 1732–1765 гг. С 1731 г. — член Академии наук.

Объектом исследований молодого немецкого ученого становится российская старина. Он анализирует древнерусские летописи, переводит на немецкий язык «Повесть временных лет». В 1733–1743 гг. Миллер осуществляет экспедицию в Сибирь, результатом которой стал фундаментальный труд «Описание Сибирского царства и всех происшедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его русской державой по сии времена». Первый том вышел на русском языке в 1750 г. и переиздан в 1763 г., отдельные части второго тома печатались в «Ежемесячных сочинениях». Полностью сочинение Миллера на русском языке появилось только в 1941 г.² Ему принадлежит также «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то: черемис, чуваш и вотяков. С показанием их жительства, политического учреждения, телесных и душевных дарований, какое платье носят, от чего и чем питаются, о их торгах и промыслах... С приложением многочисленных слов на семи разных языках, как то: на казанско-татарском, черемисском, чувашском, вотяцком, мордовском, пермском и зырянском...»³ Как видно из названий этих сочинений, Миллер был не только историком, но и лингвистом, географом, этнографом и т. д. Его сочинения являются уникальным источником по ныне исчезнувшим языкам и используются современными исследователями. Кроме того, Миллер — крупнейший собиратель рукописей и исторических документов. До сих пор так называемые «портфели Миллера» привлекают внимание историков богатством собранных в них материалов.

«Исторический энциклопедизм» Миллера соответствовал «энциклопедическому» взгляду на науку. «Многознание» и специализированность в различных областях исследователей XVIII в. не означали какой-то особен-

¹ Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. С. 261.

² Миллер Г.-Ф. История Сибири. Т. 1–2. М.; Л., 1937–1941.

³ См.: Ежемесячные сочинения. СПб. Июль–август. 1756.

ной эрудиции или таланта. Это было следствием «монологического» метода, выработанного в недрах умозрительного метафизического, который применялся последовательно ко всем областям знания, давая прекрасные результаты. Новое, «научное» видение мира, отличавшее век Просвещения, предполагало предварительное «наведение порядка» в океане разрозненных фактов. Именно поэтому XVIII в. был «веком классификаций», которые давали возможность создать из Хаоса обыденного знания Космос упорядоченных научных теорий. Конечно, «метод умозрительных классификаций» требовал определенной эрудиции, но она должна была отличаться скорее «широтой», нежели «глубиной».

В 1747 г. Миллер был назначен на должность ректора Академического университета и получил звание российского историографа, что дало ему новые возможности для работы, в том числе в государственных архивах. Он принимает российское подданство и становится одним из представителей российской науки немецкого происхождения. Феномен «немцев в России» или вообще «иностранцев на российской службе» и их заслуги перед российской наукой требуют отдельного исследования. Следует отметить лишь то, что «диаспора иностранных ученых» возникла в России не случайно¹. Высокий уровень развития науки предполагает не только наличие талантливых и образованных исследователей, но и создание благоприятных условий для работы, наличие специальных социальных институтов, определенный уровень оценки научных достижений. Многие российские академики, будучи иностранцами по происхождению, развивали российскую науку, или, что будет точнее, «науку в России», ибо наука — явление вне-национальное, но не внегосударственное.

В России именно государство являлось организатором и научных институтов, и научных исследований, это привело к определенной «официализации» и безусловной идеологизации науки. Если в естественных науках это казалось не таким явным, то в гуманитарных, и в частности в исторических, часто было не только очевидно, но даже и демонстративно. Сам Миллер неоднократно утверждал, что он далек от политики и не склонен идеологизировать свои выводы: «Историк должен казаться без отечества, без веры, без государя»². Тем не менее он переживал, когда находил в сочинениях иностранных авторов рассуждения, способствующие «бесславию российского народа». В заметке под названием «Предложение, как исправить погрешности, находящиеся в иностранных писателях, писавших

¹ См.: Немцы в России. Русско-немецкие научные и культурные связи // Немцы в России: Проблемы культурного взаимодействия. СПб., 1998, и Немцы в России: люди и судьбы. СПб., 1998.

² Цит. по: Миллюков П. Н. Главные течения русской исторической мысли. Т. 1. СПб., 1897. С. 96.

о Российском государстве»¹, Миллер пишет о том, что в зарубежных работах о России часто не учитываются те изменения, которые произошли в стране в XVIII в. Характерно, что он не считает «абсолютной точкой отсчета» Петра Великого, справедливо полагая следующее: между «великими деяниями» Алексея Михайловича и преобразованиями Петра стоит очень важная фигура Федора Алексеевича², недолгое (1676–1682), но насыщенное яркими свершениями правление которого несправедливо забыто историками. Миллер посвящает жизни и правлению этого царя специальное исследование³.

«Всякой, читая со вниманием печатанные в чужестранных землях о Российской империи книги, — пишет Миллер, — и сам имея некоторое знание в Российской истории и географии, не может спорить, что оные книги наполнены премногими погрешностями, что очень много в них недостает того, что потребно к обстоятельному знанию о России и что повторяются в них разные известия, писанные лет тому назад за сто и за двести, к бесславию российского народа, равномерно как бы оныя времена еще не миновались, в коих предки наши более к войне, нежели к другим наукам склонны будучи, имевши с иностранными народами весьма малое сообщение, конечно, от нас, их потомков, нравами и обхождением (в чем признаться нам не стыдно) несколько были отличны. Но за что нас попрекать всегда теми же пороками, когда оные при воссиявшем наук свете, обстоятельным познанием должностей, коими мы Богу, ближнему и самим себе обязаны, коротко сказать, изучением нравоучительной науки и разумным подражанием всему тому, что у других благонравных народов похвалы достойное примечается, хотя не у всех, однако у лучшей части российского народа благополучно прекратились»⁴. Миллер отождествляет себя с россиянами, говоря о «наших предках», употребляет значимое в данном контексте местоимение «мы».

¹ А. Б. Каменский предполагает, что поводом для написания этой статьи стала обида Миллера, российского историографа, который вместе с Ломоносовым должен был готовить материалы для Вольтера, получившего предложение правительства Елизаветы Петровны написать сочинение о Петре I. Согласно Миллеру, такая работа была бы лучше сделана отечественным автором. (см.: Каменский А. Б. Судьба и труды Г.-Ф. Миллера // Миллер Г.-Ф. Сочинения по истории России. Избранное. М., 1996. С. 389).

² См. о нем: Богданов А. П. Царь Федор Алексеевич: философ на троне // Философский век: Альманах. Вып. 2. СПб., 1997. С. 83–98.

³ См.: Миллер Г.-Ф. История жизни и царствования Феодора Алексеевича // Миллер Г.-Ф. Сочинения по истории России. Избранное. С. 320–354.

⁴ Миллер Г.-Ф. Предложение, как исправить погрешности, находящиеся в иностранных писателях, писавших о Российском государстве // Миллер Г.-Ф. Сочинения по истории России. Избранное. М., 1996. С. 15.

В нереализованном «Проекте создания Исторического департамента Академии наук» он пишет о том, что история России плохо известна в Европе. Это связано отчасти с тем, что о ней писали преимущественно иностранные авторы, а «сколько в иностранных печатных книгах об оной ни находится, однако ж такие описания в славу Российской империи служить не могут, потому что сочинители тех книг, яко иностранцы, которые в России ненадолго пребывание имели и российского языка довольно не знали и довольных способов к такому важному делу не имели, также иногда, следуя своим пристрастиям, сущей правды не высмотрели, или иные, и не бывши в России, к описанию об оной устремились, и одни из сочинений других выписывали или неосновательным разглашениям поверили, или только то, что в публичных ведомостях объявляется, за основание приняли»¹. Миллер призывает усилить внимание к развитию отечественной исторической науки и на основании тщательного изучения источников создать подробную и правдивую историю Российского государства. Однако Миллеру не удалось сохранить результаты своих исследований вдали от политико-идеологических проблем.

5 сентября 1749 г. в день именин Елизаветы Петровны Миллер должен был произносить речь на торжественном собрании Академии наук. Эта речь носила название «Происхождение народа и имени Российского». Она положила начало бурному обсуждению так называемого «варяжского вопроса». Собственно сама проблема была сформулирована еще Готлибом Зигфридом Байером (1694–1738), переехавшим из Германии в Россию в 1726 г. До Байера этим вопросом пытался заниматься Г. Лейбниц. Генеалогия входила в число интересов великого мыслителя, тем более что знание этой науки упрочивало его положение при европейских дворах. Обсуждая проблему происхождения Рюрика с берлинским библиотекарем Матюреном-Весьером Ла-Крозом, интересовавшимся русской историей, Лейбниц высказывал предположение о том, что Рюрик являлся датчанином. Он считал, что страна, из которой вышли варяги, называлась Вагрия. По его мнению, Вагрией называлась область, в которой находился г. Любек и которая была прежде населена славянами². Петр I хотел, чтобы Лейбниц продолжил исследование этого вопроса, и поручил Я. В. Брюсу вступить с ним в переписку, однако смерть Лейбница в 1716 г. приостановила на время обсуждение данной темы³.

Байер являлся специалистом в области восточных языков и истории Древнего мира. Переехав в Россию, он считал себя ближе к Востоку. В Пе-

тербурге он изучал санскрит. Древнерусские летописи он изучал в немецких переводах, однако именно ему принадлежит первое слово в формулировании норманнской теории, которую он подробно обосновал в книге «О варягах» (СПб., 1767). До Байера происхождение Рюрика как потомка Августа, а вслед за ним и московских царей было принято выводить из Пруссии. Основываясь на собственном прочтении первых, самых «темных» строчек Радзивилловского списка «Повести временных лет», Байер полагал, что эти генеалогические линии ведут в Скандинавию. Собственно, вопрос о том, кем был Рюрик, «немцем» или «варягом», сам по себе не мог иметь столь важного значения, которое он приобрел позже. «Байер был безусловно прав, отрицая родословную русских царей как начинающуюся якобы от Августа. Из петербургских академиков-немцев он первым начал высвобождение древнейшей русской истории из тумана легенд»¹, — отмечает М. А. Алпатов. Сложность заключалась в выводах, которые сделал историк и которым был приписан статус политической проблемы.

Главная причина спора была сформулирована В. К. Тредиаковским, который, кстати, отстаивал славянское происхождение Рюрика. Он писал: «Хотя нет ни одного, мною, в истинных россиянах, собственно так называемых ныне, который бы не всем желал сердцем, чтоб презнаменитым варягам руссам, прибывшим к нам государствовать в нас и бывших достославными предками великолепных самодержцев наших, быть точно сими нынешними и всегдашними россиянами, произойти издревле от сего, конечно, российского корене и говорить, с самого начала сим одним нашим языком славенороссийским: однако утверждения иностранных, и еще не бесславных, писателей оных не токмо делают наши желания тщетными, но еще всех нам путей едва не пресекают, чтоб мощи сердца нашим хотя только того желать уже с основанием. Сие коль есть ни превосходное и твердое предрассуждение о достоинстве первоначальных наших государей, для того, что писатели как на перерыв друг перед другом присвояют их к разным славным и храбрым народам, однако ж нам несколько предосудительное, как отъемлющее у нас собственное наше и дражайшее добро, и через то лишующее нас природная нашей славы. Когда ж инославными писателями изобрели за должное по единому самолюбию токмо, как мнится, повествовать о высокопоставленных варягах, и воля своих читателей, по степеням вероятности, потщилась удостоверять их, что будто сии варяги нам чужеродные и от нас разноязычные, то мы не ободримся ль изобрести за должнейшее, имея в том преискреннейшее участие, чтоб нам утверждающимся на самой, поскольку возможно достоверности, описать наших начало быт-

¹ [Проект создания Исторического департамента Академии наук] // Там же. С. 353.

² См.: Герье В. Отношение Лейбница к России и Петру Великому по неизданным бумагам Лейбница в Ганноверской библиотеке. СПб., 1871. С. 102.

³ Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. С. 107.

¹ Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII — первая половина XIX века). С. 17.

ных самодержцев как единоязычными, так и тождеродными с нами? Возможно ль, говоря откровенно, и достойно ль пребыть своим бездейственным при чужих пререкающим удовольствием, да и не стремиться к исторжению отъемлимого у нас не по праву? Высота, светлость и превосходство первенствовавших верховно у нас Великих князей к тому нас обязывают, а честь цветущего, всегда и ныне, российского народа, не умолкая возбуждает. Должно, должно было давно уж нам препоясаться силами, не токмо к восприпятствованию, не весьма удостоющихся в рассуждении сего заключений, но и к утверждению и как будто по вкореняемому насаждению светозарных истин и непоколебимых правды»¹.

Вопрос о происхождении государства, государственной власти, закономерном характере установления того или иного типа политического режима не мог не находиться в центре историософских размышлений. Собственно говоря, государственное покровительство историческим исследованиям предполагало, что они будут являться частью официальной идеологии. При этом вопрос о началах государственности формулировался так: «Кто первый стал княжить?» Исторический персонализм не давал возможности поставить вопрос иначе, вне зависимости от некоей личности, которая должна была бы служить первоначальной точкой отсчета. Как в философской антропологии «происхождение народа и имени Российского» исследовалось от Адама, так и в государственно-правовой теории оно должно было вестись от первого правителя. Таким образом, отвечая на вопрос о том, «Кто был Рюрик?» — исследователь делал вывод о самостоятельности российской государственности или ее заимствованном характере.

Именно так и поняли свою задачу академики, обсуждавшие «скарденную диссертацию» Миллера. Прежде всего против нее выступил М. В. Ломоносов, подробно и резко осудивший ее недостатки в «Репорте в Канцелярию академии наук 16 сентября 1749 г.». Главное обстоятельство, возмущившее Ломоносова, заключалось в том, что славяне показаны в ней «подлым народом», которых все побеждают и которые не имеют даже собственного имени, кроме данного им «чухонцами». Ломоносов полагал, что Рюрик происходил из славянского племени роксолан. На стороне Ломоносова выступили С. П. Крашенинников, Н. И. Попов, В. К. Тредиаковский, И. Э. Фишер, Ф.-Г. Штрубе де Пирмонт. Обсуждение диссертации носило чрезвычайно бурный характер. Сам Ломоносов писал: «Сии собрания продолжались больше года. Каких же не было шумов, браней и почти драк! Миллер заелся со всеми профессорами, многих ругал и бесчестил словесно и письменно, на иных замахивался палкою и бил ею по столу конферентскому»².

¹ Соловьев С. Писатели русской истории XVIII века. Кн. II. Отд. III. 1855. С. 47–48.

² Ломоносов М. В. Полн. собр. соч.: В 11 т. Т. 6. М.; Л., 1952. С. 549.

То, что «норманнская теория» была идеологической, а не теоретической проблемой, хорошо иллюстрирует комментарий Екатерины II к сочинению Иоанна Готгильфа Стриттера (Штриттера) (1740–1801) «История Российского государства» (СПб., 1800–1802). Она отмечала в том числе:

- «1) соблазнительно покажется всей России, аще примите толкование г. Стриттера о происхождении российского народа от Финнов;
- 2) самое отвращение и соблазн немалое доказательство, что происхождения разные;
- 3) хотя Россияне со Славяны разного происхождения конечно, но отвращение не находится между ими;
- 4) г. Стриттер откуда уроженец? Конечно, он какую ни есть национальную систему имеет, к которой натягивает. Остерегайтесь от сего»¹.

Важной заслугой Стриттера было извлечение из византийских историков информации, относящейся к славянам и в особенности к России. Это было опубликовано в фундаментальном сочинении на латинском языке «*Memoriae populorum, olim ad Danubium, pontum Euxinum, paludem Moeotidem, Caucasum, mare Caspium, et inde magis ad Septentriones incolentium, Scriptoribus historiae Byzantinae erutae et digestae a Joanne Gotthilf Strittero...*» (Т. I–IV. Petropoli. 1771–1779). Еще до опубликования этого сочинения появился русский сокращенный перевод, сделанный В. Световым, — «Известия византийских историков, объясняющие российскую историю древних времен и переселения народов, собраны и хронологическим порядком расположены Иваном Штриттером» (СПб., 1770–1776).

Крупным историком немецкого происхождения на российской службе был Август Людвиг Шлецер (1735–1809). Образование он получил в Виттенбергском и Геттингенском университетах. Шлецер знал около пятнадцати языков, изучал библейские древности, мечтал о поездке на Ближний Восток. Однако судьба распорядилась иначе, и Шлецера в 1761 г. приглашают работать в Россию, где он провел, по его собственному признанию, лучшие годы своей жизни. С 1762 г. Шлецер — адъюнкт Академии наук по русской истории. Для ее изучения он использует свои филологические знания, которые пополняет, осваивая русский язык. Немецкий эрудит несколько высокомерно относится к своим русским предшественникам. С одной стороны, он привносит в российскую историческую науку приемы анализа исторических источников, разработанные на Западе, а с другой — отказывает русским историкам в концептуальности и рассматривает их труды лишь как вспомогательный материал. Это чрезвычайно обидело самолюбивого Ломоносова, которого Шлецер ценил прежде всего как «профессора химии». Ломоносов характеризовал планы Шлецера как «бесстыд-

¹ Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. С. 235–236.

ство» и «самохвальство», а на попытку немецкого ученого указать его место и роль в российской историографии написал: «Я еще жив и пишу сам».

И Шлецер и Ломоносов были недостаточно справедливы друг к другу. Шлецером была проделана громадная работа по анализу источников (в первую очередь различных списков «Повести временных лет») и переводу их на «ученые языки», вводу их в научный оборот европейских историков. Он создал целую серию работ по русской истории на немецком языке, среди которых «Опыт исследования русских летописей» (1768), «Аскольд и Дир. Русская история, критически описанная» (1773) и др. Именно Шлецеру принадлежала мысль о необходимости исследования славянских рукописей в Ватиканском архиве. Эту работу впоследствии проделал его ученик А. И. Тургенев. Вместе с тем он, безусловно, несколько преувеличивал свои заслуги перед российской наукой. «Теперь знает свет, что изучение русской литературы станет достоянием не только России, но и всего ученого мира... — писал он. — До меня никому не было известно, что такое русские летописи. Сама Академия не знала, сколько имеется в ее библиотеке сводов, о их составе и классификации»¹.

Разделяя взгляды теоретиков «просвещенного абсолютизма», Шлецер считал адекватным воплощением своего политического идеала «екатерининскую», а позже «александровскую» Россию. В своей концепции он уделяет значительное место анализу исторических судеб России. В фундаментальном труде «Представления о всеобщей истории» (СПб., 1772) Шлецер полагает, что бессмысленно описывать историю всех государств и народов, следует выделить те, которые оказали существеннейшее влияние на «великие перемены мира». По его мнению, выделив народы, «первенствующие» в «великом обществе мира», историк избавится от излишнего материала, мешающего ему понять целое. «Из множества известий, под которыми часто история важного народа погребена бывает, отделяет он только те, которые показывают... только действительно великие деяния, купно с их причинами... все прочее... не нужно»². Позже, в капитальном сочинении о Древней Руси «Нестор: Русские летописи на древлесловенском языке, сличенные, переведенные и объясненные Августом Лудовиком Шлецером» (СПб., Ч. 1–3. 1809–1819) он окончательно выделяет из всех народов римлян, германцев и россиян. И, исходя из этого, он намечает периодизацию всемирной истории.

До Шлецера в периодизации была принята «теория четырех монархий», рассматривающая наиболее крупные государственные системы — ассирийско-вавилонскую, персидскую, греко-македонскую и римскую как своеобразную структурную основу всемирной истории. У Шлецера Древний Восток

¹ Цит. по: Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII — первая половина XIX века). С. 43.

² Там же. С. 32.

и Древняя Греция относились к предыстории. С его точки зрения, периоды от сотворения мира до потопа и от потопа до римской истории бедны источниками и не предполагают возможности систематического научного изучения. Собственно об истории можно говорить, начиная с римлян, которые «завоевали южную треть нашей частицы Вселенной и собранное ими у этрусцев, греков, египтян, карфагенян и азиатцев просвещение распространили до Рейна и Дуная, но не далее»¹. Это была «первая волна цивилизации». Вторая связана с появлением германцев. «Германцы по сию сторону Рейна, а особливо франки с V столетия, еще же более со времен Карла Великого... назначены были судьбою рассеять в обширном северо-западном мире первые семена просвещения. Они выполняли это предопределение, держа в одной руке франкскую военную секиру, а в другой — Евангелие; и самые даже жители верхнего севера по ту сторону Балтийского моря или скандинавы, к которым никогда не заходил ни один немецкий завоеватель, с помощью германцев начали мало-помалу делаться людьми»².

Вне цивилизации осталась огромная территория, которую должны освоить славяне. Однако последние находились в состоянии своеобразной «спячки», пока их не «разбудили» норманны, сыгравшие в «третьей волне цивилизации» роль катализатора. Норманны сами не имели высокой культуры, культурный импульс шел из Царьграда через Древнюю Русь.

В книге «Tableau de l'histoire de Russie» (1769), позже переведенной на русский язык под названием «Изображение Российской истории, сочиненное г. Шлецером», он дает следующую концептуальную периодизацию истории России:

- *Россия рождающаяся* — период от «призвания варягов» до смерти князя Владимира (862–1015);
- *Россия разделенная* — от смерти Владимира до установления ордынского ига (1015–1216);
- *Россия утесненная* — от установления ордынского ига до Ивана III (1216–1462);
- *Россия победоносная* — от Ивана III до Петра I (1462–1725);
- *Россия цветущая* — с 1725 г.

Периодизация Шлецера, описывающая этапы развития Российского государства, была чрезвычайно популярна и использовалась в отечественной историографии едва ли не до недавних пор, с тем только изменением, что точкой отсчета, с которой начиналась «Россия цветущая», был не 1725 г., а 1917-й.

Согласно Шлецеру, возникновение в России монархии представляет собой классический пример *общественного договора*. Он считал, что осво-

¹ Там же. С. 33.

² Там же.

бождение рассказа Нестора от всякого рода «сочинительства» дает прозрачную картину *естественного* образования российского государства. Правда, в дальнейшем, Шлецер если и не пересмотрел свою концепцию, то несколько переставил в ней акценты. Идея естественного договора отступает на задний план перед идеей суверенитета¹.

Немецкие историки видели задачи исторического исследования в открытии нового знания и беспристрастного изложения этого открытия. По их мнению, служители Клио должны находить и излагать, но не интерпретировать факты, однако идеологическая интерпретация исторических сюжетов была неизбежна, и поэтому они невольно попадали в гущу политических событий и были вынуждены корректировать свои выводы в соответствии с ними. Так, именно по политическим причинам Миллер отказался от мысли о норманнском происхождении Рюрика, это позволило Шлецеру заметить, что «обстоятельства... преобразили историю в политическую науку: почему и должно было часто принаравливаться к политическим, хотя и бесполезным видам»².

Зависимость истории от политики, причем как от «большой», так и от «малой», демонстрировалась не только результатами исследований, но и фактами социального бытия истории как науки, доступностью документов, изучением истории России в учебных заведениях. Характерный пример истинно «русского» отношения к источникам приводит А. Старчевский. Он пишет о том, что в последние годы царствования Екатерина II под влиянием А. И. Мусина-Пушкина решила сосредоточить все старинные русские летописи в Петербурге, чтобы в дальнейшем издать их. Для этого она издала специальный указ, который обязывал монастыри доставить все имеющиеся у них рукописи в Святейший синод. «Воля государыни была исполнена: из всех монастырей России привезено было множество летописей; в архиве Святейшего синода есть список, какие именно летописи и откуда были доставлены. Императрица хотела, чтобы граф Мусин-Пушкин занялся устройством комиссии, которая должна была приступить к самому изданию. Но мы знаем, как мало этот государственный сановник приготовлен был к этому делу; поэтому, по восшествии на престол императора Павла, дано было повеление опять разослать летописи по тем местам, откуда они поступили. Святейший Синод приказал подрядить извозчиков для доставления летописей в Москву, куда должны были являться от всех монастырей за получением их обратно.

Все летописи уложены были в одни сани и отданы на ответственность ямщика; они находились в дороге около шести недель, в самое дождливое

¹ См. об этом: Ролль К. А. Л. Шлецер и его концепция Российской истории // Немцы в России: Проблемы культурного взаимодействия. СПб., 1998. С. 97–98.

² Там же. С. 46.

время (весною). В Москве оказалось, что некоторые из них были потеряны, другие сгнили, третьи повреждены, дальнейшая судьба этого процесса нам неизвестна»¹.

Густав Шпет писал: «Внешним признаком, по которому можно определить наступление и наличность в исторической науке периода *философской истории*, является прежде всего ее стремление обнять свой предмет во всей его конкретной полноте и всеобщности. Поэтому это есть период по преимуществу *всеобщих и универсальных* историй»². В России такой период начался во второй половине XVIII в., когда появилось множество исторических сочинений отечественных авторов, пытавшихся осмыслить и изложить русскую историю «от начала до конца». Это время можно было бы назвать эпохой исторического фундаментализма. Объектом исторического описания становилась как вся страна, так и отдельные ее регионы, например «Опыт казанской истории древних и средних времен» (СПб., 1767) П. И. Рычкова. Она даже была переведена на немецкий язык — «Historie von Kasan» (1772).

Первым крупным российским историком был В. Н. Татищев (1686–1750). Его фундаментальному сочинению «История Российская» не повезло. Рукопись была представлена в Академию наук в 1739 г., а опубликована лишь в 1768 г. Историческое повествование Татищева представляет собой не просто аналитическую переработку источников, хотя для современных исследователей представляет немалый интерес то, что в работе над книгой Татищев ссылается на летописи, не дошедшие до наших дней. В своем исследовании он ставит ряд теоретических задач: выясняет связь возможных форм правления с географическими и социокультурными условиями страны, исследует причины происхождения крепостного права в России, разрабатывает методологию работы с источниками, выявляет философские основания исторического мышления.

Татищев разделяет историю на «святую», «церковную», «политическую», «гражданскую», или «светскую», историю «наук и ученых» и «прочие некоторые не так знатные»³. Необходимость изучения истории несомненна. Демонстрируя примеры, относящиеся к прошлому, она учит «о добре прилежать, а зла остерегаться»⁴. История лежит в основании всех наук. Она необходима при изучении богословия, юриспруденции, политики, медицины. Несомненна польза изучения отечественной истории. Однако она должна изучаться в контексте всемирной, иначе невозможно объективное

¹ Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. С. 231–232.

² Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. М., 1916. С. 30.

³ Татищев В. Н. История Российская: В 7 т. Т. 1. М.; Л., 1962. С. 79.

⁴ Там же. С. 80.

ее изложение. В особенности нужна история философии — «вся философия на истории основана и ею подпирается, ибо все, что мы у древних, правые или погрешные и порочные мнения, находим, суть истории к нашему знанию и причина ко исправлению»¹. Мнение Татищева о соотношении философии и истории, высказанное в начале века, становится почти аксиомой. В своеобразном методическом указании 1790 г. «Способ учения» говорится, что «история подает наилучшие правила жизни и есть как бы *на все случаи оной приноровленная философия* (курсив мой. — Т. А.)»².

Чтобы писать историю России, необходимо было преодолеть некоторые препятствия, получить «высочайшее» благословение или занимать официальный пост. Это требовалось для получения доступа к источникам, поскольку архивы и казенные книгохранилища были закрыты для частных лиц. Исторические изыскания приравнивались к государственной службе, ибо историкам вменялось в обязанность не только систематизировать документы и последовательно излагать события, но и делать выводы, соответствующие официальным установкам. Таких установок было две:

- 1) Россия, будучи европейской страной, закономерно проходит все этапы развития, которые характерны для Западной Европы;
- 2) единственной возможной формой государственной власти, «естественной» и исторически обусловленной, является неограниченная монархия, «самодержавство»³.

Первое положение в явном виде было сформулировано самой Екатериной II (1729–1796) в «Наказе», где Россия названа «европейской страной», а также в «Записках, касательно Российской истории».

Конечно, в работе над объемным сочинением Екатерина пользовалась услугами «референтов»-историков А. П. Шувалова, митрополита Платона (Левшина), И. П. Елагина, А. И. Мусина-Пушкина, И. Н. Болтина, А. А. Барсова, Х. А. Чеботарева, однако концептуальная схема принадлежала ей самой. Главная идея «Записок...», предназначенных первоначально для образования внуков, заключалась в демонстрации места и роли самодержавия в истории России. Екатерина как бы «опрокидывает» популярную в век Просвещения концепцию «просвещенной монархии» в прошлое и рассматривает всякую монархию как «просвещенную» или же ориентированную на «просвещенность».

¹ Татищев В. Н. История Российская... С. 80.

² Способ учения // Сычев-Михайлов М. В. Из истории русской школы и педагогики XVIII в. М., 1960. С. 171.

³ Об идее абсолютизма у русских историков, в том числе и тех, сочинения которых до сих пор не опубликованы, см.: Cynthia Hyla Whittaker. The Idea of Autocracy among Eighteenth-Century Russian Historians // The Russian Review. Vol. 55, April 1996. P. 149–171.

Интересно, что творчество императрицы дает яркий пример использования разнообразных форм для отражения историософских представлений. Помимо собственно исторических исследований и государственных документов, Екатерина использует жанр «исторических представлений» и даже полемических сочинений. Так, например, в сочинении императрицы «Антидот», направленном против «дурной, великолепно напечатанной книги» аббата Шаппа д'Отроша «Путешествие в Сибирь» (*Chappe d'Aute-roche. Voyage en Sibirie. Paris, 1768*) не только опровергаются нежелательные характеристики, которые французский ученый-путешественник дал России и обычаям русского народа, но и высказывается ряд соображений теоретического характера. Разбирая главу «О русском правительстве с 861 по 1767 год», Екатерина анализирует понятия «закона», «обычая», «революции», характеризует типы политических режимов («образы правления»), причины политических переворотов, критерии определения «согласия всей нации», или «голоса народа».

Екатерина опровергает мнение французского ученого о том, что в России не уважаются законы. «...Мало есть государств, в которых закон уважался бы настолько, как у нас, — пишет она. — Никакой судья, крупный или малый, не может постановить решение, не сославшись на закон, сообразно с которым он действует... Римские законы были введены у нас вместе с христианством, ибо они входили в состав законов церковных... Древние законы новгородские не отличались ничем от тех, которым тогда следовал почти весь Север»¹. Однако русский народ и не нуждается в законах, ибо «никогда не было народа, который бы более управлялся нравами и обычаями, чем наш»². Екатерина полагает, что эта черта является составной частью национального характера народа, равно как и любовь к государю. На упрек аббата о том, что в России происходят «беспрестанные революции», она отвечает следующим образом: «Я на это скажу вещь, которая удивит многих; а именно, что в России никогда не происходило революций, разве когда нация чувствовала, что впадает в ослабление (курсив мой. — Т. А.). У нас были царствования жестокие, но мы всегда с трудом переносили лишь царствования слабые. Наш образ правления, по своему складу, требует энергии; если ее нет, то недовольство делается всеобщим, и, вследствие его, если дела не идут лучше, происходят революции. У нас никогда не происходило такой, для которой нельзя было бы отыскать достаточных поводов в событиях, никогда они не были делом прихоти»³.

¹ Антидот (противоядие). Полемическое сочинение Государыни Императрицы Екатерины II // Оснадацый век. Кн. IV. М., 1869. С. 290.

² Там же. С. 295.

³ Там же. С. 299.

Разумеется, все сказанное следует отнести если и не к оправданию, то к объяснению ее собственных действий во время дворцового переворота 1762 г., который, кстати, Екатерина Великая и ее близкая в то время подруга Екатерина Малая (Е. Р. Дашкова) называли не иначе, как «революцией». Екатерина избегает в «Антидоте» прямого анализа событий того времени, делая это в косвенном обращении к событиям более ранним — дворцовому перевороту 1741 г., воцарению Елизаветы Петровны. Она пишет: «Думаете ли вы, чтобы эта последняя вступила на престол, если бы не была уверена в согласии всей нации? Конечно, нет; ее бы не успели на это склонить. Если вы меня спросите, что я разумею под общим голосом народа или его согласием, то я отвечу вам, что когда мы чувствуем, что государство в опасности, то имеется пункт, относительно которого у нас, как и во многих других странах, в трудное время, не сговариваясь, все соединяются в одном чувстве. Эта точка, на которой соединяются все умы, есть спасенье Отечества, обнимающее собою спасение всех отдельных личностей. Когда все умы согласны относительно этого пункта, революция близка; если нет, то крамола не удастся; она слаба и недействительна, ибо она только крамола, и в ней не выражается всеобщее желание»¹.

Императрица была не только автором многотомного сочинения по российской истории, но и драматических произведений, посвященных становлению российской государственности, — «Начальное управление Олега», «Подражание Шакеспиру, историческое представление без сохранения феатральных обыкновенных правил, из жизни Рурика», «Игорь». Знаменитый сюжет часто использовался не только в исторических сочинениях, но и в художественной литературе. «Варяжский вопрос» разбил на два лагеря не только историков. Если первоначально спор шел об этнической принадлежности Рюрика, кто он — славянин (М. В. Ломоносов) или «варяг» (Г.-Ф. Миллер, А.-Л. Шлецер, Г.-З. Байер), то в екатерининскую эпоху более существенным казался вопрос о том, какой тип власти он олицетворял — абсолютную монархию (Екатерина II, И. Н. Болтин, Н. М. Карамзин) или же монархию, ограниченную правами аристократии (М. М. Щербатов). Однако все единодушно сходились на признании «мирного» начала российской истории. Варяжские князья не узурпировали власть, а были наделены ею самими призвавшими их новгородцами. Поэтому между государями и подданными должны сохраняться отношения гармонические, и те и другие обязаны неукоснительно выполнять взаимные обязательства.

Обращения к «началам» не случайно находились в центре «ученых споров». Историки полагали, что именно эти «начала» предопределили специфику социально-политического устройства страны. Россия стала неогра-

¹ Антилот (противоядие)... С. 302.

ниченной монархией «естественным» образом, в результате добровольного соглашения между народом и призванными варяжскими князьями. Этим она отличалась, например, от Франции, где захват франками римской Галлии предопределил социальный антагонизм между классами феодалов (франками-захватчиками) и крепостных крестьян (порабощенных галлов). Обращаясь к истокам, русские мыслители нередко проводили исторические аналогии между Древним Римом, Древней Грецией и Древней Русью. Поиски «своей античности» приводили к метафорам, обращенным к римской культуре как образцу совершенной государственности. В рамках этих аллюзий чаще всего фигурировал Великий Новгород, который сравнивался с республиканским Римом и олицетворял собой идеал народного правления. В конце 80-х гг. XVIII в. появилась легенда, согласно которой Рюрик хитростью и обманом захватил власть, вырвав ее из рук народного вождя Вадима Новгородского, и тем самым определил смену демократического правления монархическим. Она представляла собой вольную интерпретацию сюжета Никоновской летописи, опубликованной в 1773 г. в новиковской «Древней Российской вивлиофике».

В 1789 г. Я. Б. Княжниным была написана пьеса «Вадим Новгородский». В ней показана попытка «народного героя» полководца Вадима захватить власть в Новгороде и отнять ее у «узурпатора» Рюрика. Драматическое столкновение двух героев приводит к гибели Вадима. Преследования автора пьесы, которая вышла в свет в год Французской революции, а затем его смерть и запрет «Вадима Новгородского» создали вокруг Княжнина ореол мученика в борьбе за демократию. На самом деле в лице Вадима и Рюрика сталкиваются скорее обычай и закон. Вадим стоит на стороне освященных стариной традиций, Рюрик полагает, что они приводят к хаосу и анархии, как уже случалось не раз и как было, когда его пригласили новгородцы «навести порядок», а потому предлагает ввести систему иерархии и жестко фиксированное законодательство.

В пьесе Екатерины II Вадим выведен менее привлекательным персонажем. Один из новгородских посадников, пытаясь смирить его честолюбие, говорит ему: «Народы приобикли повиноваться Государю, деду твоему, не поважены иметь тут прение, где следует исполнять его волю; кто из нас не умеет повиноваться, тот не умеет другими повелевать»¹. Еще в «Наказе» она писала, что наиболее естественной для России должна быть самодержавная власть, «всякое другое правление не только было бы России вредно, но и разорительно... Лучше повиноваться законам под одним господином, нежели угождать многим»². Как в исторических сочинениях Екатери-

¹ Екатерина II. Подражание Шакеспиру, историческое представление без сохранения феатральных обыкновенных правил, из жизни Рюрика. СПб., 1786. С. 9.

² «Наказ» императрицы Екатерины II. СПб., 1907. С. 3–4.

ны, так и в ее пьесах Рюрик, Олег, Игорь — полновластные самодержавные властители, а следовательно, абсолютизм — исторически сложившийся и потому нерушимый институт.

Некоторые историки рассматривали обращение истории к фиксированному «первоначалу» не как недостаток, а как достоинство российской истории. «Нет ничего натуральнее, — пишет профессор Московского университета Х. А. Чеботарев (1746–1815), — как начинать историю России с того времени, с которого народ делается порядочным государственным корпусом; и с того времени точно начинаются Российские летописцы. Следовательно, Российская история, *какое счастье для историка!* (курсив мой. — Т. А.) не имеет баснословного времени, т. е. она не подвержена ни басням, ни преданиям, ни мифологическому хаосу»¹.

Действительно, очень немногие, как, например М. В. Ломоносов (1711–1765) в «Древней Российской истории», обращались к «России прежде Рурика». Ломоносов был автором ряда исторических произведений. Это прежде всего разнообразные «примечания», «замечания», «добавления» и «репорты», связанные с полемикой внутри Академии наук, «Описание стрелецких бунтов», «Краткий Российский летописец с родословием»². Его «Древняя Российская история» также имеет несколько полемический характер. Одна из главных задач этого сочинения — показать, что «в России толь великой тьмы невежества не было, какую представляют многие внешние писатели»³. Ломоносов проводит определенную аналогию «в порядке деяний российских с римскими», находя «владение первых королей, соответствующее числу лет и государей самодержеству первых самовластных Великих князей российских; гражданское в Риме правление подобно разделению нашему на разные княжения и на вольные города, некоторым образом гражданскую власть составляющему; потом единоначальство кесарей представляю согласным самодержеству государей московских»⁴. Единственная разница заключается в том, что «Римское государство гражданским владением возвысилось, самодержеством пришло в упадок. Напротив того, разномысленною вольностию Россия едва не дошла до крайнего разрушения; самодержавством как сначала усилилась, так и после несчастливых перемен умножилась, укрепились, прославилась»⁵. Таким образом, история представляет собой «славное прошлое», являющееся своеобразным «вектором», по которому развиваются настоящие события, «она дает государям примеры правления, подданным — повиновения, воинам — мужест-

¹ Чеботарев Х. А. Вступление в настоящую историю о России. М., 1847. С. 2.

² См.: Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 6.

³ Там же. С. 170.

⁴ Там же. С. 170–171.

⁵ Там же. С. 171.

ва, судиям — правосудия, младым — старых разум, престарелым — сугубую твердость в советах, каждому незлобное увеселение, с несказанною пользою соединенное»¹. Ломоносов полагает, что главные события российской истории необходимо увековечить в живописи, поэтому пишет своеобразные программы к историческим картинам — «Идеи для живописных картин из Российской истории». Ломоносов предлагает увековечить следующие сюжеты: «Взятие Искореста»; «Основание христианства в России»; «Совет Владимиру от духовенства»; «Единоборство князя Мстислава»; «Горислава»; «Мономахово единоборство»; «Мономахово венчание на царство»; «Победа Александра Невского над немцами ливонскими на Чудском озере»; «Обручение князя Феодора Ростиславича»; «Начало сражения с Мамаем»; «Низвержение татарского ига»; «Приведение новгородцев под самодержество»; «Царица Сумбек»; «Право высокой фамилии Романовых на престол всероссийский»; «Погибель Расстригина»; «Козма Минич»; «Олег князь приступает к Царюграду сухим путем на парусах»; «Олег, угрызен от змея, умирает»; «Сражение Святославе с печенегами в порогах»; «Избавление Киева от осады печенежской смелым переплытием россиянина через Днепр»; «Князь киевский Святослав Ярославович кажет свое великое богатство послам немецким»; «Князь Дмитрий Михайлович Пожарский в опасности от злодея...»; «Тот же князь Пожарский бьется с поляками...»; «Царь Василий Иванович Шуйский при венчании своем на царство клянется боярам, что он прежних враждеб помнить не будет...»; «Гермоген, патриарх московский, посажен в тюрьме...»².

Ломоносовская программа «визуальной историографии» не только обозначала вехи и направления российской истории, но и выражала традиции «умозрения в красках», характерные для русской философии.

Идеи философии истории выражались не только в исторических произведениях, но и в маргинальных формах комментариев и предисловий. Особенно отчетливо это было видно, когда переводчик брался за фундаментальный исторический труд, как, например В. К. Тредиаковский³, переведший обширные сочинения Ш. Роллена⁴. Он снабжает каждый том «Римской истории» обширным «Предупреждением трудившегося в переводе», где рассуждает о стиле исторического изложения, проблеме естественного

¹ Там же.

² Там же. С. 365–373.

³ Я благодарна И. В. Рейфман, обратившей мое внимание на это обстоятельство.

⁴ Римская история... сочиненная г. Ролленом... а с Французского переведенная тщанием и трудами В. Тредиаковского Т. I–XVI. СПб., 1761–1767; Древняя история, сочиненная Чрез Г. Ролления... а ныне с Французскаго переведенная чрез Василья Тредиаковского профессора Элоквенции и члена Санктпетербургския Императорския Академии Наук. Т. 1–10. СПб., 1749–1762.

права, войны и мира. История для него, как и для других его современников, прежде всего система моральных примеров и образцов. Так, оценивая автора¹ как «совершенного Историографа», Тредиаковский отмечает, что «...он, смотря на пристойность и случаи в отдаленной древности бывших дел, присовокупляет к повествованию осовательныя и глубокия рассуждения, касающиеся до честного и достолепного всякому, везде и всегда добродравия. Чрез сие самое, верховнейшим на земле владетелям, представляет образ к мудрому и милостивому правлению, благоразумными высоким Министрам подает способ к твердым и благоуспешным советам, храбрым Полководцам изображает примеры неустрашимыя бодрости, острым политикам предлагает руководство к прозорливым поступкам; и вкратце, всякаго чинаи состояния людям вливает сладостно и нечувствительно в разум истинное просвещение: но все сие с толикою умеренностию, что будто б он ни о чем другом толь большого и первейшаго не имел попечения, как токмо о наставлении юношества»². Тредиаковский полагает, что история должна учить жизни в обществе, воспитывать нравы, поэтому следует ориентироваться на «Ифические истины». Он пишет: «Не инако Хронология и География есть, наподобие обеих рук для Истории, как и Дикеософия³ Естественная для нее ж Око, или самое животворное Сердце. Исправное познание Естественнаго Права, весьма есть нужно для основательного и полезнаго чтения повествуемых деяний»⁴.

И. З. Серман отмечает, что перевод Тредиаковского снабдил российских утопистов обширным материалом о реформах Ликурга, которые стали «образцом решения социально-политических проблем современности»⁵ и стимулировали написание многих утопических проектов.

Исторические сюжеты активно использовались российскими мыслителями и в художественной литературе⁶, черпавшими вдохновение и сюжеты в драматических коллизиях прошлого.



Энциклопедизм как форма универсального знания

Парадиз интеллекта

В разные эпохи представления о возможности полного и окончательно познания были основаны на убеждениях в безграничных возможностях разума (божественного или человеческого), обладающего универсальным методом познания, в равной степени применимым к различным сферам бытия. Это породило феномен энциклопедизма как гносеологического идеала. Ученые-энциклопедисты, как, например, Хр. Вольф, Г. Лейбниц или М. В. Ломоносов, могли быть специалистами-универсалами, в равной степени преуспевающими как в физике, математике и технических науках, так в метафизике, истории и языкознании.

Эпоха Просвещения — время гносеологических абсолютов. Само понятие «просвещение» не только этимологически, но и генетически ведет свое происхождение от понятия «свет». Познание, а тем более демонстрацию его результатов можно уподобить хождению с фонарем в темном помещении и последовательному *освещению* того или иного предмета. Мыслители полагали, что *свет разума* не только *прогоняет чудовищ*, но и помогает увидеть истинный облик исследуемых объектов, зафиксировать их качественную определенность. Определенность требовала *имени*, поэтому каждый объект, выхваченный из тьмы лучом пытливого разума, немедленно поименовывался. Это не было равнозначно процессу творения. *Луч* света не *создавал* объект, но делал его *доступным*, выставлял на всеобщее обозрение.

Верный метод — это поистине гносеологический «философский» камень, превращающий в Истину все, к чему прикасается. Это своеобразный оптический прибор, который можно превращать и в микроскоп, и в телескоп, в зависимости от того, в какую сторону смотреть. Мир микро- и макрообъектов соединяется во владельце такого прибора, а тот, в свою очередь,

¹ Кстати, Тредиаковский учился у Ш. Роллена, когда был студентом Сорбонны.

² Древняя история, сочиненная Чрез Г. Ролления... Т. I. СПб., 1749. Б. с.

³ «Дикеософию естественною, или Правдою такою, называется то Нравственное Учение, которое наставляет жить содружно или сообща». Римская история... сочиненная г. Ролленем. Т. III. Т. VI. СПб., 1762. С. II.

⁴ Там же. Т. III. СПб., 1762. С. ле.

⁵ Серман И. З. История и утопия в русской общественной мысли и литературе XVIII века // Идея истории в российском Просвещении. СПб., 1998. С. 218.

⁶ См. об этом: Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей и мыслителей XVIII–XX вв.) / Отв. ред. Ю. В. Стенник. Вып. 1–3. СПб., 1992–2001.

должен только фиксировать увиденное. Проблема состоит в том, чтобы передать полноту картины, не пропустив ни одного ее элемента. Таким образом, наблюдения, факты, констатации превращаются в Истины, Рекомендации, Законы. Разум — инструмент упорядочивающий действительность, а упорядоченная, она уже не хранит тайн, а отдает их человеку. Поле природы, обработанное разумом, приносит плоды, которыми можно врачевать и человеческие и социальные организмы, прописывать им рецепты в виде моральных рассуждений и утопических проектов. На осознавшем силу своего разума и правильность найденного метода лежит особая нравственная обязанность — ни на минуту не прекращать своей плодотворной деятельности, поэтому энциклопедисты Просвещения удивляют не только своей многосторонностью, но и объемом ими созданного. Так, результатом исследований А. Т. Болотова становятся тысячи статей, которые, по замечанию С. А. Венгерова, могли бы составить 350 томов обычного формата, а Леонард Эйлер делал примерно одно открытие мирового значения каждую неделю.

Постоянное увеличение положительного знания о мире, особенно в Новое время, сделало также насущной систему его систематизации, классификации, хранения и передачи последующим поколениям. Эту роль выполняли энциклопедии (от греч. *enkýklios paidéia* — обучение по всему кругу знаний) и словари, которые, начиная с середины XVIII в., отказались от «философского метода» соотношения статей в соответствии с логикой развития наук и перешли к формальному, но более эффективному методу построения — алфавитному. Это свидетельствовало как о предельном развитии эпистемы классической эпохи, так и о новом гносеологическом кризисе.

Феномен энциклопедизма, «энциклопедического мышления» связан с книгой и книжностью и в «гуттенберговском», и в более широком трансцендентном смысле. Он генетически вытекает из значимости для европейской культуры Библии как «перво», или «мета» Книги, заключающей в себе все прошлое, настоящее и будущее знание о мире, Боге и человеке. Если Библия представляет собой некую «свернутую» форму такого знания, постижение которого требует не только интеллектуального и эмоционального напряжения, но «предопределенности» или «избранности», особой благодати, благодаря которой мистическая непостижимость становится ясной одухотворенному читателю, то классические формы энциклопедического дискурса предполагают картезианскую «ясность и очевидность». В определенном смысле Библия и энциклопедия соотносятся как области сакрального и профанного, между которыми находятся фигура энциклопедиста, пересказывающего божественные истины языком обыденных понятий. Мистическое прозрение истин Священного Писания сменилось научным постижением Книги Природы. Рациональная наука стала лидирующей

формой сознания и даже Бог — объектом, включенным в сферу научного постижения.

В эпоху Просвещения энциклопедизм становится методологией фундаментальной науки, как естественной, так и гуманитарной. Именно в это время лучшие умы Франции затеяли выпуск «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел», шотландские интеллектуалы во главе с Уильямом Смелли начали выпускать Британскую энциклопедию, а лидеры немецкой классической мысли в «Пролегоменах» или «Энциклопедии философских наук» пытались воплотить идеал универсального знания, выраженного в метаморфозах Духа. Вряд ли можно назвать случайным стремление классифицировать, упорядочивать, систематизировать, а также стремиться к полноте и скрупулезному исчислению сущностей, как феноменологического, так и умозрительного характера. «Энциклопедический взгляд на мир», являлся результатом общемировоззренческих установок и представлений о возможности всеобщего и полного знания, а также выражения этого в законченном виде, поэтому ученые эпохи Просвещения старались воплотить этот идеал в своих сочинениях. В этом смысле энциклопедия, а тем более универсальная может рассматриваться как особый вид гносеологического утопизма.

Фактически все естественнонаучные сочинения XVIII в. могут стать объектом историко-философского исследования в силу явной и неявной ориентации на широту и всеохватность знания. Это является результатом представления о соотношении метафизики и науки, и в определенной степени неотделимости «физики от метафизики», что ярко проявлялось в смешанной терминологии этих наук. Мыслители XVIII в., особенно представители естественных наук, часто пытались отразить эту ситуацию, уяснив, хотя бы для себя, соотношение философии и науки. Практически все исторические сочинения этой эпохи предварялись историософскими введениями, однако некоторые представляли собой настоящие «философские энциклопедии», в которых осмысливались не только основания социального или гуманитарного знания, но давалась философская картина мира, в которой история была лишь частью.

К основным моделям энциклопедизма относились, безусловно, проекты, предпринятые во Франции и Британии.

Французская энциклопедия («Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел» — «*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*», т. 1–35, 1751–1780) собрала вокруг себя целое созвездие французских философов и ученых. Кроме Д. Дидро и Д'Аламбера в ее издании приняли участие П. Гольбах, Вольтер, Ж. Ф. Мармонтель, Ж.-Ж. Руссо, А. Тюрго, Ш. Л. Монтескье и др.

Если Французская энциклопедия (первоначально планировавшаяся всего лишь как перевод английской «Cyclopaedia» Э. Чемберса¹), стремившаяся заново осветить и описать все возможные направления и проявления «наук, искусств и ремесел», осталась историческим памятником ушедшей эпохи, то Британская энциклопедия, задумывавшаяся эдинбургскими издателями А. Беллом и С. Мак-Фаркваром как национальное и коммерческое издание, стала международным справочником, одним из наиболее авторитетных в современном мире. Это определило их дальнейшую судьбу. Французская энциклопедия сформировала эпоху, но осталась в истории, Британская энциклопедия начиналась скромно, но постепенно завоевала стабильно лидирующее положение в мировой науке. Первое издание «Британской энциклопедии» вышло в Эдинбурге в 1768–1771 в 3 томах, содержало миллион слов и было составлено одним редактором-компилятором, издание 1967 г. было в 24 томах и содержало 36 млн слов (37 тыс. статей), причем участие принимали 10 тыс. экспертов. В последней CD-ROOM версии Британики 73 тыс. статей². Британская энциклопедия с легкостью включала в себя заимствованные и переводные статьи, стремясь не к оригинальности, но к фундаментальности. Это во многом определило ее успех.

Данный исторический пример подтвердил основной принцип энциклопедического подхода: не выдумывать новое, а упорядочивать старое. На определенных этапах научного развития упорядочивание и систематизация являются необходимым и принципиальным условием для дальнейшего движения вперед. Более того, в любую эпоху этот принцип является значимой составляющей научного развития.

Россия не знала столь масштабных проектов. Энциклопедический дискурс развивался там не столько как попытка упорядочить знание, сколько пояснить понятия. Поэтому энциклопедический дискурс выражался скорее в «словарной» форме.

Первые словари «непонятных слов» появились на Руси в XIII в., с XVI в. они получили название азбуковников. Они были по сути толковыми словарями «неудобопознаваемых речей» (т. е. непонятных слов), встречающихся преимущественно в книгах Священного Писания. В 1627 г. П. Берында выпустил первый словарь «Лексикон славеноросский...». В XVIII в. появляются географические, минералогические, исторические и т. п. словари. Следует отметить важное значение составленного в 30-х гг. XVIII в. В. Н. Татищевым «Лексикона Российского исторического, географического, поли-

¹ Ephraim Chambers (1689?–1740) Cyclopaedia: or an Universal Dictionary Of Arts and Sciences. London, 1728.

² Rihard Yeo Encyclopaedic Visions Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture. Cambridge University Press, 2001. P. 77.

тического и гражданского» (опубликован в 1793 г.), а также первого словаря иностранных слов Н. Яновского «Новый словотолкователь» (Ч. 1. СПб., 1803). В 1823–1825 издатель С. А. Селивановский начал выпуск «Энциклопедического словаря» (вышло 3 тома). Выходят также «Энциклопедический лексикон» (выпуск его прекратился в 1841 на 17-м томе), «Настольный словарь для справок по всем отраслям знаний» (т. 1–3, 1863–1864) и др.

Первоначально российские издания энциклопедического характера имели характер словарей, объясняющих значение иностранных слов или терминов. Они были мощными проводниками европейской культуры в России, вместе с тем они содержали ряд оригинальных статей, уточняющих и раскрывающих значение многих философских и общенаучных понятий.

Особое значение для данного анализа имеет «Словарь Академии Российской» (СПб., 1789–1794), в котором устанавливаются значения множества абстрактных понятий и научных терминов.

Эпоха Просвещения в России отмечена появлением созвездия ученых, многие из которых равным образом преуспели на самых разных поприщах. Это М. В. Ломоносов, В. К. Тредиаковский, В. Н. Татищев, А. Т. Болотов, Г. Н. Теплов и др. Анализ их многообразных сочинений показывает, что в различных сферах знания они пользовались одним и тем же рациональным методом, что соответствовало духу эпохи и давало хороший результат. Их тексты соединяли в себе естественнонаучные положения с практикой натурфилософского дискурса. Развивая механические теории движения тел, прежде чем перейти к расчетам и формулам, физики излагали свое понимание проблем пространства, места, движения и даже социального развития.

Особая роль в реализации принципов энциклопедического познания принадлежала высшим учебным и научным заведениям России — Петербургской академии наук (основана в 1724 г.) и Московскому университету (основан в 1755 г.).

В системе европейского просвещения сложились две формы производства научного знания — *академия* и *университет*. Они никогда не были противопоставлены друг другу, напротив, создание той или иной структуры было обусловлено временем, культурными традициями, общественными потребностями. До начала XIX в. для России была вообще характерна в большей степени «академическая», нежели «университетская» традиция, что отчасти было созвучным духу платоновской Academia с ее стремлением к абсолютному и цельному знанию и незамутненной практическими целями духовности.

В век Просвещения, когда создавалась Петербургская академия наук, цели и задачи были другие. Необходимо было в короткий срок создать в России социальный институт нового типа, который бы не только стал крупнейшим научным, но и просветительским центром европейского уровня.

Петербургская академия наук, как и многие другие социальные институты эпохи, была результатом системы социокультурных реформ, проводимых Петром I. Организовывая систему образования и научных исследований, Петр I внимательно выслушивал мнение двух признанных европейских авторитетов — Г.-В. Лейбница и Хр. Вольфа. Лейбниц активно сотрудничал с Петром I в области просвещения. Он полагал, что Россия может избежать ошибок Запада и реализовать просветительский идеал, создав общество, управляемое учеными, на манер бэконовской Новой Атлантиды. В одной из записок Петру I он предлагает передать сообществу ученых руководство всей общественной деятельностью, подчинить ей образование, промышленность, экономику¹. Лейбниц советовал Петру утвердить «Коллегию народного просвещения и общественного благосостояния». Академия наук, по его мнению, должна быть снабжена большими полномочиями и быть независимой от государства. Хр. Вольф, напротив, полагал, что научные центры с «импортированными» или обученными за границей специалистами не решит проблемы приобщения России к новой науке. Такую задачу сможет выполнить только «обыкновенный университет», ориентированный на подготовку собственных ученых, создание национальных научных школ. По мнению Вольфа, только обеспечив и систему производства и воспроизводства образованных людей, Россия перестанет нуждаться в интеллектуальной помощи Запада. Петр сделал по-своему. Естественно, он не собирался придавать Академии наук статуса надгосударственного учреждения, равно как и создавать «обыкновенный» университет. Университеты, с их уставом, автономией внутренней жизни и учебного процесса, сделали бы подготовку научных кадров независимой от государства и неуправляемой, что могло бы привести к росту «независимой» интеллигенции, а это не могло не расшатывать устои сословно-бюрократической иерархии.

Некоторые колебания Петра нашли отражение в указе «Об учреждении Академии», где рассматриваются особенности того и другого учреждения. «К расположению художеств и наук, — говорится там, — употребляется обычно два образа здания: первый образ называется университет, второй — академия, или соиетет художеств и наук»². Каждый из них выполняет свои функции: «Университет есть собрание ученых людей, которые наукам высоким, яко теологии и юриспруденции (прав искусству), медицины и философии, сиречь до какого состояния оные ныне дошли молодых людей обучают. Академия же есть собрание ученых и искусных людей, которые не ток-

мо сии науки в своем роде, в том градусе, в котором оные ныне обретаются, знают, но и через новые инвенты (издания) оные совершить и умножить тщатся, а об учении протчих никакого попечения не имеют»¹. Традиция европейской организации науки предполагает, что эти заведения «никакого сообщения между собою не имеют, дабы академия, которая токмо о приведении художеств и наук в лучшее состояние старается, учением в спекуляциях (размышлениях) и разысканиях своих, от чего как профессеры в университетах, так и студенты пользу имеют, помешательства не имела, а университет некоторыми остроумными разысканиями и спекуляциями от обучения не отведен был, и тако младые люди оставлены были»². Царь-реформатор решил проигнорировать европейский опыт («...Невозможно, что б здесь следовать в прочих государствах принятому образцу...»³) и ввести в России некоторое гибридное образование, соединив достоинства (а так же недостатки) Академии и Университета⁴.

Должности академиком определялись следующие: «Все, что в науках уже учинено, — разыскивать; что к исправлению или приращению оных потребно есть — производить, что каждый в таком случае изобрел — сносить и тое секретарю вручать, который тогда понужден будет оное, когда надлежит, описывать»⁵. Кроме этого, академиком вменялось «ежедневно один час публичные лекции иметь»⁶.

Правительство очень неохотно шло на расширение третьего сословия и создание собственной интеллигенции. Поэтому первыми академиками были иностранцы, прежде всего выходцы из Германии. Таким образом, ученые уже самим своим происхождением были противопоставлены российскому обществу, они часто не знали русского языка. Правда, то, что труды Академии наук, издававшиеся на международном языке ученых — латыни, были доступны зарубежным исследователям, популяризовало имена российских ученых, таких, например, как Ломоносов.

В Академию наук были приглашены математики братья Д. и Н. Бернуллы, химик М. Бюргер, зоолог и анатом А.-Л. Дювернуа, историк Г.-З. Байер, позже здесь работали ученые с мировыми именами Л. Эйлер, П.-С. Паллас, Ф. Эпинус, Ж.-Н. Делиль. Почетными членами Петербургской академии были Хр. Вольф, И. Бернулли, Р. Реомюр, П. Мопертюи, Вольтер, Д. Дидро, Ж. Д'Аламбер, К. Линней, П. Мушенброк, Б. Франклин, В. Робертсон. Чле-

¹ Материалы для истории Императорской академии наук. Т. 1. С. 14–15.

² Там же. С. 15.

³ Там же.

⁴ Впрочем, он мог следовать и голландскому образцу. См.: Марголис Ю. Д., Тишкин Г. А. «Отечеству на пользу, а россиянам на славу». Л., 1988. С. 37.

⁵ Материалы для истории Императорской академии наук. Т. 1. С. 17.

⁶ Там же. С. 20.

¹ См. об этом: Уткина Н. Ф. Естественные науки // Очерки истории русской культуры. Ч. 3. М., 1988.

² Материалы для истории Императорской академии наук. 1716–1730. Т. 1. СПб., 1885. С. 14.

нами и почетными членами Петербургской академии наук были и знаменитые русские ученые М. В. Ломоносов, С. П. Крашенинников, Н. И. Попов, С. Я. Румовский, Г. Н. Теплов, Н. Я. Озерецковский, А. П. Протасов.

Иностранцев привлекало в Россию покровительство государства, которое давало положение в обществе (правда, порой, достаточно иллюзорное, ибо после смерти Петра I ситуация в Академии наук менялась с каждым дворцовым переворотом), гарантировало оплату труда. В отличие от Британского королевского общества академическая деятельность считалась профессиональной и требовала личного присутствия, в 1759 г. было учреждено звание члена-корреспондента.

«Государственный» характер организации науки имел определенные достоинства. В небывало короткий срок был создан крупнейший научный центр с обсерваторией, физическим кабинетом, ботаническим садом, анатомическим театром, типографией, библиотекой, химической лабораторией, инструментальными мастерскими. Когда молодой Эйлер получил приглашение работать в Петербургской академии, Христиан Вольф писал ему: «Вы едете в рай ученых, и я ничего не желаю больше, чем того, чтобы Вы в Вашей поездке сохранили доброе здравие и как можно дольше находили удовлетворение от пребывания в Петербурге»¹. Л. Эйлер, как и другие академики, вел обширную переписку со своими коллегами из других стран (Академия наук оплачивала почтовые расходы своих сотрудников), являясь одновременно членом и «видимого» и «невидимого» колледжа. Кроме того, в Петербурге они имели неограниченную возможность издания своих трудов. Сам Эйлер по этому поводу высказывался так: «Я и все остальные, имевшие счастье служить в Российской Императорской Академии, должны признать, что всем, чем мы являемся, мы обязаны тем благоприятным условиям, в которых мы находились. Ибо, что касается лично меня, то не будь этого счастливого случая, я был бы вынужден посвятить себя какому-нибудь другому занятию, в котором я, по всей видимости, стал бы только кропателем»².

Организовывая Академию наук, Петр I понимал, что без государственной поддержки фундаментальная наука обречена на прозябание. В указе «Об учреждении Академии» собственной рукой Петра написано «На содержание оных определить доходы, который собираются с городов Нарвы, Дерпта, Пернова, Аренсбурга»³. Именно это позволило в короткий срок собрать

в ее стенах блистательное созвездие ученых и сделать Петербург одним из самых авторитетных научных центров мира. Впрочем, не следует обольщаться по этому поводу. Иной раз академики собирались на совещания «как бы добыть денег на покупку свеч»¹.

В фантастическом мире Петербурга, соединившем в себе всю «европейскость» России, нашлось место парадизу интеллекта. Правда, прекрасный цветок распустился на хрупком стебле монаршей воли и периодически терял свои лепестки, когда высокие покровители были заняты политикой или танцами. Однако без этого покровительства существование научного центра европейского типа на мировом уровне в России XVIII в. было бы невозможно.

Систематическое и «профессиональное» изучение философии как светской дисциплины, более того, «как науки» связано с Академией наук и Академическим университетом. Если в системе университетского преподавания философия пребывала в качестве лекционных курсов, которые читались (или *должны были читаться*), обучающимся там студентам, то в контексте организации академических исследований она была связана скорее с методом, нежели предметом. Петербургская академия наук не предполагала должности «академика от философии». Тем не менее сам тип мышления эпохи заставлял быть философами и физиков, и математиков, и астрономов.

Universitatis Petropolitanae был очень своеобразным учебным заведением. Он имел иную структуру и задачи, нежели известные европейские университеты с освященными веками традициями. Несмотря на привлекательную для руководства идею соединения науки с высшей школой, чтение лекций было для академиков явно нежелательным дополнением к основной работе. Большинство из них предпочитало ограничиться исключительно научными изысканиями. Это было связано и с отсутствием достаточно подготовленных студентов. Некоторым из академиков вменялось в обязанность привести с собой учеников, которые и стали первыми студентами российского университета. Чтобы снять проблему, как ее называл Д. А. Толстой, «бесстудентности» университета², Регламент 1747 г. разделил академиков на «особливых академиков» и «особливых профессоров». Впрочем, возможность привлечь академика к чтению лекций оставлялась на «президентское рассуждение». Этот регламент исполнялся неохотно. В «Инструкции или учреждении о университете и гимназии» 1750 г. говорилось: «По-

¹ Цит. по: *Тиле Р.* Леонард Эйлер. Киев, 1983. С. 26.

² Цит. по: *Копелевич Ю. Х.* Эйлер член Петербургской академии наук, действительный и почетный // Развитие идей Леонарда Эйлера и современная наука. М., 1988. С. 56.

³ ПСЗ. Т. VII. 1723–1727. [СПб.], 1830. С. 220.

¹ Материалы для истории Императорской академии наук. Т. 2. СПб., 1886. С. 261.

² *Толстой Д. А.* Академический университет в XVIII столетии по рукописным документам архива Академии наук // Записки Императорской академии наук. Т. II. приложение № 3. С. 15.

неже с удивлением извещалось, что некоторые из университетских профессоров на лекции свои без важных причин либо вовсе не приходят, либо и приходят, да поздно, то за необходимую нужду почтено на таких леностных наложить штраф»¹. Оправдания были разными. Лекции не читались из-за праздников по «немецкому календарю», болезней и «худого прохода через реку»². Академики капризничали, не желая читать лекции, а иногда и не видя в них смысла. Так, Ф. У. Т. Эпинус ставил следующие условия:

- «1) Чтoб упражняться мне в сем труде до тех пор, пока я похочу, и всегда б вольно было мне отказаться от оногo, когда я пожелаю...
- 2) Дать мне таких студентов, о которых доподлинно известно, что мой труд при наставлении их не тщетен будет.
- 3) Дано б было мне на волю назначить способное к сим лекциям время и напоследок,
- 4) Чтoб студенты ходили ко мне на дом, ибо невозможно, чтoб я *для весьма неприятного мне труда* (курсив мой. — Т. А.) тратил деньги, чтoб я держал для того одного лошадей и коляску или б в ненастную погоду ходил в аудиторию»³. Профессор ботаники И.-Х. Гебенштрейт заявил, что не будет читать лекций, «пока не переедет в квартиру при Ботаническом Саде»⁴. Академик Миллер отказывался читать публичные лекции, предпочитая заниматься более доходным частным преподаванием⁵. Ломоносов писал о нем: «Близ тридцати лет будучи профессором, ни единой не читал лекции и над чтением других смеялся»⁶.

После воцарения Елизаветы Петровны последовали жалобы со стороны группы русских ученых А. Н. Нартова, Н. Попова, С. Старкова, П. Шишкарева, М. Коврина и других, объектом которых стало руководство И.-Д. Шумахера. В этой жалобе говорилось в том числе и о том, что «Университета в Академии нет совершенно»⁷. Следственной комиссии пришлось выяснять «есть ли Университет и честные и славные науки происходят ли и процветают ли»⁸.

Академический университет начинал свои занятия несколько раз. Е. С. Кулябко отмечала, что фактически Университет был открыт в 1747 г. По мне-

¹ Цит. по: Толстой Д. А. Академический университет в XVIII столетии по рукописным документам архива Академии наук. С. 31.

² Там же. С. 19.

³ Цит. по: Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 892, прим.

⁴ См.: Кулябко Е. С. М. В. Ломоносов и учебная деятельность Петербургской академии наук. М.; Л., 1962. С. 111.

⁵ Там же. С. 36.

⁶ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 231.

⁷ Кулябко Е. С. М. В. Ломоносов. С. 41.

⁸ Там же. С. 42.

нию М. В. Ломоносова, «с начала Академии наук от 1725 по 1733 год ни единого российского студента при ней не было, который бы лекции у профессоров слушал»¹. В «Всенижайшем мнении о исправлении Санктпетбургской Императорской Академии наук» он писал о необходимости восстановить университет «от прежнего испорченного состояния»², а в 1760 г. составлял подробный план инаугурации, предполагая, что именно с этого времени можно говорить о настоящем открытии Университета.

Интересно, что в этом же году, как бы в пику Ломоносову, Г. Н. Тепловым был составлен проект университета на Украине, который было задумано создать в резиденции К. Г. Разумовского в Батурине³. Следует отметить, что светский университет был создан на Украине только через полвека и, конечно, не в Батурине, а сначала в Харькове (1804), затем в Киеве (1833).

«Поэтический беспорядок» царил в Петербургской академии до конца столетия. В «Записках, показывающих сравнительное состояние Академии в последующее десятилетие» (СПб., 1793) Е. Р. Дашкова, которая была назначена директором Академии наук в 1783 г., пишет: «Академики были обременены должностями, званию их не принадлежащими, анатомик исправлял должность казначея, астроном сделан был смотрителем за печами и трубами в академических строениях и проч.»⁴; «...химическая лаборатория едва заслуживала сие название, ибо она не только недостаточна была необходимо нужными для опыта принадлежностями, но и самая печь вместо химической сделана была хлебная...»⁵; «...проезду к Академии не было, топь, грязь... сие место непроезжаемым болотом становилось»⁶. В отчете приводятся данные о некоторой реорганизации учебного процесса, в частности, введении английского и итальянского языков, что было новым для российских учебных заведений, но о преподавании философии не говорится ничего, вероятно, к этому времени ее уже перестали преподавать, как, впрочем, и ряд других предметов.

Проблемы вызывал неопределенный социальный статус как студентов, так и самих академиков и профессоров. Г.-Ф. Миллер полагал, что это одна из причин, по которой дворянские дети идут в университет неохотно. «Русское дворянство ищет повышений чинами, — пишет он. — Между тем знатнейшие ученые оставались без чинов, и это в стране, где все преимущества

¹ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 36.

² Кулябко Е. С. М. В. Ломоносов... С. 11.

³ Проект к учреждению университета Батуринского... // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1863. Кн. 2. М., 1863. Отдел «Смесь».

⁴ [Дашкова Е. Р.] Записки, показывающие сравнительное состояние Академии в последствие десяти летнее. [СПб., 1793]. С. 2.

⁵ Там же. С. 4.

⁶ Там же. С. 26.

соразмерены с чинами, где не имеющий чина не может показаться ни при каком официальном представлении, какой же после этого порядочный человек решиться оставаться при учености, я хочу сказать, сделаться ученым по профессии?»¹ М. В. Ломоносов был в этом смысле более оптимистичным. Он считал, что приобщение к *сокровищу знаний* не только приближает к этосу *благородных*, но и повышает реальный социальный статус. Так, в 1758 г. в «Проекте регламента академической гимназии» он писал: «...Науки являются путем к дворянству, и все идущие по этому пути должны смотреть на себя как на вступающих в дворянство»².

В России, где положение в обществе и социальная принадлежность определялась «Табелью о рангах», состояние ученых, которые оказались вне этого регламентирующего документа, было непрестижным и двойственным³. В екатерининскую эпоху в «Городовом положении» был определен их статус, согласно которому «ученые, кои академические или университетские аттестаты или письменные свидетельства предъявить могут, и таковыми по испытании Российских главных училищ признаны» должны быть записаны в пятую часть городского общества в число «именитых граждан» вместе с художниками, скульпторами, архитекторами, банкирами, оптовыми торговцами, землевладельцами. Им предоставлялось право «ездить по городу в карете парюю или четвернею», «иметь загородные дворы и сады». Они были освобождены от телесных наказаний, а в третьем поколении при сохранении «беспорочной именитости» старшему в роду разрешалось «просить дворянство»⁴.

Академия наук учреждалась «из трех классов» наук — математического, в который входили теоретическая математика, механика, астрономия, география, навигация; физического, включающего в себя кафедры теоретической и экспериментальной физики, химии, анатомии, ботаники; а также «гуманиоры, гистории и права», в котором должны были работать специалисты в области «студиум антиквитас» (красноречия и древностей), «истории древней и нынешней», «ндравоучения» (права, политики, этики). Преимуществом внимания уделялось наукам естественного цикла. Вместе с академией учреждались гимназия и университет. В Указе отмечалось, что классические традиции разделения на четыре факультета — теологический, юридический, медицинский и философский — в России невозможны и поэтому «факультет теологии здесь оставляется и попечение о том

только Синоду предается»¹. На философском факультете предполагалось изучать логику, метафизику, математику, физику, а так же «гуманиору» — элоквенцию, «студиум антиквитас» и «гисторию». При этом, «академик математический может профессором логики и метафизики, и математики генеральной быть и при том же физику генеральную и экспериментальную учить»².

Философии в Академическом университете уделялось серьезное внимание. В нем изучались курсы «Руководство во всю философию» или «Введение в философию», история философии, логика, метафизика, практическая философия или этика, натуральная философия. В сетке учебных часов не было ни одного предмета, которому уделялось бы больше часов, нежели философии. Следует признать, что в истории Академического университета были периоды, когда философия была единственным преподававшимся там предметом.

Философия преподавалась и в гимназии. Сохранились материалы, связанные с учителем философии и математики И. Г. Иоперти, которого экзаменовал профессор А. Браун, отметивший, что «в философии, в логике, морали, так же в математике и физике показал он себя так, что начальные основания помянутых наук обучать может»³.

Академический университет, как и Академия наук в целом, имел естественнонаучную ориентацию, поэтому на первом месте находились проблемы методологии выявления метафизических оснований научных теорий. Натурфилософские рассуждения содержались и в самих формулировках научных теорий, поэтому рассуждения о «причине», «пространстве», «движении», «познании» предваряли исследования естественнонаучного характера, составляя самостоятельные философские сочинения, внутри научных трактатов. «Физика» еще не вполне отделилась от «метафизики», поэтому умозрительные аргументы использовались в науке, а научный опыт — для решения философских проблем. Способ познания считался универсальным для всех областей знания, как опытного, так и умозрительного, что породило феномен *энциклопедизма*, выражавшийся в том, что «ученый» в то время обычно был специалистом во многих областях, одной из которых довольно часто была философия.

Первым официально объявленным «метафизиком», приглашенным на кафедру логики и метафизики, был Г.-Б. Бильфингер (1693–1750), возглавивший затем кафедру физики, вторым — Х. Мартини (1699–?), который, напротив, первоначально занимал кафедру физики. Бильфингер получил

¹ Цит. по: Толстой Д. А. Академический университет в XVIII столетии по рукописным документам архива Академии наук. С. 7.

² Цит. по: Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 482.

³ Фундаминский М. И. Социальное положение ученых в России XVIII столетия // Наука и культура в России XVIII века. Л., 1984. С. 52–72.

⁴ Там же.

¹ Материалы для истории Императорской академии наук. Т. 1. С. 20.

² Там же.

³ ПФА РАН. Ф. 3. Оп. 9. Ед. хр. 947. Л. 1 (об).

образование в Тюбингене, а потом специально приехал в Галле, чтобы послушать лекции Вольфа. Три года провел в Галле в тесном контакте с Вольфом, потом вернулся в Тюбинген, где получил место экстраординарного профессора философии, кроме того был наставником математики в Collegium illustre — специальном заведении при тюбингенском университете для воспитания детей аристократов. В Тюбингене он издал книгу «De harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita, commentatio hypothetica...» (1723), в ней подвергались критике долейбницевские теории о соединении тела и души, оспаривались сомнения Фуше, Бейля, Ньютона, Кларка. Она попала в знаменитый «Index librorum prohibitorum». В 1726 г. он написал «Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectionibus», где излагал и защищал лейбнице-вольфианскую метафизику. Бильфингер оставил Россию в 1731 г. По возвращении в Тюбинген, был сделан там профессором богословия

В материалах Академии наук сохранилась запись, свидетельствующая о том, что первоначально Бильфингер приглашался именно как специалист в философии, ибо «...господин Вольф его академии, яко человека в философии по принципам весьма обученного, рекомендует»¹. Хр. Вольф считал Бильфингера не только «очень сведущим в философии», но полагал, что «хорошего философа труднее найти, чем хорошего математика, и он во всех странах редкость»². Собственно, Бильфингер и приглашался не просто как философ, но как философ-вольфианец. Предлагая ему профессию, президент академии наук Л. Блюментрост писал, что его согласие вызовет особое удовольствие, «поскольку мы желаем, чтобы у нашей нации, еще не приверженной ни к каким другим философским учениям (principles), преподавалась вольфианская философия и чтобы она распространялась в этом столь обширном государстве»³.

На одном из первых публичных собраниях Академии Бильфингер произнес речь, впоследствии напечатанную в Кенигсберге, так как в сенатской типографии не хватило латинского шрифта⁴, под названием «Sermones in primo soleni Academiae scientiarum imperialis conventu die XXVII Decembris anni 1725 publice recitati». Petropoli, Sumptibus Academiae scientiarum, [1726]. В своей речи Бильфингер изложил историю науки, начиная от античности, обозначая вехи развития научной мысли и маркируя их именами Галилея, «рысьеглазого» Кеплера, «отца ньютонианской философии», Де-

карта, открывшего человечеству «более надежный способ философствования»¹. Бильфингер отмечает важность различных научных объединений — кружков Монмора и Тевено в Париже, Оксфордскому кружку, Флорентийской академии, Лондонскому королевскому обществу, Парижской академии наук, Берлинскому научному обществу. Бильфингер отмечает важность коллективного исследования. «Люди лишь тогда познают свои силы, когда не бесконечное число делает одно и то же, а одни оставляют другим. В объединении удобно не только то, что по советам и побуждениям друзей ты будешь знать, к чему лучше приложить твой труд, но еще важнее то, что в самой работе, как бы она не протекала, ты можешь ждать помощи от понимающих друзей»².

Ю. Х. Копелевич отмечает, что в это время «убеждение в длительности, бесконечности процесса познания природы... пришло на смену необоснованной вере мыслителей предшествующего поколения в близкое раскрытие тайн природы и создание «систем», объясняющих все явления»³. Сам Бильфингер поясняет это следующим образом: «С учеными, устремляющими внимательный взор в свою науку, происходит то же, что с смотрящими в микроскоп. Представь глазу, пусть даже самому зоркому, листок, сорванный с дерева. Посмотришь мгновение, и тебе покажется, что ты увидел все. Но подложи его в микроскоп, пусть даже плохонькой, и ты увидишь новое и неожиданное. Заменяй его другим, лучшим, потом еще лучшим, и так много раз, и каждый раз появится что-то незамеченное раньше, неожиданное, даже невероятное... Едва ли можно надеяться, что мы проникнем в крайние пределы всех вещей, и никогда для человеческого познания не будет исчерпана возможность открытий»⁴.

В документах Академии наук отмечено, что Бильфингер «искусства физикальные с изъяснениями их и конклюдиями» излагал «следствуя в том Гравесанду в Институциях философии Невтонианской»⁵. Эта работа, написанная на латыни «Philosophiae Newtonianae institutiones, in usus academicos», выдержала в первой половине XVIII в. не менее десятка изданий на латыни, английском и голландском языках. В.-Я. Гравезанд (Gravesande, Willem Jacob's (1688–1742)), голландский философ, математик и физик, был так же автором сочинений «Математические элементы натуральной философии, подтвержденные экспериментами, или Введение в философию Сэра Исаака Ньютона», «Эссе о перспективе», «Введение в философию, метафизику и логику».

¹ Материалы для истории Императорской академии наук. Т. 1. С. 58.

² Пекарский П. История Императорской академии наук в Петербурге. Т. 1. СПб., 1870. С. 83–84.

³ Цит. по: Копелевич Ю. Х. Основание Петербургской академии наук. Л., 1977. С. 72.

⁴ Там же. С. 94.

¹ Там же.

² Цит. по: Там же. С. 95.

³ Там же.

⁴ Цит. по: Там же.

⁵ ПФА РАН. Ф. 21. Оп. 7. Ед. хр. 4. Л. 1 (об).

Книгу Гравезанда привез в свое время из заграничной поездки И. Д. Шумахер¹. Примечательно, что в это время во всех университетах, в том числе и в Кембридже, физику преподавали все еще по Декарту². Несмотря на то что в точности не известно содержание лекций Бильфинера по философии³, можно отметить, что он, если не прямым, то косвенным образом затрагивал основания британской философии. Ньютонианская философия попадала в Россию чрезвычайно сложным путем, во-первых, в контексте научной (физической) теории, а во-вторых, в интерпретации немецкого ученого, ориентирующегося на голландского исследователя. Это тем более интересно, что распространения ньютонианства в России было затруднено популярностью Лейбница, который не только полемизировал с великим англичанином по теоретическим вопросам, но и находился с ним в определенной тяжбе по поводу приоритета в некоторых научных открытиях. В вопросе о природе света расходился с Ньютоном и Л. Эйлер. Кроме того, философию Ньютона в России, да и вообще на континенте, очень часто представляли себе лишь по сочинению Вольтера «Основы философии Ньютона» (1738), которая была, разумеется, не столько старательным изложением идей Ньютона, сколько рассуждениями самого Вольтера, вдохновленного Ньютоном на метафизический трактат.

Впрочем, в числе ученых Петербургской академии были и такие убежденные ньютонианцы, как Ж. Н. Делиль (по совету которого, например, Петр I приобрел «Начала» Ньютона), а также ученые, не чуждавшиеся изучения трудов Ньютона, Я. Герман, Д. Бернулли. В 1724 г. Делиль побывал в Англии, где встречался с Ньютоном и Э. Галлеем⁴. Ньютонианская картина мира изображается в стихах А. Кантемира, кстати, прилежного ученика Делиля⁵.

Нидерландская философия XVIII в. также плохо известна современным исследователям, тем менее изучены влияния таких ее представителей, как Вильям Якоб Гравезанд или Бернард Ниевенти (Bernard Nieuwentijt (1654–1718)), хотя сами российские мыслители отмечали их в числе авторитетных авторов⁶. Определенную роль в популяризации идей голландских мыслителей сыграла издательская деятельность Н. Новикова⁷.

Виттенбергский магистр Х. Мартини был рекомендован Хр. Вольфом как будущий адъюнкт по физике и математике. Отнесся к предложению с большим энтузиазмом. Получив предложение приехать в Россию, он писал, что принимается за изучение русского языка¹. От петербургского приема Мартини был в восторге. Да это и не удивительно, ведь вместо адъюнкты он получил профессорскую должность с жалованьем 600 рублей в год и обязательством «внедрять начала вольфианства»². Мартини написал своему учителю восторженное письмо, и Хр. Вольф писал об этом Блюментросту: «Г-н Мартини писал мне с большою похвалою, как любезно он был встречен по своему прибытии и как приятно в Петербурге. Я нисколько не сомневаюсь, что все принятые на службу будут вполне довольны и никого не потянет обратно. Я везде оповещаю об этом, чтобы все более рассеивать необоснованные предубеждения»³.

Выбор Х. Мартини был не очень удачным. Он получил кафедру логики и метафизики не потому, что был более крупным философом, а потому, что Бильфингер был значительно более выдающимся физиком.

В расписании на 1732 г. указано, что логику и метафизику читал Г.-В. Крафт, профессор общей физики⁴, позже он читает «физику и метафизику с принадлежащими к тому экспериментами показывать», а Л. Эйлер читает публичные лекции не только по математике, но и по логике⁵. Из «Росписи академическим членам, первым в Академию призванным...» видно, что «физика и метафизика» не были разделены в практике преподавания ученых того времени. Так, цитируя указанную «Роспись», видим, что «Якобус Германус... здесь первым профессором от математики... в 1730-м году генваря 16 числа отбыл в Базель город профессором моралики... Георгиус Бернгардус Бульфингер был профессором ординарии в княжеской коллегии и профессором экстраординарии от философии в университете в Тибинге, а здесь профессором ординарии от физики... Фридрикус Христофорус Грос... назначен был профессором экстраординарным от моралики, а в 727-м году отбыл в Москву... Георг Волфганг, магистр от философии... назначен быть профессором от математики... Иосиас Фейтбрехт, магистр от философии... назначен быть профессором от физики»⁶. Профессором «от физики» был назначен также некто «Леонгард Рулес, магистр разных хитростей...(! — Т. А.)»⁷.

¹ Копелевич Ю. Х. Основание Петербургской академии наук. С. 98.

² Там же.

³ Там же. С. 98, прим.

⁴ Невская Н. И. Петербургская астрономическая школа СПб., 1984. С. 25, 30.

⁵ Там же. С. 74–75.

⁶ См.: Кандорский И. М. Наука о душе, или Ясное изображение ее свойств, способностей и бессмертия // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. СПб., 1996. С. 204.

⁷ Vucinich A. Science in Russia. A History to 1860. Stanford, 1963.

¹ Копелевич Ю. Х. Основание Петербургской академии наук. С. 72.

² Там же. С. 77.

³ Там же.

⁴ Пекарский П. История Императорской академии наук в Петербурге. Т. 2. С. 223.

⁵ Материалы для истории Императорской академии наук. Т. 3. С. 723.

⁶ Там же. Т. 2. С. 198–199.

⁷ Там же. С. 199.

Х. Ф. Гросс преподавал этику прежде всего по книге Пуфендорфа «О должностях человека и гражданина». Эти лекции оказали влияние на мировоззрение А. Кантемира, слушавшего их в академическом университете¹. Продолжая список преподавателей философии, назовем Г. Н. Теплова, о котором речь пойдет позже, упомянутого в печатном объявлении 1742 г. Христлиба Эрготта Геллерта, адъюнкта академии, который собирался читать «логику и метафизику Волфу порядком Тиммиговым публично, а приватно охотников обучать будет намерен в физике и математике»², и академического стихотворца Г. Ф. Юнкера, лекции которого о «политике и морали» упомянуты в объявлении 1734 г.³ В 1758 г. М. В. Ломоносов активно рекомендовал в профессора философии Г. В. Козицкого, окончившего Лейпцигский университет. Этот вопрос долго рассматривался Академической канцелярией, однако дело не было доведено до конца, несмотря на то, что диссертация соискателя была предоставлена Академическому собранию и даже посылалась на дом академиком⁴.

В «Исчислении всех дел, что профессора, как в публичных, так и в частных собраниях, елико ко умножению и совершенству наук принадлежат, так же и в частных лекциях, елико потребно есть к наставлению юношества досель произвели и это впредь в тех же вещах произвести намерены», датированном августом 1727 г. видно, что научные планы были достаточно обширны. Так, «Бульфингер, профессор физики экспериментальной и теоретической... в том числе в употребление императорскому величеству написал историю нынешнюю и политику моральную, или нравоучительную...

Христиан Мартиний, профессор логики в частных собраниях предложил:

1. Стебло⁵ — разума божественного к человеческому приравненного, зеркало.
2. Предложение махины, которую чрез немалое время движение округлое, горизонтальное, без всякого наружного движателя сохраняется.
3. Начало нерассмотримых от Лейбница новоизобретенного ясно доказательство⁶.

¹ См.: Grasshoff H. Kantemir und Westeuropa. Berlin, 1966.

² ФА РАН Ф. 21. Оп. 7. № 52. Л. 1 (об).

³ Материалы для истории Императорской академии наук. Т. 2. С. 555.

⁴ См.: Кулябко Е. С. Замечательные питомцы Академического университета. Л., 1977.

⁵ Стебло — ручка, рукоятка, стебель, основание. — Прим. Т. А.

⁶ Имеется в виду один из принципов философской системы Лейбница, предполагающей «гармонию сущности и существования», а именно принцип «тождества неразличимых».

4. Того же начала пользы, которые требовались.
5. Науку силлогизмов приложением простых, 2-сложных, 6 образов приполненную.
6. Яко особные фигур силлогистических правила новыми изъяснениями составлять надлежит.
7. Рассуждение славная препорций наука подает ли какую помощь в логических или нет?
8. Особливое упоминание пропорциональства в уравнительных.
9. Решение феномена отrotchи любекского Гейнекия, удивительную памяти силу имущего
10. Резон словенствовательный моей системы и сочинений ее в таблице синоптической.

В лекциях предает правила логические. Сочиняет систему логическую, и тогда поедет...

Грос, профессор моральных и нравственных учений, следующие диссертации академии предложил:

1. О мере добродетелей и злых дел, и может ли каковая изобрестися, и с того какого плода чаять?
2. О совести правой и погрешительной, благой и злой, и как благая имать гнаться, злая же быть неизбежная.
3. О разуме законов, и разности, и о вменении, следующим по законам.
4. О неизбежных приключениях (фатах), разум употреблений и пределах моральной философии.
5. О свободе воли, о нужде стоической и христианской.
6. О должностях перед Богом, поелику от истинных оснований восследуют
7. О разуме права естественного, права языков и права гражданского, и правдивых между ими разделениях.

В лекциях слушателям своим толкует Пуфендорфия о человеке и гражданине, сочиняет наставления философические и публичные ведомости¹.

Постепенно научно-практические цели, поставленные перед Петербургской академией наук, оттеснили на второй план не только метафизику, но и всю «гуманиору». Это породило мнение, что петербургская академическая философия закончилась, не успев как следует встать на ноги. «Вследствие всей совокупности и внешних и внутренних условий жизни Академии, — пишет Г. Г. Шпет, — словесно-исторические науки испытали в ней особо превратную судьбу. Они то исключались вовсе из «классов» Академии, то опять вводились, то замирали под давлением ненаучных обстоятельств. Не сразу они заняли подобающее им место, но все же заняли, и лишь для философии ничего не было сделано. Правда, в XVIII в., пока при

¹ Материалы для истории Императорской академии наук. Т. 1. С. 280–284.

Академии существовали университетские курсы, там преподавалась какая-то философия, но устав [17]47 года настоятельно требовал от профессоров философии, чтобы они не учили ничему противному православной вере, добронравию и форме правительства. Профессоры должны были представлять в канцелярию конспекты своих лекций для суждения о том, не уклоняются ли они от учения православной веры и не сомневаются ли они в славном состоянии государства»¹. Суждение Шпета, конечно авторитетно, но далеко от истины. Действительно, Петербургская академия наук имела явную естественнонаучную ориентацию (хотя не следует забывать, что важным направлением ее работы были так же исторические и ориентальные исследования). Однако это способствовало развитию таких направлений философии, как *онтология*, *космология* или в более общем плане — *натуральная философия*. *Philosophia naturalis* не только была в эпоху просвещения важным философским направлением, но играла важную функцию методологического основания естественной науки.

Ряд событий второй половины XVIII в. сделал менее значимым традиционный курс «логики и метафизики», да и Академический университет, понизивший свой статус до Училища Академии переживал период упадка. С 1755 г. начал работу Московский университет, в стенах которого сосредоточилось преподавание и изучение академической философии.

Философия «московская» несколько отличалась от философии «петербургской». Она в большей степени была направлена на умозрительные проблемы, не была так тесно связана с естественной наукой, как в Петербургской академии. Кроме того, изменились маршруты стажировок. Студенты, становящиеся впоследствии профессорами, стали получать образование не только в Германии и Франции, но так же в Англии и Шотландии. Однако «основы», воспроизводящиеся впоследствии с завидным постоянством², были заложены именно в «резиденции», а не в «столице».

Недостаток «гуманитарности» в Петербургской академии наук был отчасти компенсирован созданной в 1783 г. Российской Академией, президентом которой стала Е. Р. Дашкова, а членами — крупнейшие российские ученые, литераторы, государственные деятели Г. Р. Державин, Д. И. Фонвизин, М. М. Херасков, Я. Б. Княжнин, И. Н. Болтин, И. И. Лепехин, С. К. Котельников, Н. Я. Озерецковский, С. Я. Румовский, А. П. Протасов, М. М. Щербатов, Г. А. Потемкин, И. И. Шувалов, епископ Дамаскин (Д. Е. Семенов-Руднев). Российская Академия была чисто научным учреждением, призванным заняться «исправлением и обогащением» русского

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989. С. 36–37.

² См. об этом: Артемьева Т. В. «Кафедральная философия в России». Истоки и традиция // Сфинкс. Петербургский философский журнал. 1994. № 2.

языка. Главной задачей Академии стало составление шеститомного «Словаря Российской Академии», осуществленного в достаточно короткий срок (с 1786 по 1794 г.). Работа Академии осуществлялась под активным контролем самой императрицы. Как писал А. С. Пушкин, «Екатерина, стремившаяся во всем установить закон и незыблемый порядок, хотела дать уложение и русскому языку. Академия, повинаясь ее наказу, тотчас приступила к составлению словаря. Императрица приняла в нем участие не только словом, но и делом. Часто осведомлялась она об успехе начатого труда и, несколько раз слыша, что словарь доведен до буквы “Н”, сказала однажды с видом некоторого нетерпения: все “Нет” да “Нет!” Когда же вы мне скажете: “Ваш?”». Академия удвоила старание. Через несколько времени на вопрос императрицы: что словарь? отвечали ей, что Академия дошла до буквы “П”. Императрица улыбнулась и заметила, что Академии пора бы “Покой” оставить. Несмотря на сии шутки, Академия должна была изумить государыню поспешным исполнением высочайшей ее воли: словарь окончен был в течение шести лет»¹.

Следует отметить, что, давая пространные объяснения и толкования терминов, этот словарь является важным источником по изучению философской лексики XVIII в. В нем интерпретируются значения метафизических, этических, эстетических, историософских категорий, что является не только результатом рефлексии на соответствующие темы авторов словаря, но и развитием понятийного аппарата самих этих дисциплин. В статьях «Благо», «Воля», «Движение», «Дух», «Душа», «Естество», «Жизнь», «Законы», «Знак», «Идея», «Истина», «Милосердие», «Милость», «Мир», «Предполагать», «Различать», «Умозрение» и т. д. даются краткие философские характеристики этим понятиям.

«Для России чрезвычайно характерно, — пишет В. И. Вернадский, — что вся научная творческая работа в течение всего XVIII и почти всего XIX в. была связана прямо или косвенно с *государственной организацией*»². Это высказывание можно отнести и к XX в., когда могучий Левиафан с такой же легкостью уничтожил условия, порождающие Разум, с какой когда-то их насаждал.

Станет ли опять Петербург «раем ученых» и одним из интеллектуальных центров мира, вероятно, это в равной степени зависит и от того, насколько мы будем «богаты», и от того — насколько «просвещенны». Еще основатель Берлинской Академии наук, покровитель искусств прусский король Фридрих II когда-то говорил: «В наши дни сплошь и рядом случает-

¹ Пушкин А. С. Российская академия // Полн. собр. соч.: В 10 т. Изд. 4. Т. 7. Л., 1978. С. 250.

² Вернадский В. И. Очерки по истории естествознания в России в XVIII столетии // Труды по истории науки в России. М., 1988. С. 66.

ся, что если европейское правительство не заботится о развитии науки, то в короткий срок, не превышающий столетия, оно останется позади своих соседей¹. Не стоит дважды убеждаться в верности этого замечания.

Леонард Эйлер как философ

Был ли Эйлер философом? Авторитетных высказываний, отрицающих это, можно привести множество. Насмешник Вольтер в сатирическом сочинении «Едкая критика на доктора Акакию» заявлял, что «он никогда не изучал философию, о чем надо откровенно пожалеть»². Лагранж писал Д'Аламберу: «Наш друг — великий математик, но достаточно плохой философ»³, а также, уже по поводу теологического труда Эйлера «Комментарии на Апокалипсис», что «в метафизике он ребенок»⁴. Подобные высказывания можно умножить, однако они скорее основаны на эмоциональной констатации того факта, что у человека, получившего прозвание *princeps mathematicorum*, не было некоей Системы, в которой он со строгой ясностью расставил бы точки над философическими i.

Характер философии, которую развивал Эйлер, не предполагал ее систематического изложения «в чистом виде». В письме к своему коллеге по Петербургской Академии, занимавшему там некоторое время кафедру логики, метафизики и морали, Георгу Бернгару Бильфингеру, ученику и протеже Христиана Вольфа, Эйлер отвергает идею последнего о необходимости отделения метафизики от физики. Как известно, одна из главных идей Вольфа заключалась в попытке максимально упорядочить различные сферы знания, проведя между ними четкие границы. Эйлер же полагал, что «метафизическое учение должно основываться на физике, т. е. должно путем абстракции выводиться из явлений сложных субстанций, поскольку сколь бы мы не отделяли метафизические абстракции от физических, все же они ни в коем случае не могут прямо противоречить друг другу»⁵. И действительно, метафизические рассуждения и естественнонаучные изыскания связаны в его сочинениях довольно тесно. Развивая механическую теорию движения тел, прежде чем перейти к расчетам и формулам, Эйлер излагает свое понимание проблемы пространства, места, движения. Он задается вопросом, в дальнейшем обстоятельно исследовавшимся Кантом, —

¹ Цит. по: Тиле Р. Леонард Эйлер. С. 134.

² Там же. С. 89.

³ Цит. по: Боголюбов А. Н. Механика второй половины XVIII века // Механика и физика второй половины XVIII века. М.: Наука, 1978. С. 27.

⁴ Там же.

⁵ Эйлер Л. Письма к ученым. М.: Изд-во АН СССР. 1963. С. 16.

способны ли мы постигать, что такое пространство и место посредством чувств и полагает, что такого рода понятия есть результат размышления¹. Само название его работы «Теория движения твердых тел, выведенная из первоначальных принципов нашего познания и примененная ко всем движениям, которые могут иметь этого рода тела» (1765) показывает место философских предпосылок для формирования физической теории.

Некоторое «смешение» философских и естественнонаучных проблем и методов было свойственно не только Эйлеру, но и многим его коллегам. Философские аргументы часто использовались в физике, равно как научный опыт — для решения философских проблем. Способ познания казался одинаковым во всех областях, каждое новое открытие высветляло вождьленную и всеобщую Истину.

В мыслительной традиции последних трех четвертей XVIII в. существуют два философских направления — одно с явно выраженным естественнонаучным акцентом («философствующие естествоиспытатели»), другое, занимающееся философскими проблемами, чисто умозрительно, прибегая чаще к умозаключению, чем к опыту.

Российские мыслители XVIII в. предполагали, что они преодолели одно-сторонность монистических течений. Указанные направления, а в нашем контексте их можно назвать «линией Эйлера» и «линией Вольфа», соотносились друг с другом вовсе не как противоположные, философские направления, а по типу «части» и «целого», где «целым» была философия, а «частью» — метафизика. Метафизика рассматривалась не как метод, противоположный диалектическому, а как один из разделов философии, основным методом которого является умозрение. Таким образом, объектом философского исследования может быть любое явление — принадлежащее к объективной или субъективной реальности, материальное или идеальное, реально существующее или гипотетическое. Если конечная цель — выяснение причин, будь это действие закона природы или способ соединения души с телом — это рассуждение философское, если нет, то пусть даже речь идет о философских системах (классификация их, изложение содержания и т. д.) рассуждение такого рода философским назвать нельзя. Другими словами, не объект исследования, а способ рассмотрения определял, с философией мы имеем дело или нет.

Из этого видно, что Эйлер бесспорно был философом в том смысле, какой придавался этому понятию в XVIII в., и даже отчасти метафизиком. Бесспорной его заслугой является разработка проблем методологического характера.

¹ См.: Франкфурт У. И. К вопросу о критике учения Ньютона о пространстве и времени в XV в. // Механика и физика второй половины XVIII в. М.: Наука, 1978.

Выше уже приводилось мнение самого Эйлера, полагавшего, что физика представляет собой эмпирическое основание для метафизики. Он настойчиво утверждал, что теория предваряет опыт, гипотеза — открытие. Обращаясь к маркизе дю Шатле, подруге Вольтера и автору научных трактатов, он писал, что гипотезы «являются единственным способом, в результате которого можно прийти к достоверному познанию физических причин»¹.

В ряде своих работ, и прежде всего в знаменитых «Письмах о разных физических и философских материях, писанных к некоторой немецкой принцессе» (а именно маркграфине Софии-Шарлотте Бранденбургской, юной родственнице Фридриха II), Эйлер продемонстрировал связь философских и физических представлений, в то же время по возможности четко отделив их естественнонаучный смысл от метафизического. Так, анализируя учение о возможности множества миров и полемически противопоставленное ему вольфианско-лейбнианское положение о наилучшем из миров, Эйлер показывает, что в данном случае мы сталкиваемся с элементарной логической ошибкой — подменой тезиса, так как понятие «мир» в первом случае рассматривается как физическое, а во втором — как философское понятие. В физическом смысле мы подразумеваем под «миром» или систему звезд с планетами (именно такие «миры» имел в виду Фонтенель, когда говорил о их «множестве»), или планетарную систему «Землю со всеми животными ее обитающими, и в рассуждении сего каждая планета и каждый спутник равное право имеет сим именем называться, потому, что больше нежели вероятно, что каждое из сих тел так как и Земля обитаемо»². Мир как единство — это иное понятие: «В сем смысле слово “мир” берется в философии, где за главное основание полагается, что один только мир, который заключает в себе все, что ни создано прежде, что ныне создается, и что впредь создано будет»³. В отличие от Вольфа, который разделял физику от метафизики по формальному признаку — объекту исследования, Эйлер пытается провести содержательный анализ. Правда, это удается ему далеко не всегда. Порой физические и философские категории у него как бы «перетекают» одна в другую. Таково понятие «силы», которую Эйлер рассматривает как «причину» изменения положения тел. «Понеже всякое тело, — пишет Эйлер, — по естеству своему сохраняет и покой и движение и не может состояние его переменено быть как от внешних причин, то отсюда следует, что неотменно потребна какая-нибудь внешняя причина, чтоб состояние его переменилось, а без того оно веки пребыло бы в одном и том же состоянии. Отсюда происходит, что сия внешняя причина называется

сила»⁴. Мы видим, что здесь в одном ряду стоят физические («покой», «движение», «сила») и философские («естественное состояние», «причина») понятия, а приведенный фрагмент представляет собой как бы «сплав» принципа детерминизма с первым законом Ньютона.

Общеметодологические принципы служили для Эйлера своеобразным критерием его научной теории. Так, он отвергал утверждение Ньютона, согласно которому притяжение есть свойство материи, прежде всего исходя из того, что это противоречило его философским представлениям: «Между тем, сие мнение, что притяжение есть существенное свойство материи, подвержено толико другим неудобствам, что почти невозможно дать ему места в философии. Лучше думать, что то, что называется притяжением, есть сила, заключающаяся в тонкой материи, всю небесную обширность наполняющей, хотя нам и не известно, каким образом она сие производит. Надобно привыкать признаваться в незнании многих и других вещей»². Эйлер полагает, что, основывая свои знания лишь на наблюдениях, мы никогда не сможем прийти к истине. Так, например: «Показавши, что закон необходимо истинен и что все тела сами собою сохраняют всегда то же состояние, еще напоминая, что ежели бы мы в рассуждении сего на одних опытах утверждаться хотели, не призывая в помощь рассуждения, то бы надлежало заключить совсем сему противное и утверждать, что все тела имеют склонность переменять беспрестанно свое состояние, потому что в свете других примеров не видим»³. Вольфианско-лейбнианское утверждение о том, что движение есть неотъемлемое свойство материи, а точнее, каждой ее частицы — монады, Эйлер отвергает, ибо оно основано на «чистом умствовании» и не подтверждается ни теорией, ни фактами. Таким неотъемлемым свойством, кроме протяжения и непроницаемости, является инертность («грубость»). Он считает, что вопрос о движении как неотъемлемом свойстве материи делит философов на две «секты» — тех, кто полагает, что любое тело стремится к покою и прекращению всякого движения, и тех, кто считает, что «тело по естеству своему силится беспрестанно переменять свое состояние, т. е., когда оно в покое, то силится, чтоб прийти в движение, а когда движется, то беспрестанно стремится переменить скорость и сторону, в которую движется»⁴. Первое утверждение легко уязвимо — если перестать учитывать сопротивление среды, оно перестанет соблюдаться, второе противоречит физическим опытам. Эйлер выдвигает третье — неотъемлемым свойством тел является *сохранение* состояния, инертность («грубость», «леность»). Спор о «неотъемлемом» свойстве ма-

¹ Эйлер Л. Письма ученым. С. 276.

² Эйлер Л. Письма о разных физических и философских материях. Ч. I. СПб., 1768, С. 241.

³ Там же. С. 242.

¹ Там же. С. 298.

² Там же. С. 303.

³ Там же. С. 304.

⁴ Там же. С. 295.

терии есть, по сути, спор между физикой и метафизикой, хотя сами его участники не всегда это сознавали. Он свидетельствует о том, что натур-философская картина мира начинает постепенно расслаиваться. Поэтому правы по сути оба его участника: Эйлер — как представитель науки, Лейбниц — как философ.

Натурфилософия выработала ряд синтетических категорий, которые использовала то в философском, то в естественнонаучном контексте. Это «материя», «движение», «свет», «причина», «естественное состояние», «душа», «протяжение», «время» и т. д. Одной из них было понятие «эфира», сыгравшее важную роль в развитии физических и метафизических представлений того времени.

По мнению Эйлера, эфир «есть также жидкая материя, как воздух, но несравненно иного тона»¹. Иными словами, это один из видов материи, другим ее видом является «тело». Свойствами тел являются протяжение, непроницаемость и инертность. Эфир этими свойствами не обладает, зато он обеспечивает притяжение и распространение света. Эйлер спорит с Ньютоном, высказавшим мнение, что природа света заключается в истечении с поверхности светящегося тела некоего вещества («лучей», как «части» солнечного тела) и отражения его от тел, которые сами не являются источником света. Это привело бы к тому, что Солнце и другие звезды быстро «иссякли» бы, теряя такое количество вещества. Он мыслит иначе. Частицы Солнца, сотрясаясь, производят импульс, направленный в разные стороны. Он через эфир передается другим телам, поверхность которых начинает вибрировать вместе с источником света. Сила, сотрясающая частицы Солнца, нам пока не известна, но «сие нимало не противно здравому рассуждению»². Эйлер не был бы ученым, если бы не просчитал, что воздух не может передать кратный скорости света импульс: «К произведению чувствительного гласа надобно, чтоб в одну секунду сделано было больше 30 и меньше 3000 трясений... воздух для грубости своей не может в одну секунду совершить 3000 трясений. Толь высокий глас совсем бы исчез. Равным образом должно думать и об эфире; три тысячи сотрясений в секунду, издаваемых в рассуждении эфира, есть малое число: надлежит сотрясениям быть несравненно скоростижнее, и несколько тысяч в одну секунду совершаться, чтоб могли действие произвести в эфире и подвергнуть его к сотрясению»³. Светящийся мир предстает перед нами как огромный музыкальный инструмент, где Солнце или звезды — огромные колокола, заставляющие звучать в унисон все другие. Эта «музыка сфер» находится за пределами человеческого слуха, мы воспринимаем эти явления как зрительные. Карти-

на, нарисованная Эйлером, впечатляет. Пульсирующие пространства, гармонизирующие поверхности, готовые подхватить и умножить «первозвук». Свет в рассуждении эфира есть то же, что звук в рассуждении воздуха⁴. Он есть волна, импульс, свойство, идея, возбуждающая ум, а не «внедряющаяся» в него извне.

«Волновая» и «корпускулярная» теории света были тесно связаны с гносеологическими представлениями эпохи. Во-первых, здесь сказался живущий в христианской культуре образ света как символа знания и истины (отсюда — просвещение, иллюминатство, «свет» знания и т. п.), во-вторых, последовательное проведение единого метода во всех областях познания.

Эйлер полагает, что душа (так же как и свет) не является каким-то особым видом материи. «Душа моя не пребывает, — пишет он, — но только действует»⁵. Наивны попытки найти «седалище» души — «полно было бы вопрошать: "Где дух вмещается?"», ибо как скоро с духом соединено будет место, то тем самым припишется оному протяжение»⁶. Поэтому «ничего не может быть страннее, как утверждать, что материя может мыслить»⁴. И далее: «Мыслить, рассуждать, уметь чувствовать и хотеть — суть качества с естеством тел несовместные, и существа, ими одаренные, должны быть совсем отменные. Оные суть *души и духи*, а существо, в высокой степени оными обладающее, есть Бог»⁵. (Напомним, что свойствами тел являются протяжение, грубость (инертность), непроницаемость — «качества всякое чувствование исключают»⁶.)

Эйлер активно возражает Лейбницу, полагающему, что материальный мир построен из протяженных монад. Пусть монады — духи. Несколько духов, вместе взятых, могут составить компанию, ассамблею, совет, сенат, но никак не протяжение»⁷. Думается, что Эйлер не совсем понял Лейбница, который, конечно, не был так примитивен. Если для Лейбница отношение тела и души есть отношение элемента и структуры, что позволяет установить между ними состояние гармонии, то Эйлеру, не могущему согласиться с возможностью качественного перехода от монады к материи, такое объяснение явно не подходит, как и декартовская система случайных причин. Он представляет себе «вещественное действие души на тело и тела на душу так, что тело посредством чувств преподает душе первые понятия о внеш-

¹ Там же. С. 101.

² Там же. Ч. II. СПб.: [Печ. при Импер. академии наук], 1768. С. 53.

³ Там же. С. 52.

⁴ Там же. С. 2.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 3.

⁷ Цит. по: Лурье С. Я. Эйлер и его «исчисление нулей» // Леонард Эйлер (1707–1783): Сб. статей и материалов к 150-летию со дня смерти. М., 1935. С. 65, прим.

¹ Эйлер Л. Письма о разных физических и философских материях. С. 73.

² Там же. С. 85.

³ Там же. С. 85–86.

них вещах, и что душа, действуя непосредственно на нервы в том самом месте, где они начинаются, в членах тела нашего производит движения»¹. Между телом и душой он помещает некую среду, способную не только воспринять материальный импульс, но и передать и преобразовать его. Аналогия с волной и эфиром здесь очевидна.

Будучи убежден в том, что данные чувства находятся в соответствии с материальным миром, Эйлер пишет своей ученице: «Я бы желал преподавать В[ашему] В[ысочеству] орудие, которым бы можно было бороться против идеалистов и эгоистов и доказать, что есть вещественный союз между чувствованиями нашими и предметами, но чем больше о сем помышляю, тем больше чувствую свое бессилие»². Он приходит к выводу, что логическим путем доказать правильность убеждений сторонников того или иного направления нельзя: «Невозможно уверить о бытии тел такого человека, который упорно хочет отрицать оное»³. Ему остается лишь шутливо заметить, что «пес, который, видя меня, лает, совершенно уверен о бытии моем, ибо присутствие мое рождает в нем обо мне понятие. Посему пса сего не можно назвать идеалистом»⁴.

Сам Эйлер придерживается дуалистической точки зрения. Такая позиция дает ему возможность решить вопрос о происхождении в мире зла. Ведь если бы мир состоял только из материи — он был бы подобен машине, делающей только то, что заложено в нее мастером, и в происхождении зла следовало бы винить «первомеханика» — Бога, недостаточно хорошо отладившего эту машину и допустившего в ее работе серьезные сбои. Так мыслил, например, Вольтер, когда в «Поэме о гибели Лиссабона», написанной по поводу катастрофического землетрясения, ставит вопрос о том, что никто, кроме Бога, не мог быть творцом мирового зла:

Но как постичь творца, чья воля всеблагая,
Отцовскую любовь на смертных изливая,
Сама же их казнит, бичам утратив счет?
Кто замыслы его глубокие поймет?
Нет, зла не мог создать создатель совершенный,
Не мог создать никто, коль он творец вселенной.
Все ж существует зло»⁵.

Эйлер полагал, что источником зла не может быть ни Бог, ни материя. Оно может появиться в результате активности души, которой присуща способность проявлять свою волю, так же как телам свойственно протяжение

и непроницаемость. «Воля всякому духу есть свойство толь естественное, что ни сам Бог отнять от него не может, равно как не может тело лишиться притяжения или грубости, не уничтожая оного»¹. Воля, в свою очередь, есть способность совершать поступок самостоятельно, возможность неоднозначной реакции, в том числе и ошибочной, на ту или другую ситуацию. «Воля влечет за собой возможность грешить; посему, когда Бог ввел в мир духи, то от того самого произошла и возможность греха, и невозможно бы было отвратить оного как испровержением или истреблением оных. Таким образом, исчезают все жалобы против греха и против плачевных следствий от него истекающих, и благодать Божия избавляется от всех нареканий»².

Создав два вида существ, Бог управляет ими по-разному. Материальными телами — с помощью законов механики, а душами — с помощью заповедей. Дух не может быть принужден к чему-либо — это его свойство. В противном случае для Бога не было бы ничего более легкого, чем превращение всех грешников в праведников. «Бог инако действует на тела и инако на души. Что касается до тел, то он предписал им законы движения и покоя, по которым все в них перемены должны следовать непременно, и тела не иное суть, как существа страждущие, кои сохраняют свое состояние, или непременно должны повиноваться взаимному одного на другое действию... Души, напротив того, не подвержены ни малейшему принуждению, и Бог предписанием только заповедей ими управляет»³.

Мир материальных тел уже завершен в отличие от мира духа, где гармония еще не достигнута: «В рассуждении тел воля Божия уже совершенно исполнена, но в рассуждении существ одушевленных, как человеков, часто бывает сему противное. Когда говорят, что Богу угодно, что б мы любили друг друга, то сие произволение есть совсем другое: оно есть заповедь, которой люди должны бы были повиноваться, но сколь мало оную исполняют! Бог человека к исполнению и не принуждает, ибо принуждение противно было бы воле, которая составляет существо человека, но к исполнению себя заповеди хочет убедить побуждениями, на спасении его основанными, и человек волен исполнять или не исполнять оную»⁴. И далее: «Не можно инако управлять духами, потому что в них принуждение места иметь не может. Итак, какие духи преступили потом сии заповеди, то они сами тому виною и сами должны в том ответствовать; Бог ни малейшего в преступлении их не имеет участия»⁵. Таким образом, «в мире заключаться будут два рода заключений, одни, в коих духи никакого участия не имеют, будет телесные

¹ Эйлер Л. Письма о разных физических и философских материях. Ч. II. С. 10.

² Там же. С. 72.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 73.

⁵ Вольтер. Философские сочинения. М., 1988. С. 721.

¹ Эйлер Л. Письма о разных физических и философских материях. Ч. II. С. 45.

² Там же. С. 22.

³ Там же. С. 35.

⁴ Там же. С. 35–36.

⁵ Там же. С. 40.

и зависящие от самой машины, как движения и явления небесные, кои непременно следовать должны, так, как движение в часах и зависит единственно от первоначального установления мира. Другие, зависящие от душ человеческих и других животных, сопряженных с их телами, уже не будут необходимо нужны как прежние, но зависеть будут от воли и от произволения существ душами озаренных»¹. Именно такая «двойственность» мира делает его непохожим на механизм. Подобная «двойственность» свойственна и человеку, поэтому неправомерно уподобление его машине. Рассуждения Эйлера отрицают не только возможность жесткого детерминизма, внося в рассуждения о мире элемент непредсказуемого, но и отрицают в конечном итоге концепцию божественного предопределения — одно из оснований протестантизма. Необходимость и случайность принадлежат у него разным сферам — необходимость телесной, а случайность — духовной. Но мир един, и поэтому они связаны в единое целое.

Интересны размышления Эйлера о природе языка и его роли в познании. Он пишет: «Язык нужен для человека не только для того, чтоб другим сообщать свои чувства и мысли, но для удобрения разума и распространения своих знаний. Ежели б Адам один был в раю, то без помощи языка пребыл бы в глубоком незнании. Язык ему был потребен не столько для отличения знаками вещей, чувства его поражающих, сколько для означивания общих понятий, которые бы он оттого приобрел, чтоб сии знаки ему служили вместо самых познаний»². Невозможно помыслить о какой-нибудь вещи иначе, как в форме понятия, но понятия — это всегда некоторое общее знание. Если бы для каждого предмета необходимо было бы особенное слово, то язык был бы бессмысленным: «Слова каждого языка означают общие знания, и редко можно найти такое слово, которое бы означало одну особенную вещь»³. В самом понятии нет ничего вещественного, «оно есть деяние души»⁴. К способностям души относятся также: «чувства» (ощущения и восприятия), «воспоминание» (представление), «внимание», с помощью которого душа приобретает простые понятия, «отделение» (анализ и синтез, абстрагирование и умозаключение). Понятия могут быть простыми и сложными. «Понятие простое есть то, в котором душа ничего не находит; чтобы различать могла и никакого различия в частях не усматривает», а «сложное понятие есть воображение, в котором душа может различать многие вещи»⁵. В зависимости от внимания они также могут быть темными и ясными. Если «почти невозможно помыслить о самой вещи, не имея

слова, которое бы с оною сопряжено не было»¹, то в естественном языке обычно отсутствуют и слова для обозначения вещей, которые народу-носителю этого языка неизвестны. Так, «в русском языке не было слова изобразить то, что мы на французском называем Justice»².

Эйлеру не свойственны односторонность эмпиризма и рационализма. Он не согласен с тем, что понятия могут быть своеобразными «отпечатками» в тонкой материи мозга. Если бы это было так, то как бы мы могли забывать и вспоминать, спрашивает он. Понятия — это результат обобщения чувственных данных. «Познания наши не ограничены чувственными понятиями, — пишет он, — сии самые понятия приведенные, через отделение рождают в нас общие понятия, которые заключают в себе великое множество других неделимых понятий, и коликое множество понятий сооружаем о качествах и случайностях вещей, которым ничего не соответствует, что бы было телесно, как, например, понятие о добродетели, премудрости и проч.»³. Эйлер называет три источника истин: это физическая достоверность, постигаемая нами через чувства, логическая достоверность — через рассуждения и моральная — через исторические факты, поэтому и истины можно условно разделить на чувственные, мысленные и исторические (основанные на мнении других людей). В процессе познания мы не можем постигнуть сущности отдельных вещей во всей ее тонкости. Познание конкретного всегда не завершено и может быть продолжено до выяснения новых и новых подробностей. Это обстоятельство вызвало к жизни «секты, кои утверждают, что нет ни единой вещи, которой бы сущность нам была известна»⁴. Он полагает, что отчасти они правы, ибо обозначают реальную существенную проблему невозможности абсолютного познания.

С характерным для представителя естественных наук сциентизмом Эйлер критически относится к гносеологическим возможностям метафизики, пренебрежительно называя ее «пустым умствованием». Сами ее понятия, по его мнению, служат лишь для того, чтобы запугать ясные и четкие положения, а также создать иллюзию собственной значимости. Он пишет: «...Весьма трудно и кажется поносно философу признаться в незнании своем о чем бы то ни было. Выгоднее защищать наивеличайшие нелепости, особливо когда кто имеет дар затмевать оные непонятными словами, коих никто разуместь не может»⁵.

Опыт, наблюдение — вот, по его мнению, единственное, что может служить доказательством истинности или ложности того или иного утверждения.

¹ Эйлер Л. Письма о разных физических и философских материях. Ч. II. С. 30.

² Там же. С. 93–94.

³ Там же. С. 90.

⁴ Там же. С. 74.

⁵ Там же. С. 78.

¹ Там же. С. 94.

² Там же.

³ Там же. С. 146.

⁴ Там же. С. 193.

⁵ Там же. С. 96–97.

Таким образом, Эйлер вновь доходит до черты, где уже окончательно расходятся пути философии и науки. Сам он еще принадлежит эпохе «синтетических» мыслителей, «вынужденных» быть энциклопедистами, но его последователи и ученики должны были сделать выбор. Прав оказался Вольф — математика и физика пошли разными путями.

Петербургская Академия сыграла в жизни Эйлера огромную роль. И не только потому, что он отдал ей значительную часть своей жизни (с 1726 по 1740 г. и с 1766 по 1783 г.). В это же время в Петербурге созданы были уникальные условия для научной работы. В 1740 г. Эйлер принял приглашение прусского короля Фридриха II и до 1766 г. работал в Берлине. Однако он не порвал с Петербургской академией, оставшись ее иностранным членом, и активно сотрудничал в математическом отделе этого журнала, благодаря чему тот «сохранил свою репутацию одного из ведущих физико-математических изданий Европы»¹. Когда он в 1766 г. покинул Берлин, Фридрих II язвительно писал Д'Аламберу: «г. Эйлер, до безумия любящий Большую и Малую Медведицу, приблизился к северу для большего удобства к наблюдению их. Корабль, нагруженный его *x*, *z*, его *k*, потерпел крушение — все пропало, а это жалко, потому что там было чем наполнить шесть фолиантов статей, испещренных от начала до конца цифрами. По всей вероятности, Европа лишится приятной забавы, которая была бы ей доставлена чтением их»².

Екатерина, приглашая Эйлера вернуться в Россию, понимала его уровень как ученого. Она писала канцлеру Воронцову: «Я дала бы ему, когда он хочет, чин (зачеркнуто: коллежского советника), если бы не опасалась, что этот чин сравняет его со множеством людей, которые не стоят г. Эйлера. Поистине его известность лучше чина для оказания ему должного уважения»³.

Обладая феноменальной работоспособностью (по подсчетам Р. Тиле, Эйлер делал примерно одно серьезное открытие в... неделю, был автором 760 статей и 40 книг!⁴) и счастливой способностью, о которой писал И. Бернулли, «отвлекаться без досады от самых сложных выкладок и потом опять так же легко возвращаться к ним и находить прежнюю нить»⁵ Эйлер тем не менее нуждался в социальных институтах, могущих соответствовать его одаренности. В его судьбе счастливо соединились две линии — личная гениальность и общественная потребность в гении.

¹ Копелевич Ю. Х. Эйлер — член Петербургской академии наук, действительный и почетный // Развитие идей Леонарда Эйлера и современной науки. Сб. ст. под ред. Н. Н. Боголюбова, Г. К. Михайлова, А. П. Юшкевича. М., 1988. С. 56.

² Пекарский П. История Императорской академии наук... Т. 1. С. 292.

³ Там же. С. 291.

⁴ См.: Тиле Р. Леонард Эйлер.

⁵ Пекарский П. История Императорской академии наук... Т. 1. С. 296.

Черный ферзь

Григорий Николаевич Теплов (1717–1779), как и все заметные фигуры века Просвещения, соединял в себе качества государственного деятеля, философа, музыканта, моралиста, экономиста. Энциклопедичности интересов соответствовала и сложная «ломоносовская» судьба, если можно использовать в качестве нарицательного имя человека, не питавшего к нашему герою особенно теплых чувств. Теплов прошел путь от сына истопника до сенатора, советника Академической канцелярии, являя собой не совсем тривиальный пример, человека, обладающего одновременно властью, интеллектом и образованием¹.

Он родился 20 ноября 1717 г. в Пскове в семье истопника, работавшего в архиепископском доме, вероятно, отсюда и фамилия — Теплов. По слухам, был сыном Феофана Прокоповича, который принимал самое живейшее участие в его воспитании и образовании. В середине 1720 г. Прокопович помещает Теплова в школу, которую он открыл в своем доме в Петербурге и куда принимались представители всех сословий, не имеющие родителей. Школа Прокоповича, как и все в России в то время, была единственной в своем роде. В основе образовательной концепции лежали составленные им в 1721 г. правила для церковных школ. В этой школе изучались как традиционно церковные, так и светские предметы — богословие, русский, латынь, греческий, история, география, римские древности и искусство. Большое значение имело музыкальное воспитание. В школе не только преподавалась инструментальная музыка, но и устраивались музыкальные спектакли. Вероятно, увлечение музыкой было результатом пребывания в Италии, оставившего неизгладимое музыкальное впечатление в душе Феофана Прокоповича. Преподавательские и воспитательские должности занимали, как водилось, иностранцы. Некоторое время там работал известный историк Г.-З. Байер. Во время обучения Теплов жил в доме Прокоповича².

Американский исследователь В. Даниэль проводит определенные параллели между судьбой и характером Теплова и его покровителя. Он отмечает, что их обоих отличало раннее сиротство, любовь к музыке и наукам, а также сформировавшее их судьбу высокое покровительство. Самому Прокоповичу в значительной степени помогал его дядя, ректор Киево-Могилянской академии³. Только случайность помешала Теплову сделать духовную

¹ См. его биографию и анализ социально-политических воззрений: Wallace L. Daniel Grigorii Teplov: A Statesman at the Court of Catherine the Great. Newtonville, 1991.

² Wallace L. Daniel Grigorii Teplov... P. 1–3.

³ Там же.

карьеру (в данном случае, вероятно, уместнее было бы сказать, что помогла ее не делать) и пойти по стопам своего наставника.

В 1730 г. Прокопович отбирает из своих школьников десять человек для специального класса Петербургской академии наук. Теплов был одним из студентов, посланных учиться у Христиана Гросса, профессора моральной философии в Академии. Гросс приехал в Петербург из Берлина в 1725 г. по рекомендации Христиана Вольфа. Именно у Гросса Теплов получил подготовку как в натуральных науках, так и в вольфианской философии. Он преуспел в этом настолько, что в 1733 г. был послан в Пруссию для завершения образования. За три года учебы там Теплов улучшил свои знания в латыни, немецком, французском и естественных науках. Он вернулся на родину в 1736 г. В том же году умер его благодетель Феофан Прокопович.

После своего возвращения Теплов служит переводчиком в отделе ботаники Академии наук. В 1738 г. он и еще два «наиболее способных» выпускника школы Прокоповича были сделаны инструкторами в Александро-Невской семинарии¹. Вместе с тем он продолжает свое образование в Академическом университете Петербургской академии наук. В Петербургском филиале Архива Российской академии наук хранится его студенческое сочинение по естественным наукам, относящееся к 1741 г.²

В. Даниэль отмечает, что Теплов обладал всеми необходимыми качествами для карьеры — умом, дисциплиной и ущемленным самолюбием. Он пишет: «What appeared then and continued to assert itself in Teplov's life were certain qualities which, in combination, would play a pivotal role in shaping his career. One quality was his inner discipline and drive to excel, which his academic success, even from his first years as a student, fully demonstrated. He had an inquiring mind, which could grasp a problem quickly in all its part and in its whole. He loved nothing more than to take a difficult issue, to explore its various components, and to come up with a fresh and particular solution. Another was his tenacious effort to broaden his intellect, an effort stimulated in part by his early acquaintance with Western Europe and its critical methods of inquiry. His fascination with exploring other lands and cultures, his enthusiasm for travel, and especially his notion of going by sea to distant lands emerged as a strong theme in his student years. A third quality was his considerable ambition to overcome the hardship of his obscure birth. He gained very early an awareness that his intellectual abilities provided him with the best — and perhaps the only —

¹ Wallace L. Daniel Grigorii Teplov... P. 4.

² Tentamen discriptionis et delineationis Ballotes cujusdam speciei perrarae, Cum iconibus quarundam plantarum speciminis loco profectuum suorum un re herbatia illustri. Academiae scient. traditum a Georgio Teplov. Petropoli. Anno 1741. ПФА РАН. Разряд 1. Оп. 1.

method of achieving positions of power and influence. He looked outward, rather than inward, for the ultimate measures of his self-worth and the chief sources of his identity»¹.

Однако к этому же времени относится и чрезвычайно неприятное событие в жизни Теплова, могущее стоить ему карьеры, а может быть, даже и жизни. Это знакомство с А. П. Волинским (1689–1740), идеи которого по реформированию политической и экономической политики России представляли если не прямую опасность, то определенное неудобство для аннинского режима.

Волинский предлагал сократить армию, но усилить ее боеспособность, например, за счет развития артиллерии, а также за счет разумного рассредоточения ее вдоль границ. Волинский полагал, что государство должно сосредоточить свое внимание на внутренних, прежде всего экономических проблемах. Волинский со своими конфидентами достаточно открыто обсуждал и критиковал существующий режим и личные недостатки Анны.

Теплов был знаком с проектами Волинского, который обычно читал их в небольшой компании единомышленников. Он переводил предложения Волинского на немецкий для того, чтобы познакомить с ними двор².

Известно, что поводом преследования Теплова было то, что он по просьбе А. П. Волинского нарисовал родословное древо последнего и, как и было велено, начал его от Дмитрия Волинца. Позже обвинения Волинского в том, что он пытается связать свою родословную с домом Романовых, косну-

¹ Wallace L. Daniel Grigorii Teplov... P. 4. («То, что происходило с ним потом, подтвердило, что Теплов обладал определенными качествами, сочетание которых могло сыграть ведущую роль в формировании его карьеры. Одним из них была его внутренняя дисциплина и стремление к совершенству, что демонстрируют его академические успехи, особенно в первые годы студенчества. Он обладал острым умом, быстро схватывающим проблему как целиком, так и во всех ее деталях. Он ничего более не любил, как взять трудную задачу, изучить ее со всех сторон и предложить свежее и практическое решение. Другим качеством были упорные усилия, с которыми он расширял свои познания, усилия, отчасти спровоцированные его ранним знакомством с Западной Европой и свойственным ей критическим методом познания. Его увлечение исследованием других стран и культур, стремление к путешествиям и особенно его замечание о посещении дальних стран присутствует как постоянная тема его размышлений в студенческие годы. Третьим качеством было неукротимое стремление преодолеть трудности, связанные с его темным происхождением. Очень рано он приобрел сознание, что его интеллектуальные способности предоставляют ему лучший, а возможно, и единственный способ для достижения власти и влияния. Он более ориентировался на внешние обстоятельства, нежели на внутреннее, что служило для него критерием самооценки и главным источником формирования его личности».)

² Там же. P. 6.

лось и Теплова¹. Молодому человеку с трудом удалось доказать свою невиновность.

Во время бурных событий 1740–1741 гг., приведших на трон Елизавету Петровну, Теплов сконцентрировал свои усилия на своей работе в Академии наук. В 1742 г. он был назначен адъюнктом профессора натуральной истории, год спустя то же назначение получил М. В. Ломоносов. 1742 г. в объявлении о публичных лекциях Академии наук значилось «Григорий Теплов, адъюнкт Академии, философию практическую Волфову, порядком Тиммиговым толковать публично будет»². Казалось бы, что карьера молодого, талантливого и честолюбивого человека приобрела определенные формы. Но судьба его снова изменила свое русло, хотя, впрочем, и продолжала свое течение в том же направлении.

В 1743 г. адъюнкт Г. Н. Теплов был отправлен в Тюбинген и Париж для «усовершенствования в науках»³. Именным указом ему было велено «для дальнейшего и совершенного обучения и усмотрения в чужестранных академиях наилучших порядков и учреждений отправится в Вюртембергское королевство в город Тубинг, а оттуда в Париж, дабы возвратясь после четырех или пяти лет, достойным профессором быть»⁴. В «чужие края» Теплов поехал не просто как «стажер», но в качестве воспитателя младшего брата всесильного фаворита графа А. Г. Разумовского, Кирилла Григорьевича. Непосредственной обязанностью Теплова было сопровождать пятнадцатилетнего брата фаворита в его путешествии в Западную Европу. Таким образом, в 1743 г. Теплов покидает Россию во второй раз и едет со своим молодым патроном в университеты Тюбингена и Парижа. Путешествие продолжалось три года, и за это время Теплов сумел стать необходимым для Разумовского. Иного пути, кроме как «стать необходимым» и «быть при», у Теплова и не было. Плебейское происхождение делало для него невозможным обычную карьеру, даже в «республике ученых», ибо в России она имела характер «империи знаний». Интеллектуальная культура носила дворянский, а следовательно, элитарный характер. Социальные структуры, производящие и распространяющие знание, способ получения образования, включавший в себя длительную заграничную поездку, учителей, живущих в доме, покупку дорогих книг, система коммуникации «просвещенных» предполагали «дворянский образ жизни». Ученый облачался в пудренный парик и расшитый кафтан не из-за непомерных социальных амбиций,

а из необходимости быть принятым в качестве «своего» в том илюминантном сообществе, которое организовывало и потребляло просвещение в России, быть услышанным им и адекватно понятым.

После возвращения из-за границы 18-летний Кирилл Григорьевич Разумовский был сделан президентом Академии наук. Несмотря на высокий пост, он не имел в Академии большого влияния. Реальная власть принадлежала его наставнику Теплову, получившему звание асессора в 1746 г. В. Даниэль полагал, что это назначение было результатом политики русификации Академии¹. Мне же представляется, что оно явилось одним из этапов бюрократической и административной борьбы, которая приобрела «национальные» формы не как планомерная политика «русификации» научной жизни, сколько как внешняя форма выражения административно-бюрократических оппозиций. Вообще для XVIII в. характерна ориентация не столько на «русские», сколько на «российские» кадры, среди которых могли быть представители различных национальностей, связавших свою судьбу с Россией. Для государственно-этнологической ментальности, проявляющейся через дворянский этос, не существовало национальности «по крови». Принципиально открытый и интернациональный характер дворянства, прежде всего родовитого, ведущего свое происхождение «от Рюрика», «от Гедеминуса» и от татарских князей, с почтением и гордостью носящего иностранные титулы графов и баронов, заключающего межнациональные браки, породил особый тип сознания, которое идентифицировало себя не как «русское», а как «российское». В этом смысле национально о(т)граничивающее «русское» является определенной оппозицией принципиально открытому «российскому», включающее в себя «русское» как существенное, но отнюдь не единственное свое проявление. Дворянский этос носил сословно-культурный характер, и национальные черты служили скорее выражением индивидуально-личных особенностей, как цвет глаз или волос. В силу известных социально-исторических событий дворянство перестало ощущать фольклорно-этнографические традиции как основу национального самосознания и питалось более глубокими сословно-патристическими эмоциями. Это же настроение было господствующим в образованном обществе. Поэтому, например, М. В. Ломоносов мог не любить Миллера или Шумахера как «немцев», но когда речь шла о его учителе Хр. Вольфе или его собственной жене, которая была немкой, их национальность не имела значения.

Положение Теплова стремительно росло, и он стал в академической канцелярии второй фигурой после Шумахера. Он служил главным связующим звеном между Академией наук и различными правительственными институтами.

¹ Wallace L. Daniel Grigorii Teplov... P. 9.

¹ См.: Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. СПб., 1845.

² ПФА РАН. Ф. 21. Оп. 7. Ед. хр. 52.

³ ПФА РАН. Ф. 3. Кн. 75. Л. 42–52.

⁴ Цит. по: Теплов Г. А. / Русский биографический словарь. Суворова — Ткачев. СПб., 1912. С. 471.

В 1748 г. Разумовский назначил Теплова главой новообразованного исторического департамента. В результате Теплов нажил себе множество врагов, которые могли его обвинить в том, что он узурпировал власть.

Как академический администратор Теплов не оставил после себя доброй памяти. Практически во всех биографиях отмечается его «деспотизм», «безнравственность», «партийность», «пристрастность» и т. д. В книге Даниэля говорится, что его отрицательно характеризуют также и иностранцы, например английский посол лорд Букингем и французский дворянин Сабатье де Кабре (Sabathier de Cabres)¹.

Положительную характеристику Теплову дает лишь Д. И. Фонвизин. Он рассказывает, как Теплов помог ему в минуту душевных колебаний, в то время когда он был под сильным впечатлением от беседы с графом ***, известным безбожником и вольтерьянцем. «Рассуждения его были софистическими и безумие явное, но со всем тем поколебали душу мою»², — писал Фонвизин. Вооружившись Библией (характерно, что кроме «русской Библии», Фонвизину понадобились экземпляры на французском и немецком языках, «для удобнейшего понимания») и здравым смыслом автор «Бригадира» и «Недоросля» решил размышлять о Боге и «всякую досужную минуту посвятить испытанию о вышнем существе»³. В это время писатель находился в Царском Селе, сады которого и стали ареной его перипатетического богословствования. Там же он встретил Григория Теплова, который поддержал его и порекомендовал прочитать сочинение английского философа Самуэля Кларка «Proofs of the Existence and Attributes of God»⁴. Теплов с сожалением отмечает, что в России для распространения скептического взгляда на религию талант Вольтера даже излишен, и приводит характерный пример, который описан в воспоминаниях Фонвизина довольно подробно. «На днях случилось мне быть у одного приятеля, где видел я двух гвардии унтер-офицеров, — рассказывает Теплов. — Они имели между собой большое прение: один утверждал, другой отрицал бытие Божие. Отрицающий кричал: “Нечего пустяки молоть; а Бога нет!” Я вступился и спросил его: “Да кто тебе сказывал, что Бога нет?” — “Петр Петрович Чебышев вчера на Гостином дворе”, — отвечал он. “Нашел и место!” — сказал я»⁵. Этим сюжет, рассказанный Фонвизиним, отнюдь не завершился. Когда он выписал книгу Кларка и прочитал ее, то решил перевести на русский язык. С этим предложением он пошел к Теплову. Тот похвалил намерение, но указал на печальный опыт Н. Поповского и судьбу его перевода «Опыта

¹ Wallace L. Daniel Grigorii Teplov... P 131.

² Фонвизин Д. И. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Л., 1959. С. 100.

³ Там же. С. 101.

⁴ Там же. С. 103.

⁵ Там же.

о человеке» А. Попа, которая подверглась критике и значительной редакции со стороны Святейшего синода. Поэтому он полагает, что Фонвизину лучше сделать не перевод, а более свободное изложение идей Кларка, «выписку», чтобы можно было менять ее содержание. Фонвизин приводит их разговор по поводу этого перевода: «“Но неужели, — спросил я, — Синод делать будет мне нарочно затруднения в намерении толь невинном?” — “Да разве не знаете вы, кто в Синоде обер-прокурор?” — “Не знаю”, — отвечал я. “Так знайте ж — Петр Петрович Чебышев”, — сказал Григорий Николаевич»¹.

В академической расстановке исторических фигур на шахматной доске Теплов играл роль своеобразного «черного ферзя». Даже такой авторитетный исследователь, как П. П. Пекарский, писал, что Теплов не написал «в свою жизнь ни одной ученой статьи»², что не соответствует истине. Однако не следует забывать, что цвет шахматных фигур является весьма условным и решается жребием. Настойчивость негативной оценки Теплова и постоянное противопоставление ему в качестве «белых фигур» Миллера, Ломоносова, Тредиаковского вызывает некоторую настороженность. Не может ли быть такого, что эта фигура намеренно затемнялась исследователями, лепившими «светлые образы» национальных героев? Не связана ли эта оценка с социальной ролью Теплова как крупного администратора в академической системе и традиционного российского негативного отношения к любой администрации? Действительно, место «чиновника среди ученых» не очень выигрышно и обрекает персонажа, занимающего это положение, на роль «пятого колеса» в хорошо отлаженной телеге российской академической системы, триумфально продвигающейся по невежественному бездорожью. Образ Теплова как некомпетентного бюрократа плохо вписывается даже в контекст традиционных биографий. Добросовестно приведенный список его научных работ, куда входят сочинения по философии, музыке, медицине, экономике, ветеринарии показывает, что он был не только администратором, принимавшим «политические» решения, но и таким же энциклопедически образованным, талантливым и творческим человеком, как и прославленные академики. «Познания и занятия Теплова были весьма разнородны, — пишет М. Н. Лонгинов, — Он много занимался, например, музыкой, а также домоводством, строительством, садоводством и лесным хозяйством в превосходном и большом имении своем селе Молдовом, Орловской губернии, Карачаевского уезда, где цел донине огромный каменный дом с обширными службами, садом, превосходными фамильными портретами, старинной утварью, большим архивом и библиотекою, достой-

¹ Там же. С. 105.

² Пекарский П. П. История Императорской академии наук в Петербурге. Т. 2. С. XVI.

ною просвещенного человека той эпохи»¹. Он был почетным членом Императорской академии наук и академии художеств, почетным членом Мадридской академии, действительным членом Вольного экономического общества, и даже некоторое время преподавал наследнику Павлу Петровичу «политические науки».

Теплов серьезно задумывался о реорганизации системы высшего образования, которую он знал хорошо, как никто другой. В неосуществленном «Проекте к учреждению университета Батуринского...», который был направлен на создание в резиденции его патрона на Украине института, могущего придать ей столичный лоск, говорится: «Его Сиятельство, Ясневельможный и Высокоповелительный Малороссийский Гетман, граф Кирила Григорьевич Разумовский... твердое и богоугодное положил намерение, с Божьею помощью и Высочайшим соизволением Ея Императорского Величества... на предбудущие века и на память имени своему, в городе Батурине под своею собственною протекцией основать, учредить и утвердить неподвижно Университет, со всеми его упражнениями и преимуществами, которые в самодержавном государстве оному приличны. И понеже в нем определяются такие науки, которых доселе в Малой России еще не было преподаваемо, как то: гуманиора вся, то есть, чистота латинского языка, древности, философия новая, юриспруденция, история, география, также высокие науки, физика теоретическая и экспериментальная, все части математики, геодезия, астрономия, анатомия, химия и ботаника»². Теплов полагал, что Батуринский университет должен обладать всеми традиционными университетскими привилегиями, кроме того, студентам, чтобы подчеркнуть их принадлежность к элитарной «республике ученых», «дозволить, хотя бы он и не шляхетский сын был, для одобрения носить шпагу или саблю»³. Наличие на Украине большого числа церковных школ, по мнению Теплова, могло бы снять проблему подготовленности студентов к обучению в университете, реально стоявшую перед университетами, как в «резиденции», так и в «столице», и дало бы Батуринскому университету преимущества перед Петербургским и Московским. Обучение должно было быть бесплатным. Оплачивались лишь дополнительные занятия в *Collegia privata* и *Collegia privatissima*. В новосозданном университете должны были изучаться следующие предметы: «Латинское красноречие с толкованием классических авторов», «Логика, метафизика и философия практическая», «Правы натуральные и юриспруденция», «Древности и история литераль-

ная и политическая. Генеалогия и геральдика», «Физика теоретическая и практическая», «Физика экспериментальная и математика со всеми ее частями», «История натуральная», а также анатомия, химия и ботаника. Теплов планировал университет основательно, поэтому не были забыты типография, словолитня, книжная лавка, переплетная мастерская, оранжерея, лаборатория, больница, анатомический театр, а также карцер, гауптвахта, портовойня, «мыльня, а при ней банщик»¹.

Многообразные таланты Теплова были замечены «сильными мира». Он оказался чрезвычайно важной фигурой во время государственного переворота и воцарения Екатерины II. Теплов составил самые главные документы — манифест о восшествии на престол Екатерины II и текст присяги и текст отречения Петра III. «...Все важнейшие акты, изданные в первые дни царствования Екатерины II, принадлежат перу Теплова: в самый день переворота он составил — и, пожалуй, он один только и мог составить в течение какого-нибудь получаса — манифест о восшествии и формулу присяги, и ему же принадлежит составление текста отречения Петра от престола, — акты, в которых каждое слово должно быть обдуманно и взвешенно. И если в них оказались недочеты и неясности, то нужно удивляться не этому, а тому, что они достаточно удовлетворительны, ибо их Теплову приходилось писать чуть ли не стоя, составляя наспех, почти экспромтом»². Вместе с А. Г. Орловым он находился в Ропшинском дворце 6 июля 1762 г. в тот час, когда умер Петр III.

Даниэль довольно подробно комментирует *Coup d'état* 1762 г. За верную службу во время переворота Теплов получил 20 тыс. рублей от Екатерины II. В июле 1762 г. он был сделан ее персональным секретарем и сохранял эту должность в течение последующих шести лет. Главной его функцией было получение петиций на имя императрицы, что сделало его центральной фигурой в ее правительстве³.

Теплов получал много наград от Екатерины, в июле 1768 г. он был представлен ею в Сенат, получил земельное владение, в районе Выборга, орден, а в октябре 1776 г. и долгожданное дворянство⁴.

Интересно, что у Теплова служил секретарем Ф. В. Ушаков, которого Екатерина II называла его «вскормленником»⁵. Это был тот самый Федор Ушаков, который учился в Лейпциге вместе с А. Н. Радищевым и удостоился чести быть героем философского «жития». Радищев отмечает, что именно «успехи Федора Васильевича в науках побудили тогда тайного советни-

¹ Там же. С. 84–85.

² Теплов Г. А. / Русский биографический словарь. С. 473.

³ Wallace L. Daniel Grigorii Teplov... P. 22–25.

⁴ Там же. P. 134.

⁵ Лонгинов М. Н. Г. Н. Теплов. С. 195.

¹ Лонгинов М. Н. Г. Н. Теплов // Русская старина. 1870. Т. II. С. 195.

² Теплов Г. Н. Проект к учреждению университета Батуринского... Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1863. Кн. 2. М., 1863. Отдел «Смесь». С. 68.

³ Там же. С. 74.

ка Теплова взять его к себе в должность секретаря, с чином титулярного советника»¹.

Таким образом, пестрая биография Теплова как общественного деятеля оставила заметный след в истории XVIII столетия, однако Теплов как деятель культуры, Теплов-ученый, а тем более Теплов-философ остался невыявленным, невостребованным, неценным. Вместе с тем его сочинение «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (СПб.: [Печ. при Имп. Академии наук], 1751) начинает собой не только вторую половину века, но и новую эпоху в российском философствовании, отмеченную более трактатно ориентированным типом сочинений, обращением к специфической философской терминологии, стремлением к системности и аналитичности, словом к тому, что составляло неотъемлемые признаки классического метафизического текста.

В 1750 г. книгу Теплова рекомендовал к напечатанию М. В. Ломоносов. Он писал в рапорте канцелярии Академии наук: «...Философские учения в ней предлагаются понятным образом для всякого и весьма полезна будет российским читателям, которые, не зная иностранных языков, хотят иметь понятие или знание о философии вообще, во всех ее частях, и для того за благо рассуждаю, чтобы она была напечатана»².

Серьезное увлечение Теплова философией Хр. Вольфа, спровоцированное его петербургскими учителями, началось, когда он был за границей, причем не только в Германии, но и во Франции. В 1739 г. в Париже, незадолго до приезда туда Теплова, была переведена с латинского на французский статья Вольфа «Le philosophe roi et le roi philosophe». В ней специально рассматривался вопрос о влиянии философов на монарха. Вольф считал, что монарх должен использовать философский метод для того, чтобы понять социальный порядок и установить прочные связи между разрозненными частями общества. Философия выражает способы, которыми различные люди или социальные группы относятся к материальному миру и взаимодействуют друг с другом. Философский метод, причем для Вольфа он такой же, как и в естественных науках, должен помочь суверену быть более последовательным, его политике более продуманной³.

Идеи Теплова о службе обществу нашли выражение в сочинениях «Рассуждение о качествах стихотворца» (Ежемесячные сочинения. Май, 1755) и «Рассуждение о начале стихотворства» (Ежемесячные сочинения. Июль, 1755; История эстетики: памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. М.,

¹ Радищев А. Н. Житие Федора Васильевича Ушакова // Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952. С. 221.

² Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 9. М.; Л., 1955. С. 631.

³ Wallace L. Daniel Grigorii Teplov... P. 15–16.

1964). В этом журнале они были напечатаны анонимно, что послужило причиной того, что много лет они атрибутировались неверно¹. А. А. Штамбок, доказавший, что оба сочинения принадлежат Теплову полагал, что и те и другие «Рассуждения» являются частью одного трактата².

В статьях о стихотворстве и стихотворцах Теплов пытался понять причины возникновения искусства, его цели и задачи. Он утверждает, что существуют две причины, способствовавшие развитию искусства в человеческой истории: стремление к созданию прекрасного и стремление к наслаждению. Эти стремления глубоко сидят в природе человека и находят свое выражение в пении и рисовании. Таким образом, в этих двух формах человек пытается воспроизвести прекрасное и выразить глубоко запрятанные эмоции³.

Теплов обсуждает художественное творчество и социальные функции искусства. Он считает, что литература и живопись имеют общественное и воспитательное значение. Теплов полагает, что поэт должен быть знакомым с натуральными науками, чтобы лучше понять, как устроен мир и обогатить поэзию этим знанием. Кроме того, стихотворец должен быть искусен в философии и в определенном смысле популяризировать философское знание. Оно довольно часто было содержанием поэзии, поэтому «Стихотворцы всегда за премудрых и ученых людей в философии почитались, как в самой древности, так и в новых веках»⁴.

И наука и искусство имеют одни и те же цели. Работа художника, чье вдохновение идет от сердца, этим ограничена. Философское понимание и художественное воображение, разум и чувство поддерживают друг друга. Они исходят из разных источников, но обладают креативной функцией и, взятые вместе, способны возвыситься до высшего уровня понимания⁵. «Все науки и искусства начало свое восприяли нечувствительно и непременно в роде человеческого, но приращение их более знатными и полезными učinило. Науки и искусства между собою отделяются тем, что первые обращаются к пользе, а последние иногда к пользе, а иногда к единому увеселению или изощрению нашего разума, который после всегда служит руководством к познанию других вещей»⁶.

¹ См.: Штамбок А. А. Об авторстве рассуждения «О качествах стихотворца» (К вопросу о двух направлениях в русской эстетике классицизма) // Русская литература. 1961. № 1. С. 173.

² Там же.

³ Wallace L. Daniel Grigorii Teplov... P. 17.

⁴ [Теплов Г. Н.] О качествах стихотворца рассуждение / Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие. 1755. Май. С. 376.

⁵ Wallace L. Daniel Grigorii Teplov... P. 17–18.

⁶ [Теплов Г. Н.] О начале стихотворства / Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие. 1755. Июнь. С. 3–4.

Даниэль отмечает, что рассуждения Теплова о взаимодействии искусства и науки были важны для него, потому что сам он так же пытался объединить этих муз. В письме, написанном 1765 г. в Совет Академии художеств в связи с избранием его почетным членом¹, он пишет о том, что искусство не в меньшей степени чем наука важно для освоения мира.

В середине 50-х гг. он начал работать над собранием песен. Музыка занимала значительное место и в жизни Теплова, и он не раз замечал, что это одно из его самых больших удовольствий. Он играл на скрипке и клавикордах. В начале 50-х гг. во время службы у Разумовского он организует оркестр при Глуховском дворе². В 1759 г. Теплов публикует сборник песен на свою музыку³.

Особое место в творчестве Теплова занимают его экономические взгляды. Эта часть его научных взглядов довольно подробно рассмотрена в уже упомянутой книге Даниэля, проанализировавшего ряд неопубликованных работ Теплова⁴. Кроме того, как и многие его современники, Теплов не только теоретизировал по поводу того, как следует вести хозяйство, но и разработал ряд конкретных рекомендаций для этого. В книге «Птичий двор, или Подробные наставления о содержании всякого рода домашних птиц, предохранения и лечения их от всяких случающихся у них болезней; а притом также достаточные сведения о разведении, воспитании, выкармливании и обучении кенареек» он пишет «о корме птиц», «что должно делать, чтобы курицы хорошо неслись», «о высиживании цыплят», «о несении индейскими курицами яиц и о сидении на них», «как откармливать гусей», приводит чертежи устройства птичьих дворов и т. д. В предисловии он пишет: «Домостроительство вообще есть наука, а потому и дело такое, от которого польза происходит для всего общества»⁵, поэтому он считает сво-

им долгом внести и свой вклад в дело общественного благосостояния и процветания.

В своих философских работах, и прежде всего в книге «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут», Теплов использует и развивает идеи Вольфа, прежде всего его воззрения на принципы построения философской системы и разделения различных сфер знания на обособленные области с целью их лучшего познания.

Теплов полагает, что философия дает общее представление о мире, изучение ее необходимо для того, чтобы предохранить свой разум от возможных заблуждений. Изучение философии «человека делает Богу угодным, Монарху своему верным и услужным, а ближнему в сообщество надобным»¹. Он пишет не *учебник*, но *популярную книгу* по философии, дающую не только общие представления об этой науке, но помогающую сформировать мировоззренческие установки. «Мог я перевести какую ни есть философскую систему лучшего автора, — пишет Теплов, — но мне показалось дело невозможное, чтоб все методы, сколько я их знаю, на латинском и французском языке изданные в свете, могли служить к моему особенному намерению, которое я предпринял. Словом сказать, мой не тот конец, чтоб сия книга сочинена была для школы, по которой молодым людям учиться: но для тех, которые общее познание хотят иметь о науке философской, хотя притом никаких наук не учились и учиться не намерены»². Теплов старается не злоупотреблять профессиональным жаргоном, оговаривая употребление даже тех немногих понятий, без которых невозможно обойтись, таких как: *тождество, правдоподобие, бытность, идея, предугверение, предрассуждение* и проч.

Теплов отказывается от принятой в первой половине XVIII в. традиции переводить философские термины буквально, используя «кальки» («номиналисты» — «словесники», «реалисты» — «вещественники», «умозаключение» — «винословие», «философия» — «любомудрие», «логика» — «словесница», «физика» — «естественница», «метафизика» — «преестественница» и т. д.); он отмечает, что некоторые понятия западноевропейской философии не имеют в русском языке соответствующих эквивалентов («метафизика», «пневматология»), а некоторые употребляются в различных смыслах, например философском и обыденном («бытие», «материя», «вещество», и т. д.). Он полагает, что существует определенная терминология, основанная на международном «ученом языке», без которой невозможно постро-

¹ См.: *Штамбок А. А.* Об авторстве рассуждения «О качествах стихотворца». Приложение.

² *Wallace L. Daniel Grigorii Teplov...* P. 19.

³ [Теплов Г. Н.] Между делом безделье, или Собрание разных песен с приложенными томами на три голоса. Музыка Г. Т. (СПб., б. г.).

⁴ В архиве РГАДА хранятся статьи Теплова «Поправление о коммерции», «Примечания о поправлении коммерции русской», «О коммерции» (Ф. 3976. Оп. 1. № 32), «О российской торговле» (разряд 196 № 286, 11). См.: *Wallace L. Daniel Grigorii Teplov: A Statesman at the Court of Catherine the Great.* Сюда же можно отнести сочинение Г. Теплова: О непорядках, которые происходят от злоупотребления прав и обыкновений, грамотеями подтвержденных Малороссии // Записки о Южной Руси. Т. 2. СПб., 1857.

⁵ Теплов Г. Н. Птичий двор, или Подробные наставления о содержании всякого рода домашних птиц, предохранения и лечения их от всяких случающихся у них болезней; а притом также достаточные сведения о разведении, воспитании, выкармливании и обучении кенареек. Во граде Святого Петра, 1792. С. III.

¹ Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Философский век. № 3. СПб., 1998. С. 212.

² Там же. С. 218–219.

ить научный текст. В качестве примера он приводит Цицерона и Христиана Вольфа, пополнивших философский вокабуляр специальной терминологией. Поэтому его сочинение предваряет «Объявление слов, которые в философской материи по необходимости приняты в том разуме, как приложенные к тому латинские и французские разумеются».

Вместе с тем там, где речь касается поэтического выражения, необходимо в большей степени ориентироваться на национальную традицию. «Рассуди, что все народы в употреблении пера и в изъяснении мыслей много между собою разнствуют, — пишет он. — И для того береги свойства собственного своего языка. То, что любим в стиле латинском, французском или немецком, смеху достойно иногда бывает в русском. Не вовсе себя порабошай, однако ж употреблению, ежели в народе слово испорчено, то старайся оное исправить, не будь притом и дерзостен сочинитель новых. Хотя и свой собственный составишь стиль, однако ж был бы он чист в правописании и этимологически плодоносен в изобретении слов и речей приличных, исправен в точности их разума, в ясном мыслей изъяснении, в непринужденной краткости, в удалении от пустого велеречия...»¹

Теплов не случайно уделяет такое внимание проблеме языка. Он полагает, что причины многих заблуждений и непонимания происходят от его нестрогости, оттого, что содержание и смыслы понятий не являются строго установленными и однозначными. Теплов говорит о своих планах написать сочинение по логике, в которой можно было бы обсудить эти проблемы. «В оной я показать намерен, — пишет он, — как всякое в словах непостоянство и темнота или сумнительный разум происходит от того только, что о том, о чем речь наша, имеем темное и конфузное понятие, и что понятиям между собою больше или меньше разнствующим одно имя часто случается давать. К сему я причитаю все риторические фигуры, метафоры, аллегории, в которых, ежели прилежно станем разбирать, то безмерное множество найдем противоречия»².

Для исследования философских текстов XVIII в. принципиальное значение имеет язык, на котором они написаны.

Научная лексика, а следом за ней и натурфилософская была более обработанной, более развитой и более интернациональной, нежели лексика социальных наук и метафизики³. Это было связано с тем особым вниманием, которое уделялось науке в первой трети XVIII в. и ее активной поддержке

¹ [Теплов Г. Н.] О качествах стихотворца рассуждение. С. 384–385.

² Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии... С. 233.

³ «Язык научных книг 30-х гг. и по словарю, и по синтаксису был самым обработанным и совершенным среди прочих жанров и типов литературного выражения этого времени», — пишет исследователь научной лексики XVIII в. См.: Кутина Л. Л. Формирование языка русской науки. М.: Л., 1964. С. 6.

государством. Кроме создания Петербургской академии и позже Московского университета и приглашения для службы в Россию большого количества зарубежных специалистов, можно отметить поощрение перевода западноевропейской литературы, прежде всего научной, на русский язык.

Главным инициатором издания, а также своеобразным редактором научных книг был сам Петр. Он был озабочен прежде всего передачей смысла и высказывался так: «выразуметь сэнс, а не хранить речь от речи», настаивал на внятном письме без излишних иноязычных и высоких славянских слов, на лаконичности «без немецких пустых разговоров» и на твердом знании предмета («художества»)¹. Кстати, само понятие «художества» и соотношенное с ним «науки и искусства» представляли собой пару категорий, выражающих различие технического и научного знания. Текст петровского указа «О приуготовлении переводчиков книг обучением их художествам» от 23 января 1724 г. гласил: «Для переводу книг зело нужны переводчики, а особливо для художественных...» Если сделать в этом месте паузу и не прояснить понятие, то можно подумать, что Петр собирался переводить стихи и романы², однако в понятие «художественные» Петр вкладывал совсем иное содержание, понимая под ними «ремесла», «понеже никакой переводчик, не умея того художества, о котором переводит, перевести то не может; того ради заранее сие делать надобно таким образом: которые умеют языки, а художеств не умеют, тех отдать учиться художествам, а которые умеют художества, а языку не умеют, тех послать учиться языкам, и чтоб все из русских, или иноземцы, кои здесь родились, или зело малы приехали, и наш язык как природный знают, понеже а свой язык всегда легче переводить, нежели с своего на чужой. Художества же следующие: математическое хотя до сферических триангулов, механическое, хирургическое, архитектур, цивилис, анатомическое, ботаническое, милитарис, гидройка и прочия тому подобныя»³.

В XVIII в. русский язык не относился к числу «ученых» языков, социальный диалект ученого сообщества, а тем более система философской терминологии еще не были сформированы. Коллегия академических переводчиков, завершив перевод академических «Комментариев» (Краткое описание комментариев Академии наук. Ч. 1. 1728), обращалась к читателю: «Не сетуй же на перевод, якобы оный был невразумителен и не весьма красен, ведати бо подобает, что весьма трудная есть вещь добре переводити, ибо не только оба оные языки, с которого и на который переводится, со-

¹ Цит. по: Кутина Л. Л. Формирование языка русской науки. С. 6.

² На это обратил внимание С. И. Николаев См.: Николаев С. И. Первая четверть XVIII века: эпоха Петра I // История русской переводной художественной литературы. Т. 1. СПб., 1995.

³ ПСЗ. Т. VII. С. 217.

вершенно знать надлежит, но и самая переводимая вещь ясное иметь разумение»¹.

Для мыслителей того времени на первом месте стоял идейный смысл того или иного произведения, ценный ими больше, чем точность перевода, авторитет автора и принадлежность его к какой-то определенной культурной традиции. Это была эпоха массовых анонимных переводов. Далеко не всегда издатель считал нужным указывать, кем выполнен тот или иной перевод, кто является автором оригинального текста и на каком языке он написан. Допустимы были ссылки на сочинение «одного английского (немецкого, французского) автора», а то и вовсе указывалось — «перевод с иностранного». Считалось, что главное — познакомить уважаемых соотечественников с интересными рассуждениями и актуальными идеями. Иногда перевод делался не с того языка, на котором было написано произведение, а с посредника. Так, одного из любимых авторов английского поэта и философа Э. Юнга переводили и с французского², и с итальянского³, и с немецкого⁴, с французского переводили Д. Локка⁵, Д. Юма⁶ и Д. Бената⁷, Х. Блэра⁸, с немецкого — А. Фергюсона⁹. Был распространен жанр сокращенных переводов, или «сокращений», порой снабженных обильными комментариями и отступлениями переводчика.

Неразработанность философской лексики затрудняла как перевод, так и создание оригинальных философских сочинений. Автор одного из первых популярных пособий, вводящих русского читателя в круг проблем европейско-

¹ Цит. по: Кутина Л. Л. Формирование языка русской науки. С. 6.

² См., например: Юнг Э. Бытие разумное, или Нравственное воззрение на достоинство жизни. М., 1787; Вопли Эдуарда Юнга. СПб., 1791, сокращенное переложение первой, четвертой и пятой «Ночей» Осипа Лузанова, сделанное по переводу Летурнера.

³ См.: Страшный суд г. Юнга с перевода г. аббата Алберти. СПб., 1777. В. П. Семеновиков (Материалы для истории русской литературы и для словаря писателей эпохи Екатерины II. СПб., 1914) полагал, что автором перевода был М. М. Щербатов.

⁴ См.: Плач Эдуарда Юнга, или Ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии в девяти ночах. Ч. 1–2. М., 1785 (пер. с нем. А. М. Кутузова). В русское издание вошли даже многочисленные комментарии, которыми снабдил текст немецкий переводчик Эберт.

⁵ Локк Д. Мысли о воспитании. М., 1759.

⁶ Юм Д. Жизнь Давида Гумма, описанная им самим, переведена с аглинского языка на французский, а с французского на русский Иваном Мороковым. М., 1781.

⁷ Избранные сочинения Иеремии Бената / Пер. по англ. изд. Боуринга и франц. Дюмона, А. Н. Пыпина и А. Н. Неведомского. Т. I. 1867.

⁸ О начале и постепенном приращении языка и изобретении письма / Пер. с франц. М. в Губернской тип. у А. Решетникова. 1799.

⁹ Фергюсон А. Начальные основания нравственной философии / Пер. с нем. А. Брянцевым. М., 1804.

го философствования Г. Н. Теплов признавался, что он «вынужден о философии не философскими словами говорить» или обращаться к чужому, но «ученому» языку. Однако эта проблема не была специфически русской. Так, например, еще Лейбниц жаловался на неприспособленность немецкого языка к философствованию и писал свои сочинения по-французски или по-латыни.

Однако если в области «гуманитарной» философии, рассматривающей проблемы человека, общества, истории, морали, эстетики, даже теоретического богословия, вопрос как-то решался с помощью метафоризации понятий и использования форм художественной литературы, литературной критики и свободной эссеистики, то такие направления философского знания, как логика, метафизика и натурфилософия требовали более строгого категориального аппарата, а следовательно, и терминологической базы. Языковая ситуация в этом случае (а позже это распространилось на все остальные философские направления) пошла по пути оснащения языка профессионального философствования иноязычной терминологией и создания социального диалекта ученого сообщества.

Огромное влияние на этот процесс оказал авторитет немецкого философа и ученого Христиана Вольфа. Этот мыслитель был одним из популярнейших в Европе первой половины XVIII в. Его лекции в Марбургском университете в 1736–1739 гг. слушал М. В. Ломоносов. В эти годы Вольф читал курсы всеобщей математики, алгебры, астрономии, физики, оптики, механики, военной и гражданской архитектуры, логики, метафизики, политики, нравственной философии, естественного и народного права, географии, хронологии¹, демонстрируя просвещенческую ученость и делая молодому российскому студенту «прививку» энциклопедического взгляда на мир.

Христиан Вольф впервые стал философствовать по-немецки. Он разработал или ввел в научный обиход ряд терминов, широко используемых и в современном «цеховом языке», например «дуализм», «плюрализм» «монизм», «онтология», «психология», «телеология» и т. д. Философия Вольфа в явном или неявном виде была популярна в России чрезвычайно, вольфианство преподавалось в российских университетах фактически на протяжении двух с половиной столетий². Став в Германии своеобразным «философским Лютером», он спровоцировал обращение к философствованию на национальном языке и в России.

Популярность Христиана Вольфа двояко повлияла на философскую лексику. С одной стороны, именно вольфианство было первым мощным поставщиком философской терминологии на иностранном языке, а с другой,

¹ Сухомлинов М. Ломоносов — студент Марбургского университета // Русский вестник. Т. 31. 1861.

² См. об этом: Артемьева Т. В., Микешин М. И. Христиан Вольф и русское вольфианство // Философские науки. 1990. № 1. С. 64–74.

пример немецкого философа послужил важным стимулом создание национального философского языка.

Это было отмечено Г. Н. Тепловым, автором первого учебника по философии «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (СПб.: [Печ. при Имп. АН], 1751). «Вольф, профессор, — пишет он, — за свои переводные слова философские был от многих, а наипаче от Лейпцигского университета посмеян, а ныне нигде так, как в Лейпциге в университете вошли слова его перевода в употребление. То же случится имеет и русском языке». Сочинение Теплова предваряет «Объявление слов, которые в философской материи по необходимости приняты в том разуме, как приложенные к тому латинские и французские разумеются». Такие словари довольно часто сопровождали переводные книг по философии. Так, например, переводчик Александр Фрязиновский счел необходимым дополнить издание Иоанна Эверарда Швеллинга «Бессмертие души основательно против безбожников и скептиков доказанное...» (СПб., 1779), приложив к нему «Роспись неупотребительным словам на российском языке содержимым в книге о *Бессмертии души*». В этом ряду можно отметить также «Опыт философского словаря», составленный профессором Петербургского педагогического института А. И. Галичем и помещенным в качестве приложения к его труду «История философских систем»¹.

Теплов уделяет большое внимание проблеме времени, равно как и системе категорий и терминов, необходимых для рассуждений на эту тему. Он рассматривает понятия «долгоденствия», «вечности», «предвечности», «безначальности», «бесконечности»: «В пребывании или в продолжении пребывания мы понимаем начало и конец, а ежели то отъемем, то продолжение пребывания называется вечное. Отъемем одно только начало от пребывания, то оное будет предвечное или безначальное. Возьмем прочь конец, то будет вековое или бесконечное»². Время не имеет дискретного характера. Невозможно выявить «атом» времени, или, как говорит Теплов, «пункт или точку невидимую», составляющую «естественную» единицу времени.

Словарь Академии Российской называет еще одно понятие измерения времени: «міробытие» — «продолжение времени, в которое мир бытие свое имеет»³.

Социальная темпоральность будет иметь уже другую лексику. Как уже отмечалось выше, для обозначения времени вводятся «особливые слова»:

¹ Галич А. И. История философских систем, по иностранным руководствам составленная и изданная Главного Педагогического Института экстраординарным профессором Александром Галичем. Кн. I–II. СПб., 1818–1819.

² Там же. С. 277.

³ Словарь Академии Российской. Ч. IV. От З до М. СПб., 1792. Стб. 160.

«век», «лустр, или пятилетие», «олимпиада», «эгира», «солнечный круг» (28 лет), «лунный круг» (19 лет), «индикт», «анахронизм» и «период Юлианский», а также «эра» и «эпоха». «Эра» — «основание времени, определенное каким-нибудь особливим народом, от которого начинают считать годы»; «эпоха» — «есть утвержденная точка, или определенное и примечанию достойное в истории время, которое, будучи обыкновенно установлено в некотором особливом приключении, употребляется хронологистами, начинающими считать годы»¹.

Формирование философской лексики прошло несколько этапов и было связано как с формированием собственных философских концепций, так и с усвоением традиций уже сложившихся на Западе.

В первой трети XVIII в. можно отметить тенденцию перевода (переложения) терминов (*номиналисты — словесники, реалисты — вещественники, умозаключение — винословие, философия — любомудрие, логика — словесница, физика — естественница, метафизика — преестественница* и т. д.).

Научные и натурфилософские термины также получали свое наименование на русском языке, зафиксированное, например, астрономия — звездозаконие, астроном — звездозаконник (иногда «звездозритель»), при этом астролог — звездоблюститель, звездогадатель, впрочем дифференциация была не очень внятной², так как Словарь Академии Российской приводит варианты: астроном — звездоблюститель, но астрономия — звездословие. Были попытки русификации отдельных наук, например математики. Предлагалось называть их так:

- тело — солидум,
- вершина — острина,
- центр — ось,
- фигура — образ,
- диаметр — размер,
- сектор — иссек,
- параллельная — минующая,
- гипотенуза — подтягивающая,
- минута — лепта,
- секунда — вторая лепта,
- сумма — купа,
- пропорция — примерность³.

¹ Дильтей Ф. Г. Первые основания универсальной истории с сокращенною хронологию в пользу обучающегося российского дворянства: В 3 ч. Ч. 1. М., 1762. С. 7.

² См.: Кутина Л. Л. Формирование языка русской науки.

³ Там же. С. 78.

Переводчикам приходилось или скрупулезно описывать каждое понятие, что было, конечно, малоэффективно и неизбежно отвлекало от усвоения основного содержания, или использовать иностранные термины, которые, будучи терминами другого философского «мира», неизбежно воспринимались как метафоры. Так А. Кантемир, переводя «Разговоры о множестве миров» Фонтенеля в 1730 г. вынужден был объяснять чуть ли не каждое понятие, в том числе такие как «философия», «логика», «ифика» («этика»), «физика», «метафизика», «система», «идея», «материя», «натура» Для того чтобы передать философское значение слова «вихрь» (*tourbillion*), ему пришлось воспроизвести довольно длинный пассаж из сочинения последователя Декарта Пьера Региса, т. е. помещать это слово в контекст картезианской системы.

Однако центральным в кантемировском переводе стало понятие «мир». Известно, что это слово имело разные смыслы в зависимости от того, с каким «и» оно писалось — с восьмеричным или десятеричным. Словарь Академии Российской отмечает эти значения. *Мир* это:

- «1) тишина, спокойствие, согласие народа или государства с другими народами...
2) самый договор, на котором основано или заключено спокойствие между двумя или несколькими государствами...
3) согласие, любовь взаимная, противуполагается споре¹».

С другой стороны, «*мир*» с десятеричным «и» это:

- «1) весь свет; небо и земля и все, содержащееся в оных...
2) вселенная, подсолнечная, шар земной;
3) люди, населяющие землю;
4) общество, собрание жителей какого-либо селения²».

Таким образом, «мир» это и вся Вселенная, и один только «шар земной». На этом основан парадокс «множества миров», в фонтенелевском смысле означающий «множество планет, подобных Земле», а с точки зрения его противников «множество созданных Богом Вселенных».

Однако вернемся к анализу сочинений Теплова. Он предваряет свое рассуждение выяснением строгого смысла понятия «философия» и отделяя его от обыденных коннотаций. *Философия* разделяется на *теоретическую* и *практическую*. К *практической* относится *этика* и *политика*, которые показывают «должность к Богу, монарху и ближнему, обязательство самому к себе, к дому своему и проч.»³. К *теоретической* философии относится *физика* (понимаемая как естествознание или даже натурфилософия), логика и метафизика, которая, в свою очередь включает в себя *естественную теологию* (учение о Боге), *пневматологию* (учение о душе и духах), *онтологию* (учение о бытии).

Таким образом, объектом философского исследования может быть любое явление, принадлежащее к объективной или субъективной реальности, материальное или идеальное, реально существующее или гипотетическое. Если конечная цель — выявление причины, будь это действие закона природы или способ соединения души с телом, — это рассуждение философское, если нет, то, пусть даже речь идет о философских системах (классификация их, изложение содержания и т. д.), рассуждение такого рода философским назвать нельзя. Рассуждая о различных видах познания, Теплов прекрасно понимает, что далеко не все из них могут принести немедленный эффект или «видимую пользу». Одно, например, магнитные опыты, исследование электричества, «которое по сие время от всех ученых людей для одной только забавы показывается»¹ может быть полезно в будущем, другое развивается параллельно с бесполезным знанием, как химия и алхимия, третье может принести известность и славу, а лучше приобретать их научными открытиями, чем каким-либо иным способом.

Теплов задается мыслью о том, «в чем состоит должность прямого философа, который бы сим именем назваться мог по достоинству»². Он полагает, что тот, «кто одни только изъяснения к вещам сыскивает, или умеет правило какое в науке сочинить, тот и по моему мнению в философии дале ничего не изобретает»³. Теплов пишет о том, что всякий, лишь только начинающий изучение философии уже пытается присвоить себе звание «философа». Вероятно эмоциональное отношение к тому, что в «и по сие время в Академиях... не одни те, которые обучают философии, но и те, которые лишь только почали учиться, называются философами»⁴ связано с какой-то тайной (а может быть и явной) обидой. Дело в том, что Теплов, несмотря на образование, полученное в Европе, очевидные способности к языкам, никогда не занимался преподаванием, занимая в Академии наук и в Академическом университете важные, но не ключевые административные должности. Безусловно, он был в числе первых, но не «самых» первых, а кроме того, не самых авторитетных фигур, уступая и здесь, например М. В. Ломоносову. В своей книге он сознательно подчеркивает, даже утрирует своеобразный «дилетантизм», замечая: «Все мое предприятие в том только особливую новость имеет, что я сколько возможно о философии не философскими слова-

¹ Там же. С. 214.

² Там же. С. 225.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 227.

¹ Словарь Академии Российской. Ч. IV. Стб. 145.

² Там же. Стб. 158–159.

³ Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии... С. 212.

ми буду говорить и предлагать оную таким порядком, чтобы не трудно было всякому разбирать, хотя бы кто и предводителя в том не имел»¹.

Философию Теплов понимает прежде всего как метод исследования, позволяющий установить причины того или иного явления. О философском познании можно говорить «когда мы о всем обстоятельно изведавши и имеячи понятия между собой отделенные о вещи или действии каком скажем, для чего оно подлинно так, а не иначе сделалось, т. е. причину оного»². Вслед за Вольфом он выделяет помимо философского познания историческое, или «голое известие о бытности»³, и математическое, позволяющее «знать причины количество и силу»⁴.

«Изъясняя мнения и мысли» своего учителя Хр. Вольфа, «славного философских частей учителя нынешнего века», в частности, обращаясь к его «Логике» или «Philosophia Rationalis», Теплов достаточно тщательно анализирует возможные способы познания. «Тройственность» познания или возможность трех когнитивных установок во взгляде на исследуемый объект определена, разумеется, не самим этим объектом, но заключается в возможностях разума. Таким образом, «об одной вещи три человека трояко знать могут, один будет знать по-исторически, другой по-философски, а третий по-математически»⁵.

Историческое познание представляет собой знание факта. Оно очевидно, наглядно, демонстративно, а потому общедоступно. Оно не требует «остроты ума», является «легким познанием». Вместе с тем даже историческое познание не является очевидным и бесспорным. Основываясь на чувствах, оно допускает определенную вариативность, зависящую от возможного восприятия. Именно поэтому историческое познание составляет «самый низкий градус разума человеческого, ниже которого уже никакого познания понимать не можно»⁶. Ошибки, могущие произойти «от слабости чувств», можно отчасти исправить рассуждением. Историческое познание, полученное с помощью специально поставленного эксперимента, дает возможность увидеть причину явления, таким образом, «способ художественный к получению познания исторического часто нам открывает познание философское, особливо когда мы через инструмент какой находим такую правду, о которой без посредства оного уверены быть не могли»⁷.

¹ Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии... С. 226.

² Там же.

³ Там же. С. 228.

⁴ Там же. С. 221.

⁵ Там же. С. 227.

⁶ Там же. С. 228.

⁷ Там же. С. 230.

Из этого можно сделать вывод о двойкой природе исторического познания. Оно может быть непосредственным и нерелексивным («простым») или опосредованным («осмотрительным»): «Первое служит для тех, которые кроме очевидного свидетельства ничего не ищут, а другое чрез посредство разума наиболее открывается в философии и математике»¹. В соответствии с этим разделением исторического познания можно классифицировать науки. Так, например, физика разделяется на «экспериментальную», или «историческую», и «философскую». В свою очередь, «в философской находим или познаваем историческим познанием явлений тех причины, которые при показании самих экспериментов открываются, и потому на экспериментах основание свое имеют, так как бы теория на искусстве»². Таким образом, историческое и философское познание соотносятся как практика и теория.

Историческое познание не дает знание «подлинной правды» о вещах. Обладающие им «будто что знают», но «не иначе, как через опыт, а опыт не знание делает в человеке, но только о том или о сем уверяет его»³. И далее: «Кто знает по-исторически, тот не знает, да только верит... Опыт верить его заставляет, а не знать»⁴. Таким образом, можно знать «по случаю», а можно «по разуму», можно знать «просто», а можно «с причиною».

Примером такого рода знания может служить медицина. В небольшом эссе «Рассуждение о врачебной науке, которую называют докторством» (СПб., 1774) Теплов анализирует эту область знания, убедительно показывая, что она носит скорее описательный, нежели концептуальный характер. «Хотя рассудок есть такое в человеке орудие, которое на всякую вещь пригодно, и оным все в свете вырабатывать можно, однако ж редкие из тех, которые разбирают и лечат болезни человеческие, орудием сим пользуются»⁵. Он обращает внимание на то, что медицина не имеет стройной теории, а довольствуется лишь результатами неполного опыта. Особая роль, которая отводится медицине и медикам, связана не столько с успехами, достигнутыми на этом поприще, сколько с естественным желанием избавиться от болезни: «Что мы всем их рассказам слепо верим, тому не иная причина, как нетерпеливость в нашей болезни или самая боязнь смерти»⁶. Врач должен отказаться от роли «ученого» и выполнять единственную возможную для него функцию «друга», ухаживающего за больным. Роль «лечения»,

¹ Там же.

² Там же. С. 231.

³ Там же. С. 238.

⁴ Там же. С. 238–239.

⁵ Теплов Г. Н. Рассуждение о врачебной науке, которую называют докторством. СПб., 1774. С. 3.

⁶ Там же. С. 10.

«лекарств» и специальных предписаний чисто психопрофилактическая. «Я сам, — пишет Теплов, — когда болен, люблю присутствие докторское. Они больных умеют утешать, и я готов у них спрашивать совета, а за то и дарить, но больше права им над собой не позволю. Пускай они меня одевают и прикрывают, ежели мне то надобно, и тому подобную холью надо мною больным ведут...»¹

Философское познание является более высоким уровнем постижения сути вещей, чем историческое. Она представляет собой познание причин с помощью процедур логического вывода. «Философией называем и изъясняем науку, которая в себе заключает действие разума такое, через которое кто может предложение некоторое, из праведных и прямых начал законными следствиями доказать, или называем такое знание, через которое можем вещь доказывать. через ее причины, или от известных вещей знать неизвестные»². Если философия есть познание «довольных причин», то о философском познании можно говорить, когда «объявляем такую причину, из которой заключается, для чего что действительно есть или случайно быть может, и для чего сим, а не иным образом»³. Основанием для такого рассуждения является убеждение в том, что «нет в свете такого предлога, какой бы он ни был, при котором не можно иметь познания философского»⁴. Мы можем и не знать последовательность всех цепочек причинно-следственных сплетений. Разумеется, «находятся и такие вещи, которых причины хотя и суть, однако ж от силы разума человеческого утаены и исследованы нами быть не могут»⁵. Человеческим разумом невозможно постигнуть то, что находится за пределами разума. Там, где кончается разум, начинается откровение. Однако это не делает познание бессмысленным, а просто определяет его границы и возможности.

Умозаключениям должен предшествовать анализ понятий, которые не должны быть ни «темными», ни «конфузными». Именно эта аналитическая работа приводит к тому, что «познание философское делает в человеке через кратчайшее время больше разума и рассуждения в делах, нежели познание историческое»⁶. Вместе с тем философское познание не может вытеснить другие виды познания. И историческое и математическое познание необходимо для решения определенных задач, поэтому в каждом отдельном случае нужно выбрать определенный уровень познания или, за недостатком данных, смириться с тем уровнем, на который удалось выйти.

¹ Теплов Г. Н. Рассуждение о врачебной науке. С. 14.

² Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии... С. 240.

³ Там же. С. 241.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 243.

В любом случае путь познания сути явлений начинается с исторического познания, продолжается на уровне философского и завершается в математическом.

В своей книге Теплов дает небольшой экскурс в историю философии. Он показывает, что и за две тысячи лет не было выработано всеми признанного и непротиворечивого учения о природе познания, человеческой сущности, основах строения общества. Польза изучения истории философских учений заключается скорее в негативном, нежели в позитивном опыте. Теплов пишет о том, что он предлагает вниманию слушателей «краткую сей науки историю» не потому, что хочет научить ею, но «чтоб показать всех противные мнения, которые до сегодняшнего времени в сей науке были, надеясь, что две противные вещи, когда вместе снесены бывають, всегда лучше изъясняются»¹. Впрочем, автор анализируемой нами книги не рассматривает процесс философского познания как прямолинейное восхождение по пути познания и понимания сущности бытия. Он заключает свое историко-философское эссе ироническим замечанием о том, что «не можно того в горьчке сбрендить, чего бы философы до сего времени уже не сказали»².

В третьей, последней главе Теплов собирается описать процесс познания или, иными словами, проанализировать «средства, надобные для употребления разума нашего в исследовании истины»³. Одним из этих средств является *перцепция*, которую Теплов толкует не очень внятно. В тексте девятой главы он пишет о том, что *перцепция* это «понятие» (в смысле «понимание»), однако в «Объявлении слов, которые в философской материи по необходимости приняты в том разуме, как приложенные к тому латинские и французские разумеются» он пишет о том, что «perception» (*фр.*) или «perceptia» (*лат.*) — это «воображение». С другой стороны, «воображением» в это время называлось не только «воображение в смысле фантазии», но и то, что в современном эпистемологическом смысле называется «представлением». Собственно «понятием» здесь названы «notio sive idea» (*лат.*) или «idée» (*фр.*). Маловероятно, что Теплов не давал себе отчет в употреблении понятий (терминов) или путал их. Я думаю, что он просто не употреблял их в строгом смысле, допуская определенную синонимию как в употреблении русского, так и «ученого» языка. Сам Теплов объясняет свои рассуждения следующим примером: «Перцепция, или понятие, есть самое первое дело во всей жизни человеческой. Все, что мы чувствуем, знаем, видим, делаем, должны наперед разумом понимать. Не понявши же разумом, ни до чего коснуться не можем. Но понимать есть дело так малое в рассуж-

¹ Там же. С. 263.

² Там же.

³ Там же.

дении всего последующего действия, что почти действие не почато, когда мы только одно простое понятие о бытии вещи имеем. Напротив того, столько справедливость одного нужна, что оно, то есть первое основание во всех вещах искусства человеческого. Ежели первое понятие худо учреждено или поставлено, то все последующее рассуждение как бы ни остро было, так как на лживом основании положенное, не годно. Например, будучи я уже прежде известен о часах, какая они машина, как скоро взгляну на них, то хотя не рассуждаю всех окрестностей, однако ж разумею уже, что они не животное, которое движется собою, да серебряный или золотой сосудец, в котором приведена до известного времени обыкновенная машина в движение. И таким я образом имею о сей вещи самое первое понятие, от которого производить могу все следующие заключения, то есть качество их, нужность и прочая. Человек же, например, который от роду часов не видал и не слышал про них, да, положим, что б и того знания не имел, могут ли какие быть на свете машины, которые бы оживотворяли будто какое ни есть тело не животное, то в таком случае, ежели он легкомысленно посмотрит на часы, тотчас возьмет мнение о них дикое. И напоследок как рассудит: что все, что не оживотворено, регулярно и долговременно двигаться не может, то без дальних хлопот скажет, что в сем сосудце сидит животное, которое движется, что с малыми детьми случается. От такого-то первого самого понятия и пойдут у детей детские мысли. Я сам, когда еще был очень малолетен, думал, что в стенных боевых часах есть церковь, поп, дячок и колокольня и что в них служба маленькими людьми отправляется. Отчего сие слабое мнение? Оттого, что я о внутренности часов и машине перцепции и понятия за малолетством еще не имел, а церковь с колокольнею уже видал. Но ежели бы такое же тупое понятие и в возрастном человеке случилось, то его надобно причесть к бесчисленным глупцам»¹.

Единство мира Теплов видит в его *бытии*. «Все вещи, хотя нам известные, хотя неизвестные, то общее между собою имеют, что они пребывают. Итак, все, что пребывает, называться должно *бытие*»². Восходя по цепочкам каузальных связей и зависимостей, мы приходим к идее первопричины и первоначала, или Бога. Такого рода рассуждения относятся к компетенции *натурального богословия*.

Для философского осмысления вешного мира необходимо абстрагироваться от материальных качеств и свойств вещей. Только так можно понять «существо вещи», как говорит Теплов, или ее *сущность*. Полнота бытия выражается понятием «вещество». «Все вещи, однако ж, поелику они таковы, каковых мы их видим, называются *вещество* или *substantia*; хотя они

сами в себе к полному своему состоянию все имеют, хотя у других занимают», а также «вещество называется то, когда все части вместе взятые вещь самую в полную бытность приводят»¹. Части составляющие материю («вещество») могут быть двоякие — «одни называются образцы, другие приключения»². В определении этих понятий Теплов не очень ясен. «Образцом» он называет единицы, составляющие элементы некоей структуры, «приключением» — порядок этих элементов, их структуру. В то же время «образец» — это постоянные свойства вещи, составляющие ее сущность, а «приключение» — временные, несущественный свойства («Приключение есть надлежность к телу, так как к веществу, а однако ж по воле отнято быть может, как, например, место, на котором стоит»³).

Материя («вещество») может быть «то, которое разум имеет» (Бог, человеческая душа, ангелы и злые духи) и «не имеющее сего дара», обладающее лишь телом и протяжением («расстоянием места»).

Философское представление о бытии включает в себя понятие «взаимности», «сношения», или соотношения. Так, понятие *части* требует знания того, что такое *целое* и т. д. К области «взаимности» принадлежит понятие *небытия* и *отсутствия*, ибо они могут быть поняты только через *бытие*.

Затруднение вызывает решение вопроса о том, обладают ли *бытием* абстрактные понятия. Теплов выходит на проблему рационализма-номинализма, обсуждавшуюся еще в Средние века, отдаст предпочтение концептуализму. В этом позиция Теплова близка воззрениям Дж. Локка. Однако концептуализм Теплова лишен известной рационалистичности Локка. Теплов не считает, что универсалии являются результатом деятельности разума, напротив, он полагает, что они имеют объективный характер, обладают *бытием*. Однако в понятие *бытие* он включает «все то, что есть и быть может, хотя нам ведомо, хотя неведомо, и что мы в бытии понимаем сопротивное *небытию*»⁴, что безусловно расширяет понятие бытия, может быть даже придает ему известную неопределенность, зато снимает проблему.

Теплов, как и другие русские мыслители, далек от того, чтобы вдаваться в детали терминологического спора и высветлять истину прояснением понятий. «Я бы желал несколько из философии слов выкинуть, ежели бы только можно было без них обойтись, но по необходимости делаю может быть читателю трудность и темноту принятием многих терминов. Слова или термины в философской науке не закон, но принимаются по произволению»⁵.

¹ Там же. С. 269.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 272–273.

⁵ Там же. С. 273.

¹ Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии... С. 264–265.

² Там же. С. 266.

Главное в философском обсуждении — это взаимопонимание между собеседниками. О понятиях всегда можно договориться.

Теплов различает уровни смыслов некоторых понятий. Так, говоря о «возможном» и «невозможном», он выявляет философскую, физическую («натуральную») и моральную «невозможность». Философская «возможность» объединяет, по сути, то, что соединяет возможность с действительностью, а «невозможность» — это обозначение того, что называется «ничто». «Невозможность в натуре» бывает разных видов. Первая предполагает противоречие между формальной и реальной возможностью, или, как пишет Теплов: «Часто случается, что вещь сама собою возможная, но к возможности ее помешательством бывает что ни есть постороннее, которое не допускает до того, что б она сталася. Таким же образом часто помешательством видим и самосложение вещи, по которому она та, а не иная быть может»¹. В качестве примера первого типа возможности он приводит арестанта, который имеет теоретическую возможность передвигаться где хочет, но не имеет фактической, ибо сидит под арестом. В качестве второй — довольно забавную ситуацию, предполагающую отсутствие даже теоретической возможности. «Пример другому, — пишет Теплов, — человек, когда мыслит, тогда он чувствует, что не рукою, но головою работает. Он бы хотел и в руке иногда чувствовать сей труд, когда голова его трудна, однако ж сия вещь сама собою уже так устроена, что ее переменить невозможно. И потому сие называется через себя невозможное»². Может быть, невозможность «через взаимность», или «физическая», то есть противоречащая законам природы. Невозможность «моральная» или «нравоучительная» отражает действие, идущее наперекор разуму и здравому смыслу. «Например: разумный человек из доброй воли никогда не кинется в воду. И не только разумный, но и в дураке столько смысла есть, чтобы от добровольной смерти бегать и удаляться»³.

Тема необходимости-случайности, или проблема того, «что необходимо надобно и что по случаю только бывает» также занимает Теплова. Он пытается понять, что же является «совершенной нужностью», а что лишь возможным или случайным. «Необходимо надобной» называет он такую вещь, «у которой противное не возможно»⁴, а «совершенно нужной» такую, «у которой противное крайне почитается за невозможное»⁵. Таким образом, «необходимо надобное» представляет собой *абстрактную*, а «необходимо нужное» — *конкретную* возможность. *Случайное*, по мнению Тепло-

ва, присутствует только в мире моральных поступков и есть результат душевных движений, или свободной воли.

С проблемой бытия Теплов связывает проблему времени. Он рассматривает понятия «долгоденствия», «вечности», «предвечности», «безначальности», «бесконечности»: «В пребывании или в продолжении пребывания мы понимаем начало и конец, а ежели то отъимем, то продолжение пребывания называется вечное. Отъимем одно только начало от пребывания, то оно будет предвечное или безначальное. Возьмем прочь конец, то будет вековое или бесконечное»¹. Время не имеет дискретного характера. Невозможно выявить «атом» времени, или, как говорит Теплов «пункт или точку невидимую», составляющую единицу времени.

Временные последовательности характерны только для материального мира. Бог находится вне времени, ибо является его творцом. «В Божием пребывании нет дней, ни моментов, ни в его свойствах каких отмен, но всегда един, всегда совершен, всегда собою самим доволен и всегда тот же, ибо время соединяется только с тварью временною, которой положено от Бога начало и конец, с вечным же существом время не соединяется»².

Вопрос изменения во времени тесно связан с проблемой *тождества*. Могут ли существовать вещи, не изменяющиеся во времени (кроме Бога, конечно)? Может ли одна вещь быть равной (тождественной) другой, или самой себе, в разные отрезки времени? Обыденное сознание отвечает на это положительно, однако строго, или «философски» говоря, это не так. Тождество — это понятие абстрактное, оно указывает на отношения, могущие быть помысленными, но не обязательно существующие в реальности. «Следовательно, мы видим, — пишет Теплов, — что *тожество* вещи состоит только в разуме нашем, а в яве философское *тоже* не находится»³. Тот или иной объект может быть тождествен сам себе только при выполнении определенных условий. Строго говоря, в реальной жизни невозможно, чтобы «существо в здоровом и ненарушимом своем прежде состоянии остаться могло и быть то же, что прежде»⁴.

Наблюдение в природе постоянных изменений наводит Теплова на мысль исследовать феномен причинности. Он рассматривает систему категорий «причина — следствие», которое получает у него название «вина — эффект». Конечно, Теплов здесь терминологически некорректен, ибо смешивает традиционно антропоморфное и «суперполисемичное» понятие «вина» и строго научное физическое понятие «эффект». Следует отметить, что в эпоху «единства физики и метафизики» понятия достаточно часто явля-

¹ Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии... С. 274.

² Там же. С. 274–275.

³ Там же. С. 275.

⁴ Там же. С. 276.

⁵ Там же.

¹ Там же. С. 278.

² Там же. С. 280.

³ Там же. С. 282.

⁴ Там же.

лись достоянием двух различных сфер знания. При этом при определенной синонимичности они сохранили существенную часть смыслов при переходе из одной в другую. Так, категория «причина» могла выражаться понятиями «вина», «сила», категория «следствие» — «конец», «эффект», «произведение». Можно отметить также «гуманитарный» образ таких понятий механики, как «инертность» — «грубость», «леность» или «страдать», что означает буквально «испытывать воздействие».

Теплов «выпрямляет» каузальные переплетения, демонстрируя, что все линии сходятся в одной точке — Боге, являющемся «первой виной» всего сущего. Кроме «первовины», Теплов предлагает выделять «просто вину» и «посредство», то есть то, что послужило непосредственным орудием совершаемого воздействия. Случайность, «азард», «удача», «слепой случай», «ненарочитость», «ненарочность», по мнению Теплова, служит нам лишь «на закрытие нашего незнания»: «Когда мы не умеем прямой сыскать вины какой-нибудь вещи, то обыкновенно ссылаемся на *азард* или *ненарочность*»¹. На самом деле все существующее в мире имеет причину, даже Бог, который есть причина самого себя. Следует, конечно, различать причину и «соединение средств». Когда одна чаша весов опускается, то другая поднимается вверх, однако причиной этого является не то, что первая чашка весов *опускается*, а то, что она *тяжелее* второй. Двигаясь по узловым точкам соединений, мы можем исследовать причинные связи. Однако они не являются бесконечными: «от вины к вине не можно поступать бесконечно»², ибо метафизическим «концом», а точнее, «началом» является Бог.

Теплов продемонстрировал, «каким образом можно рассуждать о вещах генерально, не прикасаясь их самих материи»³. В следующей книге он задумывал изложить «правила винословия» и аргументации, то есть логику, однако она не была напечатана. В точности неизвестно, была ли она написана. Возможно, вовлеченный в самый центр административной работы и политических интриг Теплов оставил занятия философией.

Личная жизнь Теплова была не очень счастлива. Первая его жена Елизавета Марковна, мать его дочерей Анны и Елизаветы, вышедших впоследствии замуж старшая — за Семена Александровича Неплюева, младшая — за Ивана Ивановича Демидова, умерла в 1752 г. в Глухове. Вторая жена, от которой у него был сын Алексей и две дочери — Наталия и Мария, Мария Герасимовна, оставила его и стала жить отдельно. Не повезло ему и с сыном, воспитанию которого он уделил столько времени и сил и к которому относился столь тщательно, что сформулировал основные принципы в спе-

¹ Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии... С. 287.

² Там же. С. 288.

³ Там же. С. 289.

циальном сочинении «Наставления сыну» (СПб., 1760), в котором сформулировал основные правила для своего четырнадцатилетнего сына. Теплов был обеспокоен тем, что его сын-подросток «стал в дверях заблуждения»¹. Теплов был убежден, что воспитание формирует личность и нравственные качества человека. «Хотя народы разных языков имеющие, имеют разные нравы, разные обычаи и разные вкусы, но то бывает по причине воспитания, — пишет он. — Если бы дикого и степного человека от самого рождения воспитать в истинном благонравии, и просвещении наук политических, то какова бы его природа не была, он всегда уже будет инородный своим родителям <...> Воспитание делает младенца иным на возрасте человеком, и не остается в нем ничего кроме лица и сложения тела, которое он по плоти приемлет»². Поэтому Теплов вырабатывает своеобразный кодекс наставлений или правил, следование которым должно привести к благополучной жизни. Он учит: «будь добросердечен», «опасайся быть корыстным на вред ближнего», «будь экономен, а не будь скуп», «одолевай нищету трудом и прилежанием», «будь храбр, а не будь забиячлив», «не допускай до себя никогда худых привычек», «не будь безумен в страсти любовной», «здоровье свое почитай первым для тебя сокровищем», «не забавляйся игрою до убытка, а паче разорения твоего», «старайся говорить к стати и осмысленно», «отделяй прямую дружбу от фамильярности», «не привыкай к издевкам», «не будь упрям по своенравию, а соглашайся по разуму», «не будь переносчиком вестей», «не привыкай быть ласкателем»³ и т. п. Таким образом Теплов пытается сформировать кодекс правил жизни в обществе и разъяснить, почему нужно им следовать. Однако теория и практика, как всегда и бывает в жизни, не соединились в воспитательном акте. Сын не последовал советам отца. Одна из его выходок нанесла Теплову сильную эмоциональную травму, от которой он не мог оправиться до самой смерти. Он умер в 1779 г. и похоронен в Александро-Невской лавре, неподалеку от школы, где учился в юности⁴.

«Русский Кандид»

Фигура И. Д. Ертова (1777–1842) не совсем характерна для научного мира. Выходец из купеческой старообрядческой семьи (перешел в православие только в 1796 г.), он мечтает «перевестись в ученое сословие»⁵.

¹ [Теплов Г. Н.] Наставления сыну. [СПб., 1760]. С. 3.

² [Теплов Г. Н.] О начале стихотворства. С. 6.

³ [Теплов Г. Н.] Наставления сыну.

⁴ Wallace L. Daniel Grigorii Teplov... P. 137–138.

⁵ ОР РНБ. Ф. 274. Оп. 1. № 36. Л. 14.

С ранней юности он много читает, увлекается французской просветительской литературой, осваивает труды И. Ньютона, И. Кеплера, изучает математику, астрономию. Его наследие, включающее в себя сочинения по космологии, истории, философии, отражает попытки исследования философских оснований этих наук. Ученые занятия расстроили небольшое состояние Ертова. С 1801 г. он был вынужден оставить собственное дело и работать бухгалтером в торговом доме, а позже и вовсе перейти в мещанское сословие. Свою жизнь Ертов описал в повести «Русский Кандид, или Простодушный. Историческая повесть претекшего времени» (СПб., 1833).

В фундаментальных космологических сочинениях «Начертание естественных законов происхождения вселенной» (Т. 1–2. СПб., 1798–1800) и «Мысли о происхождении и образовании миров» (СПб., 1805) он предлагает собственную модель божественного творения мира. Его натурфилософский «Шестоднев» основан на описании процесса возникновения «Космоса» из «Хаоса», путем придания «первовеществу» качества притяжения. Первоначально Вселенная состояла «из тончайшего эфира и прочих, почти ничтожной малости, в оном рассеянных элементов»¹. Введением тяготения Бог заставил эти элементы сгруппироваться в «шары земные», причем упругость эфира послужила причиной того, что все частицы рассредоточились в пространстве, а не «слились» в одном месте. Например, Солнце обладает «великим количеством» «находящейся в оном притягательной силы, которою оно, сквозь эфиром наполненное пространство, действует»². Эта сила подчиняется закону обратных квадратов и пропорциональна содержащемуся в теле количеству вещества.

Первый этап соответствует первому дню творения, когда «сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). Сначала земля «была безвидна и пуста, и тьма над бездною» (Быт. 1:2). Для Ертова это вполне естественно, ибо свет «родится от движения», а движение — «от обращения Солнцев». Солнце своим вращением препятствует падению планет на него, «отражает собою же произведенное в телах тяготение»³. Это же вращение было единственной причиной начального движения планет: когда Солнце впервые обернулось вокруг себя, оно понудило этим все тела в его окрестности обращаться в противную сторону. Такое объяснение времен обращения планет вокруг Солнца Ертов считает одной из важнейших своих заслуг. Звезды «первым обращением своим, разогнав бесцветный мрак эфирных полостей, произвели понятие о вещественном свете»⁴. Таким образом, свет мог появиться

лишь тогда, когда космические тела пришли в движение под воздействием силы тяготения.

На следующий день Бог велел воде собраться в одно место и явиться суше (Быт. 1:9), ибо «планетам для произведения материков довольно было повернуться вокруг себя только по одному разу». Для уничтожения созданного Богу достаточно лишь изменить направление космологического процесса, изъяв из него тяготение: «Когда свершится целая жизнь природы человека и нужно будет новое Преображение, чтобы избранные чада Земли, смертью своею переселились в область вечного бессмертия, тогда Всевышнему промыслу не больше надо будет сделать, как только всеильным изречением Своим отнять у естества силу притяжения, чем и возвестить бывший покой природе»¹. Как только Бог лишит материю Вселенной свойства притяжения, она вновь рассредоточится по всему пространству и воспроизведется ситуация, предшествовавшая «первотолчку».

Происходившие при творении процессы были в основном процессами смешения. «Химики при раздроблении тел всегда останавливаются на простых началах, которые и есть по мнению их Земля, Вода, Огонь и Воздух. Неизвестно, чему сии начала одолжены бытием своим; мы только видим, что из смешения их произошли все тела, существующие в природе, качеством соответственные роду начал, в них находящихся»². К природным телам относятся и живые существа. Например, «прозябения» (растения) «состоят большей частию из воздуха, превратившегося в твердое тело, огня и воды, примешанных к первому, и частию из земли, служащей всему основанием»³.

Весь мир однороден в своих законах, установленных единым Господом, и в том «материале», из которого сделан. «<...> все Планеты составлены из одной материи, только оная производит на них свет и теплоту, соответственные своему количеству»⁴. Теплота и свет также подчиняются следствиям из закона тяготения. Мы окружены звездами, подобными Солнцу, вокруг которых вращаются планеты — миры, подобные нашему. Небо представляется Ертову «шарообразной плоскостью», в которой, по его оценкам, «соберется сих блестящих светил до 1 650 120»⁵, это неизмеримое пространство не имеющего основания везде круглого небесного свода, наполненного миллионами звезд. Так же, как люди на земле, миры подобны, сходны в «общем основании» — и разнообразны⁶. Солнце кажется нам огнен-

¹ Там же. С. 22.

² Там же. С. 222.

³ Там же. С. 229.

⁴ Там же. С. 263.

⁵ Там же. С. 50.

⁶ Там же. С. 59.

¹ Ертов И. Д. Начертание естественных законов происхождения вселенной. Т. 1. СПб., 1798–1800. С. 19.

² Там же. С. 4.

³ Там же. С. 7.

⁴ Там же. С. 62.

ным, но это заблуждение людей, привыкших все одевать в чужое платье. Солнце неподвижно и лишь вращается вокруг своей оси. Оно покрыто огненным океаном с небольшими пятнами твердого вещества. Там живет «солнечный человек». Огненное вещество служит тамошним жителям вместо воды. Солнечные пятна же подобны земным облакам.

Ертов принял участие и в корпускулярно-волновой полемике, подвергнув критике как объяснение Эйлера, так и Ньютона. Ньютон и Эйлер по-разному объясняли освещение планет. Ньютон думал, что Солнце испускает лучи, а Эйлер представлял, что солнечный огонь производит трясение эфира, и колебания исходят от Солнца, как от вращающегося в жидкости шарика. Ни Ньютон, ни Эйлер не имели, по Ертову, «точных понятий». «Для избежания же на пути столь огромных камней преткновения, выдумали закон, говорят, будто бы с Механикою согласный, по которому всякое покоящееся тело, единожды выпехнутое из своего места, не перестает двигаться по прямой линии, доколе в пути не получит себе препятствия»¹. Ньютон придумал и совершенную пустоту. Он, конечно, сорвал «с разума непроницаемую завесу заблуждения», но он же и нагнал мрачнейшие тучи. «Отдавая справедливость во множестве явлений, изъясненных сими законами, особливо совершенству астрономических наблюдений; но должно признаться в том, что они довольно сильны для уверения человека, но слабы и почти совсем негодны для изображения природы, которая в изъяснении произведений своих не терпит никаких уположений, кроме видимой причины»². Ньютон считает, что «влияние» света и тепла Солнца обратно пропорционально квадрату расстояния до него. Тогда выходит, что на Уране и на отдаленных кометах ужасно темно и холодно. «Вот изображение умозрительной картины Разумнейшего из философов! одни только величайшие Мужа могут взойти до такой степени заблуждения; и по чему знать — не одно ли пасмурное небо Англии в состоянии производить людей, к тому способных?»³ Более того, «бессмертный Невтон» выдумал, что некоторые кометы «вместе с невинностью жителей» попадают на Солнце. «Должно признаться, что предлагать столь невероятные догадки совсем противно благопристойности»⁴. При всем том и Ньютон, и Кеплер, и Эйлер уникальны, и их «выдумки» отличаются «тем, что они воспоены источником здравого рассудка»⁵. «Но как они <философы>, по большей части, наблюдали природу единственно в том намерении, чтобы найти доказательство к утверждению любимой им и нередко на ложных предрассудках осно-

ванной мысли; то сие самое заблуждение и произвело у нас изобилие в плодах ложных понятий»¹.

По Ертову, волновая концепция Эйлера не объясняет причин колебаний источника света, ньютоновская же противоречит сформулированным им же законам механики, ибо частица света в его объяснении не увеличивает скорости под влиянием тел, обладающих большой массой. «По уверению точнейших наблюдений, — пишет Ертов, — свет от Солнца до Земли перебегают в 8 минут с половиною. И если оный в равные времена умножает скорость по законам падения тел, как 1, 3, 5, 7 и далее, то во 169 времен, считая в каждом по 8 минут с половиною, или в целые сутки успеет перебежать российских верст более 4 биллионов. Следовательно, между ближайшею звездой и Солнцем, хотя бы и в 400 тысяч раз, как уверяют новейшие звездословы, находилось большее расстояние, нежели между последним и нашей планетою; то и в таком случае не нужно более несколько дней, от Сирия до Земли, на перебежание света, напротив того, выкладки нынешних философов для достижения сего, требуют по крайней мере 6-ти годов времени»². Премудрый творец природы «обманул» великого физика, устроив мир значительно сложнее, чем описано в классической механике.

Ертов считает, что существенно дополняет европейскую мысль, выводя «общее, в течение многих тысячелетий постигнутое понятие о нашей солнечной системе»³.

Типичная оценка, которой удостоились труды Ертова, представлена мнением академиков, высказанном 20 июля 1797 г. На чрезвычайном заседании Императорской АН в этот день среди других вопросов было прочитано письмо Ертова от 13 июня и посвященная императору рукопись «Начертание истории Вселенной от небытия до происхождения животных». Автор просил указать ему ошибки. Рукопись просмотрели Румовский и Гурьев. Они нашли «несообразности» и «неточности», но не стали «вдаваться в детали». Конференция решила рекомендовать молодому автору изучить лучшие труды в избранной им области⁴. Грубо говоря, его обвинили в невежестве. Отвечая на журнальную критику, также упрекавшую его в неосведомленности, Ертов признал, что почти не знает иностранных языков (лишь с трудом читая по-французски) и поэтому не смог прочитать многие труды современных ему авторов. Однако он упоминает с уважением и комментирует таких мыслителей и ученых, как Галилей, Ньютон, Кеплер, Ф. Бэкон, Декарт, Эйлер, Гершель, Галлей, Ламберт, Мопертюи, Вольтер. Он знаком

¹ Ертов И. Д. Начертание естественных законов... С. 182.

² Там же. С. 183.

³ Там же. С. 198.

⁴ Там же. С. 200.

⁵ Там же. С. 201.

¹ Ертов И. Д. Начертание естественных законов... С. 212.

² Там же. С. 188–189.

³ Там же. С. 21.

⁴ Протоколы заседаний Конференции Имп. академии наук с 1725 по 1803 г. Т. 4. СПб., 1900. С. 583–584.

и с европейской модной тогда литературой, ссылаясь, например, на «умного Иорика». Сам он был чрезвычайно высокого мнения о своих идеях.

Подвергая классиков «конструктивной критике», Ертов полагал, что Коперник, Кеплер и Ньютон построили динамическую модель Вселенной, но не объяснили «первую причину движения планет». Если бы они или ученые, более близкие по времени, — Гердер, Кювье и другие познакомились с его предположениями, их системы могли только выиграть. Ертов не согласен с тем, что планеты, как считал Бюффон, представляют собой части застывшей лавы, отколовшейся от Солнца, в результате попадания в него кометы. «Несколько тысяч лет», которые Бюффон отводит на «творение мира», не согласовываются со Священным Писанием, в котором этот процесс завершается за шесть дней. По мнению Ертова, нельзя заподозрить Бога в том, что тот «не находил средства, вместо столь продолжительного и бесполезного пути, гораздо кратчайшим достигнуть цели своих Высочайших намерений»¹. Кроме того, утверждение, что небольшая комета, отколов от Солнца кусок, может пролететь мимо него, противоречит закону всемирного тяготения, ибо Солнце, обладающее гораздо большей массой, должно притянуть как ее самое, так и отколовшуюся часть. Поэтому сочинения Бюффона и другие «мысли о происхождении планет гораздо приличнее будет назвать философским, превосходно написанным романом, нежели справедливой повестью первобытного происшествия»².

Первая глава «Начертания...» начинается как сказка (или пародия на нее): «В эфирных полостях необозримая тверди небесная, не на самой середине плоскости Млечного пути, но несколько ближе к созвездиям Орла и Лебедя, нежели большого Пса и Ориона, находится пространство солнечная Системы. В средоточии онаго покоится неподвижная звезда, Солнцем именуемая, с наклоном оси к вышеупомянутой плоскости более, нежели на шестьдесят степеней»³. Ертов явно аксиологизирует и эстетизирует Космос, придавая ему гораздо больше смыслов и значений, чем может «исчислить» простая физическая теория: «В ясную ночь, когда шумящие бури не смеют возмутить безмолвной тишины, раскрывается над нами лазурный свод с неисчислимым множеством блистающих светил небесных, которые кажутся, без симметрического порядка, по всему пространству раскиданы с небрежением»⁴. Неустановившаяся еще научная терминология превращает в устах Ертова описание иерархии небесной в стройные ряды чиновников — «собрание светил разных классов»⁵, — из которых кометы по не-

достатку вещества «находятся в числе страдательных тел, а солнцы будто бы занимают должность действующих»¹. «Таковых цветущих миров в одной солнечной области, по меньшей смете плавают не менее сотни»². Вселенная имеет не только физические и эстетические, но и нравственные качества. «Полагая же единственный закон происходящего, следственно и теснейшую связь между всеми телами звездного мира, непременно должно населить оные разумным творением, которое чтобы умело владычествовать над бесчувственными и безумными сущностями. В противном случае, отвергая бытие сего последнего, все прелестные миры представлены бы собою одни пустые и великолепно убранные чертоги, воздвигнутые без причины»³.

Ертов считает, что труды его направлены «к водворению на земле счастливейших времен истинного обо всем понятия»⁴. «Но как временная природа всякое тело покрывает поверхностью, и никому внутренности не показывает, как только по соображению постепенного действия своих законов; то человек и позволил разуму своему стараться открывать оные»⁵. Все постигнутое требовало и требует «чрезвычайного напряжения ума и утомительных наблюдений, по которым расположение тел солнечного мира привели в таковое совершенство»⁶.

Однако существует предел человеческих знаний о природе, через который переступить нельзя. Если бы не было грехопадения, «познания наши приводились бы к идеалу совершенства, без всякой примеси заблуждений»⁷, но человек захотел отвергнуть законы, прокладывавшие ему путь к вечному блаженству. Разум грешного человека всегда легкомысленно спешит узнать ранее положенного времени скрытые во мраке тайны, «которые, по предустановленному закону, должны открываться только в постепенном возрасте природы и человека»⁸. Ертов полагает, что лишь высокомерие и претензия на исключительность, заставляющие считать жителей Земли единственными существами, наделенными «божественным даром», мешают признать существование «внеземных цивилизаций». Люди из самолюбия считают себя единственными во вселенной, «равнясь в достоинстве с Виновником бытия своего»⁹. Как они стремятся к «приобретению ка-

¹ Там же. С. 38.

² Там же. С. 54.

³ Там же. С. 63–64.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Там же. С. 35.

⁶ Там же. С. 21.

⁷ Ертов И. Д. Мелкие сочинения... С. 3.

⁸ Ертов И. Д. Начертание естественных законов... С. 35.

⁹ Там же. С. 65.

¹ Ертов И. Д. Начертание естественных законов... С. 206.

² Там же. С. 210.

³ Там же. С. 1.

⁴ Там же. С. 22.

⁵ Там же. С. 23.

кой-нибудь тленности из вещей подсолнечных»¹. Даже светозарные умы разубеждаются в «возможности водворить на земле разумом постигаемое блаженство». «...Господь накрыл падшего человека одеждой, густым туманом бесчувственности, дабы он не сгорел от мучительного стыда при явлении лучезарного солнца чистых понятий, разительного великолепия истинного достоинства человек»². Только ниспосланное нам Искушение может смягчить жестокую участь человека «и освободить его от всех тех обязанностей, которыми, в падении своем, задолжал он Богу, природе и самому себе»³. Вряд ли Бог, создавая мир, выделил Землю из множества других планет. «Нравственно начало Вселенной», ее смысл может заключаться лишь в том, что весь видимый Космос, «Божий мир» населен разумными существами, причем не только планеты, но и звезды. В главе, посвященной описанию Солнца, Ертвов не только приводит его физико-астрономические характеристики, но и пытается представить «какие ковры подстилает природа под ноги солнечного человека, и какие существа на тамошних холмистых полях живут»⁴.

Структуры природы универсальны, и на Солнце также представлены все «царства» природы: животные, растения и минералы. «<...> все частные законы, нужные для произведения в сих телах некоторых отличностей, сходятся в одни общие; а сии, собравшись один в другом, и наконец все вместе входят в одно всеобщее начало, получившее себе действующую силу от изречения Непостижимой Премудрости <...> Полагая же единственный закон происхождению, следственно и теснейшую связь между всеми телами звездного мира, непременно должно населить оные разумным творением, которое, что бы умело владычествовать над безчувственными и безумными существами»⁵. В противном случае, природа зря вершила бы свой круговорот, «и самые веки, пролетая путь жизни для погружения себя в бездонную пропасть вечности, не нашли бы тогда ни единого существа, которое имело бы разум записать по порядку их парение <...>». Природа лишилась бы «соответственного достоинству своему предопределения»⁶. Наши прародители до грехопадения, «будучи одарены превосходным разумом, — коего пределы положены были к собственному их благу — свободным желанием и чувственными способностями только и делали, что искали удовольствий в обозрении повсечастно изменяющихся картин природы <...>»⁷. Итак, под

нравственным качеством Вселенной Ертвов подразумевает «должность» человека по отношению к созданной для него природе.

В чем идеал ума человеческого? В чем должно состоять совершенство мысленной способности? Определение этого открыто Моисеем. Верховная Премудрость изъясняется человеку посредством разума, который ничтожен по сравнению с Разумом Божественным, но дает понятие о нем, как пространство дает понятие о «безпредельной Всеместности», а время — о Вечности. Человек есть образ и подобие Божие, он сам ничего не творит и не знает, «но, по дарованной ему от Создателя мысленной способности, все рассматривает, описывает, изображает, постигает частию причины, и, мало-помалу, образует в уме своем идеал, или ясное понятие о Боге и творении Его»¹.

Ертвов полагает, что и человек, и его способность понимать мир соответствуют общим законам «первичного творения»². По мере развития тварного мира развивался и человеческий ум, причем «отрасли ума развивались по случаям»³. Наблюдения за жизнью животных навели на мысль о скотоводстве, смена дня и ночи — к представлению о времени, холод заставил подумать о жилище. Любовные битвы и победы над соперниками положили начало социальной дифференциации, необходимость обмена — к неравенству, общение друг с другом — к возникновению языка и «правил общежития». В главе «О развитии отвлеченных понятий» Ертвов пишет о разнице между первобытными представлениями и более развитыми мыслительными конструкциями. Первобытные люди не делали никакого различия между мыслью и реальностью, они «каждую родившуюся мысль почитали вероятною», а поэтому «в короткое время наполнили мир сей привнушениями и всякими вымышленными существами различных родов и видов»⁴. Однако «как миры не могут существовать без движения, так и разум не остается никогда в одном положении». «Образование ума» имеет свои «возрасты». Постоянная борьба рассудка (вдохновленного «врожденной любовью к Богу») с воображением и страстями вызывает «развитие ума в человеческом роде».

«Ошибки воображения» исправляют науки, они «смягчают нравы» и приближают людей к истине. Однако «они не могут быть еще надежным средством к водворению на земле всеобщего благоденствия»⁵. Совершенное знание может дать только вера, основанная на откровении. Истинная вера не требует ни особых способностей, ни «сильных напряжений ума».

¹ Ертвов И. Д. Начертание естественных законов... Там же. С. 71.

² Там же. С. 73–75.

³ Там же. С. 120.

⁴ Там же. С. 98.

⁵ Там же. С. 63.

⁶ Там же. С. 64.

⁷ Там же. С. 68.

¹ Ертвов И. Д. Мелкие сочинения... С. 2–3.

² Ертвов И. Д. Мысли о развитии ума в человеческом роде. СПб., 1811.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ Там же. С. 38–39.

ни «строгих исследований». Если ум является результатом борьбы рассудка с воображением и страстями, то вера дарована от рождения и каждый наделен ей в равной степени. Очень трудно отделить веру от суеверия, предрассудка. Здесь и приходит на помощь разум. Если вера приходит в противоречие с «чистыми понятиями ума», то это не истинная вера, а суеверие, которое исчезает «по мере просвещения народов». Поэтому результатом просвещения должно стать торжество истинной веры. «Увидит и потомство, — пишет Ертов, — что все наши предрассудки, не принадлежащие к вере, со временем погибнут и останется одно ниспосланное к нам небесное откровение»¹. Таким образом, истинное, или откровенное, знание непосредственно связано с развитием наук и просвещения.

С другой стороны, человеческое познание вносит, как это часто бывает в натурфилософии, свой существенный вклад в процесс «созревания» этого мира, приближая время совершенства его, его конца: «Человек происхождением получил начало, а сношением с небом должен преобразиться в бытие нетленности — В противном случае, к чему бы послужило такое огромное и прекраснейшее творение — какова, на пример, вселенная — которое в определении своем не имеет ни действия, ни причины?»² Ертов явно считает себя призванным если не выполнить вселенское предназначение человека, то сделать весьма существенный шаг к его выполнению. Этот шаг заключается, по Ертову, в изображении непротиворечивой в своих основаниях картины мира, ибо «чего стоят все знаменитые изобретения Невтонов, Лейбницею и де Картов, или познания ученых обществ, когда из всех понятий рода человеческого нельзя написать сколько-нибудь связной Истории происхождений, даже и в несколько страниц величиною?»³

Ертов не считает, что нарисованная им картина в точности соответствует происшедшим событиям. Его построения заведомо гипотетичны и умозрительны. В статье «О необходимости предположений в естественных науках и способе правильно мыслить» Ертов пишет о том, что предположение, гипотеза является необходимым условием развития научного познания и предшествует ему. «Если выкинуть из наук предположения, то что останется для опытов и наблюдений? Самые опыты могут ли производиться без предварительных предположений? Можно сказать, что весь образ жизни человеческой основан на предположениях, образующихся беспрестанно в мыслительной способности»⁴. Для него важен сам принцип соотнесения научного и богооткровенного знания, ибо только в их соединении ему

видится тот гносеологический «идеал совершенства, без всякой примеси заблуждений»¹, которым обладал первый человек.

Свидетельства здравого разума и рассудка, «собственных глаз» оказываются для Ертова решающим критерием истинности как раз в силу того, что Бог создал разум человеческий для познания мира и не может (вспомним Декарта) быть обманщиком. «Не имевши удовольствия собственными глазами рассматривать сего предмета, нельзя выдумывать и причины <...>»². Мнение же Ертова «от истины не отступает, ибо как с видимым пространством, так и со всеми преданиями Древних согласно»³. Более того, само описание мира и его объектов должно быть выполнено так, чтобы не возмущать нашего воображения. Поэтому Вселенная видится как необычайных размеров город, наполненный «огромными зданиями»⁴, а пространство ее сферично, поскольку «фигура сия более прочих согласна с известными законами природы»⁵.

Ертов понимал, что метафизика и наука представляют собой различные типы знания, обращенного к одному и тому же объекту исследования. Функция метафизики не ограничивается умозрительными предположениями, а заключается в постоянном теоретизировании по поводу «первоначал». Роль аксиом, на которых должно покоиться научное знание, он отводил Откровению. Таким образом, «откровенное», незабываемое, «базисное» знание лежит в основании метафизических представлений о мире, уточняющихся по мере совершения интеллектуальных усилий. Этот сплав откровения, умозрения и опытного знания и являлся, по мнению Ертова, Всеобщей Историей Происхождений. Ертовская попытка «соединить» умозрение и откровение с научными выводами была анахронизмом в XVIII — начале XIX в., но она наглядно демонстрировала своеобразный «синкретизм» русской философской мысли, создавший благоприятную почву для восприятия научного знания в обязательном сочетании с какой-либо «мировоззренческой» установкой: нравственной, политической, социально-утопической или даже религиозной.

Ертову, как и многим другим мыслителям, приходилось обосновывать отсутствие принципиальных противоречий между знанием и верой, не только положительно отвечая на вопрос «верят ли ученые в Бога», но и объясняя, как они совмещают в своем сознании религиозную и научную картины мира. В западноевропейской философии такая работа была сделана ве-

¹ Ертов И. Д. Мелкие сочинения... С. 3.

² Там же. С. 128–129.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 56.

⁵ Там же. С. 50.

¹ Ертов И. Д. Мысли о развитии ума в человеческом роде. С. 43.

² Ертов И. Д. Начертание естественных законов... С. 114.

³ Там же. С. 122.

⁴ Ертов И. Д. Мелкие сочинения... С. 59.

ком раньше. Она предшествовала возникновению классической науки или совершалась параллельно с ее развитием. В России, где наука появилась в результате искусственной «прививки», этапы «поменялись местами». «Вписывание» научного знания в систему духовных ценностей происходило уже после того, как были созданы крупные научные центры — Петербургская академия наук и Московский университет. Именно это «отставание» сделало натурфилософский дискурс актуальным не только в XVIII, но и в XIX в., особенно для представителей зарождающегося третьего сословия, к которым принадлежал и наш герой. Вероятно, именно этим можно объяснить готовность, с которой была воспринята в России натурфилософская система Шеллинга, оказавшая большое влияние на творчество А. И. Галича, Д. М. Велланского, М. Г. Павлова.



Философский век

Дворянин-философ как социальный тип

Естественно предположить, что образ каждой эпохи определяется прежде всего теми людьми, которые «творяют интеллектуальную историю». Обыденное сознание связывает его с чудаковатым профессором, вещающим с кафедры, седобородым академиком, заканчивающим очередной том своих трудов, или ученым богословом, склоненным над сочинениями отцов церкви, чтобы донести истинный смысл их учения непросвещенной толпе. Однако это верно только отчасти, и бывали эпохи, когда история идей творилась далекими от академической структур людьми. Они вовсе не писали трактатов, не читали лекций и даже не заботились о том, чтобы закрепить свое имя за мыслями, высказанными ими. Иногда такое положение порождало ситуацию непонимания и сомнения в возможности проявления интеллекта в среде с иными инфраструктурами. Поэтому чтобы понять эпоху и ее культуру нужно прежде всего выявить субъекта мыслительного процесса, *актуальное* проявление интеллекта в конкретных условиях человеческого бытия.

Россия всегда была специфической, особенной, «полуоткрытой» или «полузакрытой» для традиционного «западноцентристского» понимания культурой, впрочем, как «особенна» и неповторима бывает каждая культура, не подогнанная под усредненный образ «классической европейской цивилизации». Если говорить о России, то «понять ее умом» можно, только выявив специфику интеллектуального выражения и поняв, какой же социальный слой был «носителем интеллекта» в ту или иную эпоху. Вероятно, ситуация последних полутора столетий более или менее прозрачна. Сначала это была *великая русская* (российская) интеллигенция, затем интеллигенция *советская* и, наконец, *постсоветская*, в которой я бы выделила особый тип *нового русского ученого*, представляющего российскую науку преимущественно за границей, кочующего из одного престижного центра

«Advanced Studies» в другой и часто не обременяющего себя особенными изысканиями даже в области, заявленной в приложениях.

Интеллигенция всегда проявляла себя в научных и художественных текстах или их интерпретации. Она всегда была абсолютна *свободна* в потенциальных интенциях и чрезвычайно *зависима* от реальных условий. Элита интеллектуальная была противопоставлена элите правящей, что формировало тематику интеллигентских текстов как преимущественно социально-политическую. Это противоречие создавало пафос преодоления и культивировало *этос борьбы* (равно как и его логическое продолжение *практику ухода*) как *способ существования*.

Однако так было не всегда, и можно указать эпохи, когда гармония между элитой интеллектуальной и правящей была более полной, хотя, разумеется, не абсолютной. Такой эпохой может быть назван «золотой век дворянской культуры», персонифицированно маркированный концом Петровской и началом николаевской эпохи. Можно назвать его «длинным XVIII веком», или более привычно «эпохой Просвещения».

Элитарность дворянства проявилась в особом образе жизни, системе ценностей и даже во французском языке, ставшем языком классовой коммуникации. *Дворянский французский* как специфический лингвистический феномен, вероятно, должен стать объектом особого исследования, однако он был свидетельством не столько кастовой о(т)граниченности, сколько предпосылкой культурной открытости и стремления жить в «большом мире», «граждане» которого были вынуждены избрать язык международной коммуникации. Российское дворянство безусловно сформировало особую культуру, ставшую одним из высочайших достижений мировой цивилизации.

Примечательно, что дворянство всегда было более *российским*, нежели *русским*. Ф. Ф. Вигель писал: «Кажется, нет ни одного народа ни в Европе, ни в Азии, коего бы представители, образчики не находились в русской службе и, следовательно, наконец, не делались русскими дворянами, отчего сие сословие у нас так отличается от других, число русских, и становится помесью всех пород»¹.

Можно выделить две социальные структуры, в рамках которых формировалась интеллектуальная элита в России XVIII в. Первая ориентировалась на классическую традицию профессиональной науки. Она была связана прежде всего с Академией наук и Московским университетом. Другая — развивалась в кругу просвещенной элиты. Ее субъектом был не «профессионал», а мыслитель, имеющий досуг, достаток и образование для того, чтобы предаваться «свободному любознательству» — «дворянин-философ»,

как называл себя, например, Ф. И. Дмитриев-Мамонов. Каждая из названных структур порождала особый тип текстов, собственную проблематику, а поэтому их изучение требует различных подходов и исследовательских стратегий.

Так называемая «кафедральная философия», или «философия преподаваемая», имела явно выраженную сциентистскую доминанту, предполагавшую следующее:

- естественные науки и философия пользуются одним и тем же методом;
- философское знание должно быть приведено в систему, в которой каждый отдельный компонент связан с другими;
- наилучшей формой выражения является научный, логически непротиворечивый трактат;
- среди возможного множества философских систем истинной является лишь одна, ее-то и следует изучать;
- выбор такой наилучшей системы входит в компетенцию администрации и ею же контролируется.

Естественно, ограничения административного и методологического характера не распространялись на «свободное философствование» просвещенного нобилитета. Досуг, хорошее образование, ситуация в обществе, когда «быть философом» было престижно и даже в определенном смысле необходимо, чтобы поддержать свое реноме, делали возможным избрание различных сюжетов и тем. Вместе с тем эта свобода была детерминирована интенсивной внутренней духовной жизнью и почти всегда была рефлексией тех или иных эмоционально прочувствованных событий. В данном случае философия часто выполняла свою первозданную роль «любви к мудрости».

Если университетско-академическая философия рассматривала философию «как науку», то другое направление, связанное с тонким слоем «философствующего нобилитета», включало «занятия философией» в число тех «свободных искусств», которые надлежало усвоить и в которых следовало преуспеть каждому ее представителю. Это было связано с оценкой, которая давалась философии, и та высокая социальная планка, на которую были подняты занятия ей.

Среди многочисленных слоев российского общества XVIII в., включая такие маргинальные группы, как «преподавателей высших учебных заведений», «крепостной интеллигенции», «иностранцев на российской службе», «ученое монашество», «просвещенное купечество» и т. п., невозможно найти такой, который бы обладал необходимыми условиями для «свободного философствования», кроме дворянства. И действительно, досуг, образование, личная свобода, отсутствие меркантильных установок, непосредственной идеологической зависимости, вовлеченность в мировую культуру,

¹ Вигель Ф. Ф. Записки. М., 2000. С. 218.

наконец, потребность занять мировоззренческую позицию, возвышающуюся над обыденной и соответствовавшую привилегированному положению в социуме, могло соединяться только в этом сословии. Такая ситуация объясняет некоторую тождественность понятий «философ» и «большой барин», «вельможа», характерную для XVIII в. В. Ф. Одоевский дает описание того, «что тогда называлось *философ*». Человек такого рода, герой одной из его повестей, «был страшный волокита, писал французские стихи, не ходил к обедне, не верил ни во что, подавал большую милостыню встречному и поперечному; в его голове странным образом уживалась величайшая филантропия с совершенным нерадением о своих детях и самая грубая барская спесь с самым решительным якобинизмом»¹. Продолжая тему, можно вспомнить и симметричную женскую характеристику, данную Ф. Ф. Вигелем А. А. Турчаниновой (1774–1848). «Не имея еще двадцати лет от роду, она избегала общества, одевалась неряхой, занималась преимущественно математическими науками, знала латинский и греческий языки, собиралась учиться по-еврейски и даже пописывала стихи, хотя весьма неудачно; у нас ее знали под именем *философки*»² (курсив мой. — Т. А.). Таким образом, обыденное сознание выделяло «философов», или, говоря современным языком, интеллектуалов, как некоторую группу в среде дворянства, отличающуюся экстравагантным поведением и необщепринятым образом мыслей, ориентацией на западную, прежде всего французскую, реже — английскую культуру, демонстративным антиклерикализмом, «вольтерьянством». Конечно, приведенные характеристики носят достаточно радикальный характер, однако так или иначе дворянские мыслители, как писал М. Н. Муравьев в «Послание о легком стихотворении», обладали счастливым талантом «удержать в согласье некое / Со философией рассеяния вкус...»

Особенно ярко дух «философского века» проявлялся в годы правления Екатерины II (1762–1796).

В своих «Записках» Екатерина как положительное качество отмечала в себе «философское расположение ума», проявившееся в ранней юности. Это выражалось в том, что она «покупала себе книг; и в 15 лет вела уединенную жизнь, и была довольно углублена в себя»³. В юности Екатерина составила небольшую автобиографическую записку, назвав ее «Изображение Философа в 15 лет». Философская литература формировала ее вкус и мировоззрение. «...Мне подвернулись под руку сочинения Вольтера, и после них

¹ Одоевский В. Ф. Катя, или История воспитанницы // Повести и рассказы. М., 1959. С. 130.

² Вигель Ф. Ф. Записки. С. 29.

³ Екатерина II. Записки императрицы Екатерины II. М., 1990. С. 20.

я стала разборчивее в моем чтении»¹, — пишет она. Став императрицей, Екатерина руководствуется философскими взглядами идеологов эпохи Просвещения при составлении государственных документов. Так, один из центральных политико-правовых документов ее правления — «Наказ», составленный для Уложенной комиссии был написан в соответствии с идеями знаменитого сочинения Монтескье «О духе законов», которое Екатерина считала «молитвенником монархов со здравым смыслом». Заканчивая работу над «Наказом», она пишет: «Теперь 64 страницы законов готовы, остальное будет окончено по возможности скоро, я отправлю эту тетрадку г-ну Д'Аламберу; в ней я высказалась вполне и не скажу более ни слова в продолжении всей жизни»².

Екатерина переписывается с виднейшими интеллектуалами Европы Д. Дидро, Вольтером, Ж. Д'Аламбером, М. Гриммом и др. В 1762 г. она высказывает идею о перенесении печатания запрещенной во Франции «Энциклопедии» в Россию, предлагает политическое убежище Вольтеру, приглашает Д'Аламбера в воспитатели к великому князю. В 1765 г. она покупает библиотеку Дидро, делая его своим библиотекарем, в 1778 г. после смерти Вольтера — его библиотеку. В 1773–1774 гг. Дидро по приглашению Екатерины посещает Петербург и имеет с ней продолжительные беседы. Естественно, что «непросвещенность» в такое время была не только «неприличной», но и отдаляла от высших сфер.

Знаменательно, что именно екатерининское царствование спровоцировало сочинение, в котором конструировался и осмысливался образ не только идеального, но и философствующего правителя. Как известно, в 1767–1768 гг. Екатерина организует перевод и издание знаменитого романа Мармонтеля «Велизарий», который был запрещен во Франции после того, как против него выступил с пастырским посланием парижский архиепископ. Екатерина разделила главы романа для перевода между придворными, причем сама взялась переводить наиболее «теоретическую» IX главу, посвященную описанию идеального способа правления, основанного на «здравом рассуждении», «чистом уме» и «добром сердце».

Велизарий, как и Нума Помпилий, герой «политического романа» М. М. Хераскова, представляет собой «философа на троне». Просвещающая эпоха полагала, что именно *философ, мудрец* должен понять, какие именно законы нужно придумать и как управлять в соответствии с ними. Представление о политической системе персонифицировалось в личность управляющего. Поэтому утопические проекты соревновались в опи-

¹ Екатерина II. Записки... С. 108.

² Цит. по: Каменский А. Б. «Под сению Екатерины...». Вторая половина XVIII века. СПб., 1992. С. 169.

сании более совершенного, добродетельного, а главное, *естественного* человека.

В соответствии с неписаной традицией XVIII в., а точнее, его вторую половину принято называть «философским веком». И действительно, эпитет «философский» сопровождает различные явления духовной жизни этого времени. Многообразные смыслы понятия «философия» выходили далеко за рамки ее строгого определения, да и само понимание философии позволяло рассматривать ее предельно широко, фактически отождествляя с умозрением. Однако и в «широком», и в «узком» смыслах философия рассматривалась как «царица наук» или метаучение, формирующее универсальный метод познания. Аллегорические изображения рисовали ее восседающей на троне, с символами света, с открытой книгой в руках, а иногда с короной на голове.

В эпоху Просвещения универсальное знание, а тем более владение им имело чрезвычайно высокий статус, поэтому входило в систему «социальных добродетелей», обязательных для высшего сословия. Царственный образ философии гармонично сочетался с интеллектуальной харизмой просвещенных монархов, первой среди которых была, конечно, Екатерина Великая.

Годы правления Екатерины II не просто хронологически «совпадали» с эпохой Просвещения, они были связаны с особым типом политического режима — «просвещенной монархией», которая способствовала реализации идеалов, включавших в систему идеологических ценностей не только Силу, но Разум и даже Чувства. Сакральный образ Монарха секуляризовался, трансформировавшись в «государя-философа», что позволило последнему иметь узнаваемые личностные черты. И действительно, Екатерина II воплотила в себе яркие и противоречивые качества человека эпохи Просвещения, став ее своеобразным символом. Обращаясь к этой личности, мы видим за ней целую эпоху со своеобразным этосом, мировоззрением, традициями, культурой, а главное — особыми, ни на кого не похожими людьми.

Жизнь человека столь значительного и столь многогранного, как Екатерина Великая, не может быть объектом лишь биографического исследования. Она не только олицетворяет собой важнейшую эпоху российской политической и интеллектуальной истории, но сама ее творит. Центр, структурирующий исследовательское поле, обозначающий пересечение силовых линий смыслов, может пребывать и в идейной, и в личностной сфере, а также в пространстве межличностных коммуникаций, в особенности если речь идет об эпохе Просвещения, для которой характерна персонификация теоретической проблематики. При этом роль личности, становящейся центром идейных новаций, заключается не столько в продуцировании этих

идей, сколько в провоцировании их появления, иными словами, это роль не композитора, пишущего музыку, не исполнителя, извлекающего из своего инструмента мелодию, но дирижера, воплощающего замысел в акте объединения творческих и исполнительских установок в социальном действе.

Личность императрицы может служить объединяющим началом, интегрирует различные подходы, взгляды, исследовательские методы специалистов, работающих в разных областях. Эта позиция помогает представить социальный Космос антропоцентричным, она помещает в центр мироздания Человека, который становится героем исторических событий и мерилом их оценки.

Та оценка, которую дает Екатерина философии и та высокая социальная планка, на которую были подняты занятия философией в ее царствование, не могли не спровоцировать дополнительного интереса к философии. Следует отметить, что это не была та философия, которая преподавалась в высших учебных заведениях, как церковных, так и светских. Это была «философия как образ жизни», предполагавшая не только иную проблематику, но и иного субъекта философствования.

Вероятно, наиболее адекватная характеристика Екатерины II, далекая от ластивого панегиризма, «классового» неприятия или ханжеского осуждения, принадлежит ей самой. В письме к доктору Циммерману от 29 января 1789 г. она пишет: «Мой век напрасно меня боялся; я никогда не хотела кого-либо пугать, а желала быть любимой и почитаемой, естли того стою, и больше ничего. Всегда я думала, что все клеветы на меня происходят от того, что меня не понимали. Я знала весьма многих людей, кои были гораздо меня умнее; но никогда ни против кого не имела злобы и никому не завидовала. Мое желание и удовольствие состояло в том, чтобы делать всех счастливыми; но как всякий хочет быть счастлив по своим способностям, то желания мои часто находили в том препятствия, в коих я ничего не понимала. Конечно, не было злости в моем славолубии, но может быть, что я слишком много предпринимала, полагая, что люди способны сделаться рассудительными, справедливыми и счастливыми. Род человеческий вообще склонен к безрассудству и несправедливости, с коими никак не можно быть счастливым. Естли бы он слушался рассудка и справедливости, тогда бы и в нас нужды не было; что же касается до счастья, то всякой, так как я выше сказала, понимает его по-своему...»¹

В историко-философской науке существуют различные методологические подходы, позволяющие выявить закономерности и особенности общественного развития, от пресловутого «формационного», обращенного к социально-экономическим «основаниям», до «эстетико-художественного»,

¹ Цит. по: Каменский А. Б. «Под сению Екатерины...». С. 146–147.

ориентирующегося на «вершины» стилистического своеобразия в развитии искусства. Каждый из этих подходов, позволяющий увидеть эпоху под определенным углом, тем не менее не дает общего впечатления, ибо *историческое целое* всегда противоречиво, непоследовательно, нерационально, как и сама жизнь. Обращение к прошлому через призму личности позволяет сохранить определенную цельность и гуманистический характер такого восприятия, когда познающий субъект не расчленяет свою эпистемологическую природу, пытаясь увидеть в прошлом действие одной силы — божественной, природной, экономической, классовой или какой-либо иной, не объясняет исторические события однозначно и одномерно, но обозначает полифонизм и сложность проблем, для решения которых необходимы не только современные методы исторического исследования, но и объединение специалистов различных направлений.

Екатерина II когда-то сочинила для себя надгробную надпись следующего содержания: «Здесь лежит Екатерина Вторая, родившаяся в Штетине 21 апреля (2 мая) 1729 г. Она прибыла в Россию в 1744 г. чтобы выйти замуж за Петра III. Четырнадцать лет от роду она возымела тройное намерение — понравиться своему мужу, Елизавете и народу. Она ничего не забывала, чтобы успеть в этом. В течение 18 лет скуки и уединения она поневоле прочла много книг. Вступив на российский престол, она желала добра и старалась доставить своим подданным счастье, свободу и собственность. Она легко прощала и не питала ни к кому ненависти. Поощаждая, обходительная, от природы веселонравная, с душой республиканской и с добрым сердцем, она имела друзей. Работа ей давалась легко, она любила искусства и быть на людях...»¹ В данной автоэпитафии нет метафизического трагизма, как не было его в этой многогранной и противоречивой личности, символизирующей для нас многогранную, сложную, но необычайно интересную *эпоху российской истории*.

Екатерина вошла в систему мифологизированного социально-политического пантеона под именем Минервы. Этот своеобразный титул был заявлен во время ее коронации, сопровождающейся символическим действием — театрализованным представлением «Торжествующая Минерва», состоявшегося летом 1762 г. на улицах Москвы и обозначающем не просто начала нового царствования, но новый, просвещенный, а потому «совершенный» тип правления.

Символическое происхождение Минервы, рожденной «неестественным» образом из головы Юпитера, а потому являющейся его «прямой» наследницей, позволило поставить в непосредственное соприкосновение имени Петра I (Юпитера) и Екатерины II (Минервы), что позже выразилось

в лаконичной надписи на знаменитом памятнике: «Петру Первому — Екатерина Вторая». Минерва являлась одновременно богиней мудрости и храброй воительницей, достойной соперницей Марса, а кроме того, представительницей римского (имперского), а не греческого (полисного) пантеона, именно Минервой, а не Афиной. Соединение «просвещенности» и «власти» было подчеркнуто почетным наименованием «Премудрой Матери Отечества», присвоенным Екатерине Уложенной комиссией и подчеркивающим симметрию значимости ее правления по сравнению с Петром I — «Премудрым Отцом Отечества».

Торжество Минервы — это торжество добродетели над пороками, благополучия над прозябанием, но прежде всего, знания над невежеством. Не случайно одним из центральных символов маскарада была Астрея — богиня справедливости, дочь Зевса и Фемиды, управляющая миром во время *золотого века*. Мифологема «золотого века», с которым сравнивалось время правления Екатерины, была чрезвычайно распространена в то время. Она воспроизводилась в разных формах и видах — изобразительных, поэтических, риторических, теоретических и т. д., являя собой как бы узаконенный идеологический архетип социального устройства. Можно вспомнить достаточно характерное название исторического исследования Федора Эмина «Российская история жизни всех древних от самого начала государей все великия и вечной достойныя памяти ИМПЕРАТОРА ПЕТРА ВЕЛИКАГО действия, его наследниц и наследников ему последование и описание в Севере ЗЛАТАГО ВЕКА во время царствования ЕКАТЕРИНЫ ВЕЛИКОЙ в себе заключающая» (СПб., 1767–1769). Именно этот образ определил ориентацию на некоторую идеализацию реальности, подгонку ее под идеальный образец, что породило позже феномен «потемкинских деревень», описание российской жизни в «Антидоте» или знаменитую курицу в крестьянской похлебке, о которой писала Екатерина Вольтеру. Вероятно, Екатерина полагала, что имеет моральное право принимать желательное за действительное, ибо в своей внутренней политике она предприняла ряд шагов именно в сторону «царства Астреи».

По ее инициативе Вольное экономическое общество в 1766 г. провело конкурс на лучший проект освобождения крестьян, а через год, в 1767 г. был опубликован «Наказ», обращенный к Комиссии по составлению Нового уложения, содержащий разумные, основанные на последних достижениях политической мысли, непротиворечивые, но крайне абстрактные (а потому утопические) принципы организации государственной власти.

Традиции изучения «Наказа», идущие от М. М. Щербатова, обычно ориентированы на исчерпывающее выявление и тщательное исчисление источников, которыми пользовалась Екатерина. Демонстрируя книжную эрудицию, исследователи часто не принимали во внимание исторического значе-

¹ Цит. по: Брикнер А. Г. История Екатерины Второй: В 3 т. Т. 3. М., 1996. С. 226.

ния этого памятника право-политической мысли. Абстрагируясь от выяснения того, кто первый сформулировал политические архетипы, легшие в основания философии права Екатерины II, — Монтескье, Беккариа, Юсти или Зонненфельс, следует отметить, что этот текст является не столько *компиляцией*, сколько *творческим развитием* популярных в XVIII в. идей и применением их к российской действительности. Ориентация программного документа, составленного главой крупнейшей империи, на идеологию ведущих европейских мыслителей сделала его появление значимым не только для практики политических преобразований (для которой он, собственно, и не предназначался), но и для теории социально-политической мысли как уникальная форма выражения утопизма в виде государственно-правового документа. Значимость «Наказа» для *практической философии* была отмечена избранием императрицы членом Берлинской академии наук и высокой оценкой этого документа еще одним просвещенным монархом — Фридрихом II, а также запрещением во Франции сразу после опубликования по распоряжению министра Шуазеля. Характерно, что запрещению подверглась именно екатерининская «компиляция», в то время как сочинения, послужившие его источниками, такая участь не постигла.

В «Наказе» Екатерина пытается определить «естественное» право-политическое состояние России, соответствующее природному, моральному и культурному уровню народа. Она полагает, что новое законодательство должно соответствовать традиционному ходу вещей, иными словами, «законы» должны органически вытекать из устоявшихся «нравов», соответствовать вере и национальному характеру. Интересно, что программные заявления Екатерины во многом соответствовали законам, действующим в утопическом государстве, описанном М. М. Щербатовым в «Путешествии в землю Офирскую». М. М. Щербатов был внимательным и весьма критически настроенным читателем «Наказа», кроме того, он был депутатом Уложенной комиссии от ярославского дворянства, а потому обсуждал сюжеты, связанные с совершенствованием право-политического устройства не только *ex cathedra*, но и *ex populus*. Конечно, утопия Щербатова, написанная гораздо позже, суммировавшая и резюмировавшая его представления о государственном устройстве, не могла явным или косвенным образом не отразить его мнения по поводу этого документа. Такой рефлексией стало как описание законодательной власти Офира, так и приведенный в утопии центральный морально-правовой документ «Катехизм нравственный Офирской империи». Щербатов ревниво следил за законодательными актами, выходящими из-под пера императрицы, противопоставляя им свои соображения в статьях, которые как бы «улучшали» и «совершенствовали» государственные документы. В определенном смысле они были спровоцированы деятельностью императрицы, являлись ее своеобразной спекулятивной

«тенью», умозрительным «зазеркальем» ее внешней и внутренней политики. Статьи Щербатова не предназначались для печати, они были опубликованы только в начале XX столетия, пребывая «скрытыми в фамилии» на протяжении полутора веков.

Если правовые документы Екатерины и Щербатова находятся как бы по разные стороны «исправляющего» и «совершенствующего» зеркала, то там, где императрица обращается к метафорико-аллегорическим формам выражения, мы не видим такого противопоставления. Достаточно сравнить сочинение Екатерины «Сказка о царевиче Хлоре» с аллегорией М. М. Щербатова «Путешествие в страны истинных наук и тщетного учения»¹. В обоих произведениях показан тернистый путь к добродетели, который преодолевает герой. В них подчеркнуто, что дорога к ней может быть только прямой. Проводником на этом пути становится Рассудок, посланный на помощь центральной женской героиней обеих повестей — царицей Страны истинных наук (Щербатов) или царевной Фелицей, матерью Рассудка (Екатерина). Положительные герои обеих аллегорий одеты в одинаковое белое платье. И в том и в другом сочинении описаны опасности, подстерегающие путников, если они уклонятся от истинного пути, — лень, пороки, «развлечения» и т. д. Морально-просветительское совершенствование показано в форме восхождения, т. е. *пространственного передвижения*. Оба автора используют укорененные в европейской культуре метафоры.

Конечно, близость сочинений Екатерины и Щербатова носит не генетический, а жанровый характер. В этом смысле интересны не столько общность их черт, сколько различие. Интересно, в частности, то, что императрица переносит место действия из мифологического, но явно европейского пространства в Азию — в Киргизию и делает одним из главных действующих лиц себя — под именем Фелицы. Это было отмечено Г. Р. Державиным, прославившим годом позже (1782) это имя в знаменитой оде. Екатерина косвенно использует и свой культурный псевдоним Минервы, хотя в аллегории она является скорей «просветительской Венерой», посылающей в мир своего маленького сына и снабжающей его грозным оружием.

В отличие от однозначности поучающего дискурса Щербатова весь аллегорический строй «Сказки о царевиче Хлоре» построен на амбивалентных образах. Тонко чувствующая женщина понимала, что именно *розы* должны цвести в утопическом парадизе. С центральным символом сказки — *розой* связано множество культурных значений, которые обогащают образный строй повествования, дополняя его смыслами, находящимися за пределами целей Екатерины, но могущими быть прочитанными в избран-

¹ Щербатов М. М. Путешествие в страны истинных наук и тщетного учения // Публикация Т. В. Артемьевой // Вопросы философии. 2000. № 10. С. 104–111.

ном ей образе. Роза — райский цветок, символ чистоты и святости, красные розы — символ крови Иисуса Христа и вместе с тем символ земной любви. С древности роза — символ женственности, цветок Венеры. С Венерой розу связывала и алхимия. Тело богини, покрытое красными розами (красный цвет — цвет философского камня), указывает на ее близкую золотосную трансмутацию. Эзотерическая традиция связывала розу и крест, что отразилось в названии тайного общества розенкрейцеров и что, возможно, сделало позже розу символом партии социалистов.

Еще одно значение розы связано с тайной. Изображение розы над столом или на бокале означало призыв сохранить в тайне то, что говорилось «под розой» («sub rosa», «unter der rosen»). Уточняющее определение, данное Екатериной, — «роза без шипов» направляет нас к христианской традиции. «Rosa sine spina» — «роза без шипов» — так называл Деву Марию серафический доктор Бонавентура, прибавляя это определение к известным «rosa delicata», «rosa spatiosa», «la grande rose» etc. Однако, скорее всего, данный образ возник у Екатерины не через изучение симвонологии этого понятия, а как оппозиция известной французской поговорке «Il n'y a pas de roses sans épines» («Нет розы без шипов»).

В отличие от «Путешествия» Щербатова — отстраненного от современности условным пространством и условным временем, события сказки происходят в реальном пространстве, одной из частей Российской империи и связаны с реальными персонажами — самой Екатериной (Фелица), ее внуком Александром (царевич Хлор), его наставником Н. И. Салтыковым (воспитатель юношей, открывшим Хлору истинное значение того, что он искал). Более того, Екатерина смогла воссоздать утопическое пространство, в котором совершалось действие в виде прекрасной усадьбы — Александровой дачи недалеко от Павловска, построенной по проекту Н. А. Львова и воссоздающей топографию сказки. В настоящее время из всех построек сохранилась лишь руина «Храма Флоры и Помоны».

Именно возможностью, хотя бы отчасти, реализовать свои теоретические построения и отличаются утопические миры Екатерины от построений Щербатова или других утопистов того времени. Если для Щербатова его утопические проекты являются своеобразной «сублимацией» практической деятельности — он пишет «в стол», потому что не может реализовать свои идеи, то для Екатерины дело обстоит совершенно иначе. Более того, ее самоидентификация связана с утопическими образами «философа на троне», «идеального государя».

В определенном смысле она и являла собой идеального субъекта утопической деятельности, ибо совмещала «просвещенность» и «власть». Это была уникальная ситуация, обеспечивающая особый тип политического режима — «просвещенную монархию», требующую не только определенных

историко-культурных обстоятельств, но и наличия личности, наделенной определенными качествами.

Правда, императрица была далека от стремления буквального и немедленного воплощения проектов, даже тех, реализация которых сулила значительные позитивные изменения. Обладание реальной властью давало ей понимание того, как далеки результаты от первоначальных замыслов, а потому удерживало от радикальных и необратимых решений. Единственная сфера, в которой она позволила себе последовательную (хотя и осторожную) реализацию своих взглядов, была сфера педагогики. Наиболее ярко утопические тенденции проявились в создании Императорского воспитательного общества благородных девиц (Смольного института), где в условиях тотальной изоляции от всех вредных влияний (в том числе и собственных родителей) воспитывались будущие «идеальные» невесты, жены и матери семейств.

Екатерина полагала, что именно воспитание лежит в основании совершенствования общества. С помощью воспитательных институтов можно не только создать «идеального человека» и «идеального гражданина», но даже и «идеального правителя». Она уделяет самое тщательное внимание воспитанию своих внуков, прежде всего старших, тех, с которыми связывала будущее процветание России и утопический Греческий проект — Александра и Константина. Основные положения системы их воспитания она сформулирует в «Инструкции князю Николаю Ивановичу Салтыкову при назначении его к воспитанию Великих князей». Интересно, что этот документ очень близок по идейному содержанию тому, на основании которого происходило воспитание царских наследников в утопическом государстве Щербатова, что свидетельствует, конечно, не о их взаимовлиянии, а о пребывании авторов в одних и тех же пространствах утопической мысли.

Таким образом, трезвость во взгляде на соотношение умозрительного проектирования и реального воплощения не вывели Екатерину за пределы утопических парадигм. Если для ее сочинений и нехарактерен жанр «литературной утопии», то утопическое умонстроение пронизывало не только все направления ее творчества или политической деятельности, но и способствовало созданию особой интеллектуальной и эмоциональной атмосферы, предполагавшей гордость за «славное прошлое», ответственность за настоящее и веру в «светлое будущее».

Задачи «дворянского» просвещения были поставлены перед организованным в 1755 г. Московским университетом, имеющим статус «императорского» учебного заведения. Торжественные акты, когда студентам выдавались шпаги и медали в присутствии фаворита-куратора или почетного гостя (университетские торжества любил посещать бывший студент Г. А. Потемкин), напоминали посвящение в рыцари. По окончании курса

студентам присваивали звание, соответствующее уровню «ober-офицера армейского», а следовательно, дающее право на дворянство. Студентам-дворянам, которые были записаны в службу с «малых лет», шли чины, Сенат должен был следить за тем, чтобы они не теряли «в полках свое производство», «старшинство их наблюдалось», «в повышениях не обходили»¹. Таким образом, университетское образование превращало простолюдина в дворянина, а у дворянина «улучшало породу». Университет подчинялся непосредственно Сенату, а его студенты, профессура и прочие «под университетскою протекциею состоящие» подлежат университетскому суду, освобождаются от постоев, «всяких и лицейских тягостей», «вычетов из жалованья и всяких других сборов»². Эти пункты соответствовали традициям европейских университетов, как и институт кураторства. Куратор, избиравшийся «из знатнейших особ», мог много сделать для университета — определить его научную, учебную, кадровую политику, «выбить фонды», создать благоприятные условия для работы, защитить, или наказать. Первым куратором был И. И. Шувалов — молодой, блестящий и влиятельный вельможа.

«Категориальная» проблема не беспокоила дворянских философов, ибо сословное образование включало в себя знание европейских, а иногда и древних языков, французский же язык стал в XVIII в. языком дворянской коммуникации. «Проблемы переводчика» не существовало для читателя-дворянина, получившего образование, соответствующее его социальному статусу. «Дворянин-философ» чувствовал себя «гражданином мира»³ и принадлежал равным образом и российской и европейской культуре. Соединяя в себе эти культуры, он занимал особое место в деле просвещения, обеспечивая культурное единство России и Запада. Дворянские просветители были активнее в распространении знания, чем профессиональные преподаватели. Очень часто целью научных занятий были самоидентификация и служебная карьера, поэтому на первом месте стояло не достижение нового, а самореклама. Дворянину, напротив, неловко было демонстрировать свою причастность к научным изысканиям, чаще всего он делал это бескорыстно, «из любви к искусству». «Я великую охоту имею сочинять и писать, но не желаю слыть ни стихотворцем, ни писателем, ни переводчиком... не для того, чтобы я не почитал оные свойства весьма славными, всем пылающим разумом, но для того, что я родился нетщеславным», — пишет уже упоминавшийся нами «дворянин-философ» в предисловии к своему

¹ ПСЗ. Т. XIV. С. 571–572.

² Там же. С. 287.

³ Так называл себя М. М. Щербатов, подписывая написанную по-французски «Записку по крестьянскому вопросу»; позже этот своеобразный псевдоним использовал его внук П. Я. Чаадаев.

переводу Лафонтена «Les amours de Psyché et de Cupidon» (М., 1789), в котором он не указал ни своего имени, ни псевдонима. И действительно, переводческая ли деятельность, или философские опусы могли прославить Ф. И. Дмитриева-Мамонова, ведущего свой род от легендарного Рюрика (26 колена), служившего в блестящем лейб-гвардейском Семеновском полку, или князя М. М. Щербатова (27 колена от Рюрика), сенатора и придворного историографа, или, наконец саму Екатерину II? Конечно, атмосфера эпохи Просвещения создавала особую ауру вокруг людей творческих. А. С. Пушкин в статье «Александр Радишев» указывает, что тот был уважаем в обществе «как сочинитель». Для представителей «среднего» и «мелкого» дворянства А. Н. Радишева, А. Т. Болотова, Н. И. Новикова и других такая репутация была довольно лестна, так как значительно повышала их социальный статус, но для высшей аристократии она не имела особенного значения. Сочинительство, занятия науками и философией осуществлялись ими вовсе не для славы, и часто не для печати, а являлись потребностью души. «Тысячелетнему дворянину» вовсе не было нужды использовать устоявшуюся форму «школьного философствования», за счет которой кормился университетский профессор. Поэтому способ выражения философской позиции или размышления на философские темы редко выражались в «трактатном» виде. Философские обобщения часто принимали литературную, литературно-критическую и эпистолярную форму. Для сохранения однородности дворянства требовались активные средства общения, делающие его достаточно однородной социальной группой с определенным этосом, идеологией, мировоззрением.

Эпистолярная культура имела амбивалентный характер. С одной стороны, она унифицировала и ритуализировала общение. Существовали специальные пособия — «письмовники». Они ненавязчиво советовали, как придать надлежащую форму информации, просьбе или эмоциям и выразить их в принятой для культуры форме. Письмовники содержали в себе образцы самых разнообразных посланий: «известительных», «совет подающих», «обличительных», «повелительных», «просительных», «рекомендательных», «жалобу содержащих», «выговорных», «издевательских», «любовных», «нравоучительных», «коммерческих»¹. Особое место занимали «утешительные» письма, которые посылали для оказания моральной поддержки людям, потерявшим близких или переживающим какое-нибудь горе. С другой — именно в эпистолярной в наибольшей степени выражается личностное, индивидуальное начало, именно они позволяют создать и поддерживать «эффект присутствия», осуществлять не только необходимые и официальные, но и межличностные контакты.

¹ См.: Всеобщий секретарь, или Новый полный письмовник: В 2 ч. М., 1793.

Дворянское сознание соединяло в амбивалентное единство идею государственной иерархии и корпоративное равенство. Служба предполагала отношения господства-подчинения, общение вне службы — определенное равенство, предполагающее одинаковое для всех вхождение в сословие. Не случайно Александр I называл себя «первым среди равных», Екатерина II «казанской помещицей», а Петр I и вовсе «бомбардир-капитаном». Это внутрикастовое равенство предполагало равноправие духовного общения, *диалог*, где каждый участник имеет свой голос, а не *лекцию*, предполагающую разделение на поучающего и обучаемых. Диалогический характер духовного общения предполагал эквивалентный обмен знаниями, возможность прочесть если не больше, то и не меньше, чем написано, не только «умный» ответ, но и «умный» вопрос. Эта позиция определила ориентацию на текст «для понимающих», где читатель и писатель не противопоставлены друг другу, а связаны сословно-интеллектуальным единством. Более того, она определила ситуацию отношения к тексту не с «благоговейным восторгом» неуча перед мудрецом, а с позиции социального превосходства, когда обучающий выполняет техническую функцию предоставления необходимой информации, тогда, когда в ней нуждается «хозяин» положения (диалога). Такими читателями могли быть, например, Екатерина II, княгиня Е. Р. Дашкова, светлейший князь Г. А. Потемкин, И. И. Шувалов, князь М. М. Щербатов, митрополит Платон и другие, соединяющие значительность своего общественного положения со значимостью положения в «республике ученых». Дворянская корпоративность отчасти совпадала с корпоративностью ученого мира, но «республика ученых» имела черты «просвещенной монархии». Естественно, что в дворянском ученом сообществе обсуждались несколько иные вопросы, нежели те, которые интересовали «свободных» от социальных проблем клерикалов в средневековых университетах или «независимых» ученых в университетах Нового времени. Вместо «поучающего» текста получил распространение текст «провоцирующий», нацеленный не на передачу выработанного «где-то в другом месте» знания, а на собственные размышления. Естественно, что и традиционные метафизические архетипы утрачивали свою «внесословную», абстрактную форму, рассматриваясь на примерах историософского, этико-социологического характера. Так, проблемы смысла жизни и самоидентификации могли выражаться в форме генеалогических изысканий (М. М. Щербатов), исторических исследований (В. Н. Татищев, М. М. Щербатов, Екатерина II, Н. М. Карамзин и др.). Если для немецких историков Г.-Ф. Миллера, А.-Л. Шлецера, Г.-С.-Т. Байера, работавших в Петербургской академии наук исторические исследования означали нахождение новых фактов, опровержение старых и закрашивание «белых пятен», то дворянские историки формировали концептуальные схемы — выявляли проблемы начал российской государствен-

ности, закономерности исторического процесса, осваивали духовный опыт прошлого или обращались к поискам политических аналогий. Дворянские историки писали историю не как «исследователи», пребывающие на метауровне «объективной и незаинтересованной позиции», а как историю своих предков, историю рода. Упорядочивание генеалогических сведений, проведенное князем М. М. Щербатовым, принесшее ему почетное звание «отца русской генеалогии», показало, что российское дворянство, составляющее 1% населения России, крепко связано не только сословной общностью, но и родственными узами. Даже поверхностное знакомство с генеалогическим древом, например, князей Щербатовых, показывает их более или менее близкое родство с такими известными фамилиями, как Апраксины, Апухтины, Бестужевы, Блудовы, Волконские, Волынские, Вяземские, Гарины, Глебовы, Голицыны, Долгорукие, Дмитриевы-Мамоновы, Елагины, Каменские, Мещерские, Мелецкие, Мусины-Пушкины, Нарышкины, Оболенские, Панины, Плещеевы, Римские-Корсаковы, Прозоровские, Сабуровы, Салтыковы, Толстые, Хованские, Чаадаевы.

Конечно, адекватный процесс самоидентификации проходил через непосредственное «вписывание» в историю — государственную или военную службу, однако это было возможно далеко не для всякого. Карьера, место в государственном аппарате, соответствующие происхождению, зависели не только от объективных условий и способностей соискателя, но и от случайного или субъективного расклада, «счастья». Если эти условия не совпадали, то последний оставался «вне» социальных или государственных институтов или получал в них место, не соответствующее его представлениям о себе. Такая ситуация не могла удовлетворять дворянина, который не мыслил себя вне сословно-государственной структуры. Особенность «дворянского типа личности» заключалась в «предопределенности историей». Принадлежность к знатному роду налагала определенные обязанности. Личность была прежде всего представителем рода, находясь между чередой «славных предков» и «почтительных потомков». Носитель «импульса благородства», идущего «из глубины веков», обязан был занимать в обществе достойное место, для того чтобы ощущать себя достойным этого положения. Если такового не находилось, приходилось придумывать для себя занятие, компенсировать общественно-политическую активность другими средствами. «Дворянское теоретизирование» в этом смысле представляло собой своеобразную «сублимацию», перенесение в сферу субъективного, «проживание» того, что невозможно было вынести на арену социально-политического. В определенном смысле «философствующие дворяне» — это «неудачники», не попавшие в «обойму» сильных мира, подвергнутые опале и неугодные, удаленные от дел и возможностей реализации собственного потенциала.

В статье анонимного автора «О философии», помещенной в «Примечаниях на Санкт-Петербургские ведомости», дается развернутая аллегория, представляющая философа садовником в прекрасном саду, хозяин которого удален от процесса повседневного труда, но следит за ним издалека. Сад обозначает мир, хозяин сада — Бога, садовник, *возделывающий свой сад*, является *философом*. С одной стороны, философы «особливый чин составляют»¹, а с другой — каждый желающий достичь совершенства в своей деятельности «в своем роде философом быть должен»². Таким образом, тщательное возделывание сада, достижение успеха на избранном поприще, деятельность, приумножающая славу и богатство хозяина, есть деятельность если и не философская, то осуществляемая философом.

Разумеется, «тексты», создаваемые представителями философствующего нобилитета, качественно отличались от системы логически непротиворечивых дискурсов, производимых в трактатно-риторической форме преподающими «логику и метафизику» университетскими профессорами. Вместе с тем это была лишь иная форма, иной способ выражения своих размышлений, в соответствии с иным типом коммуникаций, хранения и распространения знания, возможностями его пропаганды. Не говоря о качественном различии интеллектуальной и просветительской деятельности в различных сословиях, отметим, что даже возможности дворянского просвещения менялись в зависимости от статуса. Так, мелкий помещик А. Т. Болотов на протяжении десятилетий заполнял своими статьями номера журналов, а Н. И. Новиков полки книжных лавок изданными им книгами, в то время как Петр I создавал Академию наук, И. И. Шувалов основывал Московский университет, а Екатерина II — Российскую академию.

Концерт для Вольтера с оркестром

Сочетание просвещенности и власти предполагало не только особые масштабы, но и качественно особый способ деятельности. Просветитель брал на себя прежде всего роль инициатора и организатора, а иногда даже и спонсора. В отличие от композитора, испытывающего потребность в интерпретации его замысла, или музыканте, способном извлекать божественные звуки из своей скрипки или флейты, но нуждающемся в партнерах и аудитории, дворянин-философ брал в руки инструмент, доступный не многим — дирижерскую палочку, предполагающий не только высочайший про-

¹ О философии // Примечания на Санкт-Петербургские ведомости. Ч. 52. Июнь. 1738. С. 197.

² Там же.

фессионализм в творческой интерпретации партитуры, но и незаурядные организаторские способности.

«Музыкантом» такого рода и был И. И. Шувалов, волею случая и «случая» в эпоху Елизаветы и уже *не случайно* в эпоху Екатерины ставший писателем российской истории и виртуозно исполнивший «концерт для Вольтера с оркестром».

П. В. Завадовский в свое время писал А. Р. Воронцову: «По моему мнению, история та только приятна и полезна, которую или философы, или политики писали»¹. «История Российской империи в царствование Петра Великого» была результатом сотрудничества философа и политика — Вольтера и И. И. Шувалова.

Поиски возможного автора предполагали, что он должен не только понимать «государственный» характер заказа, но и сам быть достаточно значимой фигурой как в научном, так и в политическом мире. Выбор пал на Вольтера, который, безусловно, понимал политический и идеологический характер заказа, предполагающий написание не столько «правдивой», сколько «славной» биографии. Он продемонстрировал это своей «Историей Карла XII, короля Швеции». Популярность Вольтера в России, его авторитет в Европе, интерес к фигуре Петра, а самое главное настойчивость И. И. Шувалова, желающего видеть великого француза историком России, сделали свое дело, несмотря на возражения канцлера А. П. Бестужева-Рюмина, полагавшего, что дело, связанное с государственным престижем, разумнее было бы поручить россиянину, и М. В. Ломоносова, считавшего, что этим россиянином должен быть именно он. К этому присоединилась досада Фридриха II за то, что «король философов» принялся писать «историю сибирских волков и медведей», да еще во время Семилетней войны². В 1756 г. Вольтер принял предложение, сделанное ему российским двором, и приступил к написанию истории Петра.

Если Вольтер и не был историком в прямом и непосредственном смысле этого слова, то история как философская проблема являлась постоянным объектом его размышлений. Как писал А. С. Пушкин, Вольтер «внес светильник философии в темные Архивы Истории»³. В статье «История» знаменитой «Энциклопедии» Вольтер рассуждает «о пользе истории», «исторической достоверности», правдивости историка, методе, манере изложения, стиле истории. Он полагает, что историческая правда обладает лишь относительной достоверностью. «Всякая достоверность, не обладающая

¹ Архив князя Воронцова. Т. XII. М., 1877. С. 255.

² См.: Платонова Н. Вольтер в работе над «Историей» России при Петре Великом. Новые материалы // Литературное наследство. Т. 33–34. М., 1939. С. 1.

³ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М.; Л., 1949. С. 95.

математическим доказательством, есть лишь высшая степень вероятности. Иной исторической достоверности не существует»¹, — пишет он. Причины вероятности исторического знания двойки. Они заключаются в относительной достоверности исторических свидетельств, а также в искренности историка. Рассуждая о максиме Цицерона, относящейся к истории: «Историк не смеет лгать или скрывать истину», Вольтер отмечает: «Первая часть этого предписания бесспорна, надо рассмотреть вторую. Если истина может быть сколько-нибудь полезна государству, то ваше молчание достойно осуждения. Но предположим, что вы пишете историю государя, который доверил вам свою тайну. Должны ли вы ее раскрыть? Должны ли вы рассказать потомству, что навлекло бы на вас обвинения, если бы вы поверили такую тайну даже только одному человеку? Перевесил бы долг историка более важную обязанность? Предположим далее, что вы стали свидетелем какой-либо слабости, которая никак не повлияла на государственное дело. Должны ли вы рассказать о ней? В таком случае история стала бы сатирой»².

В предисловии к «Опыту о нравах» Вольтер пишет, что «дух, нравы, обычаи главнейших народов» — более фундаментальные понятия, чем, допустим, хронология, которая только загромождает память³. Несущественной для понимания исторических закономерностей является частная жизнь исторических персонажей: «Насколько необходимо знать великие дела монархов, сделавших своих подданных лучше и счастливее, настолько же допустимо не иметь понятия об обыденной стороне жизни королей»⁴. Он формулирует свою методологию отношения к источникам, позволявшую ему выбирать из массива исторических документов такие, которые не противоречили бы его теоретическим положениям: «Необходимо сделать выбор и поставить себе определенные границы. Это — обширный магазин, где вы возьмете только то, что вам подходит»⁵.

Соображения, которые Вольтер излагал в концептуальных сочинениях, были во многом предварительно сформулированы в письмах к И. И. Шувалову, где обсуждались общие принципы изложения истории Петра. Вольтер понимает, что «история о сем великом муже должна быть необыкновенным образом написана»⁶. Он предлагает заменить персоналогический взгляд социологическим, полагая, что речь должна идти не об «истории Петра I»,

а об «истории России времен Петра I». В письме от 24 июня 1757 г. он пишет: «Кажется то важным, чтоб не называть сие сочинение жизнью или историею Петра I. Такое наименование необходимо обязывает историка ничего не скрывать. Тогда будет он принужден объявить неприятные истины, и если бы он их не объявит, то будет обесславлен, не делая чести тем, кои его употребляют. Итак, надлежит взять как для заглавия, так и для содержания Россию в царствование Петра I. Сие название удаляет все сказания о приватной жизни Царя, кои могли бы умалить славу его, и приемлет токмо такие, кои совокуплены с великими делами, им начатыми, и которые после его продолжали. Слабости или запальчивость нрава его ничего не имеют общего с сими важными предметами, и тогда сочинение равномерно спешествовать будет славе Петра Великого, Императрицы, Дщери Его и Его народа»¹. Согласно Вольтеру, «от современных историков требуется больше деталей, больше обоснованных фактов, точных дат, авторитетов, больше внимания к обычаям, законам, нравам, торговле, финансам, земледелию, населению»². Поэтому он задает Шувалову ряд вопросов о внешней и внутренней политике Петра I, об устройстве полиции, финансов, торговли и т. д. В письме от 7 июля 1758 г. Вольтер пишет, что его намерение «состоит в том, чтоб описать науки, нравы, законы, военный порядок, торговлю, мореходство, благоустройство и проч., произведенные ПЕТРОМ Великим, а не обнародовать либо слабости, либо жестокости, кои весьма справедливы. Не надлежит иметь низкость не признавать их, но благоразумие требует не упоминать об тех, поелику должен я, кажется мне, подражать Титу Ливию, который описывает важные предметы, а не Светонию, который токмо о приватной жизни повествует»³. Позже, в энциклопедической статье об истории, Вольтер развивает эту мысль: «Хорошо известно, что метод и стиль Тита Ливия, его важность, его разумное красноречие соответствуют величию Римской республики, что стиль Тацита более подходит для изображения тиранов, Полибия — для наставлений в военном деле, Дионисия Галикарнасского — для описания древностей»⁴.

И. И. Шувалов не только собирал для Вольтера информацию, пересылал ее и подбирал команду «референтов». Он не был также просто «заказчиком», полагавшимся на талант и квалификацию исполнителя. Шувалов стал фактическим соавтором, участвующим в обсуждении как мельчайших деталей, так и общих установок повествования. «Я читал все ваши примечания и все ваши наставления, — пишет Вольтер 7 июля 1758 г. — Я удо-

¹ Там же. С. 8.

² Вольтер. История. С. 319.

³ Письма Вольтера к графу Шувалову (1757–1773). С. 16–17.

⁴ Вольтер. История. С. 319.

¹ Вольтер. История // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М., 1994. С. 315.

² Там же. С. 318.

³ Вольтер. Избранные страницы. СПб., 1913. С. 126.

⁴ Там же. С. 127.

⁵ Там же.

⁶ Письма Вольтера к графу Шувалову (1757–1773). М., 1808. С. 11.

стоверен теперь, что никто в свете столько не способен писать историю о Петре Великом, как вы. Я ни что иное буду, как только вашим письмоводителем, которым я желал быть»¹. И далее:

24 декабря 1758 г.: «Я требую объяснений от такого человека, который кажется мне весьма сведущим истории»².

29 мая 1759 г.: «Я всемерно буду стараться соответствовать вашим мыслям и вашим пожеланиям и надеюсь иметь честь отправить и вам будущей зимой все сочинение. Я вас прошу принять за благо то, чтоб я предавался моей склонности и образу моих мыслей: каждый живописец должен следовать своему искусству и употреблять цветы, кои покажутся ему лучшими»³.

11 ноября 1759 г.: «Я всегда имею нужду в новых объяснениях о Прутском походе...»⁴

11 ноября 1759 г.: «Должен ли я поместить речь, которую приписывают Петру Великому, сказанную им в 1714 г. "...Кто из вас, друзья мои, мог бы подумать тридцать лет тому назад, что мы вместе будем выигрывать сражения при Балтийском море..."»⁵

29 мая 1759 г.: «...Правду сказать, все, что клонится к безмерному превознесению, то всегда поставляет нас ниже того, что мы стоим. Вы тоже не желаете, чтоб были опровергнуты дела, доказанные всей Европою: скрывая всем известную истину, ославляют все другие и самая худая из всех политик есть лгать... Ежели опыт мне доставил некоторое знание в искусстве писать, то я, не лаская никого, употребляю оное на усугубление, ежели возможно, почтения, коим обязаны Петру Великому и вашей империи»⁶.

10 мая 1759 г.: «Я не ведаю, Государь мой, есть ли ваше намерение, чтоб история о Петре Великом была заключена главою, в коей показал бы я кратко, коим образом во всем последовали намерениям сего законодателя, с какою славою кончили начатое им все, что ваш народ учинил великого по счастливое время царствующей Императрицы»⁷.

Вольтер понимал, что И. И. Шувалов не стремится разделить с ним славу историка, как не стремился он к чинам, титулам и званиям. 11 ноября 1759 г. Вольтер пишет ему: «Что же принадлежит до вас, Государь мой, то вы удовольствуетесь быть Меценатом. Сие свойство столь благородно и полезно, сколь и ведет к роду славы, независимой от происшествий, и сотворено для превосходного разума и для благотворительного сердца. Вот ис-

¹ Вольтер. История. С. 14.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 33.

⁴ Там же. С. 45.

⁵ Там же. С. 46.

⁶ Там же. С. 34.

⁷ Там же. С. 38.

тинная слава!»¹ Разумеется, это не мешало великому насмешнику за глаза называть Шувалова «русским маркизом Помпадур», а позже «бывшим русским императором»². Впрочем, человеком, «в течение пятнадцати лет неограниченно управлявшим империей протяжением в две тысячи лье»³ называл Шувалова и герцог Ришелье. Удивление вызывали не столько возможности Шувалова при дворе Елизаветы Петровны, сколько его нежелание ими пользоваться. Гораций Уолпол (Walpole) называл Шувалова «философом, в течение двенадцати лет обладавшим полнотою власти и не нажившим ни одного врага»⁴.

Е. В. Анисимов отмечал, что Шувалов не стремился компенсировать незаконность своего могущества «блестящими атрибутами власти и внешнего почета»⁵. Он отказался от графского титула, должности сенатора, обширных поместий с населением до 10 тыс. душ⁶. До конца царствования Елизаветы он оставался «генерал-адъютантом, от армии генерал-поручиком, действительным камергером, орденов Белого Орла, Святого Александра Невского и святой Анны кавалером, Московского университета куратором, Академии художеств главным директором и основателем, Лондонского королевского собрания и Мадридской королевской Академии художеств членом»⁷. «Скромность Шувалова, — пишет Анисимов, — прекрасно им сознававшаяся и даже подчеркивавшаяся, была не столько особенностью его характера, сколько типом поведения, обусловленным своеобразием положения этого фаворита при дворе. Такая неординарная манера поведения выделяла Шувалова из ряда титулованных вельмож и подчеркивала его исключительность еще более выразительно, чем ордена и звания»⁸. Роль покровителя наук и искусств, а позже, когда после воцарения Екатерины II ему пришлось жить за границей, «русского посла при общеевропейской литературной державе»⁹, как называл его Н. Голицын, была для него более привлекательной, нежели высокие государственные посты.

¹ Там же. С. 47.

² См.: Платонова Н. Вольтер в работе над «Историей» России при Петре Великом Новые материалы. С. 41, 43.

³ Русская культура и Франция. Литературное наследство. Т. 29–30. М., 1937. С. 160.

⁴ Голицын Н. И. И. Шувалов и его иностранные корреспонденты // Русская культура и Франция. С. 290.

⁵ Анисимов Е. В. И. И. Шувалов — деятель российского просвещения // Вопросы истории. 1985. № 7. С. 95.

⁶ Там же.

⁷ Цит. по: Там же.

⁸ Там же.

⁹ Голицын Н. И. И. Шувалов и его иностранные корреспонденты. С. 259.

И. И. Шувалов более чем кто-нибудь другой мог называть себя «гражданином мира», мира, населенного людьми просвещенными — писателями, художниками, философами, с удовольствием принявшими его в свое сообщество. Президент Эно (Henault) писал ему: «Репутация, которую вы создали себе у нас и которая повсюду за вами следует, могла бы сделать вас космополитом, человеком, принадлежавшим всем нациям»¹. Среди корреспондентов Шувалова такие выдающиеся личности, как Антуан Тома, один из создателей жанра «похвальных слов», автор «Похвального слова Петру Великому», госпожа Жоффрен, маркиза дю Деффан, аббат Галиани, герцогиня де Ла Вальер, граф де Карамон, госпожа де Жанлис, госпожа Неккер, Бюффон, кардинал де Берни, лорд Честерфильд, Д'Аламбер и др. Именно через Шувалова Екатерина II обратилась к Дидро с предложением перенести издание запрещенной во Франции «Энциклопедии» в Россию; он также служил посредником в переговорах о приглашении Д'Аламбера воспитателем наследника российского престола.

С Гельвецием И. И. Шувалов переписывается по поводу значения правления Петра Великого для России. Гельвещий пишет Шувалову: «Бывают люди, самим небом предназначенные к тому, чтобы совершенствовать ум и нравы в той или иной стране и закладывать основы будущего ее величия. Царем [Петром I] положено начало тому труду, который вы сейчас завершаете. Привести в движение всю массу огромной нации может только ряд следующих один за другим великих людей, вступающих между собой в соревнование. Царю самая его власть дает в руки такие возможности, каких нет у наиболее влиятельного из вельмож, но у такого человека, как вы, недостаток возможностей искупается высокими его дарованиями... Вспомним, что самые наименования бесконечного множества могущественнейших народов погребены под развалинами их столиц, а благодаря вам наименование "русский" уцелеет, быть может, и тогда, когда самая держава ваша будет разрушена временем»². Шувалов отвечает: «Я хочу вам изобразить себя в настоящем виде и сперва вам дать понятие о состоянии нашего государства в отношении к наукам и искусствам. Петр I, сотворив или преобразовав все, не имел после смерти своей последователей в большей части своих предначертаний и мудрых заведений. Науки и искусства в государстве нашем получили свое начало со времен сего великого мужа: мы имели искусных людей во всех родах... Невнимание к их талантам и небрежение о воспитании новых художников подавили росток того, что прозябло, уничтожив столь лестные ожидания... Вот почему благородная ревность к учению совершенно была погашена во многих из моих соотечественников. Столь неприятный для нас промежуток времени дал повод некоторым ино-

странцам несправедливо думать, что отечество наше неспособно производить таких людей, какими бы они должны быть, сей предрассудок может истребиться одним временем»¹.

Нет сомнения, что Вольтер писал историю России как произведение художественное, но не как роман, а скорее, как сочинение высокого стиля — как драму, как трагедию. В посвящении трагедии «Олимпия» И. И. Шувалову Вольтер пишет: «Трагедия должна в совершенстве передавать великие события, страсти и их последствия»², а в письме от 7 июля 1757 г.: «Я всегда думал, что история и трагедия требуют одинакового искусства, ясности, связи развязки и что нужно все лица на картине так представлять, чтоб они открывали достоинство главного лица, никогда не показывая желаний превознести оное. На сем правиле основываясь, буду я писать, а вы мне будете сказывать»³.

Материалы для Вольтера готовила целая группа историков, среди которых был М. В. Ломоносов. Его работа «Описание стрелецких бунтов и правления царевны Софьи» почти дословно была воспроизведена Вольтером с оговоркой, что это описание «извлечено полностью из записок, присланных из Петербурга»⁴. Однако «Похвальное слово Петру Великому», произнесенное Ломоносовым в апреле 1755 г., перевод которого занял 2 года, вызвало у Вольтера негативную реакцию, ибо, блестяще владея риторикой и поэтикой, Вольтер нуждался в фактах, а не метафорах. «То, что есть одна только похвала, часто служит к единственному показанию сочинителя разума»⁵, — пишет он. Правда, до этого Вольтеру были переданы замечания Ломоносова и других «референтов» на рукопись первых восьми глав его труда. Некоторые из них вызвали у Вольтера чрезвычайно острую обиду, которую он перенес на нейтральное сочинение Ломоносова. Известно, что по поводу похвального слова Петру I архиепископа Платона, которое он получил в 1771 г. от Е. Р. Дашковой, Вольтер писал Екатерине II: «Сие слово, обращенное к основанию Петербурга и вашего флота, является, на мой взгляд, одним из замечательнейших в мире памятников. Я полагаю, что никогда ни один автор не имел столь счастливой темы для своего "Слова", не исключая и греческого Платона»⁶.

¹ Там же. С. 272.

² Люблинский В. Ранний фрагмент трагедии «Дон-Педро» и посвящение трагедии «Олимпия» И. И. Шувалову // Русская культура и Франция. С. 272.

³ Письма Вольтера к графу Шувалову (1757–1773). С. 15.

⁴ Павлова Г. Е. Введение // Ломоносов М. В. Избранные произведения. Т. 1. М., 1986. С. 9.

⁵ Письма Вольтера к графу Шувалову (1757–1773). С. 31.

⁶ Цит. по: Прийма Ф. Я. Ломоносов и «История Российской империи при Петре Великом» Вольтера // XVIII век. Сб. 3. М.; Л., 1958. С. 175.

¹ Голицын Н. И. И. Шувалов и его иностранные корреспонденты. С. 277.

² Там же. С. 269.

В январе 1761 г., когда работа была в основном закончена, И. И. Шувалов пишет Вольтеру: «Прислав вашу работу, вы меня изумили; она немного превосходит даже то, чего следовало ожидать от гения столь плодотворного и просвещенного. Вы возвели великолепное здание из простых кирпичей. Петр Великий создал грозную империю, руководимый лишь собственным гением. Вы... историю этого государя, руководствуясь только... [текст испорчен. — Прим. публикатора] располагая лишь недостаточными материалами. Только вам одному, государь мой, будут обязаны за этот труд. В этом отношении я похож на некоторых министров Петра Великого, у которых были одни знания, между тем как всю работу исполнял он сам. Однако правильность вашего... [текст испорчен. — Прим. публикатора] сумела возместить недостатки моего выбора, используя... самое лучшее и изображая его в истинном свете. Философские размышления, которыми вы украшаете истину, учат понимать факты и вместе с тем человеческие обязанности. Прекрасные деяния, вами рассказанные, побуждают людей с возвышенной душой подражать им, они будут примером и предметом восхищения для самого отдаленного потомства»¹.

К сожалению, писем И. И. Шувалова к Вольтеру сохранилось немного. Писем же Вольтера, адресованных Шувалову, гораздо больше. Именно поэтому облик Шувалова как «писателя истории» подлежит не столько реконструкции, сколько конструированию. Однако очевидно одно: Вольтер не только прислушивался к мнениям Шувалова, более того, он в них нуждался. Он советовался с ним во всем, начиная от мелочей до принципиальных политических оценок. Так, в письме от 7 июля 1758 г. Вольтер пишет: «Я буду употреблять слово *Russien* (Россиянин, естли вы того желаете), но я вас покорно прошу представить себе, что оно весьма походит на *Prussien*, и оттого кажется уменьшительным, что не сходствует с достоинством вашей империи»².

Одним из наиболее сложных вопросов было дело царевича Алексея, которое сам Вольтер называл «le malheureux procès criminel du Tsarevitz»³. Он пишет 1 ноября 1761 г.: «Я для вас, государь мой, работаю: вам следует просветить меня и наставить. Одного слова на поле будет для меня довольно или простого письма с некоторыми наставлениями о тех местах, в коих нахожу затруднения»⁴. Ситуация была непростая, ибо осуждение, а затем смерть царевича Алексея снижали популярность Петра в глазах просве-

¹ Цит. по: Платонова Н. Вольтер в работе над «Историей» России при Петре Великом. Новые материалы. С. 18.

² Письма Волтера к графу Шувалову (1757–1773). С. 30.

³ См.: Платонова Н. Вольтер в работе над «Историей» России при Петре Великом. С. 3.

⁴ Письма Волтера к графу Шувалову (1757–1773). С. 100.

щенных европейцев. Вольтер равным образом боялся скомпрометировать себя как беспристрастного автора и не угодить заказчику.

В октябре 1761 г. Вольтер получил от И. И. Шувалова рукопись официальной российской версии «Particularités concernant la vie et la mort du Tsarevitz Alexei Petrovitz» («Детали, относящиеся до жизни и смерти царевича Алексея Петровича»)¹. У Вольтера был и документ под названием «История принцессы, жены царевича, сына Петра Великого», подлинность которой российским двором категорически отрицалась².

23 декабря 1761 г. Вольтер отправил написанный том истории и ждет последних повелений: «Я уверен, что вы не желаете, чтоб я входил во все подробности, несообразные с достоинством истории, и что ваше намерение всегда было иметь великую картину, представляющую императора Петра в виде, всегда блистательном. Сочинитель особенной истории о мореходстве может сказать, как строили шлюпки, и считать снасти, сочинитель истории о государственной науке может объявить, чего стоит алтын в 1600 г. и что он ныне стоит, но представляющий героя иностранным народам должен показать его величественным и учинить его важным для всех народов. Он должен убеждать ведомостного и словопохвального тона. Я удостоверен, что вы не можете думать инако»³.

Время, когда шла переписка по поводу деликатного эпизода царствования Петра Великого, было чрезвычайно сложным и для самого И. И. Шувалова. В декабре 1761 г. умерла Елизавета. На престол вступил Петр III, затем Екатерина II. Разумеется, роль Шувалова при дворе изменилась, хотя и не так резко, как можно было бы предполагать, не будь одинаково «просвещенны» и подданный и монарх. В марте 1762 г. он пишет Вольтеру: «Простите же мне, государь мой, за то, что, оказавшись в затруднительном положении, я не мог еще послать вам заметок об осуждении царевича. Но признаю себя виновным, так как раньше всего должен был бы позаботиться о том, чтобы вывести вас из неизвестности и ускорить окончание вашего славного и тяжелого труда. Теперь же, когда я стал спокойнее, я примусь за дело и через несколько дней буду иметь честь сообщить вам свои соображения; сделайте им лишь то употребление, которое вы найдете нужным. Но я настолько уверен в вашей доброте, что осмеливаюсь повторить просьбу, с которой уже к вам обращался: помедлить со вторым изданием первого тома, пока вы не проредактируете его в тех местах, которые могут подать повод к нашему осуждению. Наши завистники и наши общие враги неистовствуют против нас более, чем когда-либо. Мое положение меня обязывает

¹ Русская культура и Франция. С. 164.

² Там же.

³ Письма Волтера к графу Шувалову (1757–1773). С. 108.

быть с ним осторожным, а вы меня слишком любите для того, чтобы желать меня скомпрометировать»¹. Впрочем, враги нашлись и у Вольтера, и у Петра I. 7 мая 1761 г. М. Л. Воронцов пишет И. И. Шувалову о появившейся в Париже книге «Письмо царя Петра господину Вольтеру о его истории России» («Lettre du czar Pierre a mr. de Voltaire sur son histoire de Russie»). «Прилагая оную при сем для любопытства, — пишет Воронцов, — я должен засвидетельствовать вашему пр-ву, что по учиненным уже дюку Шоазелю всякую похвалу, примечает, однако ж, что по сю пору все старания были тщетны. Ваше превосходительство, изволите сами усмотреть, сколь злостен автор, но при том, сколь нескладны его рассуждения. Не сомневаюсь я, что просвещенная публика, которая знает прямую цену великим великого нашего Императора делам, не достиг себя уловить опытами, но паче предаст их достойному презрению»².

Сочинение Вольтера предназначалось не для России, а, скорее, для Европы. П. Бартенев писал: «Цель, которую имели в виду, приглашая Вольтера писать историю Петра Великого, достигнута была вполне: сочинение его разошлось по Европе, и на модном языке того времени расточены были похвалы Российской империи»³. На русском языке «История» Вольтера была издана лишь в 1809 г. Естественно, что в то время это сочинение было воспринято если и не как анахронизм, то как послание из «века минувшего», могущее вызвать лишь снисходительную улыбку превосходства «детей» над «отцами», пусть даже «патриархами европейского просвещения». М. Т. Каченовский в рецензии, помещенной в «Вестнике Европы», отмечал, что Вольтер «писал не как беспристрастный философ, но как француз, погрязший в предрассудках о невежестве и недостойнстве русских, которых, по его описаниям, можно почесть настоящими дикарями»⁴. Впрочем, и в Европе сочинение Вольтера нашло строгих критиков в лице геттингенских историков⁵.

Таким образом, задача государственного характера была И. И. Шуваловым выполнена вполне. Трудно сказать, что бы было, если бы ему самому нужно было взяться за перо. Вероятно он, как и многие другие просвещенные «сильные мира сего», обладал особым талантом, талантом *заказчика*,

а не *исполнителя*, *инициатора*, а не *профессионала*, *ценителя* и *любителя*, а не *автора*. Однако именно такие как он осуществляли общественную потребность, без которой не движется вперед наука и не рождаются произведения искусства. Они составляли собой тот слой «слишком тонкий» и тот круг «слишком узкий», ту единственную социальную группу, в которой и для которой рождались бессмертные произведения, радующие нас по сей день.

Анонимный автор статьи «О разности великого человека и человека славного, знатного и сильного» выделяет два вида истинно великих людей — ученых и политических деятелей. «Художество» первых касается до «великого умножения благополучия всем людям вообще; такое есть художество созерцательных умов, которые прилежат, что привести в знатное совершенство оныя из человеческих знаний, которые наиполезнейшие к благополучию человеков, и чтоб доказать великое множество истин самых нужных к умножению благополучия всему человеческому роду. По счастию, для общей пользы в художествах сих созерцательных, которые ищут истин самых полезных, один великий ум, глубоким и постоянным размышлением, может высоко превзойти своих сверстников в великих благодеяниях, которые он промыслит обществу, и сделать себя *великим человеком*, не имея нужды ни в знатной породе, ни в великой силе, ни в великой власти, ни в великих доходах, ни в великих чинах: пространство ума есть ему за все сия преимущества»¹. «Другое знатное и важное художество есть умов больше деятельных, нежели созерцательных, больше принадлежащих к действию, нежели к размышлению; оное касается до великого умножения благополучия не всем людям вообще, но одному народу особливо»². Это цари, министры, военачальники, крупные администраторы.

Как мы видим, И. И. Шувалов объединяет качества «великих людей», принадлежащих к первой и второй группе, органически принадлежит каждому из «художеств». В определенном смысле это тип нового человека, не «петровского», но «екатерининского», хотя и набравшего силу в «елизаветинское» время. Человека просвещенного и просвещающего, принадлежащего к «избранному» обществу прежде всего потому, что оно одновременно является и интеллектуальной элитой.

Покровитель М. В. Ломоносова, инициатор основания Московского университета и Академии художеств, на протяжении ряда лет выполнявший в России роль своеобразного «министерства культуры», И. И. Шува-

¹ Русская культура и Франция. С. 159–160.

² Архив князя Воронцова. Книга 6. Бумаги государственного канцлера графа М. Л. Воронцова. М., 1873. С. 312.

³ Бартенев П. И. И. Шувалов // Русская беседа. Кн. 5. М., 1857.

⁴ Цит. по: Сомов В. А. Французская «Россика» эпохи Просвещения и русский читатель. Французская книга в России в XVIII веке. Л., 1986. С. 202.

⁵ См.: Леман-Карли Г. Взгляды геттингенских историков на российскую историю и проблема «древней» и «новой» России // Литература и история. Вып. 2. СПб., 1997. С. 49–59.

¹ О разности великого человека и человека славного, знатного и сильного // Приложения к Санкт-Петербургским ведомостям. Ч. 59 и 60. В СПб., июля 24 дня 1741 г. С. 256.

² Там же.

лов пользовался авторитетом известнейших интеллектуалов Европы. В силу своеобразных, понятных лишь в контексте особенностей «философского века» причин, он имел большое влияние на культурную и общественную жизнь России. И это влияние Шувалов употребил для ее блага.

Философия как судьба

Социально-политические взгляды А. Н. Радищева (1749–1802), его представления о совершенном обществе с наибольшей полнотой выражены в «Путешествии из Петербурга в Москву» (1790). Передвижение в пространстве социально-культурных ассоциаций было некоторым образом опосредованно примером Л. Стерна. Правда, ирония британского писателя не нашла отражения в сочинении российского автора.

Непосредственно «перспективам должного» посвящены главы «Спаская Полесь», «Хотилов», «Выдропуск», в которых помещен «Проект в будущем», впрочем, элементы социальной утопии содержат практически все главы. Радищев не склонен, падать лицом в «бальзамические луга», как это делает Карамзин в «Письмах русского путешественника». Он смотрит вокруг и скорбит по поводу увиденного.

Впрочем, метафизическая серьезность органична творчеству Радищева, и когда он отступает от нее для аллегорического экскурса, как это было в главе «Спаская Полесь», текст теряет свою глубину и на поверхности появляются персонажи философских сказок, действующие в соответствии с традиционным для софиократического дискурса сюжетом: Истина помогает Правителю, ослепленному лестью и ложью царедворцев, увидеть жизнь в истинном свете и преобразить ее. Однако Радищев слишком мизантроп, чтобы верить в возможность царства Истины и Добродетели, так красочно описанное Херасковым в «Полидоре». Он просто воспроизводит расхожую систему образов, а потому и не убеждает читателя.

Исследователи отмечают большое влияние на формирование взглядов А. Н. Радищева событий европейской политической жизни — введение законодательства Иосифа II в Австрии (1781–1782), ликвидировавшего там крепостное право, аналогичный эдикт 1783 г. в Бадене, закон 1783 г. о частичной отмене крепостного права в Дании, Гражданская война 1775–1783 гг. североамериканских колоний Англии за свою независимость. На примере этих событий Радищев убедился, что личное освобождение крестьян без земли отнюдь не осуществляет того идеала равенства, который представлялся «естественным» просветителям XVIII в.

В качестве положительного образца государственного устройства Радищев пытается рассматривать Новгородскую республику. Однако он да-

лек от идеализации Княжнина, видевшего в народном правлении Новгорода конечное воплощение возможных социально-политических изменений. Высоко оценивая общественное устройство Новгорода, Радищев отмечает там наличие «внутренних несогласий», послуживших причиной его падения (у Княжнина это объясняется «внешними», случайными причинами, главным образом захватом власти Рюриком). «Полагайте, твердые основания правления законом неприменным. Время с острым рядом зубов смеется вашему печению», — пишет он, отмечая, что в определенных исторических условиях Новгород процветал и сопротивлялся «хищному соседу» (Киевской Руси); исчерпав же все возможности своего развития, заключающиеся главным образом в торговле, он пал и больше не возвеличивался. Радищев осуждает действия царя Ивана Васильевича, жестоко расправившегося с представителями новгородского самоуправления, однако замечает, что если в основании государства действительно лежат принципы «естественного права», т. е. «нужда, желание безопасности и сохранности», то их всегда могут разрушить «несогласие, ухищрение и сила»¹. Тезис «сила есть право» не удовлетворяет Радищева, однако он видит, что «примеры всех времен свидетельствуют, что право без силы, было всегда в исполнении почитаемо пустым словом»². Ему ясно, что новое, справедливое, не подверженное историческим случайностям общество не может быть создано интеллектуальными усилиями одиночек, поэтому он грубо обрывает рассуждения, считая их бесплодными.

В «Проекте в будущем» Радищев непосредственно касается вопросов идеального общественного устройства. Он задает вопрос: может ли общество в «цветущем состоянии», общество, где «науки, художества и рукоделия, возведенные до высочайшего совершенства степени, до коей человеку достигнута дозволяется... разум человеческий вольно разпростирая свое крылье, безпрепятственно и незаблужденно возносится везде к величию...»³, общество, «доведенное до вышшего блаженства гражданского сожития»⁴, наделенное совершенным законодательством и представляющее собой «приятное божеству обиталище»⁵, но общество, благосостояние которого основано на тяжелом труде «сограждан нам равных, братий возлюбленных в естестве, в тяжелых узах рабства и неволи»⁶ считать совершенным, и категорически отвергает это предположение. Вообще положительная часть этого проекта, описание процветающего и благоденствующего

¹ Радищев А. Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. I. М.; Л., 1938–1952. С. 263.

² Там же. С. 264.

³ Там же. С. 311.

⁴ Там же. С. 312.

⁵ Там же. С. 311.

⁶ Там же. С. 312.

общества, как доказано Ю. Ф. Карякиным и Е. Г. Плимаком¹, есть воспроизведение панегириков Екатерины II по поводу издания императорского «Наказа».

Критерий благосостояния общества заключается не в высоком уровне развития культуры, а в том, в какой степени к ее достижениям может быть приобщен каждый его член, считает Радищев. «В остатках погибших градов, где общее блаженство некогда водворялось, — обращается он к истории, — обрящем развалины училищ, больниц, гостиниц, водоводов, позорищ и тому подобных зданий; во градах же, где известно было я, а не мы, находим остатки великолепных Царских чертогов, пространных конюшен...»² Радищев отмечает, что государство с самодержавным правлением, где выпячивание этого «я» неизбежно, или буржуазная республика типа Америки, где «сто гордых граждан утопают в роскоши, а тысячи не имеют надежного пропитания»³ не в состоянии обеспечить равного распределения материальных и духовных благ между всеми людьми.

Александр Николаевич Радищев прежде всего мыслитель. Более того, на протяжении многих лет он был практически единственным (исключая разве что М. В. Ломоносова), представляющим философскую культуру эпохи Просвещения, «первым русским» и т. п. Эта непомерная идеологическая нагрузка огрубила реальные черты философа, не говоря о идиосинкразии многих поколений тинейджеров, вынужденно штудировавших ломоносовские оды и радищевское «Путешествие из Петербурга в Москву» в *неудоборазумодоходятельное* для себя время, получая стойкую прививку неприятия такого рода текстов на всю оставшуюся жизнь. Обращаясь к Радищеву, мы видим, что его философские размышления, и прежде всего трактат, были детерминированы глубокими душевными переживаниями — смертью друга, жены, ожиданием смерти и тяжелым наказанием. Так появились «Житие Федора Васильевича Ушакова» и главный философский трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии».

Характерно, что, сидя в 1790 г. в тюрьме и ожидая казни, Радищев начинает писать повесть о святом Филарете милостивом. Этот святой вел жизнь столь добродетельную, что был *удостоен права знать время своей кончины*, и преставился в 792 г., практически ровно за тысячу лет до предполагаемой казни Радищева, со словами молитвы Господней на устах. Возможно, это житие — персонализация и определенная идентификация жизни самого Радищева, не могущего не заметить эти знаменательные совпадения.

А. Н. Радищев казнен не был. Но он пережил и ужас ожидания близкой смерти, и «сократовское» философское принятие ее. Екатерина II заменила

¹ Карякин Ю. Ф., Плимак Е. Г. Запретная мысль обретает свободу. М., 1966.

² Радищев А. Н. Там же. С. 317.

³ Там же.

смертную казнь ссылкой. Именной манифест от 4 сентября 1790 г. под названием «О наказании Коллежского Советника Радищева за издание книги, наполненной вредными умствованиями, оскорбительными и неистовыми выражениями против сана и власти Царской» гласил: «Коллежский Советник и ордена Св. Владимира Кавалер Александр Радищев оказался в преступлении противу присяги его и должности, изданием книги, под названием *Путешествие из Петербурга в Москву*, наполненной самыми вредными умствованиями, разрушающими покой общественный, умаляющими должное к властям уважение, стремящимися к тому, чтоб произвести в народе негодование противу начальников и начальства, и, наконец, оскорбительными и неистовыми изречениями противу сана и власти Царской, учинив сверх этого лживый поступок, прибавкою после цензуры многих листов в ту книгу, в собственной его Типографии напечатанную, в чем и признался добровольно. За таковое его преступление осужден он Палатою Уголовных дел Санктпетбургской губернии, а потом и Сенатом Нашим, на основании Государственных узаконений к смертной казни; и, хотя, по роду толь важной вины, заслуживает он свою казнь по точной силе законов, означенными местами ему приговоренную; но Мы, последуя правилам Нашим, чтоб соединять правосудие с милосердием для всеобщей радости, которую верные подданные Наши разделяют с нами в настоящее время, когда Всевышний увенчал Наши неусыпные труды во благо Империи, от Него Нам вверенной, вожделенным миром с Швециею, освобождаем его от лишения живота, и повелеваем, вместо того, отобрав у него чины, знаки ордена Св. Владимира и дворянское достоинство, сослать его в Сибирь в Илимский острог на десятилетнее безвыходное пребывание; имение, буде у него есть, оставить в пользу детей его, которых отдать на попечение деда их»¹.

Таким образом, Радищев, как потом многие другие российские мыслители, должен был пережить испытание страхом казни и чистилищем Петропавловки.

Жизнь А. Н. Радищева добродетельной назвать нельзя. За «грехи молодости» пришлось поплатиться не только ему, но и его семье, что привнесло отчетливые трагические нотки в его творчество.

Философия как образ жизни

Возможность относительно независимого существования после Манифеста о вольности дворянства способствовала возрастанию интереса к социальным технологиям, разработке моделей идеального общественного устройства, а также организации собственной жизни в соответствии с эти-

¹ ПСЗ. Т. XXIII. [СПб.], 1930. С. 168.

ми идеалами. Литература второй половины XVIII в. изобиловала патриархальными утопиями, описывающими размеренную и счастливую жизнь «благоразумных владельцев» и их благодарных чад. Идеальный образ утопического «хозяина» разрабатывался не только теоретически, но и практически, в реальной жизни. В этом отношении наиболее ярким примером представляется фигура А. Т. Болотова (1738–1833). Его имя хорошо известно исследователям русской культуры XVIII — начала XIX в. Историки, филологи, специалисты в области сельского хозяйства, рыбоводства, медицины, метеорологии, садово-паркового искусства давно признали его «первым», и если не «великим», то, во всяком случае, достаточно «крупным» в своей области. Он жил в эпоху гносеологических абсолютов, когда энциклопедизм был нормой, метод познания казался универсальным, талант реализовывался многообразно. Поэтому вполне естественно присутствие в его грандиозном научном наследии, издание которого, по замечанию С. А. Венгерова, могло бы составить 350 томов обычного формата, философских сочинений.

А. Т. Болотов является автором ряда произведений, вполне отвечающих представлениям о «классическом философском тексте». Однако его философские взгляды находили свое полное выражение скорее в том, что можно было бы назвать «образом жизни». Болотов прожил долгую жизнь. На его глазах сменилось восемь правителей России — от Анны Иоанновны до Николая I, он был очевидцем дворцовых переворотов, интриг, проявлений величия духа и откровенных беззаконий. При желании он мог бы стать непосредственным участником значительных событий, например «революции» 1762 г., к подготовке которой его хотел привлечь сам Г. Г. Орлов. А. Т. Болотов выбирает другую судьбу и, воспользовавшись Манифестом о вольности дворянства, оставляет службу и переселяется в свое имение Дворениново Тульской губернии, где отдается захватившей его в юности страсти к познанию мира. Он становится «просвещенным помещиком», создавая идеальную модель жизни и одновременно следуя ей. Результатом его исследовательской деятельности становятся тысячи статей, а также культурно преобразованное жизненное пространство: хорошо организованное хозяйство и садово-парковый комплекс. Болотова никогда не занимало абстрактное теоретизирование. Он писал статьи по сельскому хозяйству, когда налаживал и совершенствовал хозяйство в своем имении, по медицине, когда нужно было лечить своих крестьян и близких, по садовой архитектуре, когда он создавал «русский сад» в своем имении и имении графа Бобринского в Богородицке¹, стал писать пьесы, когда нужно было пополнить репертуар

¹ Об утопическом видении мира через садово-парковую культуру см.: *Newlin T. The Voice in the Garden Andrei Bolotov and the Anxieties of Russian Pastoral, 1738–1833. Northwestern University Press / Evanston, Illinois, 2001.*

домашнего театра. Желая приобщить к своему увлечению философией молоденькую жену, он пишет регулярное и систематическое изложение своих взглядов — «Детскую философию» (Ч. 1–2. М., 1776–1779), размышляя о воспитании детей — «Путеводитель к истинному счастью или опыт нравоучительных и отчасти философских рассуждений...» (Ч. I–III. М., 1784). Будучи совсем пожилым человеком и задумываясь о близкой смерти, Болотов пишет «О душах умерших людей» (1823), где размышляет о «бессмертии душ наших», «состоянии, в котором выходят души из тел умирающих людей», «о последних временах света», «о новом мире и устройении оного». Размышлениям о смерти посвящены также рукописи, хранящиеся в Библиотеке Академии наук «Предполагаемые наугад происшествия на том свете...» (1823) и «Старик со внуком...» (1822)¹. В этих сочинениях Болотов выдвигает ряд мировоззренческих гипотез, пытается осмыслить и выразить сверхъестественные сущности на языке обыденных понятий и представлений. По жанру эти размышления напоминают своеобразную «философско-теологическую утопию», ибо Болотов пытается представить «обыденную жизнь», повседневность в мире трансцендентных явлений. Он пытается постичь, как будет выглядеть «жизнь после жизни» с точки зрения сознания обычного человека, боящегося смерти и готовящегося к встрече с неизбежным.

Пневматология, или рациональная психология, как «учение о душе и духах» составляла одну из главных частей метафизики наряду с онтологией, космологией и натуральным богословием. Однако Болотов испытывал потребность не столько в завершении своей метафизической системы, сколько в выработке собственного взгляда на «основные вопросы». Он рассуждает о сложных философских проблемах с позиции человека, умудренного жизнью и полагающегося на собственный здравый смысл, но вместе с тем осведомленного о мнении авторитетов. В письме 1809 г. к дальнему родственнику Н. С. Арцыбашеву Болотов пишет о своем пребывании в Кенигсберге, где он служил письмоводителем, а затем переводчиком при канцелярии генерал-губернатора Пруссии Н. А. Корфа в 1758 г. и посещал лекции по философии: «...скажу что и мне случилось таки в свой век побродить по обширным степям метафизики, [...] и спознаться с системами и мыслями славнейших философов последних веков, а великого или прямее сказать бестолкового Канта лично самому видать»².

«О душах умерших людей» написано в виде диалога и повторяет архетипическую форму платоновского «Федона», но без трагической коллизии последнего. Если М. М. Щербатов, используя эту форму в «Разговоре

¹ Указания на эти рукописи я обязана Thomas Newlin, автору приведенной выше книги о Болотове.

² Цит. по: *Newlin T. The Voice in the Garden Andrei Bolotov... P. 192. Appendix.*

о бессмертии души», ввел в метафизику социально-политический компонент, сделав Сократа участником антиправительственного заговора и дав ему русское имя, то Болотов подчеркивает «естественность» ситуации, оставаясь самим собой — 84-летним дедушкой, делящимся опытом долгой жизни и размышлениями о ней со своим внуком. Сама композиция сочинения дает возможность разбить проблему на отдельные «беседы», а внутри них — на «вопросы» и «ответы». Этот испытанный прием популяризации позволяет сделать текст понятным непрофессионалу, избежав при этом банальности.

Вопросы внука: «бессмертны ли души?»; «в каком образе, виде и состоянии они при смерти людей из тел их выходят?»; «куда они деваются?»; «что с ними впоследствии?» и т. д. формулируют архетипические пневматологические проблемы. Болотов показывает, что доказательства бессмертия души лежат в разных плоскостях знания и основываются на «заключениях ума», «откровении Божиим», «различных случаях, бывших в мире». Приводя доказательства «первого рода», он использует традицию метафизико-схоластического дискурса, говоря о том, что само представление о вечности (онтологическое доказательство), желание вечной жизни (психологическое доказательство), наличие сходных представлений о бессмертии души у разных народов (историческое доказательство), ощущение «неполноты» счастья в земной жизни (аксиологическое доказательство), несовместимость с бесконечной божественной премудростью и благостью краткость человеческого бытия (теологическое доказательство) свидетельствует о том, что душа бессмертна. Что касается «величины», «образа» и «фигуры» души, то об этом можно рассуждать лишь «гадательно». Сам Болотов полагает, что душа сохраняет «самобытный тот образ и фигуру», которые человек имел в жизни, а она сама (или ее оболочка) представляет собой «эластичное», «эфирное», «тонкое» тело.

Он думает, что душа способна перемещаться в пространстве с большой скоростью. Увлечшись, он рисует фантастическую картину «космического путешествия» душ и поселения их «на каких-либо планетах или в ужасной и непостижимой для нас отдаленности за пределами всего мироздания». При этом воздействие на душу, то, что она «мыслила, хотела и производила», будет пребывать в вечности, составляя суть ее индивидуального бытия.

Пневматологическое сочинение Болотова показывает, что в начале XIX в. «экспериментальная» и «рациональная» психология были еще тесно связаны, хотя тенденции их возможного расхождения были уже намечены. Однако «учение о душе», стремясь обратиться к сфере «чистой метафизики», с трудом преодолевает соблазны натурфилософского дискурса. Болотов не может избежать взгляда на душу как на особого рода «вещество»,

что сближает его рассуждения с современными спекуляциями обыденного сознания.

Тексты А. Т. Болотова не отделены от его жизни, а составляют с ней органическое целое. Он не «живет в текстах», «не пишет, вместо того чтобы жить», но сама его жизнь представляет собой текст о «дворянине-философе», как хозяине небольшого, но хорошо устроенного мира. В его жизни утопия («место, которого нет») превращается в эй-топию («благословенное место»). В мире Болотова, исполненном тишины и умиротворения, нашлось место и для поэзии. Он не был профессиональным поэтом. Более того, блестящий стилист, там где дело касается прозы, Болотов становится до наивности неуклюжим в своих стихах. Тем не менее некоторая потребность заставляла его рифмовать и ритмизировать (часть его поэтических опусов написана белым стихом) свои мысли. Большая часть его стихов посвящена восхвалению сельской жизни и вознесению благодарности Богу. В век демонстративного неверия и «вольтерьянства» Болотов следовал главной идее Вольтера «возделывать свой сад». В сочинении «Ода искусству увеселяться красотах природы» (1793) Болотов в поэтической форме выражает свое жизненное кредо:

Но жизнь свою препоручивши
От юности во власть Творцу
И всю судьбу свою предавши
В единый произвол его,
Он первым правилом во всю жизнь
Себе то ставит навсегда,
Чтоб не желать ему избытков;
Но быть довольну тем одним, —
Чем некогда угодно было
Его в сей жизни одарить
Святейшей воле его Бога
Или угодно будет впредь¹.

Болотов рисует картину жизни человека не просто довольствующегося тем, что послано ему судьбой, но «всегда тем будучи доволен, имеет что он у себя»². «Идеальный человек» Болотова

Не ищет чести и богатства,
Чинов больших и деревень,
Но тем участком их доволен,
Какой ему от неба дан.
Он ведает, что раздаются

¹ Болотов А. Т. Ода искусству увеселяться красотах природы // Русская поэзия. Собрание произведений русских поэтов / Под ред. С. А. Венгерова. Т. I. Вып. 4–6. СПб., 1894. С. 63.

² Там же.

Они десницею Творца,
И для того никак не смеет
Усильно добиваться их;
Но ждет всего от произвола
Его небесного Отца
И всем довольным остается,
Что ни получит от Него¹.

Единственная забава для чувства, сердца и души — это разведение парков. Парки, или «сады», Болотова — это не искусственные парки барочного типа, требующие крупных денежных затрат и демонстрирующие прежде всего тщеславие их владельца. Его сад — это «русский сад» — простой, но привлекательный как сама природа, такой, каким, вероятно, был райский сад. Их славный хозяин

Не делает в них регулярства,
Большое множество дорог,
С шпалерами родов различных,
Стригомых всякой год с трудом;
Не украшает в них партеры
Фарфором, мрамором, стеклом
И разных колеров вещами
С безделками других родов;
Не уставляет их повсюду
Великим множеством статуй,
Сосудов, сделанных искусно
И стоящих большой цены;
Не украшает их трудами,
Бассейнами чистейших вод,
Фонтанами фигур различных...
А сам к таким садам привержен,
Которые простее тех,
И в коих нет вещей так многих,
Великой стоящих цены. —
Но кои, несмотря на все то,
Способны доставлять собой
Утех премножество различных
Во весь почти кругом нам год².

Болотов ничего не просит у Бога, он лишь благодарит Творца за то, что он дал ему жизнь:

Паки я к тебе взываю,
Паки дух мой возношу,
Паки сердцем и душою
Повергаюсь пред тобой.

¹ Болотов А. Т. Ода искусству увеселяться красотою природы.

² Там же. С. 64.

О великий, Всемогуший
И Превечный мой Господь
Творче мира и всей твари
И небесный мой отец.
Благодарность за щедроты,
Приношу тебе, мой Бог,
И за милости нескладны
Милосердия твои —
Ты, которыми осыпал
Дни все жизни моея
И коими мне толико
Изъявил свою любовь.
Ах! Достоин ли я оной?
Стою ль, стою ль я того,
Чтоб Ты столько благосклонным
Был ко мне и всякий день?
Я ничто, как червь ничтожной,
Прах и пепел пред Тобой,
И не милостей достоин
Гнев единой заслужил...¹

Болотов воспринимает субъективно и эмоционально даже метафизические максимы. Так, он писал о том, как знакомство с философией Вольфа заставило его впервые критически отнестись к своим религиозным убеждениям и зародило в нем мучительное сомнение в правильности христианского учения. «Была она такового свойства, что дотоле, куда человек, прилепившийся к оной будет только вскользь оной держаться и оставаться довольным тем, что в ней содержится, он может быть и добрым и безопасным, а как скоро из последователей оной кто-нибудь похочет далее простирать свои мысли и углубляться более в существо вещей всех, то всего и скорее может сбиться с правой тропы и заблудиться до того, что делается наконец деистом, вольнодумом и самым даже безбожником»².

Болотов «спасся», обратившись к философскому учению Х.-А. Крузия, критиковавшего Вольфа с позиций ортодоксального богословия. С его учением он познакомился на лекциях крузианца Веймана, которые слушал в Кенигсбергском университете.

«Дворянин-философ» как субъект философского процесса определил специфику русской философии XVIII в., особенности ее бытия и форм выражения. Он создавал «тексты», выявление и понимание которых требует особой стратегии прочтения, далекой от полуграмотной старательности ин-

¹ Там же. С. 59.

² Болотов А. Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. М., 1986. С. 308–309.

теллектуальных *parvenu*. Философский текст в России XVIII в. органично вписан в культуру и не может быть понят вне соприкосновения со всеми ее значимыми точками. Знакомство с ним не имеет ничего общего с бережливым накоплением сухой и отстраненной информации — это радостное переживание интеллектуального подъема, ощущение полноты жизни и собственной значимости в ней.

Посланник Российской империи

Старинный род Белосельских-Белозерских, ведущий свое начало от Рюрика, верно служил России на протяжении не одной сотни лет. Один из его представителей, князь А. М. Белосельский-Белозерский (1752–1809), делал это за пределами России, представляя свою страну во многих странах Европы.

Александр Михайлович Белосельский-Белозерский получил образование в Берлине и в Лондоне¹, в семье своего дяди графа П. Г. Чернышева (1712–1773). Тот девять лет служил послом России в Британии и даже был избран в Лондонское королевское общество, правда не за научные, а за дипломатические заслуги². Дочь Чернышева была Наталья Петровна Голицына (1741–1837), очаровательнейшая и умнейшая женщина своего времени, впоследствии занимавшая особое место в российском обществе и ставшая прототипом для знаменитой пушкинской «Пиковой дамы». Воспитателем молодого князя был француз Д. Тьебо (Thiebault) (1730–1807), юрист, писатель, член Берлинской академии наук. В одном из писем он советует молодому князю беречь свое слабое *здоровье и состояние*, так как он слишком горд и самолюбив, «чтобы быть рабом»³.

Так получилось, что единственным опубликованным на русском языке произведением Белосельского-Белозерского была пьеса «Олинька, или Первоначальная любовь» (Село Ясное, 1796), которая, мягко говоря, не является шедевром в этом жанре и создает обманчивое впечатление, что богатый и знатный вельможа решил на старости лет *прославиться как сочинитель*. В этом намерении он не преуспел, о чем свидетельствует надпись, сделанная в 1831 г. на одном из экземпляров: «Ныне пишут и помягче этого и по-

¹ В «Списке россиян, побывавших в Великобритании, с 1700 по 1800», составленном Э. Кроссом, указывается, что он был там в 1768 г.: Кросс Э. Г. У Темзских берегов. Россияне в Британии в XVIII веке. СПб., 1996. С. 349.

² Кросс Э. Г. У Темзских берегов. Россияне в Британии в XVIII веке. С. 27.

³ Верещагин В. А. ...Московский Аполлон. Альбом князя А. М. Белосельского. П., 1916. С. 8.

складней, а это немножко дурковато»¹. Однако пьеса была не более чем шуткой, понятной современникам, но неправильно истолкованной потомками.

Поясняя ситуацию, связанную с этой публикацией, П. А. Вяземский пишет: «Князь Белосельский (отец милой и образованной кн. Зинаиды Волконской) был, как известно, любезный и просвещенный вельможа, но бедовый поэт². Его поэтические вольности были безграничны до невозможности. Однажды в Москве он написал оперетку «Оленька». Ее давали на домашнем и крепостном театре А. А. Столыпина ... Оперетка кн. Белосельского была приправлена пряностями самого соблазнительного свойства. Хозяин дома, в своем нелитературном простосердечии, а, может быть, и вследствие общего вкуса стариков к крупным шуткам, которые кажутся им тем более забавны, чем они не очень целомудренны, созвал московскую публику к представлению оперы Белосельского...

Благопристойности ничто не нарушало... Вдруг посыпались шутки даже и недвусмысленно прозрачные, а прямо набело и наголо. В публике удивление и смущение... Действие переходит со сцены в публику: сперва слышен шепот, потом ропот. Одним словом, театральный скандал в полном разгаре. Некоторые мужья, не дождавшись конца спектакля, поспешно с женами и дочерьми выходят и залы. Дамы, присутствующие здесь без мужей, молодые вдовы, чинные старухи, следуют тому движению. Зала пустеет»³.

Слух о скандале дошел до Павла. Он велит показать ему пьесу. Белосельский не на шутку испугался. Кто же не знал характера Павла и того, как он скор на расправу. Белосельский в спешном порядке переделывает свою пьесу и просит о помощи Карамзина. Авторы превращают первоначальный либертинский текст в невинно-глупый опус и на всякий случай его печатают. В таком виде он и поступил к Павлу, который только плечами пожал, но карать за графоманство не стал⁴. Впрочем, отношения с Павлом у Белосельского-Белозерского сложились вполне нормальные. Он, казалось, понимал душу «русского Гамлета» и говорил о нем: «Другие делали худое, он же — худо делал доброе»⁵.

Вместе с тем Александр Михайлович Белосельский-Белозерский не только шутник и богатый хозяин одного из красивейших дворцов Петербурга. Он истинный «дворянин-философ».

¹ Смирнов-Сокольский Н. П. Оленька // Рассказы о книгах. М., 1959. С. 182.

² Об этом свидетельствует рукопись пьесы «*Erotomanie ou la folie d'amour*», хранящаяся ныне в Бахметьевском архиве / Columbia University Libraries, Manuscript Collections, Bakhmeteff Archive, S. S. Belosel'skii-Belozerskii Collection. Box 13.

³ Смирнов-Сокольский Н. П. Оленька. С. 182–184.

⁴ Там же. С. 184.

⁵ Алексеева Е. Г. «Зеленый альбом». Жизнь и деятельность князя Александра Михайловича Белосельского-Белозерского (1752–1809). Нью-Йорк, 1958. С. 31.

С 24 лет Белосельский-Белозерский жил в Италии. Там он увлекся искусством, прежде всего музыкой, о чем свидетельствует его сочинение «О музыке в Италии»¹. Ему не терпится завязать знакомство с известными европейскими интеллектуалами. В 1775 г. он посылает письмо и посвящение в стихах Вольтеру. Вольтер отвечает довольно любезно. Завязывается переписка и с Руссо. Философ пишет молодому русскому дворянину: «Выраженные мне Вами, князь, чувства любви и уважения доставили мне большую радость. Благородные сердца перекликаются, испытывая друг к другу взаимное влечение. Перечитывая Ваше письмо, я говорил себе: немного людей внушают мне такие же ответные чувства»². Белосельский-Белозерский переписывался также с Бомарше, Мармонтелем, Делилем, Б. де Сент-Пьером, Лагарпом, принцем де Линем и др.

В это же время молодой князь начинает писать и сам. Большой известностью пользовались его сочинения, посвященные французской литературе. Наиболее интересно первое: «*Poesies francaises d'un prince etranger*» (1789), где он делает экскурс и в русскую историю.

В книге Е. Г. Алексеевой «Зеленый альбом» говорится, о том, что одно из писем Белосельского-Белозерского из Италии попало в руки Екатерине II. Проницательная монархиня сразу распознала талантливого человека и решила привлечь его к государственной службе. Она пишет: «Вот письмо, прекрасно написанное и еще лучше придуманное. Если не использовать услуг автора, то где же искать людей. Я приказала принести список свободных мест за границей и назначу его к одному из иностранных дворов»³. Еще первый биограф А. М. Белосельского-Белозерского В. А. Верещагин отмечал: «Екатерина “Великий”, как называл ее блиставший остроумием князь де Линь, обладала ценнейшим и редчайшим у монархов даром “счастливой руки”. И, может быть, именно этой “руке” она обязана была в значительной степени величием царства. Все орлы ее стаи, все эти сверкающие алмазами сподвижники ее славных дел, были, в громадном большинстве случаев, совершенно неподготовлены предыдущей своей деятельностью, или скорее бездеятельностью, ожидавшим их прославленным подвигам, что несколько не помешало им обессмертить и себя и царство, которому они служили. “Счастливая рука” Императрицы искупала эту неподготовленность, предугадывая чудодейственным наитием, и почти всегда безошибочно, способности и качества избираемых ею сподвижников. Этой изумительной удачливостью Екатерины и объясняется подавляющее при ней число “настоящих людей на настоящих местах”»⁴.

¹ De la musique en Italie. Par le Prince de Beloselsky. La Haye, 1778.

² Алексеева Е. Г. «Зеленый альбом». С. 15.

³ Цит. по: Там же. С. 16.

⁴ Верещагин В. А. ...Московский Аполлон. С. 9.

Думаю, что история с письмом является скорее всего анекдотом. Дело в том, что первую дипломатическую должность — место посланника в Дрездене Белосельский-Белозерский получает после смерти своего брата Андрея, занимавшего этот пост ранее. Одинаковые инициалы и фамилии привели к тому, что позднейшие исследователи иногда путали братьев. Так, например, Александра называли главным действующим лицом в «деле Бокума»¹, связанным с А. Н. Радищевым.

В «Житии Федора Васильевича Ушакова» А. Н. Радищев пишет о годах, проведенных в Лейпцигском университете. Группу молодых студентов опекал майор Бокум, постоянно сокращавший расходы на их содержание в свою пользу. Радищев пишет о серьезном конфликте с их наставником, происшедшем в 1771 г., заставившем молодых дворян взбунтоваться. Бокум посадил их под арест и собирался отдать под суд. Впрочем, все устроилось. Глава дипломатической миссии в Дрездене, «наш министр», освободил несчастных заключенных своей властью. «Министр, приехав в Лейпциг, нас с Бокумом помирил, и с того времени жили мы с ним почти как ему неподвластные; он рачил о своем кармане, а мы жили на воле и не видали его месяца по два»². Вот этим-то спасителем Радищева и его товарищей и был Андрей Михайлович Белосельский³, служивший в то время в Лейпциге. Андрей Михайлович покровительствовал Радищеву и даже рекомендовал его всесильному Н. И. Панину, когда Радищев кончил курс⁴.

¹ Алексеева Е. Г. «Зеленый альбом». С. 17.

² Там же. С. 289.

³ Там же.

⁴ Я цитирую это письмо в переводе, приложенном к фотокопии документа. Оригинал хранится в АВПР.

«Ваша Светлость!

Имею честь рекомендовать Вашему благоволению господина Радищева, истинные достоинства ума и характера которого и способность к делу в особенности заставили меня представить его Вашему Превосходительству и просить Вас, Ваша светлость, оказать ему покровительство. Его судьба была бы совершенно счастливой, если бы он был допущен совершенствоваться при Вашей канцелярии. Он хорошо владеет французским стилем, имеет остаточные познания в немецком и не преминет также вскоре усовершенствоваться и в русском.

Я не позволил бы себе этой вольности, если бы не считал долгом человечности указывать на таланты, только еще раскрывающиеся и заслуживающие поощрения. Я осмеливаюсь заверить Ваше Превосходительство своей честью, что именно в этом положении находится г-н Радищев, и это главная причина, которая заставляет меня столь горячо желать его благополучия.

Честь имею оставаться весьма смиренный и весьма покорный слуга.

Князь А. Белосельский. Дрезден 25/14 октября 1771».

РНБ Оригинал на фр. яз. Фонд 624. Ед. хр. 12.

Александр Михайлович занял этот пост в 1779 г., гораздо позже этой истории. Много лет он выполнял дипломатические миссии в Вене и Сардинии. К числу своих задач молодой дипломат относил также пропаганду отечественной культуры. Так, например, во время своего пребывания в Турине он заказывал, издавал и распространял гравированные портреты известных русских людей: Петра Великого, Ломоносова, Сумарокова, митрополита Платона и др.¹

Сохранились тексты его писем вице-канцлеру графу Ивану Андреевичу Остерману. Почти все из них написаны по-русски, в соответствии с указом Екатерины II от 3 декабря 1787 г., предписывавшего всем «природным» российским представителям за границей писать донесения на ее имя и в Коллегию иностранных дел, а также использовать в переписке между собой только русский язык, «исключая только тот случай, где существо дела, предстоящего к их донесению, взыскивать будет точного сохранения слов, употребленных при трактовании одного»². Эти документы были сохранены в семейном архиве и переданы в журнал «Русский архив» Елизаветой Эсперовной Трубецкой (урожденной Белосельской-Белозерской), родной внучкой Белосельского-Белозерского. Письма рассказывают о событиях Французской революции и мерах, которые предпринимали европейские государства, в частности, Сардинское королевство, чтобы обезопасить себя от этого влияния³. В письме из Турина от 9(20) октября 1792 г. Белосельский-Белозерский пишет, что король даже запретил открывать в этом году Туринский университет: «Ученики, которые теперь а-вакациях, оказали тому год назад дух своевольства очень для настоящего времени опасный»⁴. Во «Всепоподданнейшем донесении князя Белосельского» Екатерине II он передает слова сардинского короля, который сожалеет, что Россия и Екатерина так далеко: «О ежели бы она царствовала ближе к нам, то я бы первый, с моими войсками пошел в ее следы, может быть, порядок во Франции восстановлен бы уже был, или по крайней мере все бы уже знали, как вести себя в сем подвиге»⁵.

Российский дипломат пишет об устройстве гильотины, якобинском терроре, скорой гибели короля и королевы, ставших объектами насмешек и из-

¹ Сардиния в эпоху первой Французской революции. Письма князя Александра Михайловича Белосельского-Белозерского Российского посланника при Сардинском дворе к вице-канцлеру графу Ивану Андреевичу Остерману // Русский архив. 1877. Кн. 2. С. 369, прим.

² Турилова С. Л. Коллегия иностранных дел в XVIII веке: <http://www.ln.mid.ru/ns-arch.nsf/5d3e3?t>.

³ Сардиния в эпоху первой Французской революции.

⁴ Там же. Кн. 2. С. 40.

⁵ Там же. Кн. 3. С. 47.

девательства, «сумасшедшей борзости французского народа»¹ и размышляет о причинах, приведших к такому положению вещей. Он пишет из Турина 2(13) июля 1792 г.: «Якобинское скопище сильнее час от часу становится и издевается самым язвительным образом слабости Людовика XVI. ...Надобно ожидать крайних изуверств против короля, а наипаче королевы. В самом деле, когда чернь однажды напала на обманчивое начало, то уж и должно выводить оттуда все последствия, рождающиеся от неукротимых страстей и поплзновенности. Такие поступки натурально плодятся от системы ее независимого господства, так как из отвлеченного метафизического равенства людей, признанного политическим правилом»². Белосельский-Белозерский сожалеет, что общественное безумие представлено как результат «дивно-утонченной философии». На самом деле, это не что иное, как «атеизм, материализм и олигархия, прикрытые личиною красноглазости сумасшедших»³.

В Коллегию иностранных дел всегда привлекали людей знатных и неординарных. И это не случайно. Ведь они представляли Россию за ее пределами, поэтому должны были обладать не только профессиональными качествами, но и светскими талантами. Многие из них были известны не только на дипломатическом поприще, но и как мыслители, писатели и поэты. Так, в Коллегии служили В. К. Третьяковский, Антиох Кантемир (посол во Франции и Англии); В. Г. Рубан, Ф. Эмин, братья Е. и Ф. Каржавины, И. Ф. Богданович — автор «Душеньки», служивший переводчиком в Дрездене, писатель и архитектор Н. А. Львов; поэты Я. Б. Княжнин, В. В. Капнист; И. В. Хемницер, генконсул в Смирне. С 1769 г. секретарем Н. И. Панина был Д. И. Фонвизин⁴.

Княжеский род Белосельских-Белозерских, происходивший от Рюрика занимал в российском обществе особое место. Даже среди аристократии, он выделялся по знатности, богатству и образованности. Сам А. М. Белосельский-Белозерский и его любимая дочь Зинаида Александровна (в замужестве Волконская) бесспорно относились к особому типу интеллектуальной элиты той эпохи и по происхождению, и по образу жизни. Кроме того, представителей этого рода отличали личная привлекательность, тонкий вкус и музыкальность.

Белосельский-Белозерский был «одним из тех баловней судьбы, врожденное обаяние которых часто, даже помимо их воли, покоряет и владеет людскими сердцами. Богатый, родовитый, очень красивый, широко образо-

¹ Там же. Кн. 3. С. 22.

² Там же. Кн. 2. С. 391. Напомним, что 10 августа был взят Тюильрийский дворец.

³ Там же. Кн. 3. С. 5.

⁴ Турилова С. Л. Коллегия иностранных дел в XVIII веке.

ванный, блещущий тонким остроумием, он привлекал к себе и приветливостью обращения и даром подкупающей речи, и изысканностью манер, и многим другим, что отличало русских вельмож XVIII века¹. Естественно, что, как и многие его современники, он чувствовал себя «гражданином мира», принадлежащим если не к «республике ученых», то к международному «сообществу избранных».

Глубокая образованность Белосельского-Белозерского и его заслуги в деле развития наук и искусств были оценены современниками. Он был членом Российской академии наук, Академии художеств, почетным членом Петербургской Академии наук, членом Академии древностей в Касселе, Академии словесности в Нанси, а также Болонской академии.

Главное философское сочинение князя «Дианиология², или Философская схема познания»³ написано по-французски. Французский был языком дворянской социальной и интеллектуальной коммуникации в России XVIII в. Для читателя или писателя-дворянина, получившего образование, соответствующее его социальному статусу, «иноязычного текста» не существовало. «Дворянин-философ» чувствовал себя «гражданином мира» и принадлежал равным образом и российской и европейской культуре. Соединяя в себе эти культуры, он занимал особое место в деле просвещения, обеспечивая культурное единство России и Запада.

Это сочинение было также издано по-английски и по-немецки. Прочитавший ее Иммануил Кант писал Белосельскому-Белозерскому: «Вашему сиятельству суждено было разработать то, над чем я трудился в течение ряда лет — метафизическое определение границ познавательных способностей человека, но только с другой, а именно, с антропологической стороны»⁴. Об этом труде отзывался Лагарп. «Вы острым скальпелем рассекаете бедный человечески разум, — писал он. — У такого искусного анатома должна быть очень хорошо устроенная голова»⁵.

Письмо Канта к Белосельскому-Белозерскому было найдено и опубликовано А. В. Гулыгой. Ему же принадлежит общая характеристика и публикация этого философского труда⁶. К сожалению, статьи Гулыги не вызвали широкого интереса к работам Белосельского-Белозерского, и, несмотря на высказанные им надежды на детальное изучение трудов мыслителя, оно

так и не осуществилось. Одной из причин является то, что множество документов самого А. М. Белосельского-Белозерского, а также его любимой дочери Зинаиды Волконской находятся в архивах Соединенных Штатов, куда они были увезены С. Белосельским-Белозерским, эмигрировавшим в США после революции. В настоящее время они сосредоточены в Бахметьевском архиве (Колумбийский университет, Нью-Йорк) и Houghton Library (Гарвардский университет, Кембридж), где находится знаменитый «Зеленый альбом» с автографами Екатерины II, Павла, в бытность его великим князем, Лагарпа, князя де Линь, графа Вобана, Мельхиора Гримма, митрополита Платона, Тома де Томона, А. Ланжерона, П. Кабаниса, Виллебрена¹ и многих других.

В Бахметьевском архиве находится любопытный диалог Белосельского-Белозерского о бессмертии души «Диалог на смерть и на живот»², написанный им в Петербурге в 1794 г. на русском языке. Тема смерти не могла не занимать философа. В бумагах Бахметьевского архива находится также его «Hymne des mortes» — небольшое поэтическое размышление о «вечной» теме смерти.

«Диалог» представляет собой беседу двух аристократов — *Барона А. и Князя В.* о смерти. Они иронизируют по поводу традиционных о ней представлений, в особенности ее эмблематических изображений. Собеседников занимает вопрос, как реально происходит расставание души с телом и что чувствует в этот момент человек. Иными словами, что такое смертный час — «последнее мерцание какого-нибудь предыдущего состояния»³ или же «жестокое зло», сопровождающееся невыносимой болью и бесконечными страданиями? Впрочем, собеседники быстро приходят к выводу, что время в контексте жизни смерти не имеет никакого значения: «...Как много ни живи, а не уменьшить того вечного времени, что осталось быть усопшим. Геометрия того света с нашей не клеится. Итак, все то же равно, отсюда выбраться туда, кряхтя на костылях, или улыбаясь в люльке»⁴. Та же идея была высказана и Вольтером в «Микромегасе». Жители Сатурна и Сириуса, каждый из которых может прожить в сотни и даже тысячи раз больше жителей Земли, обсуждают вопрос о кратковременности жизни и при-

¹ Harvard University, Houghton Library, Beloselskii-Belozerskii Alexandr. Album. 67 M-169. MS Russian 47.

² Columbia University Libraries, Manuscript Collections, Bakhmeteff Archive, S. S. Beloselskii-Belozerskii Collection. Box 13.

³ *Белосельский-Белозерский А. М.* Диалог на смерть и на живот // Columbia University Libraries, Manuscript Collections, Bakhmeteff Archive, S. S. Beloselskii-Belozerskii Collection. Box 13. Л. 3 (об.).

⁴ Там же. Л. 4.

⁵ Там же. Л. 6 (об.).

¹ Алексеева Е. Г. «Зеленый альбом». С. 7.

² От греческого «дианойа» — ум, размышление.

³ *Dianyologie ou Tableau philosophique de l'entendement.* Dresde, 1790.

⁴ Письмо Канта к Белосельскому-Белозерскому было найдено и опубликовано А. В. Гулыгой. Цит. по: Гулыга А. Из забытого // Наука и жизнь. 1977. № 3. С. 104.

⁵ Цит. по: Алексеева Е. Г. «Зеленый альбом». С. 31.

⁶ Гулыга А. В. А. М. Белосельский и его трактат «Дианиология» // Историко-философский ежегодник. М., 1988; Дианиология // Там же. С. 274–288.

ходят к единому выводу: «Когда приходит время отдать тело стихиям и возродить природу в другой форме, иными словами — умереть, когда наступает этот час превращения, уже решительно все равно, жили вы вечность или всего один день»¹.

«Полезность жизни не в долготе, а в употреблении, — отмечают герои Белосельского-Белозерского. — Славный князь Потемкин рано умер, а жил долго»². Честному и добродетельному человеку смерть не должна быть страшна. Ему нечего бояться встречи с Богом, его грехи всего лишь его слабости, а слабым он создан от природы. Поэтому «...человек, достойный своего имени, умирает всегда смирно, а злодей, — с большим рвением души»³.

Интересно, что не только Белосельский-Белозерский использовал диалогическую форму, обсуждая столь деликатные проблемы. В 1788 г. М. М. Щербатов написал три небольших сочинения, рассматривающих проблему жизни-смерти-бессмертия: «Рассмотрение жизни человеческой», «Размышления о смертном часе», «Разговор о бессмертии души»⁴. Последний также написан в форме диалога. Причиной обращения к этому жанру является не только возможность высказывать одновременно противоположные мнения, или следование бессмертным образцам, Платона, М. Мендельсона или Д. Дидро, но и желание найти наиболее эффективный способ распространения своих идей. Для дворянина-философа это был не столько текст, сколько живая беседа, светский разговор. «А мне кажется, — говорит старший и более опытный участник диалога, *Князь В.*, — что беседа и разговор с умными и чувствительными людьми гораздо лучше и скорее нас просвещает»⁵.

Ценность и необходимость просвещения не вызывала никакого сомнения, но путь к его достижению не представлялся одинаковым для сословий, находившихся на различной «степени просвещенности», как правило, соответствующей социальной иерархии. Если для «низших», и прежде всего для крепостного крестьянства, «просвещение» означало понимание основ христианского вероучения и переход от традиционного обрядового к вере осознанной и осмысленной, для «средних» — знакомство с искусствами и ремеслами, то для «высших», то есть для дворянства, — в освоении самых последних достижений науки и философии. Социальная детерминация просвещения придавала ему тройкий вид: оно могло рассматриваться

¹ *Вольтер*. Микромегас // Орлеанская девственница. Философские повести. М., 1971. С. 395.

² Белосельский-Белозерский А. М. Диалог на смерть и на живот. Л. 6 (об.).

³ Там же. Л. 7 (об.).

⁴ См. об этом: Артемьева Т. В. История метафизики в России. СПб., 1996. С. 55–73.

⁵ Белосельский-Белозерский А. М. Диалог на смерть и на живот. Л. 1 (об.).

как *катехизация*, *профессионализация*, или овладение новыми навыками и умениями, и *интеллектуализация* — духовные поиски и обретение новых жизненных смыслов. Идея иерархии, лежавшая в основании российского государственно-политического и идеологического менталитета XVIII в., организовывала и детерминировала сферу духовного в той же степени, как сферу социального, правового и материального. Заметим, что понятия «верх» и «низ», являющиеся отправными точками иерархического построения социума, лежали вне сферы аксиологии. Все сословия равно необходимы для государства и общества. Их можно уподобить частям тела, каждая из которых выполняет свою функцию, но требует разной пищи: голова — духовной, а желудок — материальной. Инструментом созидания являются руки, но они управляются головой, без которой невозможна реализация мысленного образа.

Судьба распорядилась так, что князь Белосельский-Белозерский родился и прожил свою жизнь в богатстве, занимал высокие и почетные должности, был любим окружающими, его дети были красивы и талантливы, тексты остроумны и интересны. Как-то странно вписывать такого персонажа в российскую духовную историю, где все сплошь герои и мученики. Но, может быть, это одно из свидетельств того, что и наша интеллектуальная история была *нормальной* и в ней есть действующие лица, достойные не только уважения, но и любования.



Глава 4

Сентиментальные путешествия в прошлое и будущее

Герои и авторы русской утопии

Существует множество определений утопии и утопизма. Представители многих направлений гуманитарных наук считают, что это понятие принадлежит именно сфере их исследования. И действительно, утопия может быть выражена и литературным жанром, и социальным прогнозом, и политическим предсказанием. Само содержание понятия «утопия» гораздо старше термина, введенного после опубликования знаменитой книги Тома-са Мора.

Как и любой, имеющий достаточно сложную историю термин, понятие утопии принадлежит одновременно научной и повседневной сфере. Словари и энциклопедии объясняют его, соотнося (но не отождествляя) с такими понятиями, как «идеальное», «мифологическое», даже «райское», с одной стороны, и «критическое», «сатирическое» и «пессимистическое» — с другой. Таким образом, представление об утопии помещено в центр противоположных представлений об обществе и, благодаря своей антиномической природе, дает о нем цельное, хотя и нереалистическое представление.

Обычно различные типы утопизма обсуждаются с точки зрения их содержания, возможности реализации, анализа того, действительно ли описанные в них социальные институты возможны и, более того, прогрессивны ли они. Однако в работах Карла Поппера¹, прежде всего «Нишета историцизма», убедительно показано, что принципиальная разница между социальной утопией и социальным прогнозом лежит не в области содержания, а связана с методом анализа общества. Поппер разделяет метод историцизма, позволяющий исследователю предвидеть некоторые будущие изменения

социальной реальности на основании анализа динамики общественных процессов от историцизма, предполагающего возможность построения цельной и детальной модели будущего общества. Он убедительно показывает, что мы не в состоянии полностью понять такое сложное явление, как является общество, и можем адекватно оценивать лишь его небольшие фрагменты и лишь приблизительно, гипотетически судить даже о недалеком будущем. Утопические проекты полностью основаны на методе историцизма, так как они дают детальное описание совершенного общественного устройства и довольно часто описывают методы его достижения. Для эпохи Просвещения с ее верой в безграничные возможности Разума и попытками сформировать универсальный метод познания утопизм подчас почти заменял социальную теорию. Просвещенческие утопии в подробностях описывают (если не просчитывают), как писать законы, воспитывать детей, возводить города, строить взаимоотношения друг с другом. Они представляли собой своеобразные «энциклопедии жизни». Проще всего было осуществить такое описание в форме нарратива. Именно поэтому литературная утопия является, пожалуй, самой распространенной формой утопизма, что позволяет некоторым исследователям даже трактовать утопию как литературный жанр. Среди множества форм литературного описания можно выделить «политические романы», «сны», аллегории, «восточные повести», «разговоры в царстве мертвых», «сентиментальные путешествия», «путешествия в неведомые страны». Когда географическое пространство было исчерпано, утопии переместились в виртуальные среды, которыми стали Космос (так, В. А. Левшин поселил жителей своей утопии «Новейшее путешествие, сочинено в г. Белеве» на Луну), и «путешествия во времени». При этом использовалось как будущее, так и прошлое. Утопия превратилась в литературную «машину времени», курсирующую между славным прошлым и светлым будущим, демонстрируя, как можно и нужно жить современникам, попавшим в зазор междувременного пространства и недовольных существующим положением вещей¹.

Утопические идеалы можно найти в сатирах Кантемира, поэзии Державина, Тредиаковского, Сумарокова, прозе Карамзина и Хераскова, архитектурных проектах Баженова, уподобленных Карамзиным утопическим республикам Платона и Т. Мора², проектах государственного переустройства

¹ О соотношении утопии и истории см.: *Серман И. З.* История и утопия в русской общественной мысли и литературе XVIII века // *Философский век*. СПб., 1998. № 5. С. 215–236; *Калинин И. А.* *Historia sub specie utopiae* (эпоха историцизма: утопия как другое истории) // *Философский век*. СПб., 2000. № 12. С. 171–179.

² О пристальном внимании Н. М. Карамзина к утопии великого английского гуманиста свидетельствует то, что он написал рецензию на перевод «Утопии» Т. Мора. См.: *Московский журнал*, 1791. Ч. 1. Кн. 3; также: *Валлич Э. И.* Н. М. Карамзин —

¹ См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1–2. М., 1993; *Он же.* Нишета историцизма. М., 1993.

Панина и самой Екатерины II, государственных актах, программах тайных политических и религиозных обществ, садово-парковых пространствах, описаниях путешествий. Особо следует отметить народные утопические представления¹, которые, однако не являются предметом данного исследования.

Философские основания социального утопизма в России в рассматриваемый период многоплановы и разнообразны. Прежде всего они связаны с персоналогически понимаемой историей и идеями естественного права.

В популярном сочинении второй половины XVIII в. «Сокращение естественного права...» Вл. Золотницкого, рассматривающем «должности» человека к Богу, отмечается, что, так как Бог является существом совершенным, «человеческие должности к Богу не состоят в действиях, через которые бы Божественному совершенству что-нибудь приумножить было можно»². Поэтому бессмысленными, по мнению Золотницкого, становятся действия, направленные на его восхваление, поклонение его премудрости, могуществу и т. д., выраженные как в словесной, так и в культово-ритуальной форме. «Бог, — отмечает Золотницкий, — чудес никогда не делает, пока порядок натурального течения к произведению действия и получению желаемого конца доволен»³. Единственной «должностью» человека остается почитание Бога, как «внутреннее», заключающееся практически лишь в признании его существования, так и «внешнее», выражающееся в следовании законам «естественной нравственности».

Идеи естественного права по-разному разрабатывались представителями различных направлений русской общественной мысли. В. Т. Золотницкий, М. В. Данилов, Г. Н. Теплов, И. В. Лопухин полагали, что знание его заложено в человеке от рождения, дано ему от Бога. Априорный характер естественных законов подразумевает, что изучение их можно проводить путем углубленного самопознания. Такое интроспективное исследование позволяет выяснить, что основаниями естественного права являются осознание собственной пользы, чувство страха за свою жизнь и врожденное представление о «справедливости и святости Божией»⁴. Из этих оснований вытекают «натуральные человеческие должности» по отношению к Богу, обществу и самому себе. Любой человек должен почитать Бога, любить общество, а также «сохранять себя и приводить всегда в лутчее совершенство»¹.

первый русский рецензент «Утопии» Томаса Мора // История социалистических учений. Вопросы историографии. М., 1977.

¹ См.: Чистов К. В. Русская народная утопия. СПб., 2003.

² Золотницкий В. Т. Сокращение естественного права, выбранное из разных авторов для пользы Российского общества... СПб., 1764. С. 18.

³ Там же. С. 23.

⁴ Там же. С. 4.

во»¹. Золотницкий предлагает разделить понятия натурального состояния, предполагающего равенство и гражданского общества, где равенства не может быть, ибо уже первоначальные отношения, связывающие отдельных людей в общество, а именно отношения внутри семьи, между родителями и детьми, есть отношения неравные. «Все вопиет нам о естественности неравенства, — продолжает рассуждение В. Т. Золотницкого И. В. Лопухин. — Все нам возвещает необходимость, пользу подчинения и власти, коих взаимное действие есть душа порядка, связь мира и путь к возможному совершенству»². Лишь неравенство, по его мнению, может выразить «Единство Всемогущего творца», что в политическом смысле имеет вид «Монархической стройности, и возвещает благодать и пользу Единоначалия», а «Божественное Единство вселенною управляющее, освящает свое подобие в земных царях, и величеством их венчает»³.

Лопухин механистически понимает равенство, рассматривая лишь простейшую его форму — количественное соответствие и абстрактный смысл, так как рассматривает соответствие абсолютное. Согласно его рассуждениям, «от первого светила небесного до последней песчинки, во всей неизмеримой цепи тварей нет двух совершенно равных»⁴, потому что «единый луч — единая капля больше, уже неравенство делает»⁵. Таким образом, Лопухин понятия о чисто физических отношениях соответствия применяет в области политических и моральных отношений, где проблема неравенства встает далеко не из-за «единой капли». Поэтому он и приходит к парадоксальному высказыванию о том, что «если бы воспетый стихотворцами златой существовал бы век... все бы были счастливы. Но все ли бы равны были? — Нет!»⁶.

«Естественный» характер неравенства подразумевает самые различные степени выражения его, от минимальной разницы между людьми, принадлежащими к одному сословию, до максимальной — между подданными и правителем, что, в свою очередь, является отражением тех метаотношений между человеком и Богом, по образцу которых строится государство.

«Естественное» право, пропагандируемое И. В. Лопухиным, представляет тупиковую ветвь этой теории, ибо начисто отмечает возможность «общественного договора» какого-либо типа между правителем и его поддан-

¹ Там же.

² Лопухин И. В. Излияния сердца, чтущего благодать единоначалия и ужасающего, взирая на пагубные плоды мечтания равенства и буйной свободы. М., 1796. С. 35.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 32.

⁶ Там же. С. 31–32.

ными, предполагая «естественное» («божественное») происхождение царской власти.

Попытки не только объяснить, но и оправдать социальное неравенство разностью природных дарований, были в той или иной мере свойственны всем мыслителям, обращающимся к этой теории: М. М. Щербатову, А. П. Сумарокову, М. М. Хераскову, В. А. Левшину и др. Они полагали первоначальное распределение «ничьих» вещей и земель справедливым и соответствующим природным способностям участников раздела, однако неравенство этих способностей — физической силы, ума, трудолюбия, необходимость содержать семью, детей, престарелых родителей и т. п. «естественным» образом повлекло за собой неравное распределение материальных и социальных благ в дальнейшем.

В записке, поданной 28 ноября 1767 г. в Императорское вольное экономическое общество в ответ на поставленный вопрос: «Что полезнее для общества, чтобы крестьянин имел в собственности землю, или токмо движимое имение, и сколь далеко его права на то и на другое простираться должны?», А. П. Сумароков писал, что вопрос этот необходимо решать с точки зрения «общего благоденствия», так как «одно потребно для крестьянина, а другое для дворянина»¹. Вопрос ставился им так: «...Должны ли дворяне крестьянам отдавать купленные, жалованные, наследственные и прочие земли, когда они не хотят?»². Сумароков противопоставляет «естественному праву» на равенство — «естественное право» на собственность. Он считает «неестественным» право обладать личной свободой крепостного, но отнюдь не право на эксплуатацию. «Где слуг брать, когда крестьяне будут вольны?»³ — восклицает он. Правда, выступая против продажи крестьян без земли, Сумароков имеет в виду продажу их промышленникам, являясь ярким противником русской крепостной промышленности. В статье «О домостроительстве» он отмечает уродливые формы, которые принимают мануфактуры и «прочие вымыслы», делающие крестьян «невинными каторжниками», что, по его мнению, «противу права морального и политического», или, что для него то же самое, против права «божества и человечества»⁴.

Мыслители полагали, что главный источник зла не социальное неравенство, не общественные отношения, а те качества, которые заложены в самой человеческой природе. Эти качества может правильно интерпретиро-

¹ Цит. по: Берков П. Н. «Хор ко превратному свету» и его автор // XVIII век. Сб. 1. М.; Л., 1935. С. 182.

² Там же. С. 183.

³ Там же. С. 183.

⁴ Н. И. Новиков и его современники. М., 1961. С. 365.

вать лишь христианская религия, полагая, что человек «создан быть свободным, блаженствовать душою и телом, руководствуясь непосредственно гласом все сотворившей Премудрости»¹. Человек должен иметь возможность «преклонять внутренний слух его к спасительному гласу Творца, непрестанно зовущему в первобытное его блаженство»². Таким образом, «блаженное» состояние общества зависит главным образом от внутреннего состояния его членов, которое может быть достигнуто лишь христианским воспитанием. Именно поэтому в утопической литературе главный акцент делается на усовершенствовании внутреннего мира человека, а не внешнего мира, в котором под влиянием растущего потенциала «естественных» добродетелей само по себе должно произойти перераспределение материальных благ.

Иную позицию занимали такие мыслители, как С. Е. Десницкий, А. Я. Поленов, Д. И. Фонвизин, А. Н. Радищев, Н. И. Новиков, Я. П. Козельский, Я. Б. Княжнин. Они полагали, что договор народа с монархом может быть расторгнут, если последний станет нарушать его пункты или ущемлять неотъемлемые, «естественные» права народа. В записке, поданной в Вольное экономическое общество, А. Я. Поленов утверждает, что происхождение рабства не может быть «естественно», а верховная властьверяется государю на договорных началах и может употребляться им лишь исключительно для обеспечения блага своих подданных. О собственности как источнике социального неравенства пишет А. Н. Радищев.

Двойственно отношение просветителей к «естественному состоянию», в котором находился человек в прошлом. С одной стороны, в нем виделся «золотой век» человечества, а образы вольного Новгорода и римской республики были одними из любимейших в просветительской литературе. С другой стороны, убеждение в том, что именно в это время были сделаны те «ошибки», которые изменили первоначальное состояние равенства и блаженства, заставили относиться к нему критически. Однако в русской литературе выражение этого противоречия не достигает остроты парадокса, как это было у Руссо или Мандевилля.

Идеи общественного права оказали громадное влияние на развитие учения об обществе, одной из важных форм которого явилась социальная утопия. Отсюда многочисленные описания в утопиях второй половины XVIII в. государств, способы и формы правления в которых подсказывались «естеством»; «диких европийнок» и «диких человеков», являющихся образом всяческих добродетелей; попыток возродить свободолюбивый дух древнего

¹ Лопухин И. В. Отрывок сочинения одного старинного судии и его же замечания на известную книгу Руссову: du Contract Social. М., 1809. С. 50.

² Там же.

Новгорода или древнего Рима в произведениях В. А. Левшина, Я. Б. Княжина, Н. И. Новикова, А. Н. Радищева, М. М. Хераскова и др.

Представления о естественном, а не благоприобретенном характере моральных качеств и принципов приводило к выводу об особой роли (или нравственной обязанности) тех, кто так или иначе преуспел на жизненном пути. Просвещенному нобилитету — «сынам отечества» (противопоставленным «рабам отечества» — крепостным) предлагалось осуществлять идейное руководство обществом. Общепросветительская точка зрения, основанная на уверенности во всеильности человеческого разума и выражающаяся в убеждении, что «мнения правят миром», заставляла искать действенные средства по внедрению добытой истины в сознание современников, главным из которых оказалась, по их мнению, литература.

Повышение внимания к человеческой личности, тщательный анализ ее многообразных возможностей, безусловно, явились большим достижением просветительской философии. Однако путь к общественному переустройству через индивидуальное совершенствование не только не исключал какие бы то ни было действительные общественные изменения, но и повторял в общих чертах ту установку, на которую ожесточенно нападал.

Идеи теории естественного права, получившие в XVIII в. самое широкое распространение, были чрезвычайно популярны и в России. Образ «естественного человека», близкого к природе и не испорченного цивилизацией, широко тиражировался художественной и общественно-политической литературой. Русская социальная утопия исследовала «неповрежденного человека», отождествляла его с «Адамом в раю» (Ф. Прокопович), прославляла «дикого человека, смеющегося учености и нравам нынешнего света» (П. И. Богданович), противопоставляя их прециозной культуре «превратного мира» с его «поврежденными нравами», гипертрофированными потребностями и изощренными способами их удовлетворения.

Постепенно руссоистский образ «доброго дикаря» сменился «естественным», но натурализованным типом. Россия была далека от Нового Света, и европейские ассоциации, представлявшие североамериканских индейцев гражданами идеального социума, где господствует «свобода, равенство и братство», приобрели иную форму. Российским Кандидом стал крепостной крестьянин, а «дикая европейка» превратилась в «добродетельную поселянку» — Марию П. Ю. Львова или «бедную» Лизу Н. М. Карамзина, — наделенных тонкой душевной организацией и непреодолимой тягой к добродетели.

Идеальной моделью «естественного» социума считалась семья, поэтому на общество проецировались отношения родители—дети. Если под «детьми» понимались крестьяне, то «родителями» — строгими, но справедливыми — были помещики, «благоразумные владельцы» (Л. И. Сичкарев).

Таким образом, семейная идиллия превращалась в пастораль, а героями социальных утопий становились просвещенные помещики и добродетельные крестьяне. При этом «отцы» обладали не только многочисленными правами относительно своих «детей», но и еще большими обязанностями. В их «должности» входили организация хозяйства и забота о душах вверенных им Богом и обществом чад.

Крепостное право, которое вместо «сыновней привязанности» соединяло этот союз узами личной зависимости, казалось чем-то второстепенным и временным. Общественное мнение дружно порицало его, проекты реформ по его отмене следовали один за другим, причем нередко санкционировались «свыше». Обязательным условием освобождения считалось просвещение, ибо в обществе, как и в семье, чтобы дети были добропорядочными его членами, необходимо предварительно дать им хорошее воспитание. «Сначала просветить, потом освободить» — вот лозунг эпохи. Следует отметить, что в понятие «просвещение» вкладывался не только сциентистский смысл. Это не только обучение грамоте и ориентация на научные формы сознания, но и более широкое знакомство с основами христианства и с его моральным учением.

Реальные крестьяне сильно отличались от оперных «пейзан» (особенно очевидным это стало после пугачевского бунта), а попытка привести их в соответствие идеальному образу окончилась неудачей. Неудовлетворенность своей деятельностью создавала у отцов «комплекс вины», «благоразумный владелец» превращался в «кающегося дворянина».

Идеализация одного класса, превознесение его в ущерб другим привела к деформации идеологических установок, последствия которой так трагично сказались на нашей истории. Вопреки распространенному мнению эта тенденция возникла не в XX и даже не в XIX в., а гораздо раньше и связана с безобидными «пасторальными» утопиями, превозносящими достоинства «дикого человека».

А. П. Сумароков (1717–1777), классицист и классик, близок нашему сегодняшнему мироощущению, возможно, даже в большей степени, чем своим поздним современникам, уже в начале XIX в. считавшим его «старомодным».

Философия Сумарокова особого свойства. Она не представляет собой законченной системы, выраженной непротиворечивым способом. Она абсолютно не дидактична, а сам Сумароков отнюдь не «профессионал», составляющий невежественную толпу и открывающий перед ней бездну философической премудрости. Он не собирается, пользуясь преимуществами положения автора, поучать своего читателя, считая его равноправным участником диалога, сотворцом философского текста. Он не «основатель учения», не «глава школы», не представитель влиятельной традиции. По

его сочинениям нельзя «научиться философии», он не «трактует», не «указывает», но «наводит на мысль», «заставляет задуматься».

Сумароков не испытывал особого благоговения перед философскими авторитетами, полагая, что их трактаты могут содержать не меньше вымысла, чем свободные и непредвзятые рассуждения поэта. Он полагал, что для духовно развитого человека размышления над «вечными темами» так же естественны, как дыхание. Это дыхание эпохи, ее аромат доносят до нас небольшие сочинения Сумарокова, который «соликовствуя с музами» еще и «метафизичесствовал естественно».

Известный ныне как поэт и писатель, Сумароков тем не менее был автором массы философских, экономических, языковедческих сочинений, в том числе социально-утопического характера. Социально-политическая тематика не только пронизывает все творчество Сумарокова; в одах, притчах, лирических стихотворениях, трагедиях он четко определил свою политическую позицию и программу социально-политических преобразований. Особенно характерно это для Сумарокова — автора трагедий, в основе которых, как правило, лежит политический конфликт государя с народом, смело высказываются мнения о «должности» царей, рисуется образ идеального государя¹.

Создавая в 1759 г. утопию «Сон, шастливое общество»², Сумароков довольно четко представлял, каким должно быть идеальное дворянское государство. «Мечтательное общество» должно управляться «великим человеком, которого неусыпное попечение, с помощью избранных его помощников подало подвластному ему народу благоденствие»³.

«Великий человек» — это положительный герой Сумарокова. «Великий человек» противопоставляется им «великому господину», тому, «кто чин большой имеет», но не обладает высокими интеллектуальными и моральными качествами. «Великий человек» может иметь и малый чин, быть «малым господином», что нисколько не должно принижать его в глазах общества, ибо личные качества и способность их совершенствовать Сумароков ставит выше положения на ступенях сословной или служебной иерархии, которое он считает условным. В этом заключается принципиальное отличие Сумарокова не только от М. М. Щербатова, для которого любой представитель фамилии (рода) воплощает в себе все поступки его предшественников, а привилегии дворянства основываются на особых заслугах, оказанных его представителями отечеству, — тезис, который он так горячо отстаивал на

¹ См. Берков П. Н. А. П. Сумароков. М.; Л., 1949.

² См. об этом: Серман И. З. Мечтательная страна Александра Сумарокова // Философский век. СПб., 2000. № 13. С. 216–224.

³ Сумароков А. П. Сон, шастливое общество // Трудлюбивая пчела. 1759, декабрь. С. 739.

заседаниях Уложенной комиссии, но и тем более от тех, кто прибегал для оправдания собственного положения к религиозной аргументации и библейским авторитетам. Сумароков считает необходимым соединение качеств «великого господина» и «великого человека», считая, что в их раздельном существовании заключается причина общественных несовершенств.

Можно вспомнить утопию Л. И. Сичкарева (1741–1809) «Благоразумный владелец» (1766), где Владелец, сочетая в себе «благоуветливость просвещенного законодателя и кротость чадолюбивого отца»¹, стремится к «приведению в совершенство земледелия, к ободрению полезных в общежителстве художеств и к исправлению нравов»². Идеальное поместье, описанное Сичкаревым, своеобразный микрокосм, является ячейкой макрокосма — идеального государства, в котором государь — отец своим поданным и которое является, в свою очередь, подобием мета- или мегакосма, где место царя занимает Бог, являющийся милосердным «отцом» своим слугам. Такого рода рассуждения нашли широчайшее отражение в философской лирике XVIII в., в стихотворениях Г. Р. Державина, М. М. Хераскова, М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова и др.

В государстве, описанном Сичкаревым и Сумароковым, нет необходимости в тех функциях религии, которые используются для запугивания, устрашения, наказания, подавления, ибо совершенствование нравов приведет к устранению необходимости «полицейских» функций как государства, так и церкви. В связи с этим изменятся и функции духовенства, которое будет призвано служить не «исправлению нравов», а исправленным нравам. Таким образом, наряду с социально-политическими реформами, заключающимися, по мнению Сичкарева и Сумарокова, в упразднении злоупотреблений, должны произойти реформы церкви и религии, нацеленные на ориентацию людей на «разумное» постижение «премудрости божией» и сознательное следование этой «премудрости» как на низшем уровне, в поместье (Сичкарев), так и в государстве (Сумароков).

Государь в «мечтательной стране» Сумарокова обладает набором всех возможных моральных достоинств (как Владелец у Сичкарева или как государь щербатовского Офира). Свою власть он разделяет с Государственным советом, главным органом «светского правления». В основе правовых законоположений, которые «на одном естественном законе основаны»³, лежат моральные принципы, главный из них повторяет «золотое правило» морали — «чего себе не хочешь, того и другому не желай»⁴.

¹ Сичкарев Л. И. Благоразумный владелец. Зритель мира и деяний человеческих. СПб., 1784. С. 236.

² Там же.

³ Сумароков А. П. Сон, шастливое общество. С. 742.

⁴ Там же.

Труд в стране, описываемой Сумароковым, является обязательным для всех, ибо «не имеют тамо люди ни благородства, ни подлородства, и преимуществуют по чинам данным им по достоинствам, и столько же права крестьянский имеет сын быть великим господином, сколько сын первого вельможи»¹. Эта мысль неоднократно подтверждается Сумароковым-поэтом: «...от баб рожденным и от дам без исключения всем праотец Адам», а также: «Какое барина различье с мужиком? И тот и тот — земли одушевленный ком»².

В многочисленных исследованиях, посвященных творчеству Сумарокова, имеющих в большинстве литературоведческий или лингвистический характер, подчеркивается ограниченный, чисто дворянский характер взглядов Сумарокова, вкладывающего в широко употребляемое им понятие «сына отечества» как преобразователя общества, а также в понятие «народ», «общество» и т. д. чисто дворянское содержание, считая простых крестьян не «сынами», а «рабами» отечества. Однако Сумароков не мистифицирует сословную иерархию, не придает особого, надобщественного статуса «родовитости», отвергает мнимореальный характер преимущества «рода», в мистическом виде преобразованный церковным учением о иерархии «небесной». Упразднение этой иерархии, к которому призывает Сумароков, идет от убеждения, что каждый человек, как результат божественного творения, имеет право на обращение к Высшему существу, минуя какие бы то ни было препоны со стороны церкви, ибо она, в том состоянии, в каком наблюдает ее Сумароков, не способствует, а, наоборот, препятствует постижению человеком «божественной премудрости». Отсюда яркая антиклерикальная направленность творчества Сумарокова, считающего необходимым реформировать церковь, так же, как он считал необходимым реформировать государство. В «щастливом обществе» религия преобразуется в моральную проповедь, упраздняются «суеверия», к которым относятся культ, сложный православный пантеон, пережитки языческих представлений, повсеместно используемые православием. «Духовные... во многом подобны стоическим философам»³ (отсюда условное обозначение духовных лиц в сатирических произведениях Сумарокова — «сократы»), их деятельность заключается главным образом в морализировании, они служат примером для окружающих, ибо «все они люди великого учения и беспорочной жизни»⁴.

Политическая жизнь страны, вступление на престол Екатерины II в результате дворцового переворота, определенные иллюзии, относительно возможности перемен в обществе в связи с этим событием заставляют Сума-

рокова вновь вернуться к социально-утопическим построениям. В 1762 г. он становится одним из авторов театрализованного представления «Торжествующая Минерва», долженствующего провозгласить перелом в политике, воцарение вождя «просвещенного» монарха и наступление «золотого века», когда «правда царствует и мир», «земледельцы ликуют», «философы успехи множат» и т. д. Сумарокову было поручено изображение «превратного света» — антипода «золотого века». Полный текст «Хора ко превратному свету» (или так называемый «Другой хор ко превратному свету») света не увидел. «Хор» был исполнен на маскараде в сильно урезанном виде, ибо смелые параллели не соответствовали умеренному духу дворянской фронды, чью политическую позицию выражал маскарад, возлагавшую большие надежды на новое правление. «Превратный свет» противопоставляется Сумароковым обществу «за морем», которое есть не что иное, как «щастливое общество». В «Другом хоре...» сильнее звучит антиклерикальный момент: «За морем Сократы добронравны... никогда не суеверят, не ханжат, не лицемерят»¹, «дьяк там цуками не ездит, дьячихи алмазов не носят, дьячата гостинцев не просят»² и т. д. «За морем» уничтожены откуп, взяточничество, тунеядство, лесть, беззаконие, бюрократические издержки. «За морем нет тунеядцев. Все люди за морем трудятся... — повторяет Сумароков одно из главных положений «Сна», — лучше работающий там крестьянин, нежели господин тунеядец...»³ В «Другом хоре» появляется тема критики крепостного права (в «Сне» она присутствует лишь как провозглашение абстрактного равенства): «Со крестьян там кожи не сдирают, деревень на карты там не ставят, за морем людьми не торгуют»⁴.

Основывая благополучие общества на морали как «премудрости Божией»⁵, Сумароков тем не менее не считает моральные качества врожденными: «Воспитание, наука, хорошие собеседники и прочие полезные наставления приводят нас к беспорочной жизни, а не врожденная истина. Если бы совесть была врождена, все бы люди жили честно, все бы повиновались единому закону»⁶. Совершенствование общественной жизни, таким образом, возможно лишь через политику, являющуюся «премудростью человеческой»⁷. Это убеждение явилось основой критических выступлений его против мистического характера масонства (в статье «О новой философ-

¹ Сумароков А. П. Избранные произведения. С. 279.

² Там же.

³ Там же. С. 281.

⁴ Там же. С. 280.

⁵ Н. И. Новиков и его современники. Избр. соч. М., 1961. С. 364.

⁶ Там же. С. 351.

⁷ Там же. С. 364.

¹ Сумароков А. П. Сон, щастливое общество. С. 743.

² Сумароков А. П. Избранные произведения Л., 1957. С. 189.

³ Сумароков А. П. Сон, щастливое общество. С. 740

⁴ Там же. С. 740

ской секте»¹), послужило причиной высказываний материалистического характера в статье «Господину Пасеку: вот наш бывший разговор»², где Сумароков рассуждает о близости человека животному миру, опровергая религиозные представления о человеке, как «подобии» божьему и «венце» творения; в «Переводе письма г. Сумарокова, писанного им же на немецком языке к приятелю». Сумароков выражает неудовлетворение абстрактным и умозрительным характером современной ему философии: «Логика дела свои выводит основательными заключениями, физики — опытами, математики — выкладками; но сколько философов, составивших системы поэтические! Почти вся картезианская философия есть голый роман. Все без изъятия метафизики бредили, не исключая славного и славы достойного Лейбница»³. Он считает возможным неизмеримо глубже проникнуть в суть человеческих отношений и явлений природы, за что, впрочем, не берется сам, «соликовствуя с музами».

Теория «естественной религии» нашла конкретное выражение в многочисленных утопических сочинениях русских сторонников теории «естественного права», пытающихся поставить ее в соответствие совершенному обществу, которое они пытались описать.

Врожденный характер религиозных, более того, христианских идей отстаивался практически всеми сторонниками теории естественного права. В изображении «дикого человека» Ацема П. И. Богданович (кон. 1740 — нач. 1750-х гг. — 1803), которому, по мнению Ю. М. Лотмана, принадлежит авторство этой повести, показал, что именно христианские идеи являются основой естественной религии и могут составить основу «блаженства» общества. Богданович считает самодержавное правление несовместимым с провозглашаемыми им добродетелями, однако не видит другого способа обеспечить в обществе «спокойствие и тишину», кроме как введя в нем единоначалие. Вместе с тем люди должны жить «в союзе общественном»⁴, ибо «человек не с тем рожден чтобы жить в уединении, скитаться по лесам...; как то утверждает гражданин Женевский»⁵. Единственный выход из создавшегося противоречия Богданович видит в том, чтобы подчиняться только Богу, ставя выше всего «естественные» законы, то есть нравственные правила. Для этого нужно ввести в обществе некоторое единообразие, заключающееся в признании всеми принципов христианской морали, ибо: «Все люди бесспорно населяют одну землю, но не один мир. В Париже,

в Лондоне, в Риме, в Константинополе, в Пекине и в других местах не один мир, но всюду различен... Каждый из сих миров имеет бесчисленное множество законов, нравов и обычаев разных, к им иной большей частью следует по одному только предубеждению»¹.

Просветительский антиклерикализм достигает своего апогея в критической утопии Ф. И. Дмитриева-Мамонова (1727–1805) «Дворянин-философ. Аллегория» (1769)², испытавшего на себе влияние вольтеровского «Микромегаса».

Священнослужители всех родов, изображенные в утопии в виде черных муравьев, объявляются Дмитриевым-Мамоновым обманщиками, пользующимися доверчивостью и невежеством народа, чтобы запугивать его и беззащитно обирать. Муравьи-поработители утверждают, что все в мире создано лишь для того, чтобы муравьям-работникам удобнее было отдавать им часть своего имущества и оказывать всяческие почести. Попытки муравья «дикого цвету» раскрыть ложь и лицемерие священнослужителей терпят провал, ибо «муравей-мудрец лишил их единым разом всего того их утешения, всей их надежды: ибо надежда почиталась великой добродетелью на их земле»³.

Антиклерикальная аллегория — достаточно частый прием в литературе эпохи Просвещения. Дмитриев-Мамонов изображает муравьев, А. И. Клушин (1763–1804) — птиц. В сочинении «Сны аллегорические, философические и сатирические» он изображает общество, члены которого внушают себе, что они живут счастливо и беззаботно, в то время как испытывают потребность в самом необходимом. Вот, например, один из эпизодов этой орнитологической «Матрицы»: «Хотя, — говорила одна, — и не имею ни малейшей пищи ни для себя, ни для маленьких детей моих, хотя я на ногах не могу стоять; но, ежели представлю, что я благополучнейшая птица, что голод и жажда не в состоянии изнурить меня: то я в самом деле здорова и сыта. Вдруг вспорхнула с нуждою, ударила о камень носом, крыльями и, хотя больно избилась, но кричала: “Я здорова, я сыта!...” За нею полетели и другие птицы: все они подражая первой, ударяли носами и крыльями о камень... пели отлетали прочь. Вдруг одна из них вскричала: “Испием из сего медоточивого источника питания целительного и будем здоровы”, и полетели к нему. Хотя я совершенно видел, что они тянут носами что-то нечистое, однако ж они пили с восхищением. Одна из них, наморщась и, не имея сил удовлетворить жажде, закричала: “Ах! Это смола, смола”. Все другие птицы приняли сие за знак непочтения к их медоточивому источнику, бросились

¹ Там же. С. 27–28.

² Дмитриев-Мамонов Ф. И. *Дворянин-философ* / Публ. и вступит. ст. Л. Б. Светлова // *Вопр. истории религии и атеизма*. М., 1956. Вып. 4. С. 394–412.

³ Там же. С. 407.

¹ Н. И. Новиков и его современники. С. 364.

² Там же.

³ Там же. С. 357–358.

⁴ Богданович П. И. *Дикий человек, смеющийся учености и нравам нынешнего света*. СПб., 1781. С. 34.

⁵ Там же. С. 131–132.

на нее и защищали ее»¹. Горлицы в деталях обсуждают план противостояния злобным воронам, но без сопротивления отдают им свои гнезда, пытаются убедить себя, что их жизни ничего не угрожает. По словам самого Клушина под видом горлиц было изображено народное суеверие. Это, а также независимое поведение писателя создало ему репутацию «величайшего безбожника», «атеиста» и «ругателя христианского закона»².

Дмитриев-Мамонов полагает, что церковь нужна лишь простому народу, который не в состоянии понять реалии мирового и общественного устройства. Резко сатирическое изображение духовенства, церковных преданий об угодниках-чудотворцах, разоблачение библейских представлений о сотворении мира с помощью пропаганды «сходной с делом» системы Коперника повлекло к осуждению Дмитриева-Мамонова правительством Екатерины II и изъятию «Дворянина-философа» из книжных лавок.

Название этого сочинения стало впоследствии псевдонимом Дмитриева-Мамонова и своеобразным «эпиграфом» его жизни. Он принадлежал старинному роду князей Смоленских (26 колена от Рюрика), служил сначала в Семеновском, потом в Нарвском пехотном полку. Всю жизнь он ощущал «великую охоту сочинять» и «охоту философствовать», которую реализовывал в переводах, стихах, исторических, педагогических и философских трудах. В 1778 г. возникло дело о «повреждении в уме» Дмитриева-Мамонова, признаками которого были «расточение имения», а также «жестокости и мучительства» над крепостными. В результате расследования он был признан «человеком вне здравого рассудка», а его имения отданы под опеку.

Ф. И. Дмитриев-Мамонов представлял собой пример классического вольтерьянца-антиклерикала и даже атеиста. Однако ему же принадлежит переложение Псалтыри «Седьм кафизм псалтирь преложенная на оды, сочинения дворянина-философа»³. Рукопись Дмитриева-Мамонова как бы противопоставлена его светским сочинениям. Если в них он философ, пытающийся постичь природу мироздания рациональными методами, то мир образов и метафор необходим ему, чтобы постичь его мистические смыслы:

Не день ли каждый солнце светит,
И озаряет небеса?
Не мы ли зрим те чудеса:
Как ночь в звездах путь солнца метит?

¹ *Рождественский Н. И.* А. Крылов и его товарищи по типографии и журналу в 1792 году // Сб. Московского главного архива Министерства иностранных дел. М., 1899. С. 350–351.

² См.: *Степанов В. П.* Клушин А. И. // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 2, «К-П». СПб., 1999. С. 66.

³ *Дмитриев-Мамонов Ф. И.* Седьм кафизм псалтирь преложенная на оды, сочинения дворянина-философа. М., 1777. Рук. отд. РНБ. F XIV, 4.

Не разум ли то все гласит?
И кто другой так сотворит...
Для славы Бога солнце светит;
Да дивный множится глагол;
Во славе всей чтоб оный шел.
Кто в свете сем кого не встретит
Тот час есть день речей предмет;
И слава так летит в весь свет¹.

Рукопись Дмитриева-Мамонова имеет специфическое аллегорико-орфографическое и лексическое оформление. Она снабжена цветными иллюстрациями, заставками и «узлами». В начале изображен царь Давид, играющий на арфе и танцующий, окруженный символами света и Святого Духа.

Тогда Господь зрит все планеты,
Вокруг себя во всех концах
Грядущия в своих лицах:
Не так как звезды: но как светы;
Минует их, кончает ход;
И уж гредет земли в наш свод².

Космология превращается в «метафизику света». Каждая кафизма дана в обрамлении аллегорических изображений херувимов, горящих факелов, лебедей, звезд, знаков зодиака, масличных ветвей и т. д. Слово «псалом» написано с использованием буквы «пси», что вместе с широким использованием славянизмов включает текст в церковно-славянскую традицию. Если в своих «светских» сочинениях Дмитриев-Мамонов ориентируется на «европейскую» лексическую традицию, то его поэтические тексты изобилуют славянизмами. Славянизмы выполняют в его стихах роль поэтических метафор, обозначая границы рационального и иррационального постижения Абсолюта.

Социально-политическая утопия В. А. Левшина (1746–1826) — «Новейшее путешествие» (1788)³ написана в традициях «воздушных путешествий», навеянных мотивами легенд о Беллерофонте, Дедале и Икаре, Фатоне. Идеальное общество Левшин помещает на Луну, куда главный герой Нарсим попадает с помощью крыльев из перьев. Раз достигнув апогея, общественный строй на Луне не менялся в течение многих веков. «Природа наша старанием правителей семейств осталась еще в той своей невинности, каковою развернулась в первом человеке»⁴, — сообщают селениты

¹ Там же. С. 99.

² Там же. С. 88.

³ *Левшин В. А.* Новейшее путешествие. Сочинено в г. Белеве. Собеседник любителей Российского слова. 1784. Ч. 13–16.

⁴ Там же. Ч. 14. С. 5–6.

Нарсиму. Единственное право власти в этой стране — естественное право родителей. «Закон естественный довольно тверд, когда испытывает его совесть каждого»¹, — гласит закон селенитов, не позволяющий развиваться в их государстве злоупотреблениям власти. Вместе с тем «если бы общества не удерживались властью и мудростью благоустроенного правления, то бы по неразумению и несогласию лишились своей связи и всех выгод, доставляемых соединением. По сему видимо, что взаимное спокойствие основано на идее высшей власти»². Единовластие необходимо в государстве, ибо «утверждать, что человек над человеком не может иметь Права, значит дать свободу преступлениям и вооружить злодеев»³.

Отношения типа «верховная власть» — «подданные» строятся в государстве селенитов по примеру отношений «родители» — «дети», которые «натуральным» образом повторяют идеальную модель взаимоотношений «Бог» — «люди». Соблюсти в этом микрокосме «натуральность» микро- и мегакосма необычайно трудно, ибо представители верховной власти не являются создателями общества ни в идеальном смысле, как Бог, ни в прямом смысле, как родители. В отношениях, построенных, оказывается, лишь по подобию естественных, становится необходимой некая «естественная» сила, способная их регулировать и направлять. Этой силой становится у Левшина нравственность, имеющая «естественный» характер лишь в силу ее априорной данности, и лишь нравственные качества монарха являются гарантией соблюдения установленного Богом соответствия, а любое отступление от моральных норм есть его нарушение.

Подразумеваемая в данном рассуждении мысль о несоответствии действительности описываемой схеме весьма не понравилась Екатерине II, издававшей журнал, где печаталась утопия Левшина, поэтому в последней, 16 части журнала, она не только превращается в «Путешествие в сновидении», но и содержит различные проявления верноподданнических чувств автора, должных реабилитировать его в глазах императрицы. В повествование вводится новое лицо — Квалбоко — житель Луны, побывавший на Земле. Везде он видит несовершенство и несправедливость, кроме России, управляемой Екатериной II: «Во всей ее державе были знаки премудрого ее правления; в законах ее истина и человеколюбие; в городах просвещение и благоустройство; по селам покой и изобилие; и повсюду милость... Она и есть истинный друг человечества и для того порядок ЕЕ царствования есть образец, с коего долженствует копировать себя владетелям»⁴.

Из рассуждений о «естественном» характере общественного устройства, Левшин с неизбежностью выводит необходимость соответственных отношений между людьми и Богом. Эти отношения также должны иметь моделью отношения между детьми и родителями, которые обычно выражаются в глубоком почтении к старшим и следовании их воле. Богу, как и родителям, не нужно ни культа, ни жертвоприношений, ни молитв. Противоположное суждение Левшин считает суевериями, к которым относит практически все известные ему религии. Основу их он видит в так называемых «языческих» культах, создавших системы абстрактных образов сил природы — солнца, ветра, времен года и т. д. В каждой стране в силу особых социокультурных и природных условий эти образы имели различный колорит, этим объясняется многообразие богов в религиях разных стран. Это Озирис и Изиды в Египте, Адонос и Венера в Финикии и т. д. (Левшин ограничивает свой анализ лишь Древним миром). Он пишет: «...и как сии Емблемы в каждой стране терпели перемену, то, наконец, каждый народ начал верить, что находит во оных обоготворенных отцов своих»¹. Левшин осуждает многобожие древних: «Вместо того, чтобы восхвалять всемогущего... почитали вечный огонь, солнце, грудистую Изиду... жатву, пришествие зимы, ...одним словом все то, что могло и должно было служить человекам в наставление... и показать путь к Богу»². Как и всем рационалистам, Левшину хотелось построить стройную систему бытия, которая становилась бы геометрически правильной, когда в ее центр попадал Бог, олицетворяя собой главную причину всего существующего, а от него, как от центра шара, расходились, подобно радиусам самые разнообразные причинно-следственные цепочки. Любая другая картина представляется ему неразумной. «Суеверие и неверие... — пишет он, — происходят из развращения человеческого разума... человек разумеет, что он в состоянии нечто познавать и предопределять, но почему воображает он, что его проницание пределов не имеет, и что он без посторонней помощи может найти все истины в самом себе»³. Несмотря на свой скепсис Левшин выступает против системы библейских «истин», противопоставляя им единственную доступную человеческому разуму истину, ту, подтверждение которой он мог бы найти в реальной жизни.

Многочисленные вариации на темы естественного права предлагали так называемые «восточные повести», во множестве появляющиеся в конце 70-х — начале 90-х гг. XVIII в. Анонимный характер и «восточный» колорит, подкрепленный указаниями на перевод с арабского, персидского, французского и т. д., долгое время заставлял считать их абстрактными наиданиями в духе сказок «1001 ночи», начавшимися печататься в переводе

¹ Левшин В. А. Новейшее путешествие. Ч. 14. С. 5.

² Там же. С. 22.

³ Там же.

⁴ Там же. Ч. 16. С. 46–47.

¹ Там же. Ч. 15. С. 16–17.

² Там же. С. 18–19.

³ Там же. Ч. 15. С. 33.

с французского с 1763 г. Исследованиями В. Н. Кубачевой¹ было выявлено, что в русской литературе наряду с развлекательными и морально-поучительными повестями выявился особый идеологический жанр — философская «восточная» просветительская повесть. Восточный орнамент в ней способствовал преодолению цензуры, являясь также удобным для показа «превратного света» в восприятии наивного восточного жителя, а также показа желаемой модели общественного устройства. «Это был идеальный для просветителя способ анализировать явления жизни с точки зрения разумности и естественности», — отмечала В. Н. Кубачева². «Восточная» повесть предлагала также большую свободу в высказывании взглядов на религию, обладая двойной системой конспирации — утопическим характером и «восточным» колоритом, продолжая этим традицию представителей западноевропейской философской мысли — Монтескье, Мармонтеля, Вольтера, использующих «восточную» повесть для пропаганды идей политического и антирелигиозного свободомыслия. Тем не менее проблемы, ставившиеся авторами «восточных» повестей, не выходили за рамки идей «естественного права», утопические политические идеалы за пределы представлений об «идеальном» монархе, а размышления о путях развития религии ограничивались предложениями по ее реформации. В анонимном, как и все «восточные» повести, произведении «Три сына Аубовы»³ (1797) осуждается мнимопросветительская деятельность «философа» Коркута, разорившего непомерными поборами на создание академий, театров, журналов и т. д. город Коканд, где он был правителем. Автор отмечает, что лжепросветительские ценности, навязанные Коркутом народу, «отвратили его от религии», ибо заменили собой стремление к истинным ценностям, могущим быть достигнутыми лишь через нее. Осуждается также деятельность воинственного Арслана, доведшего до нищеты город Баск, несмотря на постоянные победы в многочисленных войнах. Им противопоставлен идеальный образ Салема, правителя Самарканда, ограничившего свою власть выборным Советом, учредившего справедливые, основанные на «естестве» законы. Салем осуществил всеобщее равенство, ибо «изгнал из Самарканда порок, рабство, бедность и фанатизм»⁴. В повести «Сизим, или Великий султан»⁵ (1781) показан образ лицемера и ханжи Муфти (Муфти, Муфтий на условном языке «восточных» повестей означает представителей высших чинов религиозной иерархии). Сизим и сам Муфти понимают, что ре-

лигиозные установления, чудеса Магомета не более чем обман, и в таком же духе сами фабрикуют аналогичное «чудо». В минуту откровения Сизим говорит Муфти: «...Ты сам не веришь, да и я не более...»¹, однако, «зная, что закон, исповедуемый подданными есть неитвердеющая престолу подпора»², соблюдает все внешние формы, требуемые этим законом. В повести «Золотой прут»³ (1782) великий Муфтий является «наиглупейшим из правоверных». Характерно, что в идеальном государстве, описанном в повести, «где всякий член государства равен другому члену, и все могут и государями и подданными называться»⁴ духовенства нет вовсе.

Корыстолюбие и ханжество служителей церкви, нелепость церковных обрядов высмеивается также в повестях «Алибей» (Санкт-Петербургский вестник. 1778, июнь); «На другой день» (Цветник. 1809, ч. 1, № 1); «Прогулка Шаха Аббаса» (Чтение для вкуса, разума и чувствования, 1792, ч. V); «Шах Багам» (Санкт-Петербургский вестник. 1779, ноябрь); «Надир» (Городская и деревенская библиотека. 1783, ч. VI) и др.

Социальная утопия Я. П. Козельского (1728 — после 1793) заключена в его главном философском труде «Философические предложения» (1768). Изложение социально-политических взглядов в виде научного трактата является нехарактерным явлением для России. Несомненно, это явилось следствием занятия Козельского точными науками (к числу предыдущих его сочинений относятся «Арифметические предложения» (1764) и «Механические предложения» (1764)).

С середины 60 гг. XVIII в. интерес Козельского перемещается в область социально-политических и философских проблем. Обращение естествоиспытателя к философским вопросам — характерный штрих эпохи Просвещения, ведь именно наука обладала в XVII–XVIII вв. наиболее совершенной методологией — механистическим методом, который, как тогда казалось, может внести «математическую ясность», в самые сложные и запутанные философские проблемы. Козельский переводит с французского и немецкого языков, в том числе статьи из французской Энциклопедии. Он не ограничивается пассивной функцией переводчика, снабжает переводимые им произведения обширными комментариями и предисловиями, являющимися, по сути дела, самостоятельными философскими произведениями.

Козельский отказывается рассуждать об абсолютах, например «о свойствах и делах Божьих»⁵, так как «...мы...основательного и неоспоримого по-

¹ Там же. С. 30.

² Там же.

³ Золотой прут. Восточная повесть. М., 1782.

⁴ Там же. С. 34.

⁵ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. М., 1952. Т. I. С. 417.

¹ Кубачева В. Н. «Восточная повесть» в русской литературе XVIII — начала XIX века. XVIII век. Сб. 5. М.; Л., 1962. С. 295–312.

² Там же. С. 298.

³ Три сына Аубовы. М., 1797.

⁴ Там же. С. 75.

⁵ Сизим, или Великий султан. Повесть восточная. М., 1781.

знания ни из опытов, ни от умствования вывести не можем, то для того я не вступаю в рассуждение о сем...»¹. Он отказывается «покушаться на непонятное умом нашим»². Козельский считает, что «генеральные познания о вещах и делах человеческих»³ имеют для него значение лишь в той степени, в какой выработка философского мировоззрения способствует познанию «добронравия». Смысл занятий философией заключается не столько в том, что она содержит в себе «основания ко всем другим наукам, сколько для правил к исканию благополучия»⁴. Из многообразной философской проблематики Козельский особенно выделяет этическую и социально-политическую, предполагая, что именно в такого рода рассуждениях ему не придется браться за «не сходное с силами... разума дело»⁵. Козельский далек от того, чтобы провозглашать моральные истины или видеть в нравственном самоусовершенствовании путь к изменению общества, скорее наоборот, изменившееся к лучшему общество создаст те необходимые условия, при которых человеку легче будет реализовать, заложенные в нем положительные качества.

Во взглядах на государство Козельский разделял теорию естественного права и общественного договора и, предваряя Радищева и Новикова, опровергал мнение Руссо о необходимости в целях благополучия общества вернуться к исходному «натуральному» состоянию. «...Теперь уже то начальное его благополучие невосвратно»⁶, — пишет он, подразумевая, что в обществе произошли некие качественные изменения, которые делают невозможным движение его вспять. Козельский видит, что «в непрерывном течение неизмеримого времени»⁷ происходит накопление духовного богатства общества, что выражается в создании наук и искусств, дальнейшем их развитии. При построении совершенного общества их нужно использовать, а не отбрасывать, как советовал Руссо, именно тогда новое общество может не только наслаждаться собственным благополучием, а в настоящее время невозможно «быть человеку натурально благополучным, надобно иметь для того прибежище к искусству и науке»⁸, но и противостоять другим государствам менее «благополучным», но более агрессивным. «Ежели б какой народ вздумал не учиться, то другие ученые народы в краткое время и с преве-

¹ Избранные произведения русских мыслителей... С. 417.

² Там же.

³ Там же. С. 428.

⁴ Там же. С. 412.

⁵ Там же. С. 417.

⁶ Там же. С. 412.

⁷ Там же. С. 414.

⁸ Там же. С. 415.

ликим аппетитом его скушают»¹, — замечает мыслитель. Мир Козельский считает обязательным условием совершенного общества, прекрасно понимая, что необходимым его залогом является сила, в противном случае может повториться история с американскими «цыпленками», живущими в состоянии «натурального благополучия» и поработившими их «учеными европейскими коршунами»². Козельский осуждает любые войны, особенно же те, которые ведутся церковью или же ей вдохновляются: «Сии мнимые пастыри и опекуны христианских народов... оказали себя во многих случаях начальниками и предводителями всех мятежных, кровавых, властолюбивых, сребролюбивых и других безбожных сил»³.

Козельский видит причину общественного неравенства корня всех социальных зол главным образом в частной собственности, в этом он последовательнее Руссо, считавшего ее одной из причин, однако он так же не представляет себе возможности избежать этого зла и осуществить справедливое общественное устройство, не основывая его на равном праве владения этой собственностью. Видя огромный потенциальный заряд социального зла, заключенного в частной собственности, однако считая ее «естественной» потребностью, он предлагал нейтрализовать ее за счет других «естественных» потребностей, реализуемых во всеобщем и обязательном труде. Именно в труде — основа человеческой добродетели, которая приведет человечество к лучшему будущему, считает Козельский.

Общество будущего представляется Козельскому обществом трудящихся людей, «обществу полезных». Материальное состояние членов общества должно быть уравнено, выделяться в таком обществе можно только личными заслугами. Всякий труд — «от души или от ума» одинаково почетен в государстве, однако он не должен быть чрезмерным. Нормальным Козельский считает 8-часовой рабочий день. Труд не должен быть тяжким бременем, он должен приносить человеку радость, но при необходимости к нему нужно принуждать и тех, кто не хочет трудиться добровольно. Следует изжить роскошь, стать умереннее, тогда будет изжита и нищета. Вслед за Мабли Козельский говорит о том, что излишества портят нравы, их необходимо запретить законодательным путем. Социальное переустройство, считает Козельский, должно предшествовать нравственному и культурному прогрессу общества, создавая условия для его осуществления. Козельский считает, что бесполезно просвещать рабов, просвещению народа должно непременно предшествовать его освобождение.

¹ Там же. С. 414.

² Там же.

³ Цит. по: Дербов Л. А. Об исторических взглядах Я. П. Козельского // Историко-графический сборник. Саратов, 1978. Вып. 4. С. 114.

Социальная основа, из которой формировалось демократическое крыло социальных утопистов, крайне пестра. Это обедневшие дворяне, мелкие и средние служащие, выходцы из духовной среды. Такого рода утопии распространялись чаще всего в рукописном варианте и имели статус «потаенной литературы». К такого рода произведениям относятся, например «Благовесть Израилю Российскому» (1795), приписываемая Иосифу Еленскому (1756–?), узнику Соловецкого монастыря, содержащая проект демократического преобразования России, упразднения духовенства, отделения церкви от государства, провозглашение свободы вероисповедания¹. Исповедание «истинной религии», описываемой в этом документе, является одним из вариантов «естественной религии», свойственной, по мнению автора, человеческой природе и служащей гарантией счастливого состояния общества. «Прежде не было звания в народе ни дворянского, ни крестьянского, — пишет автор «Благовести». — После того как крестьяне стали удаляться от заповедей Нового Завета, то Господь Бог, наказывая народ, стал попускать, что люди людьми себе подобными стали владеть»². По мнению автора «Благовести», «истинную» религию представляет собой старая вера, которую он и предлагает ввести в своем обновленном государстве.

Совершенно фантастичны проекты Борнейского царства И. И. Тревогина (или И. Тревоги) (1761–1790), как, впрочем, и сама его жизнь³. Тревогин родился на Украине в селе Гороховатке (Изюмской провинции). После смерти отца был отдан в воспитательный сиротский дом в Харькове, где и получил первоначальное образование. Здесь же он начал работу над проектом «Область знаний». В 1781 г. он переезжает в Петербург, некоторое время работает корректором в типографии Академии наук, издает журнал «Парнассские ведомости». Не справившись со своими финансовыми обязательствами, Тревогин покидает столицу, а затем и Россию. Он нанимается матросом на голландское судно и приплывает в Амстердам, где начинается

¹ См.: Белик А., Кононов Ю. Новый документ по истории общественной мысли конца XVIII века // Вопросы истории. 1948. № 4; Валлич. Э. И. Из истории радикальной утопической мысли в России конца XVIII века // История социалистических учений. М., 1976; Бабкин Д. С. Русская потаенная социальная утопия XVIII в. // Русская литература. 1968. № 4.

² Белик А., Кононов Ю. Новый документ по истории общественной мысли... С. 101.

³ О нем см.: Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. XIX век. М., 1978; Светлов Л. Б. Неизвестный литератор XVIII века Иван Тревогин и его утопические проекты // Известия АН СССР. Отдел литературы и языка. 1961. Т. XX. Вып. 4. июль — август. С. 326–340; Старцев А. Иван Тревогин — издатель «Парнассских ведомостей» // Новый мир. 1958. № 9. С. 278–284; Курмачева М. Д. Крепостная интеллигенция России. Вторая половина XVIII — начало XIX века. М., 1983.

его жизнь за границей, полная приключений. Перебравшись в Роттердам, он завербовался в голландский флот под именем француза Ролланда Инфортюне. В 1783 г. он направился во Францию. Придя в российское посольство, он попросил отправить его на Родину, но скрыл действительные причины своего бегства. Пока Тревогин жил в Париже, он посещал лекции в университете и библиотеки⁴. Русский посол в Париже князь И. С. Барятинский предположил, что Тревогин авантюрист и мошенник, хотя и писал в Петербург, что тот «имеет несколько знания и оказывал любопытство к большому приобретению оных»⁵. Когда Тревогин узнал, что тот решил отправить его в Россию под конвоем, он придумал авантюрный проект — выдать себя за «иноземного принца» и бежать в Азию или в Африку. М. Д. Курмачева полагает, что идея объявить себя принцем голкондским возникла у Тревогина под после знакомства с содержанием оперы о царице голкондской. (Было опубликовано в России как «Сокращение оперы Царицы Голкондской». Слова г. Седена. Музыка г. Монсиньи. М., 1786.)⁶ Кто знает, может быть, он думал, что судьба, превратившая пастушку в царицу, будет благосклонна и к нему.

Похитив из посольства несколько ценных вещей, он заказал себе костюм, приличествующий, по его мнению, царственной особе, а также гербы и медали мифического голкондского царства Иоании. Дело, разумеется, открылось, посол заявил в полицию, и Тревогин оказался в Бастилии. Тревогин сумел произвести благоприятное впечатление на полицмейстера Леонара, который характеризовал его как человека «великого просвещения»⁴. В своих показаниях, которые, кстати, он давал на пяти языках: русском, французском, «авазском», «голкондском» и «картезском», причем для последних придумал особые алфавиты⁵, он указывал, что является сыном голкондского короля, попал в Россию из турецкого плена, а теперь ожидает в Париже брата, с которым они собираются отправиться на остров Борнео и заложить там новый город. Протоколы он подписывал как Пьер Голкондский⁶. Дело кончилось тем, что Тревогина отправили в Россию и заключили в Петропавловскую крепость.

В своих показаниях начальнику Тайной канцелярии С. И. Шешковскому, написанных уже в крепости, Тревогин заговорил, на этот раз уже не голкондски: «Но зная, что до тех пор испытывал он щастие свое без всякого

⁴ Курмачева М. Д. Крепостная интеллигенция России... С. 221–222.

⁵ Цит. по: Там же. С. 223.

⁶ Там же. С. 224.

⁷ Там же. С. 225.

⁸ Светлов Л. Б. Неизвестный литератор XVIII века Иван Тревогин и его утопические проекты. С. 331.

⁹ Курмачева М. Д. Крепостная интеллигенция России... С. 225.

успеха в питомцах, гардиропцах, живописцах, архитектурном подмастерье, в регистраторе губернском, в учителях медицины, придворной конюшенной, в корректоре сенатском и академическом, в стихотворце, прожектере, в мужике, матросе и протчем, думал, наконец, чем бы таким мог оное найти посредством уважения к себе. Наконец, и вздумал, зделав себе платье и неизвестные знаки, каковы приличны знатным отличающимся людям, да под именем какого-нибудь князя или другого ехать куда-нибудь и принять службу. Он знал, что Борнео-остров никому почти и нигде не известен. Так, под именем какого-нибудь из оного владетеля несчастного счастья свое отведывать пожелал»¹.

В 1783 г. Тревогина на два года заключили в смиренный дом, а затем отправили в Сибирь. Там он сначала служил солдатом в Тобольске, затем в пермской канцелярии губернатора Е. П. Кашкина, учителем рисования и французского языка².

Сочинения Тревогина написаны во время, предшествовавшее ссылке в Сибирь. В описи конфискованных бумаг, составленной еще в Париже, во время ареста упоминается 90 номеров³. В настоящее время эти бумаги находятся в основном в РГАДА (Ф. 7, д. 2631). Среди них: «Манифест о принятии престола Борнейского и заложения столицы под названием Иоании»; «Манифест об учреждении ордена св. Иоанна»; «Описание помазания царей иоаннийских»; «Выписки об обязанностях принца»; «Записки об устройстве армии»; «Манифест об учреждении ордена Августа, императора римского, от имени правителя Империи Знаний Иоанна Первого»⁴ и многие другие.

Даже из тех документов, которые опубликованы М. Д. Курмачевой, видно, что утопические проекты Тревогина носили не столько социально-политический, сколько софиократический характер. Архитипической моделью служила, конечно, бэконовская «Новая Атлантида», хотя в виде самого общего образца, влияние которого было опосредованным культурно-просветительскими коннотациями эпохи, возможно, даже масонскими.

В «Уложении империи знаний» Тревогин пишет о будущем государстве как о «империи знаний». В ней «все науки, искусства и ремесла будут ученым обществом собраны и приведены в совершенство»⁵. Империя будет состоять из 1000 человек, среди которых пятьсот — ученых, триста художников и двести ремесленников. Заметим, что несколько позже в притче «Па-

рабола» Сен-Симон называет три тысячи как число наиболее точно соответствующее цвету французского общества. Империя простирается «по обширности своей на весь свет»¹ и состоит из четырех царств: Царства наук, Царства художеств, Царства ремесел и Царства языков. Царства, в свою очередь, разделяются на «ученые наместничества», губернии, провинции и т. п. Царствами управляют особые цари, называемые Аполлонами, которые сменяются каждые двадцать пять месяцев. В царствах учреждаются академии, университеты и другие учебные и научные заведения. Верховное начальство империи во главе с императором находится в Харькове, таким образом, «вся империя знаний состоит точно под покровительством Российского скипетра»². В империи знаний правление демократическое, решения принимаются «общими советами», престол не наследуется³.

В сочинении «Учреждение ученой области, или Сокровище короны», «изобретенном» в 1783 г., Тревогин пишет об особой «ученой области», называемой Парнас. На Парнасе должны быть собраны все сокровища знаний: науки, искусства, ремесла, «вещи, находящиеся в свете», а также «сочинения, гравирование, учреждения, новоизобретения, механические и других наук, одежды народные, деньги, весы, меры»⁴, преподаваться все языки. Здесь же должны быть учреждены фабрики и заводы. То, что не относится к области знания, например «войска, дворяне и сему подобное», к ученой области не относятся.

Высшим органом правления является Тайный совет, который осуществляет довольно строгое правление, далекое от традиционных академических университетских свобод, принятых во время написания этого трактата. Тайный совет выдает патент на все изобретения и научные открытия, без которого они недействительны; подтверждает ученые чины и звания, пожалованные университетами; разрабатывает систему инструкций и регламентаций для подведомственных ему учебных и научных заведений. Таким образом, он представляет собой некий прообраз современного ВАКа, только более жестко институализованный и неизмеримо более многочисленный, так как его штат насчитывает от тысячи до пяти тысяч человек.

Ученой областью управляет «главный правитель», носящий титул Аполлона, в помощники ему даются девять ученых девиц, не моложе 15 лет, которые получают титул муз⁵. Бюрократическая система Ученой области носит иерархический и практически полувоенный характер. Кроме высших чинов, к которым относятся Аполлон, музы и около ста консулпрудентов,

¹ Цит. по: Там же. С. 324.

² Цит. по: Там же. С. 325.

³ Там же.

⁴ Цит. по: Там же. С. 327.

⁵ Там же. С. 328.

¹ Цит. по: Курмачева М. Д. Крепостная интеллигенция России... С. 224.

² Там же. С. 225–226.

³ Там же. С. 228.

⁴ См.: Дмитриева Е. Е., Топорков А. Л. Авантюрная биография И. И. Тревогина // Памятники культуры. Новые открытия: Ежегодник. 1990. М., 1992.

⁵ Цит. по: Там же. С. 323.

в ней есть штаб-офицеры (ректоры, адъюнкт-ректоры, профессора, адъюнкт-профессора и академики), унтер-офицеры (аббаты, учителя, инспекторы, студенты)¹. Тайный совет избирается «из знатнейших в Европе особ», при этом Тревогину кажется, что «гораздо лучше было бы, если б оных выбирать из европейских принцесс, которые бы, если они не могут сами тут присутствовать, могли посылать на свое место от себя своих наперсниц»².

Аполлоном избирается человек просвещенный, опытный, а кроме того поездивший по миру. Выборы проходят каждые пять лет. Члены Тайного совета выбирают его простым большинством голосов. Аполлон произносит присягу на верность просветительским идеалам. Он клянется, что принимает «правительскую власть над ученой областью не для чего иного, как только для сохранения сокровищ е.и.в. и для общего благополучия, тишины, пользы и просвещения»³.

Ученая область никому ни подчиняется, так как имеет свое, никому неподотчетное правительство, однако находится под патронажем императора. Император же должен быть «природный россиянин, веры греко-католической, который бы как путешествовал уже по миру, так и был много учен, чтоб мог разумно управлять империею знаний»⁴.

Аполлон выполняет обязанности примерно соответствующие должности президента Академии наук: «Главная его должность состоит еще в том, чтоб задавал обществу проблемы, давал в перевод хорошие полезные сочинения, противные законам, вере и природе издания опровергал бы и запрещал. И особо отличившихся в искусствах и заслугах награждал бы как деньгами, так орденами, медалями и проч. Притом, чтоб он переписывался с своими консулпрudentами, факти-инквизитиками и членами, находящимися в чужих державах, также со многими училищами, публичными учеными собраниями и обществами, и со всеми принсами и государями европейскими, азиатскими, африканскими и американскими... Наконец, для пользы и большого просвещения своего отечества стараться ему учреждать училища, кабинеты, посылать факти-инквизитиков для путешествия в чужие земли для описания оных, также посылать консулпрudentов к дворам разных владельцев, содержать своих членов у каждого училища и иметь корреспондентов своих во всех землях четырех частей света, посредством которых мог бы знать все то, что делается во всем свете... Чтоб он старался заводить заводы, фабрики и проч., размножать купечество и при-

¹ Дмитриева Е. Е., Топорков А. Л. Авантюрная биография И. И. Тревогина. С. 329.

² Там же. С. 335.

³ Там же. С. 331.

⁴ Там же. С. 335.

ращать науки, художества и ремесла»¹. Кроме того, он должен организовывать обсуждения, «каким образом приводить в совершенство знания», доставку «из чужих держав или из своей области каких-нибудь вещей за умеренную плату» и, наконец, «поощрять своих к трудам и учениям посредством награждений, также сохранять правосудие, избегать лихоимств и сему подобного и содержать свое правление в тишине и спокойстве, как доброму и благорассудительному человеку и патриоту надлежит, дабы в короткое время могла счастливая Россия показать в свете осмое чудо, которое откроет миру все сокрывающиеся в природе вещи»².

Таким образом, модель Тревогина предполагает национально-софиократическое государство, идеологией которого является наука. Оно основано на принципах бюрократии, более жесткой и более строгой, нежели это было в Академии наук. Несмотря на мифологический антураж, фантазия «принца голкондского» не шла далее запретов и регламентаций. Тревогин собирается создать Империю знаний, а не Республику ученых, что и симптоматично и грустно. Выходец из низшего сословия, Тревогин испытывает потребность поменять свою идентификацию и стать «принцем», испытывая естественную для маргинала тоску по знатности. Просветители в России, даже такие «радикальные», как Тревогин, в России XVIII в. еще не могли выйти за пределы аристократических моделей иерархии, и поэтому даже их фантазии соответствовали таким моделям.

Социально-политическая утопия П. М. Захарьина (1750–1800?) «Арфаксад, халдейская повесть» (1793–1795) в традициях того времени была заключена в рамки «политического романа». Исследователи отмечают, что яркие антирелигиозные тенденции в его творчестве были связаны с антирелигиозным свободомыслием и социальным протестом тамбовских сектантов (а Захарьин был родом именно оттуда), принадлежностью его к кругу людей, близких к Новикову и Радищеву, кругу, который высоко оценил сочинение Захарьина еще до выхода в свет, во многом способствовал его напечатанию³.

Социально-политическая программа Захарьина достаточно определена. «Золотой век» он видит в прошлом, когда «приятная независимость царствовала во вселенной, когда не знал род человеческий имени собственности... когда старейшие в семействах были одного одного владыками... наставники, судьи, миротворцы, толкователи тайн природы и учителя богослужения»⁴.

¹ Там же. С. 333.

² Там же. С. 334.

³ Капустина Е. Г. Из истории русской культуры эпохи Просвещения: П. М. Захарьин. Историографические и исторические проблемы русской культуры. М., 1982.

⁴ Арфаксад, халдейская повесть (1793–1795). Ч. 1. С. 23.

Примечательно, что, используя общие положения концепции естественного права, Захарьин выделяет именно собственность как главный источник социального неравенства, в то время, как для одного из основателей этой теории, Ж.-Ж. Руссо, собственность была лишь одной из причин. Однако Захарьин не развивает свою мысль до логического конца. Отсутствие собственности, по Захарьину, предполагает не совместное пользование материальными благами, не общественную собственность, а постоянный, ежеминутный отказ от любых прав владения чем-то, подразумевающий полное осознание всех зол, происходящих от частной собственности. Это знание является априорным и выражается у человека в рели-гиозно-христианской форме. Проповедь абстрактного христианского идеала превращается у него в могучую политическую силу, способную удерживать государство Халдейское в состоянии, когда «Все было спокойно, все устроено и истинное блаженство водворилось в сих непорочных жилищах»¹. Нарушить это благоденствие стало возможным лишь через привнесение чуждых христианству идей. Недаром развратитель, а затем и поработитель халдейского народа носит у Захарьина имя языческого божества темных сил Баала (Ваала)². Согласно характеристике, которой наделяет его Захарьин, основными чертами его характера являются жажда поклонения и ненависть к равенству. Именно абстрактные идеалы христианства являются основаниями «естественной религии», определяющей благосостояние общества. Эта «истинная религия» не требует служителей культа, сложного ритуала, церкви как социального института. Эти элементы были внесены в некогда «чистую» религию ее осквернителями, олицетворением которых в утопии является Баал. «Истинная», или «естественная», религия не только не исключает поклонение Богу, понятие о котором, согласно Захарьину, дано человеку от природы, но и вменяет это ему в обязанность. Обряд поклонения должен быть в наибольшей степени упрощен, «естественен». Храм Бога в описании Захарьина — это большой сад, где религиозное чувство находит свое выражение в ощущении величия и красоты природы.

Идеи равенства и справедливости имманентно присутствуют в душе каждого человека, ибо «Премудрое Существо произвело единое только добро: но человек из самого благого прозябания к собственной своей пагубе изобрел зло и сделался творцом собственного своего злополучия»³. Воз-

можность такого искажения «естественных» идей предполагает некоторую ущербность тех, кто их таким образом воспринимает, поэтому даже в идеальном обществе при отсутствии возможности существования «богатых» и «бедных» люди делятся на «достойных» и «недостойных», в зависимости от их личных моральных и интеллектуальных качеств.

Гражданское равенство людей находится в гармоническом единстве с тем «точнейшим равновесием», которое «Всесильный Мироздатель» установил в мире. Так же как Бог является гарантом и охранителем «мировой гармонии», верховная власть «держит в равновесии милость и суд»¹. В «Арфаксаде» ничего не говорится о необходимости именно самодержавной власти, это совершенно правильно отмечается Ю. И. Парамоновым², но если «естественное» состояние общества предполагает «естественного» руководителя — главу семейства, то общество, отягощенное социальным неравенством может восстановить свое первоначальное состояние лишь введением руководящего органа (у Захарьина это выборный Совет 50 мужей). Тот, чисто физический смысл, который, согласно представлениям своего времени, вкладывает Захарьин в понятие равенства, определяет его концепцию общества как такой машины, «в которой закон есть действующая, а правительство действующая пружина. Когда действующая сила имеет в чем-нибудь недостаток, тогда действующая оный исправляет, устроит и приводит в порядочное движение, но когда расстроена и главнейшая, то есть действующая сила, тогда сему злу ничем пособорствовать не можно»³. Эта механистическая точка зрения включает в гармоническую систему Захарьина даже существование сложного бюрократического аппарата: «...Начальники по степеням один другому подчиняясь, такую из себя смыкают цепь, которою ограждается общественная безопасность и через которую верховная власть держит в равновесии милость и суд»⁴.

В 90-х гг. XVIII в., когда появляется «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева, философские статьи Н. И. Новикова, утопия Захарьина уже не могла внести ничего нового в уже известный комплекс идей, касающихся теории естественного права и философских обоснований свободы совести.

Историческое сочинение П. М. Захарьина написано в жанре, ставшем в конце XVIII столетия анахронизмом. В своем сочинении «Новый Синоп-

¹ Захарьин П. М. Путь к благонравию. Николаев. 1798. С. 31.

² См.: Парамонов Ю. И. Представления об «идеальном государстве» в русских утопических романах второй половины XVIII века. Проблемы теории научного коммунизма. Свердловск, 1974. С. 113–127.

³ Арфаксад, халдейская повесть (1793–1795) Ч. I. С. 24; Ч. II. С. 246.

⁴ Захарьин П. М. Путь к благонравию. С. 30.

¹ Арфаксад, халдейская повесть (1793–1795). Ч. I. С. 24.

² Любопытно, что современные исследователи усматривают в образе Ваала некоторое сходство с булгаковским Абадонной. См.: Heller L., Niqueux M. Histoire De L'Utopie en Russie. Paris, 1995. P. 101.

³ Арфаксад, халдейская повесть (1793–1795). Ч. I. С. 24; Ч. II. С. 249.

сис, или Краткое описание о происхождении славенороссийского народа...» (Николаев, 1798, предисловие датировано 1786, вероятно, годом написания) он попытался возобновить жанр синопсиса, используя его для обоснования своих историософских и политических убеждений. Это сочинение не является оригинальным с историографической точки зрения. Основой его изложения является интерпретация «Синопсиса...» Иннокентия Гизеля, «Повести временных лет», а также сочинений М. Стрыйковского, И. Н. Болтина и М. М. Шербатова. Важным историческим источником для Захарьина служило Священное Писание, откуда он черпает сведения о «самом начале» истории. При этом он ссылается прежде всего на М. Стрыйковского, который ведет свою «Летопись Литовскую, Польскую, Русскую, Московскую...» от Ноя.

Захарьин добросовестно описывает то, каким образом были поделены страны между тремя сыновьями Ноя. Симу досталась Азия, Хаму — Африка. Афету (Иафету) выпала особая удача, ибо ему «остались в удел страны, на Запад и Север простирающиеся»¹. Переставляя акценты в «библейской географии», Захарьин полагает, что Европа с самого начала была отмечена особой божественной благодатью: «Она паче прочих, невзирая на меньшее пространство земель, блистает на земном кругу богатством, славою, мужеством, премудростью и добронравием; воздух имеет благорастворенный и умеренный. Народы, ея населяющие, быстры, глубокомысленны, храбры, великодушны, человеколюбивы, сострадательны и более всех прочих частей света преуспели в высоких науках и изобретениях»². Согласно Захарьину, Европа говорит в основном на трех языках — латинском, немецком и славянском. Таким образом, он повторяет довольно распространенную точку зрения «лингвистического славяноцентризма», которая бытовала в российской историософии и историографии с начала века, частью как предрассудок, частью как гипотетическое предположение, частью же как результат умозрительной этимологии. Так, еще Ф. Эмин отмечал, что «начальный язык скифский был славенский»³. В этом смысле интересна, например, переписка двух иерархов — католического и православного: Станислава Сестренцевича, представителя римско-католической церкви в России, и архиепископа Булгарского Евгения, обсуждавших вопрос о происхождении

¹ Захарьин П. М. Новый Синопсис, или Краткое описание о происхождении славенороссийского народа... Николаев, 1798. С. 5.

² Там же. С. 5–6.

³ Эмин Ф. А. Российская история жизни всех древних от самого начала государей все великия и вечной достойныя памяти ИМПЕРАТОРА ПЕТРА ВЕЛИКАГО действия, его наследниц и наследников ему последование и описание в Севере ЗЛАТАГО ВЕКА во время царствования ЕКАТЕРИНЫ ВЕЛИКОЙ в себе заключающая: В 3 т. Т. 2. СПб., 1767. С. 10, прим.

латинского языка от славянского¹. Наиболее ярким представителем подобной позиции был, безусловно, В. К. Тредиаковский, этимологический метод которого С. Соловьев называл методом «внешних филологических сближений»². В статьях с характерными названиями «О первенстве Словенского языка перед тевтоническим», «О первоначалии Россов», «О Варягах Руссах Славенского звания, рода и языка» и других Тредиаковский использует этот метод, производя «скифов» от слова «скитаться», «амazoны» от «омужены», «Британия» от «бородания» и т. п.³

Впрочем, в высшей степени оригинальные мнения о роли языка для развития культуры и о возможностях. Впрочем, в высшей степени оригинальные мнения о роли языка для развития культуры и о возможностях воздействия на культуру через язык принадлежали не только российским авторам. Так, в журнале «Вестник Европы» в 1803 г. была помещена заметка под названием «Мудрое предложение одного ученого немца, сделанное им в России». «Мы не знаем имени сего благонамеренного Германца, — написано там, — но уведомляем читателей, что он предлагает нам забыть русский язык!! называл его варварским и неспособным для выражения тонких идей ума». «Россия, — пишет сей аноним в “Немецких ведомостях”, — не может просветиться, если не откажется от своего грубого дикого языка. Предлагаю заменить его древнегреческим; предлагаю (что весьма легко) завести в каждой губернии, в каждом округе по несколько греческих школ, и лет через десять все русские будут говорить языком Сократа, Платона и Демосфена. Тогда исчезнет главное препятствие, не допускающее россиянам до умственного образования»⁴.

Эта точка зрения была отражением принципиально славяноцентристской позиции, которая была в большей степени идеологической, нежели научной. Именно она являлась прямой или косвенной причиной исследования о «славянских амазонках», предпринятого Феофаном Прокоповичем в «Трактате о Амазонках»⁵. Она же лежала и в основании другого его иссле-

¹ Письмо от Преосвященного Станислава Сестренцевича [нынешнего митрополита Римских церквей в России], Архиепископа Могилевского, к преосвященному Евгению, Архиепископу Булгарскому, и ответ сего Святителя о том, что древние Сарматы говорили языком Славенским // Вестник Европы. Май. 1805. № 9. — Интересно, что сама переписка велась на французском и итальянском языках.

² Соловьев С. Писатели русской истории // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. II. Отд. III. М., 1855. С. 48.

³ См.: Там же.

⁴ Вестник Европы. 1803. Ч. IX. № 11. С. 189.

⁵ См. об этом: Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. С. 103. — Он приводит свидетельство В. Н. Татищева о том, что этот трактат был поднесен Феофаном Прокоповичем Петру I в 1724 г. (См.: С. 105).

дования, уже вполне научного, а именно «Историографии начатия имене, славы и расширения народа славянского» (1722). В этом сочинении Феофан выступал против итальянского историка Мавроурбия (Мауро Орбини) утверждавшего, что «славянские апостолы» Кирилл и Мефодий были посланы к моравским славянам не из Константинополя, а из Рима. Интересно, что в своем исследовании Феофан опирался на сочинения западноевропейских историков¹.

Представление о славянском языке как о некотором «мета» или «пра» языке было не только результатом несовершенства лингвистической теории или просто заблуждением, но и следствием определенной идеологической позиции, разделяющей мир на «своих» и «чужих», что выразилось в понятии «немцы» (не-мцы — немые), в смысле иностранцы, не могущие говорить на русском (славянском) языке. «Немцами» часто называли иностранцев еще в первой половине XVIII в.

Эта позиция была усилена восприятием древнеславянского языка как церковно-славянского, т. е. сакрального. Такое мнение находило постоянное эмоционально-обыденное подтверждение в том, что Священное Писание в России долгое время бытовало именно в переводе на церковнославянский язык.

Захарьин обращается к обыденной этимологии и, как и многие его предшественники, производит «славян» от «славы», «россиян» от «рассеяния», «Москву» от «Мосоха» и т. д. Главная мысль Захарьина высказана им в разделе о «нашествии татар», где он позволяет себе достаточно подробное отступление от принятого в книге конспективного изложения и излагает свою концепцию происхождения государственной власти и обоснование ее как высшей формы политического режима.

«Ежели какое-либо общество, обладаемое единою самодержавною властью, охотно оной покоряется и исполняет со всевозможною деятельностью все от нее начертанное, будучи воспламеняемо единою любовью к общественному благу и верности верховной власти: то такое общество не имеет нужды страшиться внешних угнетений. Оно бывает подобно твердому телу, управляемому разумною главою, которая своею бдительностью и проницанием предохраняет его от различных внешних потрясений»², — пишет Захарьин. Общество, ослабленное несогласием и разобщением, всегда является уязвимым для внешних сил. Фактически вся история войн и завоеваний — это не что иное, как история утраты единства, заключающегося в «безмолвном покорении» своим владыкам. Отказ от единодержавия погубил и Россию, которая своим несогласием спровоцировала и сделала

возможным нашествие татар: «Сему ж самому жребию в сие плачевное время подвержено было и наше любезное отечество. Оно раздроблено было на разные маломощные части, которых владельцы всегда один на другого взирали завистливыми глазами, и беспрестанно друг против друга восставая, так силы сего сильного и обширнейшего государства при временах единодержавия прежних князей изнуряли, что ниже тени в нем первого могущества, однако, не оставалось. А потому, когда выведены они были под разными знаменами противу крепкого и единогодушного воинства Татарского, которым начальник их повелевал по своей воле, они, как не имеющие ни мужества, ни силы, ни взаимного согласия и доверенности, были разбиты и развеяны, как легкие осенние листики, сильным ветром»¹.

Сочинители истории

Труды «сочинителей истории» принадлежат своему времени, своей эпохе. Они не всегда вырабатывают новое знание или даже не всегда используют уже полученное, предпочитая держаться стереотипных, привычных, устоявшихся суждений, отражают мнение большинства, которое, согласимся, всегда не право, консервативно, пристрастно, но критично, капризно и безапелляционно. Теоретической базой такого сочинительства является здравый смысл, формой изложения — наукообразная беллетристика, побудительной причиной — «выполнение социального заказа». Вместе с тем именно такие сочинения содержат ту гомеопатическую дозу нового, которую только и в состоянии усвоить «сообщество неспециалистов». Поэтому именно такие историки бывают популярны, преуспевают при жизни, но быстро забываются, когда на смену им приходят новые. Нынешнее российское общество, конечно же, не читает Эмина, Захарьина или Елагина. Однако для специалистов их сочинения представляют особый интерес.

Исследователям истории идей, а тем более историографии и философии истории важно понять не только то, каким был уровень исторического и историософского знания, но и то, как формировалось историческое сознание общества, какие механизмы управляли созданием и ниспровержением мифологических конструкций, какие исторические архетипы обыгрывались на протяжении столетий, насколько механизмы, сформировавшиеся в век Просвещения, остались актуальными для современности.

На аналогичной позиции находился и Ф. Эмин (1735–1770), философские романы которого просто изобилуют описанием утопических государств. Это государство Фракии, Эолии, программа прогрессивных преоб-

¹ Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. С. 104.

² Захарьин П. М. Новый Синописис... С. 141–142.

¹ Там же.

разований, предложенная Ксерксу Фемистоклом «Приключения Фемистокла...» (СПб., 1763), идеальные государства Тефилет и Нисефа («Непостоянная фортуна, или Похождения Мирамонда». СПб., 1783) и др.

Идеальное состояние может иметь, по Ф. Эмину, государство, основанное на «естественном законе», в котором земледелие — основное занятие. Пример тому — Эолия, где все живут в достатке и «дороговизны не бывало»¹. «...Простой крестьянин никогда никакого недостатка не претерпевает, — пишет Эмин, — потому что кусок хлеба всегда у него готов, и чего только он не захочет, то все имеет, потому что ничего такого не хочет, что у него нет»². Изменить что-нибудь в таком «естественном» состоянии — значит причинить людям зло: «Тех, которые родились к хлебопашеству, не надобно воспитывать так, чтобы им можно было стараться о министерстве, ибо свойственное человеку самолюбие, побудило бы их стараться о том, чтобы сравняться с прочими. Тогда рушилось бы благополучие общества и должно бы одному в то время давать другой вид и другой порядок, что едва бы сделать и удалось. Положим, что они имеют такие же способности, как и прочие, но оных не сыскивать, ни просвещать цельность и польза общества не позволяют». Статичность — наилучшее состояние государства и всех его институтов, в том числе и церковного. Общество и все его институты должны существовать, не меняя ни своей формы, ни своего содержания, ибо любые перемены могут принести лишь нежелательные последствия. Это же касается и религии, которую Эмин предлагает оставить «как есть». «Никогда нам не надобно церковных наших обрядов переменять, — призывает он, — а должно следовать во всем предкам нашим, ибо коль много несчастий рождается через перемены»³.

В произведениях Эмина мы находим множество антиклерикальных выступлений. В названных романах, так же как и в других произведениях, «Адской почте» например, он подвергает довольно резкой критике религиозный фанатизм, суеверия, духовенство, монастыри, православную и другие христианские церкви. Он отмечает, что «многие идут в жрецы из лени, дабы безо всякого труда иметь готовую пищу и убранство»⁴, обличает ханжество, непорядочность, порочность, лицемерие священников: «...Под своими епанчами богатые носят сюртуки и дома их наполнены богатством...»⁵ Люди ошибаются, представляя себе Бога собственным подобием, на самом деле они не в состоянии адекватно его оценить в силу разнокачественности их сущностей.

¹ Приключения Фемистокла... СПб., 1763. С. 81.

² Там же. С. 82.

³ Непостоянная фортуна, или Похождения Мирамонда. СПб., 1783. С. 177–178.

⁴ Приключения Фемистокла... С. 259.

⁵ Там же. С. 217.

Согласно Эмину, главное в государственном устройстве заключается не в предоставлении возможностей, а в ограничении потребностей. Статичность — наилучшее состояние государства и всех его институтов. Чтобы доказать это положение, Эмин обращается к российской истории.

С 1767 по 1769 г. Эмин публикует три тома с характерным названием «Российская история жизни всех древних от самого начала государей все великия и вечной достойная памяти ИМПЕРАТОРА ПЕТРА ВЕЛИКАГО действия, его наследниц и наследников ему последование и описание в Севере ЗЛАТАГО ВЕКА во время царствования ЕКАТЕРИНЫ ВЕЛИКОЙ в себе заключающая». На фронтисписе гравера П. Артемьева изображена Екатерина II с рогом изобилия, от которой исходят лучи света. В нижней части — Юпитер, мечущий молнии. Подпись гласит:

Monstra Jovem referunt, domuisse furente trisulca
Gratiis **НÆС** furias et pietete domat.

или:

Олимпа Бог с небес Перуном злых разит,

ТА кротостью своей из зла добро творит.

Этим графическим «эпиграфом» Эмин сразу же показывает цели данного произведения, которые состояли не столько в противопоставлении «старины» и «новизны», сколько в панегирическом прославлении «современности». Несмотря на большой объем, его «Российская история...» была доведена только до 1213 г. Эмин не выполнил поставленной задачи и даже не приступил к описанию «златаго века». Исходя из взятого им темпа (1 том 1 столетию), его отделяло от задуманного около пяти с половиной сотни лет или не менее 5 томов. Вместе с тем и написанного достаточно, чтобы понять основные положения философии истории писателя.

«Каждому просвещенному человеку известно, — отмечает Эмин, — что знать самого себя есть первая и нужнейшая наука. А показать каждому гражданину начало его отечества, оного свойства, различность народов, оных происхождения, действия, склонности, нравы, разные перемены и разные приключения, из которых произойти может прямое наставление, чему следовать, и чего убегать должно, есть дело, в котором многие просвещенные общественной пользы желатели давно упражняются, и коего совершения не только каждое государство, но и весь просвещенный свет давно желает»¹. По его мнению, необходимость изучения отечественной истории связана с тем, что европейские христианские государства представляют собой единую систему, понять функционирование которой, не разобравшись в работе отдельных ее частей, невозможно. «Христианские в Европе монархии, — пишет Эмин, — подобны искусно заведенным часам, составленным

¹ Эмин Ф. А. Российская история... Т. 1. С. V.

из многих пружин и тончайших частиц, одна другой соответствующих, от исправности которых благосостояние целого корпуса зависит. По той причине многие государства не только тшятся иметь исправную своего отечества Историю, но и чужие переводят на свой язык...»¹

Российская история имеет ряд преимуществ перед другими народами, ибо, во-первых, сохранилось достаточное количество исторических источников, а во-вторых, она не отягощена «баснословными» вымыслами. «Многие народы принуждены были из баснословия первоначальные исторические выводить действия. Они умствованием и разными догадками из басен нравоучения, из нравоучений прошедшие действия, из действий паки нравоучения производить старались... Но мы имеем толь много драгоценнейших и вернейших записок, немало искусно собранных летописей, множество подлинников, древность изображающих, что из оных без всякого умствования, которое не столько изъясняет, сколько затмевает истину, можем собрать справедливую отечества нашего историю»². Таким образом, Эмин провозглашает, что будет следовать исключительно источникам и фактам. Однако, как мы увидим в дальнейшем, он сам привнес в историческое повествование не только «умствование», но и определенную дозу творческого вымысла.

В предисловии к «Российской истории...» Эмин размышляет о сложностях, с которыми он столкнулся, изучая источники. Их обилие создает определенные трудности, поскольку отсутствует четкий критерий отбора информации. Они могут быть недостоверными и противоречивыми. Буквальное следование источникам и излишняя доверчивость к ним могут ввести в заблуждение историка, заигнотизированного авторитетом древних летописателей. Поэтому сочинения известных авторов, например В. Н. Татищева, тоже грешат противоречивостью. Эмин полагает, что Татищев так запутался в многообразных источниках, что «пишет вещи, совсем с правдою несходные»³. Правда, «г. Татищев в том не виноват, что ему справедливые историки в руки не попали»⁴. Согласно Эмину, выбор источника — дело достаточно важное, выбор должен быть основан на представлении автора о том, «кто сходнее с правдою пишет»⁵. Однако определить это невероятно сложно, поэтому «каждый волен прилепляться к такому автору, который ему нравится»⁶. В данном случае субъективность выбора авторитетного источника будет не недостатком, но предпосылкой творческой интуиции,

ведь «о древности же писали около 1000 человек, но всегда несогласно»¹. Особенно не нравится Эмину «Никонов список»: «А мне кажется, что ни в одной почти российской летописи, которую я читал, нет столько забобов, сколько в этом списке»². Эмин считает, что этот текст слишком «баснословен». Сам же он хочет очистить историю от мифологических напластований. «Особливо я боялся наполнить историю мою странными чудесами и многими баснями, дабы вместо исторических описаний не набаять тьму сказок, — пишет он. — Не старался я праотцев наших производить от аргонавтов, так как божества, ниже наших героев кормить волчьим молоком, которым римские историки прежних своих государей воспитали, не выводил я древних наших предков от богов, так как древний летописец французский Гунебалд де Фредегер, утверждающий, что прежний король французский был внук Приама и что другой его наследник произошел от Нептуна, водяного бога, ночью из волнистого своего царства вышедшего, и с королевой, его матерью, соединившегося; а Еразм монах написал, что Еней, основавший в Италии царство и в Капуе город, тогда столицу имеющий, платил королю французскому дань, чему Дон Бавды, испанский автор, смеется, на то не взирая, что ежели французская древняя история наполнена баснословных богов действиями, то вместо того испанские летописи кругом почти записаны действиями небесными, так что почти с каждым их полководцем вместе воевали противу неприятеля святые или ангелы с воздуха, как пишет Брайдо, бросая вниз он сам не знает что... Не будет у меня таких сказок, какими историю свою наполнил славный итальянский автор Ариост, написав, что кавалеры Карла Великого долгое время воевали, споря о шлеме, который Гектор носил в Трое...»³

Эмин сравнивает себя со старателем, который, промывая руду, добывает из нее драгоценные крупы золота. Он считает, что делает историю достовернее, очищая от «баснословия».

Вырабатывая методику работы с текстом, Эмин хочет обратиться к правилам работы с рукописями, предложенным А.-Л. Шлецером. Как известно, последний выделял летопись Нестора из всех остальных, полагая, что главная задача исследователя состоит в выявлении подлинного «мета» текста, очищении его от позднейших искажений. Эмин, «желая последовать... г. Шлецера правилам, начал собирать разные списки, сличать оные и думал решить дела по большинству голосов»⁴. Однако ему не удалось найти «очищенного» Нестора, скорее наоборот: он не нашел в них ничего, кроме Нестора. Прочитав множество летописей, Эмин увидел в них «великое согла-

¹ Эмин Ф. А. Российская история... Т. 1. С. V.

² Там же. С. VI.

³ Там же. С. XIII.

⁴ Там же. С. XIV.

⁵ Там же. С. XVII.

⁶ Там же.

¹ Там же. С. V.

² Там же.

³ Там же. С. XIX–XX.

⁴ Там же. С. XXIV.

сие», что не порадовало его, но «весьма опечалило», потому что «они Нестору и в повествованиях, с правдою несходных, последовали и оные крепко утверждали»¹. По Эмину, существует определенное социокультурное различие между европейскими хрониками и российским летописанием. Это связано и с идеологической ситуацией, традиционным для России государственным контролем над духовными процессами, сакрализацией фигур летописцев. Он пишет: «В иностранных землях, естли кто сочинит историю, то наследник его или еще современник, будучи ученый, а часто при учености и тшеславный человек, читает издание историческое своего предка глазами чрезмерно критическими. Ежели найдет в нем какую малейшую ошибку или какую-либо двойного знаменования речь, то, привязавшись к оной, пишет целый том, и вместо изъяснения больше прежнее повествование затмевает. Сие происходит от вольности в писании и от самолюбия человека ученого, который не погрешности других исправляет, но себя свету человеком ученым показать желает. От того в чужестранных исторических писаниях великое находится несогласие. Напротив того, наши летописцы совсем другого рода. Наши историки ученой гордости не знали; они же взросли в такой земле, где ничего в древние времена без воли государей ни сделать, ни написать было не можно. Многие из них препровели жизнь свою в монастырях, где, привыкши к монастырской строгой жизни, о делах общественных вольно рассуждать не смели. Притом Нестор, первый летописец российский, после смерти в число святых включен. Тогда уже и помыслить о том наши летописцы боялись, чтобы Нестор мог ошибиться: ибо в то время не рассуждали, что святость чрез угождение Богу, а не через знание истории или иных наук приобреталась. Итак, и на согласие наших летописцев положиться не можно, следовательно, должно всему ими писаному доискиваться в чужестранных беспристрастных писателях подтверждения»². Эта ситуация приводит к необходимости сопровождать сведения, взятые из летописей, пространными комментариями и активно использовать информацию из других источников.

Рассуждая о целях и задачах истории, Эмин отмечает, что она не может быть лишь простым перечислением фактов и не должна сводиться исключительно к описанию «политических дел». Главная задача исторического сочинения, как и художественного произведения, — «прямое наставление, чему следовать и чего убогать должно»³. Так, он называет в числе недостатков летописания отсутствие аналитического взгляда на исторические процессы: «...Славный наш Нестор писал свою летопись не яко историк, но яко держатель государственных записок. В нем цена добродетелям и порокам

не полагается; будущее, из настоящего истекающее и для просвещения весьма не потребное, не рассматривается; описанным действиям свидетели не представлены и причины оных не сыскиваны»¹. Это определяет качества, которыми должен обладать «исторический философ». Он не может быть «Диогеном, одиноко живущим... Историческому философу должно быть совсем другого рода. Ему надобно иметь дело с обществом и уведомлять оное своим описанием о том, что к пользе целого общества касается. Добродетели, которым должно следовать, а пороки, от которых обществу было или быть бы могло разорение, неотменно ему должно описывать ясно и поучительно»². Для этого он может использовать приемы не только научного, но и художественного повествования. Так, Эмин признается, что вкладывает в уста исторических персонажей не те слова, которые они говорили, а те, которые они могли бы сказать. Он пишет: «...Должен я всех уведомить, что многие речи, которые в сей Истории разные говорят лица, выдуманы, например, речь, которую говорит Гостомысл к мятушемуся народу, уговаривая оный, дабы признать Рюрика на владение... Но естли Гостомысл оной не говорил, то по малой мере должен был говорить что-нибудь тому подобное, чтобы взволновавшийся, гордый и ничего не рассуждающий народ мог усмотреть и привести к здравому рассуждению... Может статься, Гостомыслова речь была важнее и гораздо трогательнее той, которая в сей книге изображена; но я, сообразуясь с тогдашним временем, в которое красноречия, или, лучше сказать, протяженного и пухлого штиля не знали, старался говорить языком каждого человека сродним, составляя разные речи по большей части со всевозможной важности причин и обстоятельств»³. Что можно сказать по этому поводу? Пожалуй, только вспомнить Дидро, который, рассуждая о великолепных речах Тита Ливия в его «Истории Рима» или кардинала Гвидо Бендивольо в его «Фландрских войнах», заметил: «Их читаешь с удовольствием, но они разрушают иллюзию. Историк, приписывающий своим героям речи, которые они не говорили, способен приписать им поступки, которые они не совершали»⁴.

Эмин дает слово всем центральным персонажам исторического повествования. Он приводит большой диалог Ольги и Святослава, обсуждающих возможность принятия ими христианства, речь воеводы Претича при осаде печенегами Киева. Насыщенность истории Эмина монологами привносит в нее элемент театральности, делает ее своеобразной пьесой, в жанре «исторических представлений», подобно тем, которые выходили из-под пера

¹ Там же. Т. 3. СПб., 1769. С. III.

² Там же. Т. 1. СПб., 1767. С. XXXVIII.

³ Там же. С. XLIX–L.

⁴ Дидро Д. Жак-фаталист и его хозяин // Дидро Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 309.

¹ Эмин Ф. А. Российская история... Т. 1. С. XXV.

² Там же. С. XXV–XXVI.

³ Там же. С. V.

Екатерины II и ставились на сцене Эрмитажного театра, прежде всего «Начальное управление Олега», «Жизнь Рюрика», «Игорь». Не случайно писатели обращались к его сочинению в поисках сюжетов. Так, М. Н. Муравьев нашел в «Еминовой истории» сюжет для своего «Болеслава»¹.

Для современного исследователя текст Эмина выглядит даже не столько театральным, сколько, как это ни анахронистично — кинематографичным. Его описания сражений предстают увиденными с вертолета глазами оператора-баталиста. Художественное полотно, на котором Эмин располагает исторические факты, заполняя «белые пятна» лирическими отступлениями, настолько убедительно, что кажется, будто видишь эту картину на экране.

Приведем лишь один пример, описывающий сражения Святослава с полководцем Цимисхием. На страницах, предшествовавших этому описанию, Эмин помещает историю дворцового переворота, приведшего Цимисхия на трон. Эмин пишет о том, как Цимисхий коварно захватил власть, подкупив слугу князя Никифора Фоки и использовав преступную страсть его жены. «Дерзкий любовник напояет свой меч кровию царя и благодетеля своего. Сие ужасное позорище страстную любовницу нимало не устрашает, она веселым оком зрит простертое на ее лоне мужа своего тело; током из горла его текущая кровь брызжет на ее лицо; а она к Цимисхию любовные бросает взоры! Жестокая любовь! Несчастливая страсть! Почто ты имеешь место в человеческих сердцах?»² Естественно, что после такого описания желание Цимисхия отказаться от уплаты дани Святославу кажется продолжением его черных дел, а поход против него Святослава — справедливым возмездием. Образ Цимисхия отягощен «презумпцией виновности» на основании неприглядного, но, согласимся, характерного для той эпохи эпизода. Поэтому сражение между Святославом (который, заметим, нападает) и Цимисхием, пытающимся защитить независимость своего государства, превращается в акт праведной мести славянского Парсифаля.

Само сражение описано чрезвычайно ярко, с такими подробностями и драматическими эффектами, которые могли бы позволить использовать данный текст в качестве сценария. Сначала вводится свет и цвет: «Лишь только багряная заря темноту мощную изгонять начала, то все Святославовы полки к вылазке из города приготовляться начали»³. Затем появляется звук: «Звук труб, оружия и медных котлов, разъяренного войска крик, ржа-

ние коней по сему городу были слышны»⁴. Изображение становится более подробным, и мы можем отчетливо увидеть, как «открывается город; полки из него выходят со своим предводителем»⁵.

Камера выхватывает из толпы лицо героя, и мы видим уже «крупный план»: «Святослав, яко разъяренный лев, на неприятеля стремится, войска его повсюду за ним следуют. Во всех неприятельских войсках немалая произошла тревога, иного российский меч пополам пересекает, другого собственный его конь топчет и драгой лишает жизнь. Везде крик, везде ужас, везде неизбежная смерть неприятелей российских устрашает»⁶.

Актуализация исторических событий за счет привнесения в них правдоподобного художественного вымысла не казалась какой-то «вольностью». Напротив, ретроспективный и, естественно, гипотетический психологический анализ представлялся единственно возможным для понимания, а тем более описания поступков людей в прошлом. Такой прием использовал Н. М. Карамзин, создавая вокруг персонажей «Истории государства Российского» особый эмоциональный флер. Его герои действуют «с ужасом», «с тяжким вздохом» или же «в радости и восторге сердца». Карамзин использует свое художественное мастерство и научную интуицию для описания внутреннего мира участников исторических событий. Его история — это «сентиментальное путешествие» в прошлое, умножившее славу «русского путешественника». Вероятно, именно «История» Карамзина могла бы быть противопоставлена мнению Г. Шпета, согласно которому, социальные науки и история не изучают «души», а следовательно, «душевных явлений».

Не обходит вниманием Эмин и пресловутый «варяжский вопрос». Он формулирует его как неправомочность мнения «профессора Беера» о том, что «Россия не только с своего начала, но и по двенадцатый почти век не могла иметь своих князей»⁷. Эмин ссылается на Герберштейна, который считал, что «варяги говорили языком славенским, и законы их наблюдали, и потому новгородцы призвали их к себе на владение, что они были одного с ними поколения»⁸, а также на ряд других авторитетных для него источников, впрочем, часто сомнительных для современных ему историков.

Эмин строит свою систему опровержений с нарушением логического принципа, предостерегающего от того, чтобы доказывать «слишком много». Он утверждает следующее:

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 244–245.

⁴ Там же. С. XXXIX.

⁵ Там же. С. XL.

¹ См.: *Топоров В. Н.* Из истории русской литературы. Том II: Русская литература второй половины XVIII века: Исследования, материалы, публикации. М. Н. Муравьев: введение в творческое наследие. Книга I. М., 2001. С. 85–86

² *Эмин Ф. А.* Российская история жизни... Т. 1. С. 229.

³ Там же. С. 244.

- В России, а не на Западе следует искать истоки европейской культуры¹.
- Даже если первые князья «были призваны от немцев... нам от них происходить весьма не стыдно»².
- Искать истоки государственности так далеко в прошлом бессмысленно³.
- Профессор Байер слишком пристрастен в своей теории, ибо он «и французов, как и россиян, надеялся произвести от древних Финнов»⁴.

Кроме того, Эмин пытается скомпрометировать Байера, уличив его в плохом знании турецкого и арабского языков. Конечно, Эмин относится к Байеру чрезвычайно предвзято. Он видит в нем личного неприятеля и дает почти оскорбительную и несправедливую характеристику.

Аргументация Эмина напоминает классический случай из учебника логики, иллюстрирующий *Argumentum nimium probans* (довод, страдающий избыточностью). Один человек обвинил другого в том, что тот, взяв у него займы горшок целым, вернул его дырявым. На это обвиняемый ответил: «Во-первых, я у тебя горшок не брал, во-вторых, я его вернул целым, а в-третьих, он у тебя и был с дыркой»... Очевидно, что свою задачу Эмин видит не в установлении исторической достоверности, но в правдоподобном идеологически выверенном описании. Был ли персонифицирован «социальный заказ», выполняемый им, иными словами, выполнял ли писатель пожелание императрицы, сказать трудно. Скорее всего, непосредственного приказа на создание такого произведения он не получал. Однако расставленные им акценты вполне согласовывались с официальной точкой зрения.

«Благородный Юрий», «гордый Вадим», пытавшийся воспользоваться мятежными настроениями черни, «мудрая и верная Ольга» — Эмин воспроизводит весь набор историософских архетипов, рисуя исторические события «установленного», а точнее, «устанавливаемого» образца и критикует тех историков, которые ему не соответствовали. Это были прежде всего М. В. Ломоносов и немецкие историки Байер и Шлецер.

Эмин неоднократно критиковал немецких историков на страницах своего сочинения. В определенном смысле его концептуальные построения имеют формой критический анализ их сочинений. Эмин возражает Шлецеру, который датирует «Русскую правду» временем Ярослава Мудрого. Эмин

¹ Я напротив того профессору Бееру мог бы сказать и гораздо доказательнее, что все почти европейские народы должны искать своих праотцев в землях, ныне России принадлежащих», — пишет он (*Эмин Ф. А. Российская история жизни...* Т. 1. С. XLII).

² Там же. С. XLIII.

³ Производить себя и других от самого Адама, есть дело бесполезное и к чести нынешнего народа не легко служащее, то я в том г. Бееру не последую» (Там же. С. XLII).

⁴ Там же. С. XLIII.

отмечает, что Нестор не пишет о «Русской правде» как о новом законе, кроме того, сам дух этого документа не соответствует христианству. Так, в ней оправдывается необходимость мести, проводятся различия между племенниками с материнской и отцовской стороны, которые имели преимущество при наследовании.

Не согласен Эмин и с периодизацией, предложенной Шлецером. Этапы развития российской истории, предложенные Шлецером, о которых уже говорилось выше, он заменяет этапами становления абсолютизма.

Эмин посчитал, что периодизация, предложенная немецким историком, слишком универсальна и ее можно найти у любого народа. Кроме того, определение России как «цветущей» является скорее эпитетом, причем не очень удачным, чем обозначением какого-то определенного этапа. Он считает, что «процветать — слово для нынешней России есть весьма скудное. Наше государство при Владимире, при Ярославле, при царе Иоанне Васильевиче и при многих иных государях процветало, но оно цвет чрез разные несогласия опадал весьма скоро; но ныне Россия цветет и плоды приносит»¹. Поэтому Эмин предлагает дополнить периодизацию Шлецера этапом России «плодоносной», обозначающим время царствования Екатерины Великой. По его мнению, этапы развития российской истории должны включать в себя некоторые специфические особенности ее развития. Он предлагает выделять фазы развития в соответствии с изменениями типов политических режимов:

- княжения,
- царствия,
- империи.

Между периодизациями Эмина и Шлецера нет противоречия, более того, они совпадают в своих интенциях и демонстрируют движение России как определенную эволюцию социально-экономических и духовно-политических институтов из прошлого в будущее, от простого к сложному, от низшего к высшему. Просто основанием для периодизации Шлецер берет социально-политический, а Эмин чисто политический критерии. Однако для Эмина существуют лишь два способа исторического повествования — полемика и свободная интерпретация, доходящая до художественного вымысла. Поэтому он подвергает критике все сочинения, которые использует для своей работы.

Эмин пребывает в пространстве политико-идеологических реалий, поэтому прошлое интересует его исключительно с точки зрения настоящего. Он с удовлетворением отмечает, что «начало истории» в России связано с реальными историческими событиями, а не мифологическими построе-

¹ Там же. С. XLVIII.

ниями. «Мы тем по справедливости должны предпочесть наших древних летописцев перед иностранными, что они в то время писать научились, когда в России христианская вера распространяться начала. И ежели прочие народы почитают то за славу и честь, что гораздо прежде нас начали быть просвещенны, то мы должны назваться счастливыми, что оной не имеем; ибо и наши летописи были бы наполнены баснями и многих богов больше невозможными, нежели удивительными действиями»¹. Именно поэтому для Эмина важна не только констатация факта или «знание обыкновений», но и выявление причин. Очень часто истоки причин и следствий уходят далеко в прошлое и даже теряются там. Однако при внимательном исследовании можно выяснить, что «каждое обыкновение имеет свою собственную историю, или, по крайней мере, свою баснь»². Задача историка состоит в том, чтобы найти тот «скрытый узел», который «в одно собрание все обыкновения с настоящими их началами и причинами связывает и в желанное приводит согласие»³. Этой связи никогда не поймут ни те, которые слепо верят «преданиям отцов», не желая подвергнуть их не только малейшей критике, но и простому осмыслению, ни те, которые совсем отвергают необходимость исторического исследования, Эмин называет их «физиками». Истинного историка отличают широта кругозора и способность видеть явление во всей его полноте. «Счастливы те, — пишет Эмин, — кои от философической истины не удаляются; таковые, упрямство, умствование и своенравие от учености отделяя, вещи могут зреть в настоящем их виде и писать историю с желанным успехом; притом знание общей истории, твердость мыслей, прозорливое внимание, великое трудолюбие и подробное знание политического равновесия в Европе и в иных частях света много историкам в их деле вспомоществовать могут»⁴.

По Эмину, серьезное препятствие для историка — мифологизация исторических персонажей и событий, а также суеверие. Он не скрывает своего откровенного антиклерикализма и осуждает ханжество одного из своих критиков, который упрекает Эмина в преимущественном описании политической и пренебрежении к церковной истории. Следует отметить, что церковные историки, например митрополит Платон в своей «Краткой церковной российской истории», считали естественным подобное «разделение труда».

Эмину приходится оправдываться и в том, что он постоянно критикует Ломоносова. «Счастливое свойство эха славы! — отмечает он. — Я вместо извинения и теперь скажу, что г. Ломоносов при всех своих достоинствах

не мог с желанною удачею писать Российской истории, как потому, что был занят многими делами. и, имев многих милостивцев и друзей, к первым был принужден ездить, а с другими знаться; так и по причине той, что не разумел литовского, татарского, турецкого, польского и иных мне вразумительных языков»¹. Заодно попадает и А. П. Сумарокову, допустившему, по мнению Эмина, ряд неточностей в описании стрелецкого бунта, и даже самому В. Н. Татищеву.

Критическая оценка Эминым роли православия в истории России доходила до откровенного антиклерикализма. «Духовенство, которое когда усилится, — писал он, — то ничего их власти для общества вреднее нет»². С этих позиций им исследовался и излагался вопрос о «крещении Руси» и «выборе вер». Он рисует князя Владимира не одухотворенным «крестителем России», а тщеславным, похотливым и суеверным преступником, убившим своего брата Олега. Эмин указывает, что Владимир был до такой степени предан своим языческим богам, «столько был по своей вере набожен, что, узнав о нападении печенегов, не пошел от Перуна до тех пор, пока не окончал обыкновенные свои поклоны»³. Он «толь много к идолам был страстен, что многобожие его превратилось в тиранство»⁴. Эмин так же, как и его современники В. А. Левшин, М. Д. Чулков и И. П. Елагин, обращал внимание на близость славянской и античной мифологии, полагая, что духовное развитие России и Европы проходило одни и те же этапы. Так, он выстраивает своеобразную «таблицу соответствий», считая, что славянский Хорс — это Марс, Лель — Купидон, Лада — Венера, Дида — Диана, Ниям — Плутон, Марзанна — Церера, Перун — Юпитер, Похвист — Эол, Погода — Зефир, Купала — Помона и т. д. Следует отметить, следующее: эта таблица не полна и не структурирована. Эмин в данном случае просто повторяет общие рассуждения, характерные для его эпохи. Интересны его наблюдения о сохранении значительного количества языческих обрядов, особенно в крестьянской среде.

Эмин связывает неожиданный поворота Владимира к христианству исключительно с его тщеславием. «Сей князь столько был горделив, что, прочетши жизнь Соломонову и зная, что сей царь за премудрейшего и славнейшего в свете иногда почитался, хотел ему во всем следовать»⁵. Больше всего преуспел он (хотя и не превзошел легендарного иудейского царя) в количестве наложниц, которых у Владимира было боле восьмисот, содержащихся

¹ Там же. С. VII.

² Там же. Т. 2. СПб., 1768. С. 130, прим.

³ Там же. Т. 1. С. 283.

⁴ Там же. С. 285.

⁵ Там же. С. 285–286.

¹ Эмин Ф. А. Российская история жизни... Т. 1. С. 7.

² Там же. Т. 3. СПб., 1769. С. V.

³ Там же.

⁴ Там же.

в трех больших сераях в Вышгороде, Белгороде и Берестове. Эмин пишет: «Утопающий в роскошах, многоженство жен и наложниц имеющий, и каждой жены веру иметь, наподобие Соломона желающий, Владимир не только разным поклонялся идолам, но и разные веры по склонности своей и женам, и наложницам наблюдать хотел, о чем узнав, разные пограничные народы спешили в Российское государство, каждый из них на свою веру желая обратить Владимира»¹. Таким образом, знаменитый «выбор вер» объясняется желанием Владимира превзойти легендарного персонажа. Со свойственным ему стремлением к театрализации Эмин вкладывает в уста каждого участника этого действия выразительную речь. Особенно примечательно описание мусульманского рая, вечно девственные гурии которого должны были бы послужить решающим аргументом для любвеобильного славянского князя. В свою очередь, роль Владимира, панически боящегося обрезания и на этом основании не желающего даже слушать рассуждения представителей ислама и иудаизма, выставлена в несколько комическом свете. «Равноапостольный» князь, «креститель Руси» представлен Эминым как тщеславный, властолюбивый, похотливый и не очень образованный человек.

В сочинениях российских историков мы вряд ли найдем оценку Владимира, подобную той, которую дал ему Эмин. Странно, что этот факт не был предметом обсуждения в соответствующей литературе. Что заставило Эмина так критически оценивать персонажа, который находился вне критики даже в советские времена демонстративного антиклерикализма и атеизма? Ведь все приводимые им негативные характеристики — результат не столько фактографических исследований, сколько творческой, хотя и не совсем безосновательной интерпретации. Интересно, что в ряду достаточно «нейтральных» персонажей фигуры Владимира и Ольги выделяются явно обозначаемыми оценочными доминантами.

Единственным мотивом для такой акцентированности персонологических сюжетов является желание Эмина провести определенные исторические аналогии. В случае с Ольгой он, несомненно, апологизирует «первое женское правление», отличающееся смелыми решениями, мудростью, обращением к истинным ценностям. Эмин дискредитирует Владимира, который, по его мнению, принимает христианство из тщеславия, и возвышает Ольгу, делающую это из духовной потребности. Нетрудно догадаться, что «мудрое» правление Ольги симметрично «просвещенному царствованию» Екатерины II. В этом смысле историческое сочинение Эмина направлено не столько против отдельных историков, полагавших, что Ольга не была «самодержавной правительницей», сколько к более широким слоям чита-

телей для демонстрации мысли о том, что женские правления не только характерны, но и благотворны для России.

Эмин откровенно пишет о том, что в России persona царя часто воспринималась как сакральная. «Ни один народ, как древний, так и нынешний, — отмечает он, — так государей своих не обожает, как россияне. У них государь издревле поставлялся весьма недалеко от Бога»¹. В то же время сам государь не только не должен быть чрезмерно фанатичным, но, более того, он должен соблюдать меру в проявлении своей набожности. В противном случае он не выполняет своего прямого предназначения, а подчиняется своим прихотям. Эмин полагает, что «и христианский закон имеет свои степени и что не всегда приписывается то в порок царю, что есть пороком в обществе, ниже всегда добродетельно у трона, что простонародьем за добродетель почитается»². Разумеется, хотя Эмин и был антиклерикалом, но отнюдь не антирелигиозным человеком. Об этом говорит одно из его последних сочинений «Путь ко спасению или разныя набожныя размышления, в которых заключается нужнейшая к общему знанию часть богословия», выдержавшее ряд изданий.

Сочинение Эмина было принято публикой чрезвычайно критично, и ему пришлось оправдываться, еще не доведя его до конца. Одним из главных критиков стал митрополит Евгений, который упрекал автора в поспешности и некомпетентности. Так, «Из слов Никоновой летописи о Друзем князе вывел он Друза, князя Болгарского, о котором ни история и ни одна древняя известная летопись не упоминают. Русс и Прусс у него все одно, и Прусс был де брат императора Августа... От сбивчивости ли памяти своей, или от надежды на незнание своих читателей, он без зазрения совести ссылается на такие повествования и книги древних греческих и римских писателей, каких в сочинениях их никто не находил и не слыхивал...»³

Если Эмину не удалось довести свое сочинение до «золотого века» времен Екатерины, то это удалось его критику — И. В. Нехачину (1771–1811) в сочинении «Новое ядро Российской истории от самой древности россиян и до нынешних дней благополучного царствования Екатерины II Великия на пять периодов разделенная». Периоды, которые выделяет Нехачин, достаточно традиционны:

- «От пришествия Рюрика с братьями на княжение в Новгород до разделения России на уделы, т. е. от 862 по 1015 год».
- «От разделения России на уделы до покорения оной татарами под властью оной, т. е. от 1015 по 1237 год».

¹ Там же. Т. 2. С. 58.

² Там же. Т. 1. С. 431.

³ Цит. по: *Старчевский А.* Очерк литературы русской истории до Карамзина. СПб., 1845. С. 186.

¹ Эмин Ф. А. Российская история жизни... Т. 1. С. 308.

- «От покорения России татарами под власть свою и до уничтожения оной чрез Великого князя Иоанна Васильевича, или от 1238 по 1462 год».
- «От освобождения России от ига татарского до вступления на Всероссийский престол из фамилии Романовых Михаила Федоровича, или от 1462 по 1613 год».
- «От начала вступления на Всероссийский престол из фамилии Романовых Михаила Федоровича и до нынешних дней благополучного царствования Екатерины II Великия»¹.

Удивительно, что Нехачин, автор ряда исторических сочинений, в том числе посвященных Петру I, и по существу являющийся историком петровского времени, не выделяет эту эпоху как качественно новую, отличную от предыдущих. Его стремление «закончить» историческое повествование екатерининским веком как логическим завершением и блестящим воплощением исторических интенций от этого бы не пострадало, ибо модель «Петр I — Екатерина II» не является антиномической, но генетической. В этом смысле периодизация Шлецера, кстати, ставшая более популярной в русской историографии, учла эту особенность российской истории.

Сочинение Нехачина, достаточно компилятивное, чего он и не скрывает, считая своей задачей написание книги краткой и популярной, отмечает характерная особенность перехода истории в «социологию» и даже отчасти апологию. Если М. М. Щербатов, по мере приближения к современности, становился все более критичным и «История Российская...» превращается в описание «повреждения нравов в России», то автор «Нового ядра...», напротив, в историческом повествовании усматривает симметричные параллели с современностью. Так, знаменитому екатерининскому путешествию по Волге 1767 г. находится аналогия в Древней Руси в путешествии княгини Ольги. «Внутреннее государственное устройство было ... главным предметом попечений сей мудрой Владетельницы. Она, оставив Святослава, сама вскоре отправилась объехать земли, ей подвластные. Таков был обычай российских государей по вступлении на престол: увидеть своими очами все, что было им подвластно, рассмотреть состояние всех селений, узнать их способы и недостатки, расширить подати по силам различных подданных, распорядить доходы, искоренить злоупотребления, наградить добродетели, исправить погрешности, защитить утесненных и смирить утеснителей»². Нехачин достаточно откровенно проводит параллель между Ольгой и Екатериной, делая последней косвенный комплимент, говоря о том,

¹ Нехачин И. В. Новое ядро Российской истории от самой древности россиян и до нынешних дней благополучного царствования Екатерины II Великия, на пять периодов разделенная: В 2 т. Т. 1. М., 1795. С. XI.

² Там же. С. 44.

что Ольга (Екатерина) «первая из женского пола в России народом управляла, но с толикою славой, что казалось, как бы она прообразовала могущество и счастье Российского скипетра в руках ея пола»¹. Завершается сочинение Нехачина краткой историко-экономической справкой, содержащей статьи: «О древних пределах России», «О нынешних пределах, положении, пространстве и климате России», «О разделении России на губернии, наместничества и области», «О гербах», «О народах, в России ныне обитающих».

В особую группу можно вынести исторические сочинения, которые стараются остаться в стороне от политических событий, обращаясь к свершениям духовной жизни, например истории церкви. Первая история православной церкви была написана митрополитом Платоном. Это «Краткая церковная Российская история». Нет надобности давать подробную характеристику этому человеку, представителю «ученого монашества», автору ряда богословских сочинений и проповедей. Став историком церкви, митрополит Платон был вынужден не только создать особый жанр, но и переосмыслить сложившиеся архетипы. Поэтому в своем сочинении он использует и летописи, и работы М. М. Щербатова, В. Н. Татищева, «князя Хилкова», или «Ядро истории Российской» А. И. Манкиева, «Новое ядро» Нехачина, «Опыт повествования о России» И. П. Елагина (правда, прежде всего как объект критики), а также западных авторов, например «Церковную историю» К. Флери (Fleury), и др.

Естественно, что Платон не приемлет антиклерикальные установки гражданских историков, а формирует свою концепцию возникновения и распространения христианства в России. Впрочем, для Платона важно не только христианское, но в большей степени православное направление духовной эволюции Руси. Он сожалеет о том, что «не удостоилась Россия сей великой благодати, чтоб в ней насаждена была вера Христова непосредственно божественными руками апостольскими»². Хотя, с другой стороны, именно это избавило ее от «мрака Запада», т. е. от «Западных Римских церкви». Платон, как и другие российские историки, очень высоко оценивает деятельность Ольги и ее личные качества. Он даже сожалеет о том, что не она была крестительницей Руси, ибо «обращение ее к Христу было весьма основательное, благонамеренное, просвещенное и с правилами Евангелия зело сходственное»³. Впрочем, он далек от того, чтобы хоть как-нибудь критически относиться к Владимиру. Интересно, что то качество, которое осуждает у Владимира Эмин, а именно чрезмерную приверженность язы-

¹ Там же. С. 40.

² Митрополит Платон. Краткая церковная российская история, сочиненная преосвященнейшим митрополитом Платоном. 2-е изд. Т. 1. М., 1823. С. 14.

³ Там же. С. 19.

ческим святыням, митрополит Платон считает выражением религиозности, «души его особую к богослужению наклонность», и готовности воспринять истинную религию.

Платон находит если не странным, то примечательным, что к «выбору вер» не были привлечены жрецы и князю самому пришлось решать такой трудный вопрос. Однако он категорически отвергает гипотезу И. П. Елагина, интерпретирующего этот эпизод как театральное представление, поставленное при княжеском дворе одной из жен Владимира — «грекиней». Платон подвергает это предположение самой строгой критике, называя его «суетным», «странным», «происшедшим из неочищенного духа». Он пишет: «Такая необыкновенная и странная мысль не могла произойти разве от похваляемого им везде любомудрия, с коим, может быть, и самое христианства принятие ему казалось быть несовместным»¹. Платон объясняет предположение Елагина его самомнением, считая, что оно произошло «от излишнего о себе самом мечтания и чтоб блеснуть какою-нибудь новизною»². По Платону, дух «любомудрия» и «нынешнего философизма» исказил восприятие исследователя. Елагин заблуждается, но не еретичествует, мудрый пастырь понимает и прощает это, как прежде он понял и простил Н. Новикова.

В отличие от Елагина и Эмина Платон чрезвычайно высоко оценивает нравственные качества Владимира. Учитывая, что все историки пользовались одними и теми же источниками, можно увидеть пути возможных их интерпретаций, связанных с исходными установками исследователя. Если для Эмина князь Владимир — правитель, которого он противопоставляет другому правителю, а точнее, правительнице, более мудрой и дальновидной, то для Платона он прежде всего креститель, инициатор «крещения Руси». Это заставляет церковного историка идеализировать образ Владимира, да и сам процесс принятия христианства до полного неправдоподобия: «...народ по повелению Владимирову... тотчас без всякого сопротивления или роптания оставил прежнюю свою веру языческую и принял христианскую. А из сего видно, что оное языческое служение никакого в сердце их не имело уверения и твердости, а состояло только в одной наружности»³. Согласно повествованию Платона, Владимир отказался после крещения от всех языческих пороков настолько, что считал великим грехом даже наказание разбойников.

Впрочем, наитягчайшим из всех грехов для православного историка является в первую очередь отход от православия и возможный альянс с католицизмом. Яркими красками нарисована история, происшедшая в 30 гг.

XV в. с «предателем митрополитом Исидором», который, по сговору с «хитрейшим из человек» Папой Римским, берет на себя полномочия обсуждать вопрос об объединении церквей. Характерно, что когда вероломный Исидор прибыл в Россию и объявил об договоре с Папой — он нашел главного противника этому альянсу не в среде духовенства, которое вело себя довольно индифферентно, а в лице великого князя Василия Васильевича. «Да стоит же удивления, говорят летописцы, и я с ними удивляюсь, — пишет Платон, — что все, и князи и бояре, молчали о сем, да и самые епископы российские были в сем случае слабы, воздремали и спали. Един Великий князь столько Богом умудрен был, что все сии прелести познал и пагубные их следствия удержал и един ревновал ко истине и благочестию»⁴.

«Введение латинства» кажется Платону наиболее опасным и в Смутное время, когда Лжедмитрий переписывался с «дядей антихристовым», как называет Платон вслед за летописцами Папу Римского, «обещая, став царем с помощью его, всю Россию привести в латинскую веру»². Платон полагает, что легкость, с которой Гришка Отрепьев перешел в «латинскую веру», имела своим основанием его иностранное, возможно польское, происхождение. Он пишет: «Каждый день при столе его играла музыка, и никогда не ходил в баню, что по тогдашнему времени не иначе могло признаваемо быть, как что он не нашей природы и не русский»³.

Митрополит Платон отмечает, что отличительной чертой российской истории было то, что все «церковные дела с государственными соединены неразделимым союзом»⁴. Поэтому церковная история в его изложении предстает как история государственной идеологии, а порой как история ее оправдания. Платон был одним из первых православных мыслителей, пытавшихся сформулировать концепцию изложения истории церкви, дать оценку исторических событий с точки зрения важности именно для такого угла зрения, увидеть закономерности церковного и религиозного развития. Не его вина, что он написал еще один вариант «гражданской истории». Сочинение Платона лишний раз подтвердило неразделимость православного и государственного. Этим оно и интересно современным исследователям.

Некоторой особенностью изложения Платона является очень замаскированное сожаление о резком характере петровских преобразований. Платон осторожно намекает на то, что XVIII в. был слишком «крутым поворотом» в исторической эволюции России, что имело даже символическое выражение. «Осмнадцатый век, — пишет он, — начало свое в России восприял

¹ Там же. С. 296.

² Там же. Т. 2. М., 1823. С. 130.

³ Там же. С. 157.

⁴ Там же. С. 231.

¹ Митрополит Платон. Краткая церковная российская история... С. 29, прим.

² Там же.

³ Там же. С. 32.

тем, что отменено числить Новый год с 1 сентября, а особое празднество, бывшее в тот день, оставлено, а повелено числиться с 1 января, что по Божиим сокровенным судьбам было как бы некоторым предзнаменованием, что в восемнадцатом веке течение всяких в России дел и вещей воспримет вид новый»¹. Сам Платон предпочел бы путь неспешной эволюции в сторону просвещения, который предлагал царь Федор Алексеевич: «От сего благо-разумного государя все просвещение и поправление происходило не вдруг, но помалу и с соображением свойства народа, что все было бы еще тверже и надежнее, яко основывал то на благочестии и утверждал своим благочестивым примером. Но сего благополучия нас непостижимая судьба Божия не удостоила»².

Следует отметить, что личность царя Федора Алексеевича (1676–1682) и его программа политических и культурных реформ очень мало освещена в российской историографии. Тем менее она осмыслена в историософской литературе. В галерее исторических портретов царствующих особ он явно теряется на фоне таких колоритных характеров, как Алексей Михайлович, Софья и харизматический Петр I. Именно они кажутся «ключевыми» фигурами эпохи, творцами истории. Тем более любопытно узнать, что именно этот царь упразднил местничество, реформировал налоговую систему, местное самоуправление, структуру законодательной, судебной и исполнительной власти, начал создание Академии наук и даже ввел моду на европейскую одежду³. Как пишет А. П. Богданов, «краткое правление юного и болезненного Федора Алексеевича богаче деяниями, чем вся первая половина царствования Петра I»⁴.

Высоко оценивал роль Федора Алексеевича А. П. Сумароков. В историческом сочинении «Первый и главный стрелецкий бунт, бывший в Москве в 1682 г. в месяце майи» он характеризует этого царя, откровенно противопоставляя его современным властителям и их фаворитам. «Царь Федор Алексеевич, — пишет он, — сидя на престоле российских государей, преодолевая препятствия слабого своего здоровья, царствовал, умножая ежедневно благоденствие своего отечества, не имев ни жестокосердия, заглаждающего и самые великие дела монархов, ни мягкосердия, отклоняющего скипетр от правосудия... Был хранитель правосудия, любитель наук, покровитель бедных, решитель перепутанных тяжб, истребитель разорительной одежды... искоренитель местничества... облегчитель народных тягостей и уменьшитель дороговизны... украситель красноречия цветами, из

русского языка рожденными... (а это для Сумарокова важнейшее из достоинств! — Т. А.)»¹. Сумароков откровенно заявляет: «Бредят люди, проповедывающие, что мы до времени Петра Великого варвары, или, паче, скоты были; предки наши были не хуже нас; а сей последний царь в нашей древности был достойный брат Петру Великому»².

Характерно сближение в данном случае позиций светского и церковного историков, каждый из которых в своей среде не отличался ни консерватизмом, ни, тем более, не тяготел к архаизму. Разумеется, к сочинению митрополита Платона или поэта Сумарокова не стоит обращаться в поисках новых фактов или исторических методологий. В строгом смысле слова это не «исследования историков», а «сочинения о истории». И все же интерес представляет расстановка акцентов, интерпретация знаменитых событий, использование сложившихся стереотипов, т. е. то, что можно отнести к историческому сознанию или философскому осознанию истории.

Век «просвещенных» еще не полностью избавился от стремления «сочинять» историю и «энциклопедической» самоуверенности маргинальных мыслителей. Одним из примеров может служить фигура И. Д. Ертова, о котором говорилось выше. Неудачи с космологическими сочинениями заставили его сменить тему исследования. Ертов полагал, что как историк он преуспеет больше. Он полагал, что особое, «философское» видение мира дает ему возможность и право заниматься не только историей Вселенной, но и историей человека. Именно поэтому он выбрал своей целью всеобщую историю, желая соединить частности, в которых, как он видел, погрязли историки отдельных народов. Ему казалось, что он найдет закономерности, направляющие общество от библейского блаженного неведения к горькому пониманию своего места в Божеском мире. Путь от познания Природы к познанию Общества казался ему естественным и логичным, и он смело пошел по нему. Ертов хотел написать «исторический «Шестоднев»», как он написал натурфилософский.

Первым сочинением стала «Всеобщая история древних просвещенных народов от основания царств до исчисления христианского...» (Ч. 1–5. СПб., 1824–1825). Затем последовало «Продолжение Всеобщей истории древних просвещенных народов от летоисчисления христианского до разрушения на Западе Римской империи» (Ч. 1–4. СПб., 1826). Позже вышли: «Всеобщая история о разрушении Западной и ослаблении Восточной римской империи и о переселении народов и образовании новых государств в Европе, Азии и Африке до основания Государства Российского...» (Ч. 1–15.

¹ Сумароков. А. П. Первый и главный стрелецкий бунт, бывший в Москве в 1682 г. в месяце майи. СПб., 1768. С. 7–8.

² Там же. С. 10.

¹ Митрополит Платон. Краткая церковная российская история... С. 279.

² Там же. С. 259.

³ Богданов А. П. Царь Федор Алексеевич: философ на троне // Философский век: Альманах. Вып. 2. СПб., 1997. С. 83–98.

⁴ Там же. С. 85.

СПб., 1830–1834); «Введение во Всеобщую историю, изданную И. Ертovým» (СПб., 1833); «Всеобщая история европейских и прочих государств в трех последних столетиях» (Ч. 1. СПб., 1837); «Расположение для второго издания Всеобщей истории И. Ертова под следующим названием: Всеобщая история государств и народов древних и средних времен от начального образования гражданских обществ и царств до 16 столетия» (СПб., 1835); «История Крестовых походов для освобождения Иерусалима и Святой земли из рук неверных, выбранная из Всеобщей истории И. Ертова» (СПб., 1835); «История Восточно-Римской или Константинопольской Империи, выбранная из Всеобщей истории И. Ертова» (Ч. 1–3. СПб., 1837). Это было множество томов, старательно заполненных Ертовым выписками и справками, пересказами и перечислениями, «выбранными» им из сочинений множества историков, прежде всего Ж.-Ф. Мишо, Ж. Руайу (Rouy) Шарля Лебо (Le Beau), Эдуарда Гиббона, В. Робертсона, Г.-Ф. Миллера, Ф. Ансильона и др. (отметим лишь то, что в этом списке не упоминается Гердер!). В разделах, касающихся российской истории, он следует Н. М. Карамзину, а церковной истории — Архимандриту Иннокентию и его книге «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в., в пользу духовного юношества: В 2 томах (СПб., 1817). Кроме того, он широко пользовался изданием *L'Art de Vérifier les Dates des Faits Historiques, des Inscriptions, des Chroniques, et autres anciens monuments...* Paris, 1819.

Рецензенты справедливо обвиняли исторические сочинения Ертова в компилятивности и несамостоятельности. В эту эпоху понятия об авторском праве только складывались и принципы научной этики не были общепризнанными. Впрочем, многие авторы и издания того времени грешили тем же. Публиковались вольные переводы, иногда даже без ссылок на автора, маркировавшиеся как «перевод с иностранного». Компиляция была одним из самых распространенных и проверенных способов популяризации и не только в России. Даже такое авторитетное издание, как «Британская энциклопедия», начиналось как тотальная компиляция. Ертов не был исключением, тем более, что он ставил себе задачи не столько исследовательского, сколько энциклопедического характера.

Впрочем, ему пришлось столкнуться с противостоянием, правда не автора, а переводчика, И. Г. Бутовского, пытавшегося защитить свою интеллектуальную собственность. В 1835 г. Ертов издал «Историю Крестовых походов для освобождения Иерусалима и святой земли из рук неверных...», которая, как он сам признавался целиком была основана на переводе И. Г. Бутовского 1822 г.¹ Переводчик возмутился и потребовал уничтожения тира-

¹ Ж.-Ф. Мишо. История Крестовых походов, сочинение Г. Мишо, члена Академии французской. Перевод с франц. Нового изд., пополненного и испр. Иван Бутов-

жа. Ертову едва удалось с ним договориться. Ертов пытается оправдаться: «...Естьли бы цензор предостерег меня, или объявил, что переводчик жив и проживает в Петербурге, тогда я, без позволения г. Бутовского не приступил бы к печатанию». Однако, похоже, наш герой лукавил. В 1835 г. издание перевода Бутовского еще не было завершено, можно было бы и догадаться, что переводчик жив-здоров, работает и не нуждается в посредниках для того, чтобы донести до читателей сочинение французского историка¹. Любопытно, что в этом споре совсем не фигурировало имя автора этого сочинения, французского историка Ж.-Ф. Мишо, между прочим, академика Французской академии наук.

В 1830 г. за свои исторические занятия Ертов был удостоен награды от Николая I, по его свидетельству, пожаловавшего ему бриллиантовый перстень и тысячу рублей. Обращение в Академию наук не было столь успеш-

ский. Ч. 1–5. СПб., 1822–1836. В 1 томе этого перевода И. Г. Бутовский поместил свое рассуждение «Сравнение крестовых походов среднего века с священной бра- нью текущего столетия».

¹ Ертов пишет в предисловии к своей книге: «Сии походы, почти непрерывно продолжавшиеся около двух столетий, большей частью известны уже русским читателям по переводу г. Бутовским Истории Крестовых походов Мишо, жаль только, что последние книги сей истории с 1822 года остались непереведенными или неизданными. При сочинении мною Всеобщей истории я занял большую часть сведений для Истории крестовых походов из сего, переведенного на русский язык творения; остальное почерпнул из других источников; и, пояснив все обстоятельства, предшествующия и последующия, Историями тех Государств, которые в то время существовали и имели участи с той, или, другой стороны, в Крестной брани, доставил читателям ясное понятие о причинах и следствиях сего необыкновенного происшествия. Но как Всеобщая История по многосложности и огромности своей не могла обратиться на себя в наше время должного внимания Русских читателей, История же крестовых походов г. Мишо наполнена такими подробностями, из коих одни для обыкновенных читателей, не занимающихся постоянно науками, нелюбопытны; а другая и вовсе не относятся к настоящему предмету...» История Крестовых походов для освобождения Иерусалима и святой Земли из рук неверных. Выбранная из Всеобщей истории И. Ертова. СПб., 1835. С. V–VI.

И далее:

«Сведующие читатели заметят, что мое сокращение “Истории крестовых походов”, собливо первая главаи почти вся первая часть, извлечена из перевода г. Бутовского. Такое присвоение чужого труда, несмотря на все сокращения, изменения и дополнения, давшая совершенно иной вид целому творению, может почесться непозволенным. И хотя немного стоило бы мне труда сделать другой перевод занятым из VII Мишо происшествиями, или переменить слог в Русском переводе, отбросив некоторыя славянские выражения, и таким образом устранить себя т всякаго нареканя, ноя лучше соглашусь признаться в займе, нежели уклоняться от онако какими бы то ни было изворотами». Там же. С. VIII.

ным. Он хотел участвовать в конкурсе на получение Демидовской премии, но не получил награды. Обидевшись на академиков, которые, по мнению Ертова, присудили награды иностранцам в ущерб российским исследователям. Он пишет: «Такое невнимание к трудам, открытиям и пожертвованиям русского сочинителя навеки обесчестило Академию и покрыло ее таким пятном, которого она ничем не смоет».

В статье «О существе Всеобщей истории и Критики», первоначально написанной как предисловие к второй части «Продолжения Всеобщей истории древних просвещенных народов от летоисчисления христианского до разрушения на Западе Римской империи (СПб., 1826), Ертов пишет: «Различные толки Писателей об Исторических творениях заставляют думать, что мы не имеем еще верных правил для сочинения Всеобщей истории. Самые дееписатели не придерживаются одинакового порядка и излагают происшествия и обсуждают их, кому как способнее покажется. Такое разномыслие о науке, важнейшей для человечества, побуждает меня изложить собственные мои мысли о существе Всеобщей истории, показать, чем отличается она от частной, чего должно требовать от сочинителя, предпринимающего изобразить и обсудить дела человеческие и чем должны руководствоваться ценители при разборе Исторических творений»¹.

Ертов полагает, что постоянный интерес всех народов к своему прошлому показывает, что это не просто любопытство, для этого должна быть более существенная причина. Вероятно, знание того, как изменялась жизнь человека от грехопадения до современности демонстрирует человеку цели и задачи Божественного промысла. «История, как верная летопись рода человеческого, должна передавать грядущим поколениям происшествия минувших веков, должна открыть в самых делах заблуждения человеческие; доказать происшествиями, что заповеди Божия столь же непреложны, как и естественные законы Его в сотворении мира; что всякое отступление от сих заповедей, то есть от общей справедливости, рано или поздно, влечет за собою вредные последствия, и что род человеческий не увидит конца страданиям, его обрекающим, доколь не сбросит своекорыстных видов и не обратится с полною доверенностию к Творцу своему», — пишет он².

Ертов старается изобразить свою историю как можно более полно. Он включает в свое изложение историю философии, науки, искусств и «образ мыслей». Кроме того, он пытается быть объективным и непредвзятым сочинителем, понимая, что истории отдельных государств и народов не могут не

¹ Ертов И. Д. О существе Всеобщей истории и Критики // Мелкия сочинения, ответы на критики и сокращение мыслей о происхождении и образовании миров. СПб., 1829. С. 18–19.

² Там же. С. 21–22.

быть осмыслены с определенной, «национальной» точки зрения, а потому не вполне адекватно оценивать те или иные события. Он пишет: «Мы наследовали от праотца нашего, вместе с падением его, и ложные понятия, и потому излагаем происшествия и обсуживаем их, по большей части, сообразно с личными выгодами, или с господствующими в том веке общими мнениями. Но, сколь неверны сии мнения, можно удостовериться по сравнению образа мыслей у каждого народа или в каждом веке. По сему сравнению мы откроем, что в одной земле почитается то священной обязанностью, что в другой — преступлением; или даже у одного народа в одном веке одобряли то, что в другом почитали достойным осуждения»¹. Кроме того, если мы видим, что даже современные события, например эпизоды Наполеоновских войн, оцениваются во французских бюллетенях и российских реляциях противоположным способом, почему мы должны считать, что греки, описывая персов, или римляне карфагенян были более объективны². Не всегда возможно обнаружить такие ошибки, история редко сохраняет противоположные мнения, однако гораздо более важным является «обсудить надлежащим образом все оставшиеся в памяти дела человеческие»³. Ложные представления гораздо опаснее «ошибок в происшествиях». Поэтому внимание историка должно быть сконцентрировано на выявлении общих законов, и читатели должны извинить возможные ошибки, которые неизбежно сопровождают любой объемный труд.

В «Предуведомлении» к своей «Всеобщей истории» Ертов пишет: «Впрочем, если рассматривать Всеобщую Историю, как науку точную, очищенную от всяких заблуждений и приведенную в такой порядок, в каком она должна явиться при дальнейшем развитии ума человеческого, то надобно согласиться, что ни мы, ни дети, ни дети детей наших не увидят еще такой Истории. Мы собираем только материалы и устанавливаем их в такой порядок, кому какой приличнее кажется; но чтоб исследовать достоверность каждого происшествия и обсудить весь образ жизни человеческой, на то не достанет ни ума, ни познаний нашего языка. Что же принадлежит до подбора происшествий и до сочинения Всеобщей Истории, то по моему мнению, с успехом можно заниматься сим делом и до приведения в настоящую достоверность исторических происшествий. Здесь дело идет не о ценности материалов, а об отделке оных. Кусок мрамора, обработанный рукою Фи-

¹ Там же. С. 25–26.

² Расположение для второго издания Всеобщей истории И. Ертова под следующим названием Всеобщая история государств народов древних и средних времен, от начального образования гражданских обществ и царств до 16 столетия. Соч. И. Ертова. Издание второе. СПб., 1835. С. 5.

³ Там же. С. 6.

диаса, может продаваться на вес серебра, а лоскут холста, расписанный Рафаилом, на вес золота»¹.

«Искусство сочинять» для Ертова есть необходимый компонент исторического повествования. Ертов полагает, что кроме полноты, достоверности, беспристрастности и цельности, позволяющей излагать всеобщую историю как «историю человека», необходимо также позаботиться о слоге исторического сочинения. «К сим необходимым и, так сказать, священным условиям для сочинения всеобщей истории, должно присовокупить и правила человеческия: искусство сочинять, или то, что называется прекрасным или изящным в творениях ума»². Он основывается на сочинении И.-М. Андрэ (1675–1764) «Опыт о прекрасном или изящном» (Орел, 1823). Андрэ выделяет три начала совершенного произведения. По выражению Ертова, это можно назвать «правильностию в изложении происшествий», «искусством в оборотах ума» и «изящностию в слоге»³.

Каков же должен быть «слог» исторического сочинения? Должен ли он быть «величествен и важен», как считают многие? Ертов не согласен с этим. Он считает, что история описывает события не всегда величественные, а иногда позорные или даже смешные. Историк должен рассказывать как о высоких, так и о низких поступках и не пропускать времена, не отмеченные ни геройствами, ни сколь бы то ни было значащими событиями, поэтому стиль должен быть ровным и не входить в противоречие с текстом. «...Для исторического слога можно прибавить, что оный должен быть более описательный, нежели рассуждательный; более ровный, нежели отрывистый, и чтоб где можно обойтись, не ставить без нужды уподоблений, восклицаний, вопросов и другой тому подобной пестроты»⁴.

«Итак, заключим, — пишет Ертов, — что существо всеобщей истории состоит в верном изображении жизни человеческой; порядок изложения в непрерывной и, по крайней мере, в приметной связи происшествий; искусство сочинителя в выборе предметов и в образе суждения, согласно с законом Божиим, на котором основано благосостояние человека; Изящество слога в ясном, непринужденном и нерастянутом описании лиц и происшествий; общая же идея красоты в Истории подобна Изящному в архитектуре. Дееписатель и Зодчий согласуются в изобретениях. Как тот, так и дру-

¹ Ертов И. Д. Всеобщая история о разрушении западной и ослаблении Восточной Римской империи, о переселении народов и образовании новых государств в Европе, Азии и Африке до основания государства Российского. Ч. 1. СПб., 1830. С. XI–XII.

² Ертов И. Д. О существе Всеобщей истории и Критики. С. 27.

³ Там же. С. 27.

⁴ Там же. С. 35.

гой в творениях своих наблюдают соразмерность во всех частях против целого, и приличность в украшениях для каждого места»¹.

Таким образом, Ертов признает, что для него «сочинение истории» представляет своего рода «искусство» — что-то вроде литературного произведения, сюжетом которого становятся реальные факты. Однако, к сожалению, сам он не обладал выдающимися художественными способностями, которые бы заставили забыть о недостатках его многотомных сочинений. Он сам признается, что его критиковали за множество «грамматических ошибок, простоты в рассказе и несовершенства против иностранных писателей»². Критика была справедлива, и ему осталось только оправдываться. Однако самое главное было даже не в грамматических ошибках.

Несмотря на желание написать историю «философски», Ертов все-таки не заметил значимые историософские концепции своего века. Именно поэтому отсутствие имени И.-Г. Гердера в списке авторитетных для него историков так значимо. А ведь главный труд Гердера «Мысли, относящиеся к философской истории человечества» был издан в С.-Петербурге в 1829 г. и Ертов мог бы его прочесть. Кроме того, Гердер развивал любимую Ертовым мысль о единстве природных и социальных процессов, писал о происхождении языка.

Концепция великого немецкого историка нашла самых горячих поклонников и последователей в России. Его почитали Н. М. Карамзин, А. Н. Радищев, Г. Р. Державин, В. А. Жуковский. Н. В. Гоголь в 1834 г. пишет аналитическую статью «Шлецер, Миллер и Гердер», где отмечал, что Гердер был одним из первых кто увидел в истории определенную логику развития³. Но, увы, Ертов не принадлежал к тем слоям общества, где шло реальное обсуждение философии истории, оставаясь в замкнутом кругу компиляций и умозрений.

А в это время проблема истории и роль историка обсуждалась довольно оживленно⁴. М. П. Погодин, которого Ертов с некоторым раздражением отмечал как одного из самых своих постоянных оппонентов, писал: «Историк по преимуществу есть венец народа, ибо в нем народ узнает себя (достигает до своего самопознания)»⁵. Разумеется, не Ертов с его ограниченным стремлением познать мир, руководствуясь лишь собственным разумом, годился

¹ Ертов И. Д. О существе Всеобщей истории и Критики. С. 36.

² Продолжение Всеобщей истории древних просвещенных народов от летоисчисления христианского до разрушения на Западе Римской империи. СПб., 1826. Ч. 1. С. III.

³ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В X т. Т. 8. М.: Изд-во АН СССР, 1952.

⁴ См.: Белецкий И. Л. Образ историка в русской культуре XIX–XX вв. (Предварительные соображения) http://conference.rsuh.ru/bele_rem.htm#18

⁵ Погодин М. П. Исторические афоризмы. М., 1836. С. 11.

на это роль, ни в качестве «национального», ни в качестве «всеобщего» историка. Обсуждение этой проблемы стало преимущественно достоянием XIX в., тогда как Ертов принадлежал предшествующему столетию и по своему мировоззрению, и по своим знаниям, и по своим методам.

Нераскаявшиеся грешники

Опыт литературы XIX в. подарил нам умилительный образ кающихся грешников. Центральный образ — убийца и блудница, читающие Евангелие, концентрировал нравственные векторы литературы от Федора Достоевского до Леонида Андреева. Сочинения авторов века Просвещения безмятежно далеки от парадоксальности постромантического дискурса. В них разбойник убивает и грабит, блудница грешит, а писатель показывает нам их похождения, оставляя мораль на совести читателей.

Романы аббата Прево были широко известны в России XVIII в. Их читали как по-французски, так и в русских переводах. Особенной популярностью пользовалась «Истинная история кавалера де Грие и Манон Леско», который воспринимался прежде всего как «История Манон Леско». Образ Манон не случайно был интегрирован в русскую культуру. В определенном смысле он был ангажирован ею.

XVIII в. был в России эпохой женских царствований и дворцовых переворотов. Он породил целую плеяду ярких личностей, ярких женских характеров от Екатерины I до Екатерины II. Впервые появилась возможность и потребность говорить об особенностях женского личностного выражения. Обсуждению подвергался не только образ «женщины-государыни». Скорее наоборот, женщины даже на троне демонстрировали свою безупречную женственность и связанную с этим силу.

Постепенно традиционный образ Матери и смежный с ним Жены сменился образом женщины-возлюбленной. Если в семье жизнь женщины определена существующими нормами и законами, то пространство любви является единственной стихией, где она может реализовать свою свободу в метафизическом ее измерении. Источник поступков, душевных движений, эмоций помещен не вовне, не в области морально-нравственных предписаний и социальных запретов, а находится внутри, в душе. Пока женщина любит, она руководствуется своим чувством, и только оно одно является определяющим для ее поступков.

Выход за пределы семьи как воплощения социальной организации порождает определенную логику свободы. Женщина-возлюбленная в ней трансформируется в Женщину-Любовь. Объект любви в этом смысле теряет свое доминирующее значение. Не он определяет мир, в котором пребы-

вает любящая женщина. На первое место выходит непосредственное переживание, которое становится самодостаточной ценностью. Любовь — глубоко личностное чувство, а потому забота о сохранении личности выходит на первое место, опережая даже сам объект любви. Манон не верна своему возлюбленному, потому что дальнейшее пребывание с ним изменит ее сущность. Она — эфирное, ветреное, беззаботное создание, но будь она иной, она должна была бы поменять роль Возлюбленной на роль Жены. Обязательства и обязанности посягают на ее личную свободу, на свойственный ей способ самовыражения, и она покидает де Грие, хотя любит его, более того, иногда — во имя любви к нему, а когда уйти некуда — умирает.

Образ Манон у Прево предельно трансцендентализирован. Даже ее красота не имеет зримого воплощения. По сути, это не женщина, даже не художественный образ, а своеобразная метафорическая субстанция, обозначающая и воплощающая собой некое абстрактное качество — свободу без границ. Если перевести знаменитый роман на язык философских категорий, то это будет трактат о свободе воли и теодицее.

Манон совпадает с образом идеальной возлюбленной, поэтому их встреча с де Грие похожа на пробуждение, когда каждый попадает в единственно истинную для него реальность — стихию любви. Завершенность метафизической пары абсолютна и поэтому невозможна, как любое проявление абсолютного. Манон и де Грие, великие любовники, завершили свое жизненное и романное предназначение, обретя друг друга, поэтому продолжение их дуэта могло реализоваться только в нарушении этой целостности. Их гармоническая пара обретает метафизическое единство тела и души, где женское начало непостоянно и свободно, а мужское инертно и зависимо. Поэтому такой союз — это вечная трагедия мятущейся души и терзающей плоти.

Обсуждение метафизических сюжетов в художественной литературе и, более того, выражение философских категорий в художественных образах чрезвычайно характерно для литературы эпохи Просвещения. Достаточно вспомнить Вольтера, сами названия произведений которого указывают на философскую проблему и на ее художественное воплощение: «Магомет, или Фанатизм», «Задиг, или Судьба», «Кандид, или Оптимизм», «Простодушный» и т. д. В этом смысле роман Прево мог бы называться как знаменитое сочинение Лейбница «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла». Мы с легкостью найдем здесь почти всех персонажей «метафизического романа» (так, в свою очередь, называл философию Лейбница Гегель). Свобода — это Манон, единство души и тела — ее союз с де Грие, разум — Тиберж, совесть — отец де Грие, зло — престарелые воздыхатели Манон и власти, ад — Сен-Лазар, чистилище — Приют, а рай, рай там, где Манон...

Проблема свободы воли неоднократно обсуждалась на страницах романа. Размышляя о своей непреодолимой страсти, де Грие начинает сомневаться в том, свободна ли вообще воля человека. «Ежели истинно то, что небесная помощь в любое мгновение обладает силою, равною силе страстей, пусть объяснят мне, какая же роковая власть совращает вдруг человека со стези долга, почему он теряет всякую способность к сопротивлению и не чувствует при этом ни малейших угрызений совести»¹, — думает он. Если бы де Грие не был французом, католиком, кавалером Мальтийского ордена и учеником семинарии Сен-Сюльпис, можно было бы думать о нем как о протестанте. Но возлюбленный Манон рассуждает как еретик, последователь Корнелия Янсена. Таким образом, отступление от норм морали заставляет его пересмотреть и церковное учение.

В России проблема предопределения обсуждалась не так, как в католических и протестантских странах. Она шла вразрез с учением православия и с народным сознанием, рассматривающим земные страдания как добродетель. Понятия и *liberté* и *volonté* носили социальный, а не метафизический характер. Поэтому образ Манон как воплощение свободы воли трансформировался в тип «женщины вне социума». Одним из его воплощений является главная героиня авантюрного романа М. Чулкова (1744–1792) «Пригожая повариха, или Похождения развратной женщины» (1770).

Для сочинений этого писателя была характерна некоторая сознательная установка на гипертрофированную русификацию традиционных символических структур и транскультурных образов. Прежде всего это касалось мифологии. Чулков полагал, что все мифологические системы имеют единую архетипическую структуру. Поэтому в славянском язычестве можно увидеть эквивалент греко-римскому политеизму. В таких сочинениях, как «Краткий мифологический лексикон», «Словарь русских суеверий» и т. д., он разработал эту идею на примере сравнительного анализа, найдя каждому божеству славянского пантеона соответствующий эквивалент в античной мифологии. Обращаясь к европейским литературным сюжетам, Чулков идет по другому пути. Он не ищет соответствий, но сознательно травестирует общепринятую символику, в особенности классицистскую. Исключение составляет, пожалуй, только героиня его «Пригожая повариха, или Похождения развратной женщины», не пародирующая, но дополнившая галерею преисполненных обаяния женских образов.

Манон была если не прямым, то косвенным прототипом героини Чулкова — Мартоны. В России этот образ приобретает иные измерения. Характеру Мартоны далеко до картезианской «ясности и очевидности» Манон. Ее образ обременен множеством житейских подробностей и лексических

характеристик. Более того, он обладает интроспективным нарративом — повествование ведется от имени Мартоны. Если Манон видится нам в описании человека, в нее страстно влюбленного, поэтому приобретает черты идеальности, то простодушная исповедь Мартоны рисует нам женщину реальную. Пожалуй, самое главное отличие Манон и Мартоны заключается в том, что последняя не имеет метафизической завершенности в идеальном возлюбленном. В романе Прево мы видим Манон только в отношении к де Грие. Она его любит, ему изменяет, его покидает, к нему возвращается, вымаливает у него прощения, ждет его и, наконец, прощается навсегда. Мы, да, вероятно, и де Грие, не знаем ее мыслей, ее прошлого, никогда не видим ее наедине с собой или с другими людьми. О ней можно сказать словами Беркли: «*Esse est percipi*». Она является образом двойной виртуальности, порождаемой фантазией автора и сознанием героя. Отсюда ее эфемерность, неуловимость, вневременность и таинственное мерцание, порождающие поэтику *l'ambiguïté*.

Ничего подобного не происходит в повествовании российского автора. Героиня открыта, откровенна и не нуждается в волшебном стекле для отражения. Она движется от интриги к интриге, сохраняя полноту своих жизненных сил и хорошее расположение духа. Некоторый намек на эволюцию образа появляется, когда Мартона полюбила, однако на этом эпизоде кончается первая часть романа, а вторую Чулков писать не стал, увлеченный своей карьерой.

Манон — «молчащая» героиня, мы почти не слышим как она говорит, а тем более не знаем, как она рассуждает. Она закрыта для понимания, и нам не ясна внутренняя мотивация ее поступков. Они кажутся нам загадочными, необъяснимыми и многозначительными. Кажется, что в ней есть какая-то тайна, оправдывающая и возвышающая ее. Отец де Грие, который высчитывает, сколько дней Манон была верна его сыну и когда начала ему изменять, кажется нам циничным и жестоким. «Она грешит, сама того не ведая... она легкомысленна и безрассудна, но прямодушна и искренна»¹, — говорит о ней де Грие. А Манон, ах, она всегда права...

Героиня Чулкова понятна и соответствует представлениям, диктуемым «здравым смыслом». Ее грехи очевидны и происходят «из слабости человеческой», снисходительно осознаваемой ей самой. Архетипический образ перенесен Чулковым из мира божественных сущностей в мир обыденных явлений, что соответствовало и тому месту, которое в иерархии литературных жанров России XVIII в. занимал роман. Если одическая поэзия была предназначена для описания «высоких материй» — Бога, Космоса и Государя, лирическая — для выражения сложных извивов внутреннего мира

¹ Аббат Прево. История кавалера де Грие и Манон Леско. М., 1964. С. 44–45.

¹ Там же. С. 159.

личности, драма — для выявления механизмов исторических и социальных процессов, комедия — для осуждения и высмеивания дурных нравов, то роман, входивший в русскую литературу сначала как переводной, затем как подражательный жанр, казалось, был предназначен лишь для развлечения. Только к концу столетия чтение романов стало обычным занятием в жизни не только чувствительных, но и благородных героев. В этом смысле интересно письмо Екатерине II с просьбой о материальной помощи известного русского поэта А. П. Сумарокова, который грозил императрице, что, если не получит желаемого, вынужден будет опуститься до писания романов. Исключения составляли «политические романы» типа «Похождения Телемака» Фенелона, которые спровоцировали в России целое направление литературного утопизма. К ним же были причислены романы аббата Прево. В предисловии к русскому изданию «Философ английской, или Житие Клевеланда, побочного сына Кромвелева» (СПб., 1791) переводчик называет его романы «полезными» и противопоставляет дешевой развлекательной прозе.

Мартона, от лица которой ведется рассказ, уже в самом заглавии получает аттестацию пригожая и развратная, однако между этими определениями Чулков никогда не поставит «но», ибо он бесконечно далек от того, чтобы судить свою героиню. История ее приключений проста и напоминает десятки других. Муж погиб под Полтавой, оставив молодую женщину в крайней бедности. Однако она недолго предается отчаянию и быстро находит способ избавиться и от тоски, и от нищеты. Первым ее любовником становится «дворецкий некоторого господина», а вторым — и сам господин. Чиновники, отставные полковники, знатные повесы — сколько их было в жизни Мартоны... Собственно, в этом и заключается весь сюжет романа.

Характерно, что человек, помогший Мартоне подняться на первую ступеньку в иерархии содержанок, не имеет даже имени. Она проходит мимо него спокойно и беззаботно, как мимо других. Анонимность образов — характерная черта обоих романов. Прево предпочитает не называть имен, скрывая их под инициалами. Мы не знаем даже как зовут де Грие, на протяжении всего романа «несущего крест» (*porte le croix*) своего орденского имени. Героини удостоены именами, но их красота не доказана описаниями. Мы даже не знаем, блондинки наши красавицы или брюнетки. Конечно, цвет волос мог быть скрыт париком (каковые во времена регентства почти не носили) или, что более вероятно — чепцом, но «царственно высоки» или «трогательно миниатюрны», голубоглазы или чернооки наши героини — об этом можно только гадать. Их красота носит функциональный характер, не могущий быть определенным. Она повергает мужчин, заставляя их безумствовать ради любви.

Социальные притязания Манон и Мартоны различны. Манон «*étant d'une naissance commune*», однако она кажется «*une personne du premier*

rang». Трудно понять, является ли впечатление, которое она производит внешним, или же это выражение ее внутренних интенций, проявление «*l'âme bien née*». Однако ее союз с де Грие отнюдь не мезальянс. Ему не надо снисходить до девушки с неопределенным происхождением и сомнительным прошлым, ибо «ум, сердце, нежность и красота создавали цепь столь крепкую и столь очаровательную, что я пожертвовал бы всем моим благополучием, чтобы быть только навеки скованным ею»¹.

Мартона — женщина из народа, но она не крестьянка, а городская жительница, представительница слоя, чрезвычайно тонкого в России XVIII в. слоя, что делает ее маргиналкой. Она пребывает в пространстве между двумя мирами с их этическими системами и культурными предпочтениями. Из одного мира она уже ушла, другой — пока еще чужд для нее. Мартона тяготеет к обществу знатных и благородных, но только потому, что это общество богатых и сильных. Она желает быть богатой, но при этом не хочет меняться внутренне. Маргинальность положения лишает ее моральных ориентаций, она попадает в межкультурный зазор, в незаселенное пространство, но с удовлетворением его осматривает и с удовольствием обживает.

Если маргинальность Мартоны носит социальный характер и связана с тем, что героиня попадает в незаселенную социальную «нишу», то маргинальность Манон — это вневходимость, она пребывает на некоем метатроне — вне социума, вне религии и вне морали.

Мартоне очень нравится изображать из себя барыню. Она нанимает служанку, покупает дорогие наряды. Однако ей не стать настоящей «дамой из общества». Она может лишь сыграть ее подобие, создать видимость. И не только потому, что ей мешает приобретенный статус. Можно предположить, что она могла бы увлечь некоторых из своих любовников, например «беззубого Адониса», настолько, что он женился бы на ней. Однако мысль стать «отставной полковницей» и занять соответствующее место в обществе даже не приходит в голову нашей героине. Она предпочитает плыть по течению, отдаваясь на волю случая.

Этот случай не всегда милостив к Мартоне, однако белые и черные полосы чрезвычайно быстро чередуются в ее жизни. В ее рассказе нет места переживаниям, она совершает поступки, а не рефлексирует по этому поводу, что дает автору возможность насытить повествование динамикой. Любовные свидания, разоблачение, месть, искупление, но, заметим, отнюдь не раскаяние... Если в Манон мы предполагаем сложную и интенсивную внутреннюю жизнь именно в те моменты, когда она ускользает из поля нашего зрения, то Мартона постоянно демонстрирует ее отсутствие. Она не знает и того, что Манон называет «верность сердца» — «*fidélité du cœur*».

¹ Аббат Прево. История кавалера де Грие... С. 24–25.

Однако в ней нет ни жестокости, ни комплекса вины. Ее роднит с Манон природная веселость и ожидание счастья. Однако счастье непременно должно сопровождаться богатством. Больше всего на свете Мартона ценит деньги и, даже полюбив, не отказывается от назначенного ей содержания, а, напротив, с удовлетворением отмечает, насколько щедро оплачена ее любовь. Единственное, чему научили ее жизненные перипетии, заключается в появлении на ее столе шкатулки с золотыми червонцами. Только в этом ей видится нечто устойчивое и неизблемое.

Мартону не смущает отношение к себе как к вещи, которую можно продавать и покупать. Иногда ее встречи с мужчинами мало напоминают любовное свидание. Рассказывая об одной из них, она говорит: «Мы ни о чем больше не говорили, как заключали контракт: он торговал мои прелести, а я уступала ему оные за приличную цену». Конечно, она испытывает от этого некоторые неудобства, например, «имея дело с военными людьми, а особенно тогда, когда пылают они ревностию и не желают поделиться друг с другом полученной ими добычею». Чувствовать «добычей» ей неприятно, но вовсе не потому, что это унижает ее достоинство. При случае она и сама может отнестись к человеку как к средству обогащения или возвышения. В этом смысле Манон безупречна, она никогда не видела в де Грие средства, к нему устремлены ее нежные чувства, он ее единственный возлюбленный, цель ее помыслов, и, право, она не виновата, что жизнь так нелепо устроена и в ней находится место для бедности, запретов и недоразумений.

Обе они покоряют мужчин с первого взгляда и удерживают их не умом, а нежной прелестью и мягким характером. Их невозможно судить, они как яркие бабочки, которых порыв ветра взметает в небо, а затем мягко опускает на цветущую летнюю лужайку. Обе они боятся зимы, стужи, непогоды, ибо зимой не летают бабочки, зимой они умирают или превращаются в отвратительных бесполок созданий, замаливающих свои грехи. Такой стала, дожив до своей зимы, «английская Манон» — Молль Флендерс, персонаж знаменитого романа Д. Дефо «Радости и горести знаменитой Молль Флендерс».

Чулков рассказывает о «похождениях развратной женщины», однако этот эпитет как-то не идет к Мартоне, как не идет он и Манон. Они естественны в своей тяге к удовольствиям, и в этом мы видим не только правоту красивых женщин, но закон мироздания и трансцендентный смысл бытия. В мире, в котором есть место искушению, греху, случаю должны быть создания подобные Манон и Мартоне. Без них мир приобретет стерильную унылость, в нем останется раскаяние без наслаждения, долг без вознаграждения, жизнь без цели... Как говорит де Грие, объясняя (но не оправдывая!) свои поступки «пока в нас бьется сердце, наше совершеннейшее блаженство находится здесь, на земле»¹.

Образы Манон и Мартоны соотносятся как отражения в зеркале, где левое меняется на правое, а реальное на условное. При этом именно «зеркальное отражение» — чулковская Мартона кажется в большей степени из плоти и крови, нежели нежная возлюбленная де Грие. Окутанная трагикомантическим флером эфемерная Манон, воплощение любви и желания, в России становится просто авантюристкой, хищницей, охотницей за мужчинами. Хрупкая Манон не выдержала бы российского климата, утратила бы свое очарование в столкновении с грубыми нравами. Поэтому в России ее место в художественном описании занимает лишенная поэзии женщина, расчетливая и практичная, но тем не менее необыкновенно женственная и привлекательная. Она начинает собой галерею «русских женщин», таящих силу под маской слабости, выживающих при любых условиях.

К сожалению, образ «свободной женщины» не получил в русской литературе дальнейшего развития и утратил положительные коннотации. Со временем он приобретает черты inferнальности, декаданса, надлома. Русская литература расходится с западноевропейской и встает на путь осуждения личного во имя общественного. Положительная героиня всегда несчастна, она жертва «роковых обстоятельств», «общественного несовершенства», «сословного неравенства» и т. п. Если в ее жизни есть любовь, то это или неразделенное, или недостойное ее чувство, которое ей предстоит победить. Она борется со своими эмоциями, сословными предрассудками, жизненными обстоятельствами, но в этой борьбе проходит молодость и исчезает привлекательность.

Мартона не пережила XVIII в., век галантный и век философский. Кто знает, что было бы, сохранился этот тип в России. Вероятно, изменилась бы всемирная история.

Впрочем, Чулков вовсе не претендовал на сколь бы то ни было значительное место на российском Парнасе, оставляя его «классикам». Более того, классическая тематика, равно как и метафизическая серьезность, неоднократно травестизировалась и осмеивалась в его сочинениях. В предисловии к сборнику «Пересмешник, или Славенские сказки», в которую входит «Пригожая повариха» он пишет: «В сей книге важности или нравоучения очень мало или совсем нет. Она неудобна, как мне кажется, исправить грубые нравы; опять же нет в ней и того, чем оные умножить; итак... она будет полезным препровождением скучного времени».

Сочинение Матвея Комарова «Обстоятельная и верная история российского славного вора и бывшего московского сыщика Ваньки Каина...» представляет собой пример лубочной литературы. Ее «низкопробность» не раз отмечалась демократической критикой. Знаменитые строчки Некрасова про «милорда глупого», которого мужик упорно несет с базара вместо Белинского, относятся именно к этому автору, правда, имеется в виду «Повесть

¹ *Аббат Прево. История кавалера де Грие...* 44–45.

о приключении английского милорда Георга и о бранденбургской маркграфине Фредерике Луизе». Однако читатели упорно предпочитали Комарова, его сочинения были одними из самых популярных в простонародной аудитории, что позволило Л. Н. Толстому назвать его самым знаменитым русским писателем. Комаров обычно использовал для своих романов готовые ходячие сюжеты, устные рассказы, рукописные сборники, давая им литературную обработку. Его произведения нравились своей узнаваемостью, отчасти напоминая комедии дель арте, где зрители хорошо знают персонажей, их характеры, но каждый раз с нетерпением ждут новой шутки или забавной выходки своих любимцев.

Выходец из плебейской среды, Комаров хорошо знал ее вкусы и потребности. Развлекательная литература давала возможность уйти от серой действительности, компенсировать монотонную обыденность сопереживаниями романтическим героям — милорду Георгу, «фецкому королевичу» или удалому разбойнику. Она была своеобразным явлением массовой культуры XVIII и даже XIX вв. и ориентирована на среднего читателя, который, как говорил Г. А. Гуковский, «не хотел подниматься на дворянский Парнас, обставленный чуждыми ему книжными символами».

История Ваньки Каина была написана на основании материалов уголовной хроники и рукописных автобиографий самого героя. Имя Ивана Осипова, уроженца села Иванова Ростовского уезда, по прозвищу Каин, было в XVIII в. хорошо известно. Его похождения попали даже в «Историю России с древнейших времен» Сергея Соловьева.

В то время разбой в России был широко распространенным явлением. Жили разбойники в хорошо укрепленных лесных поселках, а их шайки представляли собой настоящие военные отряды, атаманом которых нередко становился какой-нибудь обедневший помещик. Полиция не справлялась с этим явлением, поэтому стремилась найти агента-provokatora, желателен из самой преступной среды, и с его помощью ловить остальных. Таким добровольным агентом, московским сыщиком, стал Каин, прославившийся широкомасштабной выдачей или шантажом своих бывших друзей не меньше, чем до этого разбоем и грабежом. Своим знакомством с уголовным миром Москвы он решил воспользоваться в 1741 г., обратившись в Сыскной приказ со следующей челобитной: «Вначале как Всемогушему Богу, так и Вашему Императорскому Величеству повинную я сим о себе донесением приношу, что я забыл страх Божий и смертный час и впал в немалое прегрешение. Будучи на Москве и в прочих городах во многих прошедших годах, мошенничествовал денно и ночью; будучи в церквах и в разных местах, у господ и у приказных людей, у купцов и всякого звания у людей из карманов деньги, платки, всякие кошельки, часы, ножи и прочее вынимал... По сему... покаянию от того прегрешения престал, а товарищи мои, кото-

рых имена значат ниже сего в реестре, не только что мошенничают и из карманов деньги и прочее вынимают, но я уже уведомляю, что и вяще воруют и ездят по улицам и по разным местам, всяких чинов людей грабят и платье и прочее снимают, которых я желаю ныне искоренить, дабы в Москве оные мои товарищи вышесказанных предерзостей не чинили».

С 1741 по 1743 г. он выдал 109 мошенников, 50 становщиков (притонодержателей), 60 скупщиков краденого, 42 беглых солдата. Однако Сыскной приказ не оценил усердия Каина и не выплатил ему никакого вознаграждения. Тогда он решил действовать на свой страх и риск и, обратившись в Сенат, выхлопотал себе своеобразную «индულгенцию» — Указ Сената Сыскному приказу от 3.Х.1744 г. № 11.491, который гарантировал защиту от доносов недоброжелателей ему самому. Кроме этого, Сенат обязал Сыскной приказ, полицию и Военную коллегию оказывать Каину всяческое содействие. Таким образом, облекшись властью и обеспечив себе полную безопасность, Каин стал шантажировать своих прежних друзей, вымогая у них деньги и грозя в случае неуплаты выдать властям. С течением времени Каин стал заниматься настоящим рэкетом, взимая дань не только с уголовного мира, но и со всех, кто попадал в поле его зрения. Характерна история его сумасбродной свадьбы, когда невеста дала согласие выйти за него замуж под страхом тюремного заключения и пыток. И в действительности, и в романе справедливость торжествует, и Каин оказывается за решеткой. Им занимаются одновременно Сыскной приказ и более грозная Тайная канцелярия. Для расправы с ним была создана специальная комиссия, ибо он ухитрился подкупить и склонить на свою сторону большую часть личного состава Сыскного приказа.

Комаров полностью сохранил документальную сторону рассказа Каина, поэтому отдельные страницы его романа напоминают деловой отчет, являя собой пример своеобразного приказного стиля. Такого рода стиль, содержащий в себе элементы канцеляризма, сегодня выглядящих как архаические, был объектом иронии и осмеяний в литературе XIX в., вспомним Козьму Пруткову и М. Е. Салтыкова-Щедрина. Это дает возможность нынешнему читателю воспринимать данный текст как наполненный комическими эффектами, хотя современникам Комарова он казался вполне серьезным.

Каин, так же как и Мартона, — выходец из народа. Его происхождение отражено прежде всего в речи, в которую он вставляет множество пословиц, поговорок и прибауток, перемежая их воровским жаргоном. Однако он еще не вполне народный герой, вроде созданных фольклором образов Стеньки Разина и Емельки Пугачева и, конечно, не «романтический разбойник» типа Робина Гуда, «таинственного Сбогара» Шарля Нодье или пушкинского Дубровского. Как аттестует его Комаров, — это «российский Картуш», хитрый пройдоха, себе на уме.

С точки зрения общепринятых норм Каин начисто лишен не только благородства, но и обыкновенной порядочности. Комаров пишет, что Каин раскаялся в своих воровских делах, однако его раскаяние основано исключительно на опасении, что счастье, «может статься, когда ни есть, оставя его, предаст достойному жребию». После этих размышлений Каин приехал в Москву, где «предался разным дебошам, спознался со многими непотребными женщинами, вступил в разные картежные игры». О своих прошлых похождениях он рассказывает с предельной откровенностью, которую мы бы назвали циничной. Однако одну из своих черт Каин явно хочет спрятать, затемнить. Он всячески камуфлирует своей бесшабашной веселостью то обстоятельство, что в разбой все-таки он пускается ради наживы. Откровенная меркантильность кажется ему неприличной, и он пытается убедить, что все его похождения — не что иное, как демонстрация удалства и хитрости. Это очень симптоматичный признак, свидетельствующий об определенной «небуржуазности» Каина, тем более что сам герой как бы противопоставлен богатым купцам, которых он шантажирует.

Антиномия Каин — купцы не являются выражением социально-политической позиции Каина или самого автора. Каин абсолютно асоциален, его ни в коей мере не волнуют ни проблемы общественного устройства, ни мировой справедливости. В романе «веселый вор» предстает в антураже народных песен, некоторые из них он даже якобы сочинил сам. Его эпичность не дает возможности для проявления индивидуально-неповторимого. Он еще не вполне личность, а отчасти сказочный персонаж, обобщенный тип. В нем можно найти черты Вани-вора из русской народной сказки¹, разбойника Ивана из сборника И. Новикова «Похождения Ивана, гостинного сына». Однако первый шаг сделан — герой выделен из толпы, его породившей, и поставлен на всеобщее обозрение.



Новые Атлантиды князя Щербатова

Московский фрондер

Для понимания исторических дискурсов XVIII в. важно обратиться к анализу не только самих текстов, но и целей и задач истории, а также фигуры историка. В «Рассуждении о двух главных добродетелях...» (1787) Н. Н. Мотониса говорится о том, что историку необходимо обладать двумя главными качествами: искренностью и «несуеверным богопочитанием». Для истории эти качества даже более существенны, чем для других наук, ибо «не так трудно узнавать ложь в философии, математике и прочих науках, кои основаны на несомненных правилах и доказательствах»¹. История же зависит лишь «от одной искренности писателя, следовательно, в ней одни вероятные доказательства имеют место»². Анонимный автор журнала «Библиотека ученая, экономическая, нравоучительная, историческая и увеселительная, в пользу и удовольствие всякого звания читателей» сравнивает позиции философа и историка. Философ, по его мнению, «удуховляет утеху и очеловечивает мудрость»³. Его задача заключается в осмыслении сущего и создании определенной стратегии жизни, в которой желания были бы подчинены рассудку. Знание историка неочевидно. Он должен добыть его, пройдя сложный путь поиска исторической истины, анализируя политические ошибки, злодеяния, достижения. Зато потом картина, нарисованная им, служит наставлением или укоризной всем воз-

¹ Мотонис Н. Н. Рассуждение о двух главных добродетелях, которые писателю истории иметь необходимо должно, то есть об искренности и несуетном богопочитании // Литература и история. Вып. 2 / Публ. Ю. В. Стенника. СПб., 1997. С. 287.

² Там же.

³ Библиотека ученая, экономическая, нравоучительная, историческая и увеселительная, в пользу и удовольствие всякого звания читателей. Ч. XII. Тобольск. 1794. С. 33.

¹ Я благодарна И. М. Микешину за указание на это обстоятельство.

растам и званиям. Даже цари, совершая поступки, не только учатся на прошлых ошибках, но думают и о будущих оценках. Историк не может приукрашивать найденного им знания. Он просто предъявляет его: «Философ теряется в своих системах, вития надмеру уповает на обаяние красноречия, историк напоминает деяния и молчит»¹.

Занятия историей имеют значение не только общественное, но и личное, ибо «мы, познавая людей, познаем и себя»², размышляет автор статьи «О истории». Он же формулирует основные правила, которым должен следовать историк:

- «останавливаться на том, что достойнее внимания, рачительно оподробить оное и предложить со всевозможною ясностью»;
- «восходить до самого источника вещей и стараться открыть истинные причины, побудившие действовать людей, о коих он повествует»;
- «поддерживать и оживотворять повести свои живым и благородным слогом, не выходя из пределов судии, наставляющего славу смертным, о коих он имеет случай говорить, смотря по тому, хвалы или хулы почитает он их достойными»³.

М. М. Щербатов (1733–1790) выполнял, пожалуй, все требования, предъявляемые к историку. Своей главной задачей он считал раскрытие закономерностей общественного и политического развития, причинную связь событий, установление которой, с его точки зрения, позволит не только познать прошлое, лучше понять настоящее, но и предвидеть будущее. Строя историческую ретроспективу, Щербатов находится под определенным впечатлением от социологии Д. Юма. Как и последний, он представляет себе историю как «науку причин».

Исторический детерминизм имел для Щербатова политическое выражение. Персонажи его «Истории российской от древнейших времен» поступают, всегда исходя из соображений политической целесообразности. Более того, иные мотивы поступков, психологические аффекты, «роковое» стечение обстоятельств Щербатов или не признает, или осуждает. Он первый обратил внимание на рассказ в «Повести временных лет» о сватовстве византийского императора к Ольге, отвергая версию о том, что мать уже взрослого Святослава могла прельстить Константина своей красотой, хотя летопись, характеризуя Ольгу, подчеркивает, что она была «очень красива лицом». Произведя не слишком сложные математические расчеты, историк сделал следующий вывод: «По крайней мере, ей было уже около семи-десяти лет; следственно, как же было императору влюбиться в ее красоту...

¹ Библиотека ученая, экономическая... С. 34.

² Там же. Ч. VI. С. 8.

³ Там же. С. 6.

Мню, что более всего воспламенилось сердце императора тем, что, взяв ее себе в жену, мнил наследством и всю пространную Россию иметь или, по крайней мере, таковым супружеством таким себе сделать союзником *Святослава*, что не токмо сам не будет нападать на *греков*, но и от других врагов сию уже ослабевающую империю защитит. Политические виды, которые, конечно, могут и престарелому лицу красоту придать, которых не разумея, мню, тогдашние писатели к красоте *Ольгиной* приписали то, что единственно политика императора греческого была»¹. Характерно, что Н. М. Карамзин, объяснявший политические события с позиций «нежной чувствительности», полагал, что эпизод с сватовством Константина «народное баснословие прибавило».

Согласно же Щербатову, излишние эмоции могут лишь встать на пути политического успеха. Так, например, анализируя неудачи Ивана Грозного в Ливонских войнах, он считал, что одной из причин их была личная неуравновешенность царя, проявление им злобы и мстительности там, где ему следовало бы быть дружелюбным или, по крайней мере, сдержанным. В «Истории российской...» подробно описывается эпизод, связанный с осадой города Вендена (Кеси, Цесиса). Окружив крепость с запершимися там ливонскими рыцарями и горожанами, Иван Грозный, разгневанный оказываемым сопротивлением, приказал на глазах у осажденных сажать на кол пленных одного за другим. Понимая бессмысленность надежд на снисхождение, защитники крепости, среди которых были дети, женщины и священники, взорвали запасы пороха, предпочтя скорую гибель под развалинами изощренным пыткам в плену.

Щербатов осуждает Ивана Грозного, который, подогреваемый жаждой мести, подтвердил свою репутацию жестокого государя: «Воспалился тогда злобою на сих защитников града Вендена российский государь; забыл, что и главнейшее ему составило препятствие в завоевании Лифляндии отвращение всех лифляндцев собственно от его особы в рассуждении его строгостей»². Он даже прерывает плавный ход повествования и вставляет специальный раздел «Размышление о поступке Иоанна Васильевича», где рассуждает об упущенных царем политических возможностях. «Имел российский государь удобный случай тогда Лифляндию себе покорить, — пишет Щербатов, — коль ни были неосновательны его требования; то подлинно есть, что, с одной стороны, поляки и литовцы с излишеством были привязаны к римскому католическому закону и направляемы бесновением духовенством, никакого другого исповедания не терпели и, где возможность

¹ Щербатов М. М. История российская от древнейших времен: В 7 т. Т. 1. СПб., 1770. С. 221–223.

² Там же. Т. 5. Ч. 2. СПб., 1786. С. 507.

их была, гнать оные тшились. Напротиву того, лифляндцы, недавно принявши люторской закон, не меньше привязаны к догматам оного были и оказывали ненависть ко всем тем, кто папской власти повинуются. А как при самом начале, так и после, не токмо не показывали толикого удаления от греческой церкви, но паче искали с оною соединения; то уподобляя сие удобное на вере основанное расположение и яко в России всегда было терпение разных вер, но мог ли *царь Иоанн Васильевич* к самопроизвольному подданству сии народы склонить и самые изученные их войска приобщить к своим для войны с Польшею?»¹ Используя религиозные противоречия между Литвой, Польшей и Лифляндией, а также благодаря политическим маневрам, Иван Грозный достиг бы неизмеримо больше, чем постоянными войнами.

Анализируя такие судьбоносные для России события, как крещение и монголо-татарское нашествие, Щербатов не просто описывает их, но пытается выявить всю совокупность причин, следствием которых они явились. Рассуждая о том, почему христианство не распространилось «само» во «время Ольгино», он пишет: «Справедливейшее решение, каковое я могу о сем представить, состоит в том, что хотя действительного гонения мучительного и не было, но презрение и посмеяние, в каком были христиане... отвращало многих от предприятия сего закона»². Кроме того, «невежество *российского* народа, всегдашнее их упражнение в войне и ловитвах, ненависть к *грекам*, гордость к их невольникам, почти странствующая и дикая жизнь, мною, могли до определенного от Бога времени не допустить его проникнуть в наши страны. Я могу сие свое мнение утвердить и тем, что в нынешние времена видим в народах *американских, африканских и сибирских*, где все те народы, которые странствующую жизнь ведут и питаются ловитвою, невзирая на все усердие проповедников, с вящим, нежели другие, трудом могут склониться на принятие христианского закона»³. Другими словами, христианство требует определенного уровня развития общества и не может утвердиться в нем ранее, нежели последнее «созреет» для такого события. Недостаточная «готовность» общества к такому шагу способна привести к переосмысливанию христианства, «языческой» его интерпретации, распространению «суеверий».

Щербатов задается вопросом: отчего Россия не имеет мифологической предыстории, подобно Греции, Риму и другим древним цивилизациям? Он полагает, что славянское язычество не было вполне безобидным прошлым, пережитым и воспринимающимся как «детство». «Предстает на сие вопрос, — пишет он, — чего же ради в *российских* летописях таковых басен

¹ Щербатов М. М. История российская... С. 413.

² Там же. Т. I. С. 250.

³ Там же.

не находилось, которые бы по крайней мере могли многие древности объяснить? Сие происходило оттого, что Россия не так, как другие страны, которые по степеням из грубейшего невежества выходили, но можно сказать, что *вдруг* (курсив мой. — Т. А.) сделала один шаг из самой грубости, каковую кочевой народ может иметь, гораздо к великому просвещению, то есть, что принявши вдруг *христианский* закон, обще с ним приобрели смягчение своих суровых нравов и письмены, которых, конечно, прежде не имел; и когда восставшие писатели, яко первый у нас был преподобный *Нестор*, не токмо не тужились сохранить баснословные древние идолопоклоннические предложения, но паче у неутвержденного в *христианском* законе народа старались их совсем из памяти изгнать. Вот причина, чего ради оных совсем у нас в памяти не осталось, а *российская* история, хотя поздно, но уже освобожденная от всех баснословий начинается»¹. «Вдруг» изменившаяся культура «не захотела» знать свое мифологизированное прошлое, ибо это прошлое еще жило в ней и болезненно отзывалось на всякое неосторожное касание. Язычество продолжает оставаться «слишком актуальным» для культуры. Переход к христианству, «христианскому закону», как подчеркивал Щербатов, произошел прежде во внешних формах, в то время как усвоение христианской идеологии, моральных и мировоззренческих представлений соответствовало ему далеко не всегда.

По Щербатову, в обществе должна наблюдаться определенная гармония «закона» с «нравами и обычаями». В статье «Размышления о законодательстве вообще» он пишет о том, что если вводимый закон не соответствует народным нравам, то действие его будет не только ограничено, но он может и вовсе не выполняться. «Закон» у Щербатова — это и феномен права, и некое институционализирующее, регламентирующее и организующее начало в отличие от «обычая», который является выражением стихийного, неуправляемого и традиционного. «Закон» относится к области формы, «обычай» же составляет содержание, «закон» очевиден, «обычай» же не всегда выражен явно. Исследуя исторические события, историк должен выявить, где мы сталкиваемся с «законом», а где с «обычаем».

Описывая чудесное знамение в Нижнем Новгороде, предшествующее одному из военных подвигов Ивана Грозного и вдохновившее его войско на подвиг, Щербатов приводит пример определенного несоответствия христианского «закона» и народного «обычая». Он оговаривается: «Сие первое повествование о чуде и действии, каковое оно над воинством произвело, чаятельно было причиною и многих других, которые впоследствии труда сего представлю не для того, чтобы совершенно о бытии оных уверял, ибо, кажется, и несовместно со святым нашим законом верить, чтобы Господь

¹ Там же. Т. I. С. II—III.

Бог в делах человеческих толь великие знаки воли своей особливими чудесами и видениями показывал... Повествование о сих чудесах показывает нам способы, как более привязанные к внешности, нежели к духовному разуму веры, народы в случае нужды управлять»¹.

Невозможно, согласно Щербатову, изменить «нравы» и «обычаи» так же быстро, как «законы». Здесь нужно быть крайне осторожным, ибо, борясь с «суеверием», можно лишить народ и самой веры: «...не льстим себе, любомудрые, прогнать все суеверие от народа. Закон наш и догматы церковные к подвигу истребления сего зла нас побуждают, однако с крайнею мудростию и осторожностию в сем деле должно поступать, дабы, хотя прогнать суеверие, не учинить его совсем безверным и не разрушить бы ту связь, которая силою веры и закона связывает общества и налагает узду на тайные наши помышления»².

Щербатов полагал, что чересчур буквальное следование внешним формам христианства, умноженное на суеверный «обычай», послужило одной из причин, ослабивших Россию накануне монголо-татарского завоевания. Он пишет: «...бывшие незадолго пред сим трясения земли, затмения солнца и кометы, что все за предзнаменования наших несчастий почитали, в крайнюю робость сии непросвященные народы привели... Дух неумеренной набожности вселился в сердце князей российских... неправо разумея должности закона христианского, в суеверие и бесновение впали, преставаая иметь попечение о всем том, что мирским и тленным называли, но единственно стремились к вечной жизни, якобы и самое защищение себя было противоборство воле Господней и якобы защищение отечества не должность была христианского закона. Монахи же и духовный чин сии мысли паче утверждали, и, вкрадшись в мирское правление, яко тогда видно, что во всякие дела епископы мешались, можно сказать, твердость и великодушные отовсюду прогнали, а на место того дух монашеский вселили»³. Конечно, «дух набожности» — не единственная причина поражения русских войск. В числе других Щербатов называет «превышение татар над россиянами в военном искусстве»; «нерегулярное и необученное войско, составленное из всякого состояния народа»; «разность вооружений». «Дух неумеренной набожности» ослабил прежде всего «дух» государственности и если не расколол, то обособил, обратил в иную, духовную, а не государственную сторону помыслы и поступки русских князей; в свою очередь, «нравы» и «обычаи» еще не настолько возвысились до «христианского закона», чтобы русский народ объединился как народ христианский против «нехри-

стей»-завоевателей. Таким образом, дисгармония «закона» и «обычая» имела для российского государства самые трагические последствия.

Согласно Щербатову, основополагающие человеческие качества не подвержены временным трансформациям. Сущность человека вечна и неизменна, поэтому как ни «трудно понимать потаенные причины давно прошедших дел, но люди всегда во одинаковых обстоятельствах почти одинаково понимают»¹. В этой неизменности — критерий достоверности исторического познания, ибо «пример настоящего есть то, что может наиболее направлять наши догадки о прошедшем»². С другой стороны, «история есть наука прошедших деяний, научающая нас и тем правилам, которым мы должны и в настоящих обстоятельствах последовать...»³ Это не означает, что исторические события могут, в свою очередь, служить идеальным образцом, а исторические герои непререкаемым примером для подражания. Мы не должны слепо следовать тому, что уже кануло в Лету, и заниматься поиском абсолютных исторических аналогий. По Щербатову, «история не повторяется». Он не разделяет позицию сторонников мирового коловорота, характерную для Петровской эпохи и породившую образ «мировых часов», стрелки которых поочередно указывают на страны, коим надлежит первенствовать «на театре мира», пока не пробьет час других занять это почетное место. Не принимает он и идею циклического развития, т. е. исторического коловорота, предполагавшую, что человеческие сообщества движутся в некотором круге, поочередно пребывая в состоянии «просвещения» и «варварства». Исторический процесс, с точки зрения Щербатова, не замкнут, а линейен. Может быть, линия, по которой движется человечество, не так уж пряма, но вспять дороги нет. Мы должны учиться у Истории, а не повторять собственных или чужих ошибок.

Задача историка заключается прежде всего в выявлении причин явлений, создании концептуальной картины, позволяющей увидеть основное и второстепенное, необходимое и случайное в общественном движении. Щербатов видит свою задачу в том, чтобы показать историю российской государственности, ее становление и тенденции развития. По его мнению, только сильное государство может сделать общество процветающим.

Идея народовластия не была близка Щербатову. В статье «Разные рассуждения о правлении» он пишет: «...несть ничего непостояннее сего прав-

¹ Там же. Т. 5. Ч. I. С. 8.

² Щербатов М. М. Примечания на ответ господина генерал-маиора Болтина на Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории, содержащая в себе любопытныя и полезныя сведения для любителей Российской истории, тако ж истинныя оправдания и прямыя доказательства против его возражений, критики и охулений. М., 1792. С. 218.

³ Щербатов М. М. История российская... Т. 5. Ч. I. С. 349.

¹ Щербатов М. М. История российская... Т. 5. Ч. I. СПб., 1786. С. 349.

² Там же. С. 350.

³ Там же. Т. 2. Ч. II. СПб., 1771. С. 574–575.

ления: оно снедает свои недры, разделяется на разные партии, которые разные смутные поджигают, яко корабль на волнующемся море, хотя часто искусством кормщика от потопления избегает, но чаще еще и погибает, иногда у самой пристани. Понеже, окромя обыкновенного пороку медлительности, общего всем республикам, никакое государственное таинство скрываться не может... люди справедливого обычая и неприятели лести не токмо презренны остаются, но и гонения претерпевают... Тщетно несправедливо обвиняемый человек, надеясь на свою добродетель и справедливость, мнит избежать от казни; довольно ему иметь двух смутных неприятелей, дабы осужденну быть, вместо чего преступник не теряет надежды, чтобы с помощью хорошего риторика, который приятным чарованием своего красноречия умеет разжалобить народ и затмить законы, быть оправдан сим смутным собранием. Любовь народа непостояннее его ненависти; они без всякого зазрения совести казнят того, который за несколько дней пред тем был избавителем отечества почитаем; и часто изгнанный с бесчестьем человек возвращается в свое отечество при восклицаниях сего самого народа, который недавно ему неприятель был»¹.

Однако еще более отвратительным кажется Щербатову «самовластие», «понеже сие есть мучительство, в котором нет иных законов и иных правил, окромя безумных своенравий деспота»². Можно было бы назвать идеальным аристократическое правление, но оно требует невыполнимого условия — нравственного совершенства каждого, претендующего на свою роль в системе государственной власти. «С первого взгляду несть ничего прекраснее главностей сего правления, — отмечает он, — тут мудрые люди сочиняют Сенат; не по своенравиям единого, но по здравому рассуждению разумнейших мужей государства дела течение свое имеют... тут каждый не ожидает награждений, не страшится наказаний, как токмо по мере услуг его государству. Сии достойные вожди народов трудятся для пользы отечества, сопрягают пользы их родов с пользою республики, которой управляют, законы тут не пременяются для пользы или своенравия единого; понеже равенство между членов Сената производит сопротивление; лесть, сие адское чудовище, не имеет власти в таком правлении; команда армий лишь храбрейшим и искуснейшим поручается, а не пронырливым придворным»³. Между тем человеческая природа несовершенна, и «мудрые люди, сочиняющие Сенат, также бывают заражены честолюбием и собственною к себе любовью; каждый хоть и равен в Сенате, однако хотел бы властвовать и

чтобы его голосу предпочтительно перед другими последовали. Сие рождает происки, партии, ненависти и другие злы... Хотя дела и решаются по большому числу голосов, однако большее число не всегда лучшее бывает; хотя проекты и не толь легко пременяются, но разные происходящие споры, в которых каждый хочет содержать свое мнение, а через препятствия, которые чинить, естли то противу его мнения определиться, толь медлеют, что часто оные в ничто обращаются... подлой народ... нигде столь не несчастлив, как под аристократическим правлением»¹.

Наилучшим, по мнению Щербатова, является «монаршическое» правление. Оно тоже не идеально, но в большей степени соответствует «естественным» человеческим устремлениям и обычаям. «Понеже *монаршическое* правление имеет свое начало от правления патриархов или отцов фамилий, тут государь, по избранию ли иль по праву рождения, на престол бывает возведен, должен не толь себя почитать царем народа, который управляет, как отцом, а они себя его детьми считать»². Если бы Щербатов остановился на этом утверждении, оно ни в коей мере не расходилось бы с официально принятой концепцией естественного права, согласно которой отношение «государь — подданные» является проекцией отношений «родители — дети» и органично вытекает из принципов взаимоотношений между людьми. Щербатов включает в систему управления еще и «старших детей» — родовое дворянство. Царь осуществляет всю полноту исполнительной власти, тогда как Сенат, членами которого являются представители родовой аристократии, — законодательной. Щербатов не отказывается от теории естественного права, но модифицирует ее: «И яко в правлении каждого рода хотя вышняя власть и в персоне единого отца пребывает, однако и тот в важных делах спрашивает совета у старейших, иль мудрейших, своих детей, но тем найвяще, понеже в монаршическом правлении более важных дел случается, и что когда же надлежит сохранить установленные уже законы иль новые установить для благополучия народов; не необходимо ли нужно государю иметь совет, сочиненный из мудрейших и более знания имеющих в делах людей его народа, которые должны ему представить то, что может служить к счастью государств и отсоветовать, колико возможно, в вещах предосудительных государству и клонящихся к самовластии»³. В качестве исторического примера Щербатов приводит все ту же Новгородскую республику, которая для Я. Б. Княжнина являлась символом народовластия, а для Екатерины II — воплощением самодержавного правления.

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова: В 2 т. Т. 1. СПб., 1896–1898. Стб. 342–343.

² Там же. Стб. 343.

³ Там же. Стб. 338–339.

¹ Там же. Стб. 339–340.

² Там же. Стб. 337.

³ Там же.

Таким образом, интерпретации исторических событий не были вполне безобидны, а таили в себе прямые политические выводы. Русская история содержала в себе много опасных аллюзий, а также фактов, в том числе таких, как убийство Ивана Антоновича дворцовый переворот 1762 г., смерть Петра III. И хотя «История...» Щербатова была далека до завершения, да он и не успел довести ее до XVIII в., нежелательные трактовки событий привели к определенным «профилактическим» мерам со стороны Екатерины II.

Еще в начале своего царствования Екатерина писала о следующих доступных ей способах остановить поток неугодных сочинений: «1) зазвать автора, куда способно, и поколотить его, 2) или деньгами унимать его писать, 3) или уничтожить, 4) или писать в заступление»¹. В отношении Щербатова был избран четвертый способ. Довольно часто Екатерина II, тяготевшая к литературным и научным занятиям, «писала в заступление» сама, порой поручала это кому-либо из своего окружения. Так появились «Примечания на Историю древняя и нынешняя России Г. Леклерка, сочиненные генерал-майором Иваном Болтиным» (СПб., 1788). Непосредственным объектом критики И. Н. Болтина стала «История древней и новой России» Н.-Г. Леклерка. Однако «Примечания...» были косвенно направлены и против Щербатова. Леклерк, будучи врачом по профессии, лечил жену Щербатова Наталью Федоровну, получал у известного историка консультации и даже некоторые материалы, которые использовал в своей «Истории...». То, что Леклерк решил написать большое историческое сочинение, удивило и даже несколько шокировало Щербатова, прекрасно осведомленного о дилетантизме Леклерка а также о том, что последний не знает русского языка, поэтому он и сам невысоко оценил этот труд. Но «Примечания» Болтина задела самого Щербатова, который увидел в них явные намеки на собственное сочинение.

Через год в печати появилось «Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории, к одному его приятелю в оправдание на некоторые скрытые и явные охуления, учиненные его Истории от господина генерал-майора Болтина, творца Примечаний на Историю древняя и новья России Г. Леклерка» (М., 1789). Щербатов пытался оправдаться и откровенно признал некоторые ошибки, неизбежные при написании столь глобального сочинения. Однако он не мог согласиться с принципиально негативной оценкой своего труда, отчетливо сознавая свое место среди историков России. Он оскорблен в своих лучших чувствах: «Признаюсь, что я и сам во многом недоволен моею „Историюю“. Но вот следует вопрос, для чего же я с изнурением себе пишу? Вот, государь мой, мое оправдание. От юности моей

¹ Цит. по: Сомов В. А. Французская «Россика» эпохи Просвещения и русский читатель // Французская книга в России в XVIII в. Л., 1986. С. 182, прим.

считал, что каждый гражданин, поелику сила его достигать может, должен быть полезен отечеству своему; я в молодости моей, да и теперь не вижу достаточной истории России, предпринял ее писать... дабы через оную научиться познать состояние России... Несть в ней красноречия, — продолжает он, — находится, может статься, во многом темнота: инде и недостаток связи; но, напротив того, осмелюсь сказать, украшена она справедливостию, точным исследованием летописцев и редчайших писем из архивов, повсюду видимым беспристрастием и довольною смелостию, а по самому сему, естли кто после меня вздумает российскую историю писать, то уповаю... во многих случаях „История“ моя ему будет воспомоществовать для сочинения изящнейшего труда и для сыскания нужных припасов»¹. Таким «изящнейшим» историком России стал Н. М. Карамзин, преемственность и даже некоторую зависимость которого от «Истории...» Щербатова отмечали некоторые позднейшие исследователи. Так, например, П. Н. Милюков считал, что «Щербатов был для Карамзина основным источником сведений по русской истории... Видно, что том щербатовской «Истории» всегда лежал на письменном столе историографа и давал ему постоянно готовую нить для рассказа и тему для рассуждения»².

И. Н. Болтин незамедлительно отзывается на «Письмо» Щербатова и в том же 1789 г. публикует «Ответ генерал-майора Болтина на Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории», где весьма язвительно замечает: «Сочинитель Письма извиняется перед своим приятелем в темном и необстоятельном написании о происхождении русского народа и незнанием ученых языков, несведением слов разных населяющих Россию народов и других... Положим, что приятель его сочтет такое извинение достаточным... однако же и при сем случае по долгу дружества должен будет ему сказать: „Но кто же принуждал Вас братья за дело выше своих сил и возможности? Не лучше ли было бы, по неимению сказанных помостей, оставить вещи так, как они были, нежели, писав из головы и без всякого основания, в вящую приводить их темноту, запутанность и безобразие?“»³.

Несмотря на то что в предыдущем письме Щербатов клялся, что не будет затевать «ученую свару», таких оскорблений самолюбивый князь вынести не мог. Он пишет «Примечания на ответ господина генерал-майора

¹ Щербатов М. М. Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории, к одному его приятелю в оправдание на некоторые скрытые и явные охуления, учиненные его Истории от господина генерал-майора Болтина, творца Примечаний на Историю древняя и новья России г. Леклерка М., 1789. С. 141.

² Милюков П. Н. Главные течения русской исторической мысли. М., 1887. Т. 1. С. 123–124.

³ Болтин И. Н. Ответ генерал-майора Болтина на Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории. СПб., 1789. С. 9–10.

Болтина, на Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории, содержащая в себе любопытные и полезные сведения для любителей Российской истории, тако ж истинные оправдания и прямые доказательства против его возражений, критики и охулений» (М., 1792). В это время Болтин готовит к печати «Критические примечания генерал-майора Болтина на первый том Истории князя Щербатова» (СПб., 1793) и «Критические примечания генерал-майора Болтина на второй том Истории князя Щербатова» (СПб., 1794). Только смерть Щербатова в 1790 г. и Болтина в 1792 г. прекратила этот поединок. Учитывая, что всего Щербатовым было написано 7 томов «Истории...», причем последние из них состояли из объемных частей (всего было написано 18 книг), а Болтин подробно и въедливо комментировал каждую строчку, можно с содроганием представить себе возможные повороты в могущих следовать далее «ответах на ответ» и «комментариях на письмо к приятелю сочинителя ответа».

Однако И. Н. Болтин, талантливый человек и блестящий историк, растративший свое дарование на написание бесконечных «комментариев», стал в судьбе Щербатова роковой фигурой. Пожалуй, ни одно историческое сочинение не подвергалось такому тщательному анализу, изощренной критике, откровенным издевательствам, насмешкам и даже передергиваниям. Вероятно, именно поэтому труд Щербатова был недооценен современниками, а отчасти и потомками. С удовлетворением можно отметить лишь то, что в конце 80-х гг. XVIII в. полемика велась более цивилизованными методами, чем в конце 40-х.

Философия истории не случайно не была включена в общую схему изучения философии. Пожалуй, это был единственный объект исследования, по отношению к которому не мог быть применен универсальный «упорядочивающий» метод метафизики. Теоретические построения в отношении общества рассматривались как внеметафизические конструкции. Его изучение определялось потребностью осознать происходившие перемены. В первой трети столетия они объяснялись теорией «мирового коловорота» (последовательного возвышения того или иного народа над другими) и «социального коловорота» (движения общества по кругу, когда упадок сменяется расцветом, и наоборот). В дальнейшем теория «коловорота» была подвергнута критике А. Н. Радищевым и А. П. Сумароковым, показывавшими, что каждый новый этап жизни общества сопровождается качественными изменениями. Потребность осмысления истории привела к появлению ряда фундаментальных исторических сочинений. Интерес к «самому началу» российской истории определялся способом мышления, для которого познание сводилось к выяснению первопричины, причем для большинства историков — М. М. Щербатова, Н. М. Карамзина, Екатерины II, В. Н. Татищева, Ф. А. Эмина — речь шла прежде всего о государственности. Лишь

немногие, как М. В. Ломоносов, рассматривали Россию «прежде Рурика». Интерес к прошлому был попыткой разобраться в настоящем или оправдать его исторической традицией. При этом задачи и их решения формулировались на основе общеметодологических философских соображений. Если немецкие историки, работавшие в России (Г.-З. Байер, Г.-Ф. Миллер, А.-Л. Шлецер), видели свою цель преимущественно в открытии нового знания, то представители российской историософии полагали, что главной функцией исторического сочинения должно быть моральное поучение (В. Н. Татищев, Ф. А. Эмин), овладение духовным, в первую очередь чувственно-эмоциональным, опытом прошлых поколений (Н. М. Карамзин), уяснение закономерностей общественных изменений (М. М. Щербатов), поиск аналогий существующей политической системы (Екатерина II). Представление об историческом процессе как результате взаимодействия крупных политических фигур, сословно-персоналистическая направленность философии истории (М. М. Щербатов) способствовали развитию исследований в области генеалогии. Другим направлением философского осмысления общества была социальная утопия, формировавшая идеальную модель общественного устройства.

«Славное прошлое» и «светлое будущее» переходили одно в другое, как бы заслоняя собой настоящее. Однако на самом деле и историософия и утопия выполняли функцию социальной философии и работали на настоящее, оправдывая его и осмысляя.

Обращение Щербатова к аристократии как единственному сословию, могущему создать механизм, способный предотвратить сползание монархии в самовластие, раз и навсегда определило его место в русской, а позже — в советской историографии как консервативного и даже реакционного мыслителя. Однако осмысление им роли дворянства в истории России намного перерастало рамки узкополитической и узкосословной концепции. Он видит в дворянстве не только политическую силу, противостоящую неограниченной власти, но силу духовную и культуuroобразующую. Как считал Щербатов, именно этот слой служил питательной средой для «выращивания» культурных и, прежде всего, нравственных идеалов. Целиком разделяя мнение о «захватническом» характере западного дворянства, о котором говорилось выше, он полагал, что российское дворянство формировалось иначе, а именно от российских владетельных князей, последние же в свою очередь выделились в результате возвышения одних родов над другими. Причиной этого были в основном воинские доблести, мудрость и нравственные достоинства. Таким образом, основанием общественного неравенства Щербатов считает неравенство личных качеств. Закрепленное исторической традицией, оно приобретает силу «обычая», который впоследствии был закреплен и «законом». Исключительное право дворянст-

ва на владение землей, «прислужниками», занятие высших должностей органично вытекают из сложившихся в древности общественных структур. Необходимо ясно осознать пути формирования этого сословия, которое не узурпировало, а естественным путем получило эти права, приумножив и развив в себе качества, унаследованные от доблестных предков.

В статье «Размышления о дворянстве» Щербатов ставит своей целью решить ряд принципиальных вопросов: «1) показать химеру равенности состояний новых философов; 2) доказать полезность государств в сохранении дворянского корпуса; 3) изыскать, колико возможно, препорциональную черту людей, где право дворянское поставлено быть должно»¹. «Естественное» состояние общества — это состояние неравенства, ибо «почти неоспоримую истину можно поставить, что несть ни единого человека, совершенно подобного другому во внутренних своих расположениях, а где нет такового подобия, тут нет и равенности; кажется, сама природа, предупреждая наши суеты и располагая порядок общежития человеческого, разными дарованиями разных людей снабдила, яко мудро распределяя единых быть правителями и начальниками, других — добрыми исполнителями и, наконец, третьих — слепыми действующими лицами»². Теория естественного права, определявшая социологию того времени, имела два возможных, но антиномичных метафизических вывода, каждый из которых был достаточно «очевиден». Равны или неравны люди от природы? Вероятно, все-таки нет, ведь в природе все конкретно, единично, отлично одно от другого. Может быть, изначально «неравные» люди и имели «равные» права и возможность реализовать природную, трансцендентную справедливость. Однако, пребывая в потоке истории, человек перестал быть «естественным», он создал общество, государство, стал элементом структуры, которая сохраняет не его абстрактные «права», а реальные достижения. Историческая справедливость заключается не в том, чтобы каждый раз отбрасывать назад добившихся успеха, а потерпевших поражение поощрять и поддерживать. Она умножает добродетели кратно числу сменившихся поколений и в соответствии с ними увеличивает или уменьшает права наследующих.

Даже «степени лет и родства при всех равных обстоятельствах уже мнимое равенство между людей разрушают», — пишет Щербатов, а если «мы еще присовокупим к тому многие прилагательные качества, которые человек в общежитии чрез воспитание и науку приобретает, то сие нам докажет, что не токмо не находится личное равенство между человека и человека, но может оно и потомственное быть»³. Человек, живущий в обществе,

имеет знания, привычки, идеалы, в соответствии с которыми он мыслит и поступает. Во многом его формирует воспитание и окружение, они же и усиливают первоначальные природные различия: «Родившийся человек от благородных родителей, служащих или служивших в разных должностях своему отечеству, кроме превосходного научения, которое попечениями их получает, насматривается, как должно ему обходиться с высшими, с равными и с низшими себя. В беседах родителей своих слышит о прежних приключениях, внимает похвалу добродетели и охуление пороков, чрез разные их разглагольствования научается о состоянии политическом, гражданском и военном своего отечества; слышит разные деяния, питающие его ум и научающие, как ему в разных обстоятельствах поступать; сообщества его с родственниками — почтение к старшим себе или обхождение с равным — те же ему наставления подают: от первых он научается правилам, а со вторыми исполняет долг сообщества и благопристойности»¹.

В наследуемых качествах всегда есть нечто иррациональное, не все из них можно постичь умом, некоторые можно только «впитать», привыкнуть к ним с детства, сформировать под их влиянием душу и сердце. «Благородные» родители могут дать своим детям лучшее воспитание и образование не столько потому, что они обладают большим материальным достатком, сколько потому, что видят в этом свой долг, дело чести, святую обязанность. Они не поступятся ни отсутствием средств, ни затруднительными обстоятельствами, кроме того, они подают пример собственным образом жизни, формируя стереотипы и идеалы, не могущие быть преподанными наемными учителями.

Отличительная черта дворянства не богатство, а благородство, которое требует особого воспитания в условиях уважения к достоинству и поощрения высоких стремлений.

Главное для дворянина — честь, честолюбие. Оно представляет собой естественное для каждого человека, хотя и социально преобразованное, самолюбие. «Естественный» человек имеет три «должности» — любовь к Богу, любовь к другим людям и любовь к самому себе. Первая реализуется им через религию, две последние — через социум и мораль. Щербатов не отождествляет самолюбие с эгоизмом — «самством». Самство и самолюбие — разнонаправленные качества. Самолюбие естественно, ибо кто себя не любит, но оно предполагает и любовь к другим: «Самолюбие для славы своей часто жертвует своим благосостоянием. Самолюбие разбирает прямые пользы с мнимыми. Самолюбие побуждает к полезным трудам. Напротив того, самство никого, кроме себя, не любит и любить не может. Самство ни малейшим ничем пожертвовать ни ближнему, ни другу, ни отечеству не

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 2. Стб. 221–222.

² Там же. Т. 1. Стб. 222.

³ Там же. Стб. 233.

¹ Там же. Стб. 225–226.

в состоянии. Самство не побуждает ни к каким полезным трудам, ибо все ему не токмо полезным, но вредным является, что особливейшим образом не относится к его удовольствию»¹.

Дворянство должно занимать особое место и в государственной системе. Это сословие обладает не только правами и привилегиями. Взлелеянные качества должны найти применение в обществе. Благородное рождение — это не только предмет гордости, оно ко многому обязывает. Естественные «должности» трансформируются в долг перед обществом, который каждый дворянин обязан неукоснительно соблюдать не по принуждению закона, а как моральный императив. Общество должно лишь выигрывать, предоставляя дворянскому сословию немногие преимущества, которые последнее обязано с лихвой окупить: «...государства, возвышая и снабжая благородных, сугубую мзду себе приемлют: А) обретая верных, рачивых и способных людей для разных должностей; В) (так в тексте. — Т. А.) что благородные, наполняя собственными своими иждивениями недостаток даваемого им от государства жалованья, не токмо особами своими служат государству, но и самими своими именьями и благосостоянием своим оному жертвуют; Г) что они спомоществуют введению благонравия и просвещения в народе, распространению художеств и искусств; что самая торговля, течащая реки блаженства в недра государства, подкрепления от сего сословия получает»². Дворянские «должности» имеют три направления. Это военная и государственная служба, а также ведение помещичьего хозяйства. В последнем дворянин тоже обязан преуспеть. Он должен быть хорошим, образованным хозяином, «отцом» и учителем своих крепостных. Он обязан заботиться о благосостоянии, здоровье, нравственном и религиозном воспитании, образовании своих крестьян. Но как добрый отец он должен не только поощрять, но и наказывать.

Ощущение «кровной» причастности к делам и судьбам государства, особой обязанности перед ним воспитывается не так-то просто. Поэтому Щербатов категорически не согласен с возможностью получения дворянства как служебного чина. Отсюда его эмоциональное поведение на заседании Комиссии по сочинению проекта нового Уложения в 1767 г., куда Щербатов был избран депутатом от ярославского дворянства. Его пылкие речи в защиту привилегий родового дворянства привели к едкой сатире в журнале Н. И. Новикова «Трутенъ», где он был выведен под именем господина Недоума: «Сей вельможа ежедневную имеет горячку величаться своею породою. Он производит свое поколение от начала вселенной... Тотчас начинает его трясти лихорадка, если кто пред ним упоминает о мешанах или

крестьянах... Он желает, чтобы на всем земном шаре не было других тварей, кроме благородных, и чтобы простой народ совсем был истреблен, о чем неоднократно подавал он проекты, которыми многими ради хороших и отменных мыслей были похваляемы»¹.

Однако этот образ не соответствовал действительности. Щербатов считал дворянство не «лучшим», а «особым» сословием. Происхождение, по его мнению, не является заслугой или недостатком, оно не порочит и не возвышает человека, а просто определяет его место в общественной системе. Поэтому положения петровской Табели о рангах, согласно которой можно было получить потомственное дворянство, дослужившись до определенного чина, казались ему нелепостью. Щербатова коробит автоматизм в вопросах, касающихся духовной сферы. Он вовсе не считает, что дворянство должно быть замкнутой эзотерической группой. Но жалование дворянства не должно быть дано на откуп бесчувственной бюрократической машине. Дворянство «от чести происходит и честью содержится»², поэтому вопрос о его пожаловании, а также вопрос о дипломе на российское дворянство для иностранцев могут решаться только в индивидуальном порядке. Получение дворянства как очередного чина лишит его внутреннего содержания, оставит связанными с ним лишь привилегии.

Щербатов выступает не только против «обюрокративания», но и против «обуржуазивания» дворянства. В статье «Рассмотрение о вопросе — могут ли дворяне записываться в купцы», он пишет, что переход из одного сословия в другое ослабляет силу государства. Дворянин, исходя из условий своей жизни, имеет потенциальную возможность преуспеть на военном и государственном поприще. Конечно, жизнь человека не определяет просто рождение в этом сословии, но оно дает «случай, открывающий путь воспользоваться выгодами, а не право без достоинств»³. Еще хуже, когда в дворянство перетекает купечество. От этого происходит «ущерб торговли», ибо вместо того чтобы основывать торговые династии, находить партнеров в других странах, купцы стремятся всеми правдами и неправдами нажить состояние, получить дворянство. Детям своим они не могут дать соответствующего образования, ибо не имеют его сами, а молодые *raguenus* только компрометируют дворянское сословие. Дворянство больше других сословий связано с «престолом и государством». Этим оно отличается от крестьян, которые «по малости своего имущества мало могут чувствовать перемены, случившиеся в государстве, и как в победителе, так и в похити-

¹ Цит. по: Федосов И. А. Из истории русской общественной мысли XVIII столетия. М. М. Щербатов М., 1967. С. 30.

² Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 61.

³ Щербатов М. М. Неизданные сочинения. М., 1935. С. 142.

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 2. Стб. 417–418.

² Там же. Стб. 228–229.

теле равных себе находят защитников»¹, и купцов, ибо они «есть граждане целого света»². Лишь дворянство «от славы и пользы государственной свою пользу и славу взаимствует, славится славою государства, услугами своими себе могущество и прибыль получаемый и тем ему делаются пользы государственные, неразличимые с собственными своими. Понеже от престола оно взаимствует свое главное блистание и от престола свое благосостояние ожидает, то пребывает верно к своему законному государю и готово за него пожертвовать все»³.

Перемена социального состояния крестьян также нежелательна. Так, именно переходом части крестьян в «среднее сословие» Щербатов объясняет голод 1778 г.

Он полагает, что смешение сословий деструктурирует сознание, разрушит ту особую духовность, которая вырабатывается веками и передается из поколения в поколение. Нарушение же духовной связи поколений разрушает государство, грозит ему политическим и моральным крахом. По мнению Щербатова, именно «новое дворянство», порожденное Табелью о рангах, привело к появлению громадного числа людей, далеких от строгого «рыцарского» этоса и не способных организовать помещичье хозяйство. Во-первых, они не обладают соответствующим образованием, а, во-вторых, их право на землю и крестьян не является «естественным», как у дворян, предки которых его завоевали. Отсутствие ощущения исторической преемственности делает для них недоступным понятие исторического долга и сословной чести; если они и соблюдают моральные кодексы дворянского этоса, то скорее как что-то внешнее.

Таким образом, связь времен, та историческая ниточка, какую представляет собой дворянский род, не только соединяет славное прошлое с настоящим, но одновременно и скрепляет общество, воспроизводя в нем «естественные» отношения.

В историческом процессе каждое сословие развивает те качества, которые связаны с выполнением определенных функций, это делает общественную систему более эффективной и в конечном счете является благом для каждого из ее членов. Такой функцией для дворянства выступает руководство обществом и государством. Любое другое сословие не сможет ее осуществить, ибо для этого требуются определенные знания, умения, специфические душевные качества. Конечно, можно предположить, что в дворянских семьях рождается умных и талантливых детей не больше, чем в любых других. Однако возможность «выбора» наилучших членов общества

¹ Щербатов М. М. Неизданные сочинения. С. 58.

² Там же. С. 142, 59.

³ Там же. С. 142, 59, 58.

и бесконечное перераспределение социальных ролей таят в себе немалые опасности, заключающиеся в возможности субъективных решений и нестабильности структуры. Иерархическая организация с постоянно закрепленным местом не идеальна, но оптимальна. Передача этого места по наследству придает системе устойчивость, определенность, упорядоченность. Она предохраняет от анархии, хаоса, гражданской войны, уподобляя общество идеально отлаженному механизму, соотношение частей которого невозможно изменить, не нарушив его работы.

Представление об «особом характере» именно российского дворянства разделялось многими известными мыслителями XIX в., а также художественной литературой, которая критично, но бережно демонстрировала образ «дворянского интеллигента». «Дворянство наше представляет явление, точно необыкновенное, — писал Н. В. Гоголь. — Оно образовалось у нас совсем иначе, нежели в других землях. Началось оно не насильственным приходом, в качестве вассалов с войсками, всегдашних оспоривателей верховной власти и вечных угнетателей сословия низшего; началось оно у нас личными выслугами перед царем, народом и всей землей, — выслугами, основанными на достоинствах нравственных, а не на силе. В нашем дворянстве нет гордости какими-нибудь преимуществами своего сословия, как в других землях... Одним только позволяет себе всяк из них похвастаться — это чувством нравственного благородства, которое уже Бог им вложил в грудь. И если дойдет дело до того, чтобы высказать каким-нибудь поступком это внутреннее благородство, у нас не один не отстанет от другого, хотя бы сам был всех хуже и весь зажил в грязи и саже. *Дворянство у нас есть как бы сосуд, в котором заключено это нравственное благородство, долженствующее разноситься по лицу всей русской земли затем, чтобы подать понятие всем прочим сословиям, почему сословие высшее называется цветом народа*»¹ (курсив мой. — Т. А.). «Я не могу не уважать моего дворянства, — говорит один из героев Ф. М. Достоевского. — У нас создан веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип всемирного боления за всех. Это — тип русский, но так как он взят в высшем культурном слое народа русского, то, стало быть, я имею честь принадлежать к нему. Он хранит в себе будущее России»².

Привлекательность дворянской культуры для мыслителей, не принадлежащих к ультрадемократическому направлению, вполне понятна. Это был практически единственный слой, представители которого имели явно выраженные личностные качества, способность к рефлексии, возможность свободного поступка в социальном и метафизическом понимании «свобо-

¹ Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1990. С. 202

² Достоевский Ф. М. Подросток // Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. М., 1957. С. 515.

ды». С 99% населения Российской империи понятие «свобода» даже в самом абстрактном ее значении, в смысле «внутренней» свободы стоицизма или «свободы воли» христианства, соотносилось с большим трудом. «Внутреннее» ощущение свободы является следствием потребности в свободе, понимания того, что такое свобода, а следовательно, определенной духовной развитости. Трагедия Духа заключается в том, что в определенные эпохи интеллектуальное развитие обусловлено социально. То, что было в потенции для «безмолвствующего большинства», уже состоялось для аристократического меньшинства. Для дворянства свобода актуальна, представители этого слоя могут претендовать на выбранное ими место в политической системе, экономике; возможность получения образования и наличие досуга способствуют самопознанию и самосовершенствованию. «Дворянский» тип личности уже состоялся. Можно говорить о его недостатках, даже пороках, путях дальнейшего совершенствования, но качественная определенность уже наличествует.

Следует отметить, что время, в которое жил Щербатов, было временем подъема и расцвета дворянской культуры и дворянского самосознания. 1762 г. стал знаменательным для дворянства. В этом году 18 февраля был принят Манифест о вольности дворянства, а в июне на престол вступила Екатерина II, создавшая реальные условия для осуществления его положений. Поколение, к которому принадлежал Щербатов, получило возможность свободно выбрать жизненный путь, избрав судьбу государственных служащих, помещиков, свободных интеллектуалов. Поэтому психологически оправдано свойственное ему ощущение большого будущего дворянской духовности. Щербатов не был идеологом «уходящего» сословия, он выражал идеи сословия, находящегося во второй половине XVIII в. «на подъеме». Екатерининское время было «золотым веком» дворянства, временем создания мощной дворянской культуры, особой ментальности, особого этоса. Конечно, можно было увидеть в этой духовности начало конца, декаданс, красивое угасание, но для этого нужно было обладать сверхчеловеческой прозорливостью. Впереди был еще не упадок, а расцвет александровского царствования.

Бесспорно, социальная теория Щербатова отличалась элитарностью, ибо лишь в дворянстве он видел основу российского государства и общества. Однако не менее элитарной, хотя и несколько в другом смысле, была «демократическая» ветвь теории естественного права. Образ «естественного» и «неповрежденного» человека широко тиражировался художественной и общественно-политической литературой этого направления, социальная утопия прославляла «дикого человека», противопоставляя его претенциозной культуре «превратного света» с его «поврежденными правами», гипертрофированными потребностями и изощренными способами

их удовлетворения. И все же руссоистский образ «доброго дикаря» недолго царил в российской социально-политической мысли. Европейские ассоциации, представлявшие североамериканских индейцев образцом граждан идеального социума, в котором господствует «свобода, равенство и братство», приобрели иную форму. Российским Простодушным стал крепостной крестьянин, а «дикая европейка» превратилась в «добродетельную поселянку», «бедную Лизу», умилавшую не одно поколение российских читателей. Наивная «пасторальность» была не так безобидна, как представлялось на первый взгляд. Реальные крестьяне сильно отличались от оперных «пейзан». Особенно очевидным это стало после пугачевского бунта, показавшего, что «дикий человек» может быть очень опасным для культуры. «Такая есть слабость народная, — писал Щербатов в «Краткой повести о бывших в России самозванцах», — что пребывая спокойны и счастливы, или ежели чувствуют и легкие огорчения, однако часто, быв увлекаемы легкомыслием и новостию, в злейшие себя несчастья ввергают»¹.

В статьях, написанных в конце жизни, в 1789 г., — «Оправдание моих мыслей и часто с излишнею смелостию изглаголенных слов» и «Письмо к вельможам, правителям государства» — Щербатов говорит о том, что социальное положение только создает предпосылки для формирования определенных личностных качеств, но не воспроизводит их автоматически. В дурно устроенном обществе могут быть возвышены люди, отнюдь не отличающиеся особыми добродетелями. К сожалению, это имеет место и в России. «Я охуюлю самой состав нашего правительства, — гневно пишет Щербатов, — называя его совершенно... самовластным и таким, где, хотя есть писанные законы, но они власти государевой и силе вельмож уступают»². «...Что есть вельможа? — продолжает он. — Се есть не иной кто, как человек по роду ли своему, по достоинству ли, или по случаю возвышенный превыше других равных ему человеческих тварей, приближен к престолу царскому и обогащенный щедровитостью монарха от сокровищ народных... Возвышен он превыше других человеческих тварей. Но сие несть механическое возвышение, коим можно и навоз наверх великой башни положить, но возвышение метафизическое, знаменующее, что кто возвышен пред другим саном, тот должен возвыситься и добродетелями»³. Однако в реальности возвышение вельмож носит часто «механический» характер. Пользуясь терминологией А. П. Сумарокова, «великий человек» и «великий господин» совпадают далеко не всегда. Действительность несовершенна,

¹ Щербатов М. М. Краткая повесть о бывших в России самозванцах. СПб., 1774. С. 5.

² Там же. Стб. 249.

³ Там же. Стб. 271.

и Щербатов с грустью пишет о том, что «российский гражданин должен владеть тягостью жизни своей, не имея ни твердых законов, ни знающих правителей, ни правительств, довольную силой снабженных... жизнь, честь, имяние его не более в безопасности, как слабая лодка без руля среди волнующегося моря»¹.

Рассуждения Щербатова о роли дворянства интересны по многим причинам. Во-первых, они представляют собой отрефлексированное выражение самосознания класса, во-вторых, объясняют тот особый интерес, который проявлял Щербатов к генеалогическим изысканиям.

К каждому тому своей «Истории» Щербатов дает подробное генеалогическое приложение. Он полагает, что результаты подобного рода изысканий как бы компенсируют вынужденную неполноту исторического изложения. Главное в историческом процессе — это люди, политические деятели, основатели знатных родов, поэтому каждый должен занять свое место в цепочке родословных. Щербатов впервые стал заниматься генеалогией как наукой систематично, с использованием множества исторических свидетельств, концептуально. Генеалогические таблицы выполняют в его «Истории», скорее, методологическую, нежели просто упорядочивающую функцию, отражая определенный взгляд на историю и роль в ней личности.

Роль своеобразного генеалогического Адама играет в них легендарный Рюрик. Именно с него начинается отсчет. Он является родоначальником не только российских князей, но и отчасти всего российского дворянства. От Рюрика до Владимира генеалогические линии многочисленных знатных родов представляют собой идеальную прямую: Рюрик — Игорь — Святослав — Владимир. Все остальные персонажи, в том числе братья Рюрика или дети Игоря, для генеалогии как бы не существуют. На этом этапе важна не полнота, а направление.

Координата Рюрик — Владимир сомысленна другой — Адам — Ной. Как в Библии приводится лишь линия, соединяющая первого человека с первым праведником, так и в генеалогических таблицах особо значима линия, соединяющая первого князя с первосвятителем. Владимир, получивший в святом крещении имя Василий, становится исходной точкой нового этапа изложения, когда подробно описываются уже все потомки и приводятся все линии. Вектор Рюрик — Владимир (Адам — Ной) превращается в систему Владимир — российское дворянство (Ной — все последующее человечество).

Владимир, как и Ной, — амбивалентная фигура. Он одновременно последний и первый. Последний язычник (Владимир), первый христианин, родоначальник христианских государей (Василий). Генеалогические линии

могли бы начинаться от него, что было бы оправдано новой христианской природой власти, а заодно сняли бы пресловутый «варяжский» вопрос. Однако в России «государственное» начало не менее, а иногда и более важно, чем «христианское». Это выражается в нехристианской «настройке» Рюрик — Владимир, расставляющей приоритетные акценты. Следует отметить, что генеалогическая традиция пренебрегала «истинными», данными при крещении именами первых государей (Владимир — Василий, Ярослав Мудрый — Георгий, Изяслав — Дмитрий, Святополк — Михаил, Владимир Мономах — Василий и т. д.), в то время как в тексте исторического изложения они обычно приводились.

Если мифологическая генеалогия Библии имела конец и цель (от Ноя через Авраама к Давиду и Соломону и, наконец, к Иосифу), то генеалогия российского дворянства была системой «открытой». «Импульс» не предопределялся для какой-то избранной личности, а попеременно пребывал в каждом здравствующем представителе рода. По мнению Щербатова, осознание принадлежности к славному роду — один из главных факторов, формирующих сознание дворянина. Достоинство, честь, бескорыстие, чувство долга — это не столько личностные, сколько «родовые» качества, принадлежащие не человеку, а «фамилии». Представитель знаменитого рода не столько «может», сколько «обязан» обладать ими и передавать своим потомкам. На этом этапе описания генеалогическое «дерево» выступает в своем непосредственном смысле, указывая, как распределяются живительные соки сословного этоса.

«Дерево» показывает и способ включения дворянского рода в социум. Это в первую очередь историческая преемственность (вертикаль — ствол «дерева» и горизонталь — ветви различных «древ», протянутые друг к другу). Согласно традиции в генеалогических таблицах прослежены лишь мужские линии; учитывая межфамильные браки, можно увидеть, что *de facto* все знатнейшие фамилии были породнены друг с другом. Так, только род князей Щербатовых состоял в более или менее близком родстве с такими известными фамилиями, как Апраксины, Апухтины, Бестужевы, Блудовы, Волконские, Волынские, Вяземские, Гагарины, Глебовы, Голицыны, Долгорукие, Дмитриевы-Мамоновы, Елагины, Каменские, Мещерские, Мелетские, Мусины-Пушкины, Нарышкины, Оболенские, Панины, Плещеевы, Прозоровские, Римские-Корсаковы, Сабуровы, Салтыковы, Толстые, Хованские и др. П. Я. Чаадаев, например, был родным внуком М. М. Щербатова, сыном его дочери Натальи Михайловны.

Таким образом, Щербатов пишет не просто историю государства, исполняя этим долг гражданский, он в определенном смысле пишет историю своего семейства. Генеалогия выявляет структуру дворянского братства, показывает близость его членов.

¹ Щербатов М. М. Краткая повесть... Стб. 249, 251–252.

Для генеалогии важно не столько «кровное», сколько «фамильное». Незаконнорожденность выражается прежде всего в ненаследовании фамилии. Даже в случае всей полноты отцовских чувств ребенок может получить ее лишь усеченной, он может стать Бецким, Пниним, Ранцовым, но никогда Трубецким, Репниним, Воронцовым. Социальное превалирует над биологическим и становится некоторой трансцендентной сущностью. Здесь можно увидеть определенную аналогию с родословной Иосифа (потомка Авраама, Давида и Соломона), который, как известно, не был отцом маленького Иисуса, но был мужем его матери.

Включение в национальное дворянство, согласно Щербатову, есть акт мистический. Он связан или с рождением, или с личным пожалованием дворянского достоинства государем, который сам в определенном смысле является сакральной фигурой. Государь преисполнен благодати благородства, и только он может изливать его на своих подданных. Но даже он не способен лишить славных предков горделивого чувства родовой сопричастности великим событиям прошлого.

Обращаясь к генеалогии, Щербатов руководствуется отнюдь не бухгалтерской страстью учитывать. Составляя родословные, он как бы выявляет основу исторического процесса, перечисляя, как в театральной программке, действующие лица. Его «История» — это история личностей, совершающих поступки. Демиургом истории становится человек, поэтому познание человеческой природы даст нам ключ к предположениям о будущем.

Одно из самых потаенных сочинений Щербатова — памфлет «О повреждении нравов в России». По мере того как его «История» приближалась к современности, она превращалась в политическую сатиру, становилась все более и более опасной, ибо рассказ о делах недавних затрагивал многих здравствующих и пребывающих в «случае» персон. Описываемое время — это эпоха «дворцовых переворотов». Личное знакомство автора со многими персонажами, а также с секретными документами Петровской эпохи (в том числе касающихся царевича Алексея, «всешутейшего и всепьянейшего» собора, взаимоотношений Петра I с Екатериной) сделало невозможным беспристрастность в описании событий. Историк превратился в критика и моралиста.

В памфлете перед нами, как в менюэте, проплывают люди, определявшие ход российской истории. Петр I и Екатерина, затем Екатерина I, императрица и Меншиков, развращенный юноша Петр II и его незадачливые невесты... Мы видим, как возвышается герцогиня Анна, прельстившая аристократическую оппозицию своей неразвитостью и принеся на российский престол дух курляндской провинциальности, и берейтора Бирона, возведенного ею в герцогское достоинство. Мы видим также, как россий-

ский трон, став на некоторое время колыбелью для царственного младенца Иоанна, принимает пышную Елизавету Петровну. «Сия государыня из женского полу в младости своей была отменной красоты, набожна, мило-сердна, сострадательна и щедрa, — пишет Щербатов, — от природы одарена довольным разумом, но никакого просвещения не имела, так что меня уверял Дмитрий Васильевич Волков, бывший конференц-секретарь, что она не знала, что Великобритания — остров»¹. Елизавету сменяет Петр III, государь, одаренный «добрым сердцем, естли может оно быть в человеке, не имеющем ни разума, ни нравов»². В его правление был принят знаменательный закон — «Манифест о вольности дворянской». История создания этого документа показывает, насколько незначительна была роль самого монарха, невольно открывшего новую эпоху в истории дворянского сословия. «Имел государь любовницу, дурную и глупую, — рассказывает Щербатов, — графиню Елисавету Романовну Воронцову, но ею, взошед на престол, он доволен не был... Княгиня Елена Степановна Куракина была приложена к нему на ночь Львом Александровичем Нарышкиным, и я сам от него слышал, что бесстыдство ее было таково, что, когда по ночевании ночи он ее отвозил домой поутру рано и хотел, для сохранения чести, ее, и более чтобы не учинилось известно сие графине Елисавете Романовне, закрывши гардины ехать, она, напротив того, открывая гардины, хотела всем показать, что она с государем ночь переспала. Примечательна для России сия ночь, как рассказывал мне Дмитрий Васильевич Волков, тогда бывший его секретарем. Петр Третий, дабы скрыть от графини Елисаветы Романовны, что он всю ночь будет веселиться с новопровозной, сказал при ней Волкову, что он имеет с ним сию ночь препроводить в исполнении известного им важного дела в рассуждении благоустройства государства. Ночь пришла, государь пошел веселиться с княгиней Куракиной, сказав Волкову, чтобы он к завтраю какое знатное узаконение написал, и был заперт в пустую комнату с дацкою собакою. Волков, не зная ни причины, ни намерения государственного, не знал, о чем зачать писать, а писать надобно. Но как он был человек догадливой, то вспомнил нередкий вытверженный государю от графа Романа Ларионовича Воронцова о вольности дворянства, сядши, написал манифест о сем. Поутру его из заключения выпустили, а манифест был государем опробован и обнародован»³.

Конец «освободителя дворянства» был скор и бесславен: «Супруга сего Петра Третьего, рожденная принцесса Ангальт-Цербстская, Екатерина

¹ «О повреждении нравов в России» князя Щербатова и «Путешествие» А. Радищева. Факсимильное изд. / Вступит. ст. и коммент. Н. Я. Эйдельмана. М., 1985. С. 100, прил.

² Там же. С. 100, прил. С. 116, прил.

³ Там же. С. 117–118, прил.

Алексеевна, взошла с низвержением его на российский престол»¹. Щербатов осуждает порядок, согласно которому «не рожденная от крови наших государей жена, свергнувшая своего мужа возмущением и вооруженною рукою, в награду за толь добродетельное дело корону и скипетр российские получила, купно с именованнем благочестивые государыни, яко в церквах о наших государях моление производятся»². Он дает Екатерине достаточно нелестную характеристику: «Одарена довольной красотой, умна, обходительна, великодушна и сострадательна по системе, славолюбива, трудолюбива по славолюбию, бережлива, предприимчива, некое чтение имеющая. Впрочем, мораль ее состоит на основании новых философов, то есть не утвержденная на твердом основании Закона Божия, и потому, как на колеблющихся светских главностях есть основана, с ними обще колебанию подвержена. Напротив же того, ее пороки суть: любострастна и совсем вверяющаяся своим любимцам, исполнена пышности во всех вещах, самолюбива до бесконечности и не могущая себя принудить к таким делам, которые ей могут скуку наводить, принимая все на себя, не имеет попечения о исполнении и, наконец, толь переменчива, что редко и один месяц одинакая у ней система в рассуждении правления бывает»³.

Щербатов не скупится на описание пороков двора: «Исчезли твердость, справедливость, благородство, умеренность, родство, дружба, приятство, привязанность к Божию и гражданскому закону и любовь к отечеству; а места сии начинали занимать: презрение божественных и человеческих должностей, зависть, честолюбие, сребролюбие, пышность, уклонность, раболепность и лесть»⁴. Однако нам важны не отдельные характеристики «развратного века» — их в изобилии поставляла критическая литература того времени, — но попытка Щербатова ответить на вопрос, в чем же заключалась причина «повреждения нравов» и были ли времена нравов «неповрежденных».

Казалось бы, рассуждения Щербатова предельно просты и сводятся к критике «нового» и сожалению о «минувшем». Так их понимал, например, А. И. Герцен, выстроивший в своем «Предисловии» простейший силлогизм, доказывающий «предславянофильство» Щербатова. На самом деле, если нравы «повредились», то до какого-то момента они пребывали в целости, а раз «повреждаться» они начали после Петра, следовательно, Щербатов выступает против петровских, а равно и против всяких других преобразований. По мнению Герцена, «скучный и полудиккий быт наших предков кажется недовольному старику каким-то утраченным идеалом», а «чинная и чван-

ная Русь» — его духовным ориентиром¹. Однако нужно совсем не знать Щербатова, чтобы приписывать ему такие мысли. Действительно, он осуждал отдельные петровские начинания, однако был искренне убежден, что «в рассуждении просвещения, и славы» Россия в годы его правления продвинулась далеко вперед. Весьма примечательно его замечание относительно «нужной, но излишней перемены», свершившейся в России.

Личные качества Петра Щербатов подробно анализирует в статье «Рассмотрение о пороках и самовластии Петра Великого». На его примере Щербатов показывает, каким образом соединяются в человеке различные качества, как формируется характер. Он полагает, что пороки и добродетели не являются трансцендентными и универсальными константами, а связаны с определенной социальной средой и временем. Качества, подвергающиеся моральной оценке, Щербатов предлагает разделить на «врожденные», связанные с темпераментом; «вкорененные», представляющие собой устойчивые комплексы общественных предрассудков; «человеческие слабости» и «нравы» — исторически определенные моральные системы, формирующиеся в результате воспитания. «Признаемся всем, — пишет он, — что жесток был Петр Великий, но возложим отчасти сию жестокость на время, в которое он родился, на обстоятельства и на образ, коим воспитан был... Нужда его заставляла быть деспотом, но в сердце он имел расположение и, можно сказать, влиянное познание взаимственных обязательств государя с подданными»².

Главные замечания Щербатова касаются не личности Петра и даже не его нововведений, а тех методов, которыми свершались эти нововведения. Новые законы, полагает он, должны учитывать сложившиеся традиции и обычаи, а не менять их «вдруг». Манипулирование общественным сознанием небезопасно, существует определенный предел власти государя. Он может ввести новый закон, но не в его силах изменить традицию. Столкновение «закона» и «обычая» непредсказуемо и грозит нарушением общественной стабильности, что ведет к «повреждению нравов». Щербатов указывает на исторические примеры такого рода. В «Опыте о древних российских монетах» он пишет о том, что благое начинание может принести противоположный эффект, если не учитывать это правило: «Самые полезнейшие установления, когда они противны застарелому обычаю народному, вместо ожидаемой пользы вред производят, а иногда оными преодолены, не дошед до своей зрелости, и разрушаются»³. Введение нового закона тре-

¹ «О повреждении нравов в России» князя Щербатова... С. 118, прил.

² Там же. С. 118, прил.

³ Там же. С. 119, прил.

⁴ Там же. С. 100, прил.

¹ Там же. С. V.

² Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 2. Стб. 38–39.

³ Щербатов М. М. Опыт о древних российских монетах // Академические известия. 1780. Ч. VI, ноябрь. С. 332.

бует не только государственной мудрости, но и понимания исторических законов. В статье «Размышление о законодательстве вообще» Щербатов подробно развивает эту мысль. Многие желают создать новые совершенные законы. На это претендуют государи, вельможи, философы. Однако «многие ли вникли в те обстоятельства, которые должны быть основанием законов? взяли ли весь надлежащий труд сообразить политические и гражданские законы с божественными и естественными? рассмотрели ли умоначертание народное и расположение страны? вникнули ли в пребывающие законы, и с какими намерениями они были соделаны, и в самые обычаи? и мудро умеют ли соединить пользы народные с пользою государевою и государства?»¹. Учесть все это одному человеку крайне трудно, а скорее всего, и невозможно, ибо человек всегда связан с определенной социальной средой, будет формировать законы в соответствии с представлениями, а иной раз и предрассудками того сословия, к которому относится сам, и не сможет понять многочисленные особенности жизни других слоев. Совершенным законодателем не может стать и государь, ибо льстивые придворные лишают его возможности быть объективным. «Ни государь один, ни вельможа один, ни приватный человек, пышностью, честолюбием и сладоустрасием увлекаемый, не затупивши чувства свои, какими бы просвещениями озарены ни были, не удобны суть к сочинению всенародного законодательства», — полагает Щербатов². Законы не могут «сочиняться» также ни «малым», ни «большим» собранием, так как частные интересы, войдя в противоречие друг с другом, наполняют их «смутностью, невежеством и пристрастиями», превратив заседания в бесконечные «выяснения отношений», наконец, «законодательство не может быть раздробительно и сочиняемо, ибо как все законы должны клониться к единому средоточию, то есть к общему благу, то в раздроблении сочинения по частям закона едва ли и двое, раздельно работающие, могут точно узреть прямое место сего средоточия»³.

Но что же делать? Ведь в нормальном государстве все время должна совершаться корректировка законодательства, ибо «несть на свете законов, которые бы от времени до времени не требовали некоего направления или перемены»⁴. Как избежать субъективности и проявления групповой амбициозности, некомпетентности, волюнтаризма? Щербатов полагает, что для этого необходимо изменить саму систему правовых институтов, создать специальный законодательный орган — «комиссию», разделенную на че-

тыре независимых департамента. Первый занимался бы изучением «древнего» законодательства, анализом и извлечением «экстракта» из решений и постановлений различных коллегий и ведомств; второй — систематизировал бы их и с учетом необходимого составлял бы проекты законов, доводил их до всеобщего сведения и обосновывал необходимость их введения; третий — собирал бы мнения различных слоев населения, а четвертый, «соображая законы и мнения», обсуждал бы и принимал законы, которые затем поступали бы для утверждения к государю.

Щербатов полагал, что такое «учреждение для составления законов» позволит избежать многих недостатков, свойственных традиционным формам законотворчества. В нем не может быть «несведения древних законов», ибо изучением их специально занимается первый департамент, не может быть и «несведения государственных нужд», так как в процесс обсуждения и формирования законов будут вовлечены все граждане государства. Даже процесс формулировки и окончательной редакции законодательных актов разделены между разными департаментами, чтобы избежать субъективизма и «пристрастности».

Щербатов не пишет, как он мыслит проводить опросы общественного мнения, что в условиях слабого развития средств массовой коммуникации и всеобщей неграмотности, конечно, немаловажно, но уже само признание такой необходимости весьма характерно. Щербатов хочет, чтобы созданием законов занималось само общество, «а понеже каждый гражданин не лишен был драгоценного права спомоществовать своими советами к тому законодательству, под коим он и чады его жить должны, возлюбил он его яко труды рук своих, и не токмо блаженством, которое мнит от него себе получить, и опасностью за преступление наказан быть, но и яко отчасти к деянию своему прилепится и будет точно наблюдатель оного»¹.

Законы должны быть написаны простым и ясным слогом, исключаящим разночтения, и обязательно учитывать народные нравы. Таким образом, Щербатов полагает, что правовые положения должны быть детерминированы моральными и учитывать тенденции и традиции регламентации отношений людей, принадлежащих к той или иной социальной группе. В свою очередь, моральные идеалы испытывают воздействие политических режимов и типов государственной власти. В статье «Разные рассуждения о правлении» Щербатов пишет о том, что «в монархии люди честолюбивы, в аристократии горды и тверды, в демократии смутнолюбивы и увертливы, в самовластном же правлении подлы и низки»². Изменение политического режима должно вести за собой кардинальное изменение в области моральных

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 355–356.

² Там же. Стб. 366.

³ Там же. Стб. 366.

⁴ Там же. Стб. 365.

¹ Там же. Стб. 370.

² Там же. Стб. 346.

структур, пересмотр моральных кодексов и нравственных ценностей, что неминуемо воспринимается обществом как «повреждение нравов».

Петр I строил монархическое государство, поэтому он должен был принимать законы, которые обеспечили бы существование именно этого политического строя. Однако в череде многообразных, безусловно благих начинаний он забыл или не успел создать главный закон, обеспечивающий сохранение монархии, — закон о престолонаследии. По мнению Щербатова, отсутствие этого закона в законодательстве России привело к сползанию в «самовластие». Он осуждает окружение Петра, которое вместо того чтобы указать государю на необходимость такого закона, оправдывало волюнтаризм в определении права наследования. В первую очередь Щербатов называет Феофана Прокоповича, теоретически обосновавшего право Петра назначать наследника престола в соответствии со своей «волей», автора «Правды воли монаршей», представляющей «памятник лести и подобию». Прокопович представляется ему карьеристом и честолюбцем, способным из соображений личной выгоды оправдать любой поступок царя. Последовательное оправдание абсолютизма привело к тому, что Прокопович поставил государя выше всех законов. Он превознес его над законами государственными, оправдывая волюнтаризм в определении наследника, над законами нравственными, ибо оправдал развод с Евдокией Лопухиной и брак с Екатериной, и над законами церковными, целиком поддерживая секуляризаторскую политику и государственную регламентацию церковной деятельности. «Духовный регламент» — центральный документ церковной реформы 1721 г. — был плодом совместного труда Петра и Феофана Прокоповича.

Щербатов полагал, что эта реформа также способствовала «повреждению нравов», ибо нарушила ту тонкую грань, которая отделяла «церковное» от «религиозного» в народном сознании. Щербатов не был клерикалом, скорее напротив. По его мнению, мелкое духовенство недостаточно образовано, а крупное отличается чрезмерным лицемерием и честолюбием. Он считал правильным упразднение патриаршества, создание Святейшего синода. В вопросе о власти Щербатов определенно придерживался мнения о первенстве светской власти над духовной. Он поддерживал введение должности обер-прокурора, полагая, что это сдерживает политические амбиции духовенства, считал, что претензии церкви на политическое господство сдерживались чисто внешними, случайными причинами, поэтому одобрял наличие механизма, отстраняющего ее от непосредственного участия в государственных делах. Анализируя историю взаимоотношений государства и церкви, Щербатов пишет: «Не видно еще, чтобы архиереи многое захватили, но посторонния тому обстоятельства противились. При Петре Великом не смели того начать; императрица Екатерина Первая

и Петр II мало царствовали; императрица Анна Иоанновна имела при себе герцога курляндского, лютеранина, следственно, противного духовенству, императрица Елизавета, мало, по набожности своей, не возобновила чин патриарший, временник ея Разумовский, преданный духовенству, более упражнялся с ним пить, нежели в честолюбивых намерениях им помогать; а потом ея временник Иван Иванович Шувалов, человек разумный, и совсем их проискал путь пресек. Петр III был внутренне лютеранин, а паче царствующая императрица, последовательница новой философии, конечно, знает, до каких мест власть духовная должна простираться, и, конечно, из пределов ее не выпускает. Но я впредь не ручаюсь, чтоб духовный чин, нашед удобный случай, не распростер свою власть»¹.

Вместе с тем Щербатов прекрасно понимал, что религиозность народа тесно связана с уважением к своим духовным пастырям и компрометация церкви ведет к дискредитации самих христианских святынь. Он неоднократно писал о недостаточном понимании простым народом основ христианского вероучения, о том, что религиозные представления крестьянства лежат в сфере обряда и носят несколько фетишизированный характер, не говоря уже о «суевериях» — остатках языческих представлений. Следует отметить, что критически оценивали степень религиозности и даже катехизированности российского крестьянства и другие мыслители XVIII в. — А. Т. Болотов, П. И. Рычков. Озабоченность этим обстоятельством определяла «просветительский» пафос эпохи, предполагавший не только широкое распространение грамотности, но также религиозное и нравственное образование.

«Просветительство» Петра I имело совершенно другой характер. Демонстрируя приоритет государственного начала, он подрывал и без того неустойчивые основы религиозности. Щербатов пишет: «Похвально есть, что Петр Великий хотел истребить суеверие в законе, ибо, в самом деле, не почтение есть Богу и закону суеверие, но паче ругание. Ибо приписывать Богу неприличные ему деяния, сие есть богохульство. В России бороду образом Божиим почитали и за грех считали ее брить, а через сие впадали в ересь антропоморфитов. Чудеса без нужды учиненные, повсюду прославляли, привлекали суеверное богомолie и делали доходы развратным священнослужителям. Все сие Петр Великий тшил отвратить; указами повелел брить бороды, а духовным регламентом положил преграду ложным чудесам и явлениям, равно как и неблагопристойным сборам при поставленных на распутьях образах. Зная, что Закон Божий есть к сохранению рода человеческого, а не ко истреблению его без нужды, благославлением от синода и от вселенских патриархов учинил позволено есть мясо в посты в нужде, а па-

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. I. Стб. 571–572.

че в морской службе... Но когда он сие учинил, тогда народ был еще не просвещен, и тако, отнимая суеверие у непросвещенного народа, он самую веру к божественному закону отнимал... Так, урезание суеверий и на самые основательные части веры вред произвело, уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера. Исчезла рабская боязнь ада, но исчезла и любовь к Богу и к святому его закону; и нравы, за недостатком другого просвещения управляемые верою, потеряв сию подпору, в разврат стали приходить»¹.

«Малое просвещение», по мнению Щербатова, хуже невежества, оно смущает душу, но не дает ей достойной пищи, приводя людей в «вящее заблуждения» и толкая к «духу неподданства». Примером этого могут служить результаты социальных преобразований Петра. На первый взгляд кажется, что Россия процветает, она «приобрела знаемость в Европе и вес в делах, войска ее стали порядочным образом учреждены, и флоты Белое и Балтийское море покрыли, коими сила победила давних своих неприятелей и прежних победителей. Науки и художества, и ремеслы в ней стали процветать, торговля начала ее обогащать, и преобразовались россияне из бородатых в гладкие, из долгополых в короткополые, стали сообщительные, и позорищи благонравные известны им учинились. Но тогда же искренняя привязанность к вере стала исчезать, таинства стали впадать в презрение, твердость уменьшилась, уступая место нагло стремящейся лести, роскошь и сластолюбие положили основание своей власти, а сим побуждено и корыстолюбие к разрушению законов и ко вреду граждан начало проникать и в судебные места»². Благие начинания обернулись несчастьем для страны. Однако это произошло вовсе не потому, что были предприняты попытки изменить традиционные порядки, а потому, что не была учтена сила инерции. Решения, принимавшиеся царем-реформатором, отличались субъективностью, а следовательно, и односторонностью, он не смог учесть всех нюансов развития сложного общественного организма, а потому государство, балансировавшее на острой грани между «монаршичьим» и «самовластным» правлением, скатилось к самовластию, или «деспотичеству».

Таким образом, причина «повреждения нравов» заключается в изменении политического режима, произошедшего не от злой воли тирана, каковым Щербатов никогда Петра не считал, а от пренебрежения фундаментальными законами общественного развития. Щербатов вовсе не ретроград, призывающий вернуться к допетровским обычаям. «Старина», о которой он пишет в памфлете, обозначает у него не историческое время, а определенное состояние общества, когда «нравы» и «обычаи» более гармонично сочетались с «законами». Он, конечно, не считает переход от «монархиче-

¹ «О повреждении нравов в России» князя Щербатова... С. 81, прил.

² Там же. С. 82.

ского» к «самовластному» закономерностью исторической эволюции. Более того, Щербатов вообще не склонен считать время единственной причиной общественных перемен. Прошлое и будущее не имеют для него исторически оценочного смысла. Творцом истории является человек, а его сущностные качества остаются постоянными, несмотря на некоторую корректировку, которую вносят условия жизни и воспитание. Иными словами, человек не становится ни лучше, ни хуже. «Можно сказать, — пишет Щербатов, — что хотя науки, просвещение и самый закон многое, кажется, в наших нравах преминили, но внутренность человека есть всегда одинакова, и каковы зрим мы приключения в древних народах, то не должно удивляться, естли видим и в нынешних, а что касается до простого народа, то можно еще в нем и более сходства с теми сыскать»¹. Щербатов не считает, что ходу истории свойственно (или предписано) какое-то движение — прогрессивное, регрессивное или же циклическое, «коловратное». Степень благосостояния — дело рук самих людей. «Совершенное» общественное устройство не связано механически со временем, а зависит от понимания самими людьми объективных законов социального бытия и использования их.

Щербатов не мог идеализировать старину. Автор «Истории российской» знал прошлое своей страны не хуже тех, кто позже мифологизировал его взгляды. Да и не благодаря ли ему, разбавившему разваливающиеся в прах исторические документы, систематизировавшему факты, сопоставлявшему летописи, знакома эта «старина» его поздним критикам.

«Старина», о которой говорит в памфлете Щербатов, — не более чем метафора. Содержанием этого понятия является не «предыдущее», а «лучшее», не «прошлое», а «совершенное». Временное обозначение здесь абсолютно условно. «Лучшее» и «совершенное» может в равной степени принадлежать как прошлому, так и будущему. Если «повреждение нравов» совершилось в результате пренебрежения законами общественного развития, то «исправиться» они должны тогда, когда эти законы будут познаны и использованы. По мнению Щербатова, для этого достаточно субъективного усилия. Вернуть страну на путь добродетели должен новый царь-реформатор. Зло, невольно нанесенное Петром, должно быть истреблено «лучшим царствованием», «а до него дойти так инако не можно, как тогда, когда мы будем иметь государя, искренно привязанного к Закону Божию, строгого наблюдателя правосудия, начавши с себя, умеренного в пышности царского престола, награждающего добродетель и ненавидящего пороки, показующего пример трудолюбия и снисхождения на советы умных людей, тверда в предприятиях, но без упрямства, мягкосердна и постоянна в дружбе, показующего пример собою своим домашним согласием с своей супругою

¹ Щербатов М. М. Краткая повесть о бывших в России самозванцах. С. 5.

и гонящего любострастия, щедро без расточимости для своих подданных и искавшего награждать добродетели, качества и и заслуги без всякого пристрастия, умеющего разделить труды, что принадлежит каким учрежденным правительствам и что государю на себя взять, и наконец, могущего иметь довольно великодушия и любви к отечеству, чтобы составить и предать основательные права государству, и довольно тверда, чтобы их исполнять»¹. Когда это случится, «изгнанная добродетель, оставя пустыни, утвердит среди градов и при самом дворе престол свой, правосудие не покривит свои вески ни для мзды, ни для сильного; мздоимство и робость от вельмож изгоняется, любовь отечества возгнздается в сердца гражданские, и будут не пышностью жития и не богатством хвалиться, но беспристрастностью, заслугами и бескорыстностью. Не будут помышлять, кто при дворе велик и кто упадет, но, имея в предмете закон и добродетель, будут почитать их яко компасом, могущих их довести и до чинов и до достатка»². Государственная упорядоченность упорядочит и общество. Оно перестанет быть маргинальным, «каждый сократится в свое состояние» и прекратится смешение сословий, когда вчерашний торговец становится важным вельможей, купец — офицером. Щербатов полагает, что «сословная чистота» является важным гарантом нравственного благосостояния общества. Когда он рассуждает таким образом, в нем говорит вовсе не помещик-крепостник, как это могло бы показаться на первый взгляд. Он не считает, что системы нравственных ценностей и моральных кодексов дворянства, купечества, крестьянства и зачаточного «третьего сословия» можно иерархизировать в соответствии с существующей социальной иерархией. Нравственный мир, в котором пребывает каждое сословие, его этос, не может быть ни лучше, ни хуже, он просто «иной» и соответствует именно той жизни, которой живет это сословие, тем задачам, которые ставит перед ним общество. Изменение этоса, вслед за переходом из одного сословия в другое, невозможно, система моральных ценностей усваивается в процессе воспитания. Поэтому маргинал будет всегда носителем «чужеродных», а следовательно, разрушительных моральных императивов. Петровские реформы — и не в последнюю очередь его Табель о рангах, — облегчавшие и даже предполагавшие возможность такого рода переходов, исподволь разрушали моральные устои дворянского сословия, внедряя в его среду чужеродные элементы.

Щербатов полагал, что «великое наведение порядка», которое надлежит совершить новому государю-реформатору, излечит больные нравы и будет способствовать процветанию страны и благоденствию ее жителей.

¹ «О повреждении нравов в России» князя Щербатова... С. 129–130, прил.

² Там же. С. 130, прил.

Путешествие в Офир

Размышления Щербатова о судьбах России вылились в форму утопического романа «Путешествие в землю Офирскую г-на С... швецкого дворянина», написанного в середине 80-х гг. Уже само упоминание мифологического Офира переносит нас в фантастический мир Ветхого Завета (см.: III Цар. IX, 28; Иов, XXII, 24; Иов, XXVIII, 16). Из Офира царь Давид привозит золото, драгоценные камни, пряности и красное дерево. Не исключено, что, назвав утопическое царство Офиром, Щербатов заложил в это двойной смысл. Ведь туда плывал Хирам¹ — легендарный архитектор храма Соломона, почитаемый масонами как основатель ордена вольных каменщиков. Сохранились свидетельства, что Щербатов, по крайней мере в ранней молодости, был членом масонской ложи². Кроме того, ему не могла не быть известна масонская мифология, разрабатывающая этот сюжет.

Известны возможные литературные источники, которые использовал Щербатов, например «Königreich Ophir» анонимного автора, «Entretien d'un eugoréen avec un insulaire du royaume de Dumocala» Ст. Лешинского, «История севарамбов» Верраса, «Похождения Телемака» Фенелона³. Очевидно, что написанию романа предшествовало внимательное чтение трудов Платона, Т. Мора, Гольберга, Рамзея, Террасона. Однако, используя традиционные в утопической литературе повороты сюжета, Щербатов уделяет главное внимание не приключениям господина С., от лица которого ведется рассказ, а описаниям Офирского царства, в котором мы без труда узнаем Россию. Беллетристический антураж: изгнание С. из Швеции в результате политических интриг, служба в Индии, морское путешествие, буря, чудесное спасение и т. д. — лишь та ритуальная форма, которую автор XVIII в. как бы «обязан» придать своим утопическим конструкциям. Даже географические названия Офира — это слегка измененные анаграммы российских городов, рек и губерний: Перегаб — Петербург, Квамо — Москва, Тервек — Тверь, Евки — Киев, Занга — Казань, Голва — Волга, Олбот — Тобол, Био — Обь и т. д. В государственной символике — переkreшенные якоря в круге — мы узнаем герб Петербурга. Щербатов наделил Офир даже российской историей. Оказывается, государство прежде было «непросвещенное и погруженное в варварство», пока царь Перега не «учинил... порядочное правление, учредил познание наук и военного искусства»⁴. Он осно-

¹ «И корабль Хирамов, который привозил золото из Офира, привез из Офира великое множество красного дерева и драгоценных камней» (III Цар. X, 11).

² [Алсуфьев М.] Донесение о масонах М. Алсуфьева // Летопись и русской литературы и древности. Т. IV. М., 1862.

³ Чечулин Н. Д. Русский социальный роман XVIII века. СПб., 1900.

⁴ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 791.

вал новой столицей — Перегаб, «вельможи ему последовали, коммерция зачалась, и вскоре сей град из болота, противу чаяния и *противу естества вещей*, возвеличился»¹. Однако это было ошибкой Переги. Удалив столицу от «средоточного положения своей империи», государи утратили возможность непосредственного контакта с народом, который потерял к ним любовь. Вельможи были отдалены от своих деревень и не могли должным образом ими управлять, двор стал для них олицетворять отечество. Удаление от национальных святынь привело к разрушению моральных идеалов, которые перестали основываться на примерах добродетели предков. Близость к вражеским границам, частые бунты колебали престол, который вследствие этого неоднократно переходил из рук в руки. Щербатов почти дословно повторяет здесь аргументы об ошибочности перенесения столицы, которые приводил в своей статье «Прошение Москвы о забвении ея», написанной в форме письма к Екатерине II.

Щербатов полагает, что искусственное основание городов может принести только вред, ибо «власть монарша не соделывает города, но физическое или политическое положение мест, или особливые обстоятельства»², в числе которых развитие ремесел, торговля. Развитие городов, конечно, необходимо стране, но лишь в разумных пределах, ибо это имеет и оборотную сторону. Где «множество городов, там польза и вред государственный, ибо где есть стечение разного состояния людей, тут есть и больше повреждения нравов; и переименованные земледельцы в мещане, отставая от их главного промысла, развращаясь нравами, впадая в обманчивость и оставляя земледелие, более вреда, нежели пользы, государству приносят. Не побудит... торговлю многое число названных мещанами и впадение в роскошь людей, но побудит ее сельская жизнь, воздержанность и трудолюбие...»³ Города должны равномерно располагаться по территории страны, «чтобы в два или в три дни мог земледелец доехать для продажи плодов его трудов»⁴.

Щербатов явно полемизирует с екатерининской реформой 1775 г., согласно которой страна была разделена на 50 губерний с примерно равным количеством населения (200–300 тыс. душ мужского пола), а каждая губерния на 10–12 уездов (по 20–30 тыс. душ). В статье «Замечания на “Учреждение для управления губернией для Всероссийские империи”» он пишет, что административное деление нельзя проводить «по душам» в стране с такой неравномерной плотностью населения, как Россия. Необходимо территориально-подушное деление с тем, чтобы административные цен-

тры были в пределах досягаемости. «Но сие есть математически, — замечает он, — а у нас точности математической не любят»¹.

В Офире исправлены ошибки губернской реформы; в административном делении учитываются географические условия, плотность населения, степень экономической развитости. Над крупными губерниями, а также пограничными районами начальствуют генерал-губернаторы (они же — начальники пограничных войск), над остальными — просто губернаторы. Административными центрами могут быть и деревни, если нет экономической необходимости в существовании города; доход с губерний пропорционален числу жителей, а не величине территории, при этом учитывается степень плодородия земель. Формально-бюрократическому подходу, согласно которому административное деление страны представляет собой исключительно «геометрическую» задачу, Щербатов противопоставляет точный расчет. Он понимает, что государство — сложное образование и бесцеремонное изменение его структуры может ослабить его жизнеспособность.

Вообще Офир — не плод чистого умствования. Практически все стороны его право-политического устройства были тщательно продуманы Щербатовым в предварительных статьях, написанных по поводу тех или иных событий.

Умозрительным «экспромтом» является, пожалуй, лишь описание церковных реформ, которые Щербатов предлагает проводить в соответствии с принципами «естественной религии». Он описывает офирские религиозные обряды такими, какими их увидел С. Храм представляет собой «круглое здание, отличное своим великолепием от всех прочих»². «Он был построен из дикого камня, имел в середине яко окружение столбами в два ряда поставленные, на коих учредились куполы. Посередине на возвышенном месте и на богатом пьедестале стояло солнце, или, лучше сказать, круг, имея серединку серебряную, лучи же золотые. На серебряном кругу голубую финифтью была изображена циферная литера, знаменующая единаковость, а кругом крута надпись: „Превечный, всемогущий, всеведящий, правосудный, всестроющий, всемилюй, везде присутствующий“. Солнце сие соделано по обе стороны так, что с обеих сторон окружающему народу слова сии видимы были»³. Священник «в длинном белом платье, имеющего род нагрудника, на коем находилось выкованное такое же солнце... на голове у него была повязка голубого цвета, на коей были вышиты слова, о коих после узнал, чтобы были самые те же, именование совершенств Божиих»⁴.

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 791–792.

² Там же. Стб. 796.

³ Там же.

⁴ Там же.

¹ Щербатов М. М. Неизданные сочинения. С. 91.

² Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 797.

³ Там же. Стб. 799.

⁴ Там же.

Можно увидеть в описании храма и облачения священников некоторые масонские символы, однако, вероятно, если бы Щербатов хотел подчеркнуть идеи масонства, он усилил бы эту символику. Мы не замечаем в описании храма ни изображения Священной Дельты (равностороннего треугольника в лучах славы с всевидящим оком), ни Библии — символа откровения, ни угольника — символа прямы и правдивости, ни циркуля — символа веры. Центральное место в церковной (равно как и государственной) символике занимает Солнце (круг, свет). Круг — совершенная геометрическая фигура — выражает идею божественного строения. Творя мир, Бог «проводил круговую черту по лицу бездны». Свет — выражение божественной мудрости и вездесущности: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (Ин. 1:5). Солнце, таким образом, становится олицетворением единого Бога, общающегося с людьми посредством лучей света, света познания. Свет освещает и согревает. Освещение есть в равной степени познание и сама жизнь.

Характерно, что в офирском храме отсутствует собственно христианская символика. Символика же круга может быть истолкована и в соответствии с «индийскими» сюжетами «Путешествия». Жители Офира говорят на санскрите. Главный герой девять лет провел в Восточной Индии, в Пондишери. Там, на Коромандельском берегу, он познакомился с «брамином» Паднапаба, который научил его этому языку.

Ритуал офирской религии прост, молитвы немногословны. Института священства в ней нет. С. этим очень удивлен. Он спрашивает: «Разве никакие особливые науки не требуются для исполнения священнической должности?» И получает ответ: «И какой ей особливой быть? Не все ли по чудесам творение мы видим и ощущаем естество Божие; прочтение малого числа молитв не есть вещь трудная, которой бы окромя знания читать, учиться было должно, а правила нравственные законами предписаны»¹.

Существование единого Бога очевидно для всех: «Мы все люди, а потому суть твари, одаренные рассудком, и следственно, взираем на небеса, устройство разных светил, их разные пути, взирая на землю, плодородие ея, испытание, что никакая трава без семени не родится; взирая на животных и видя их одаренными разными способами приобретать себе жизнь, укрываться от гонящих их, сыскивать себе убежище во время зимы и безопасное место для сохранения детей своих, и все, в таком порядке и устройстве расположенное, показало нам, что сие, конечно, происходит от единыя, всесильныя и премудрыя руки, а потому мы и заключили со справедливостию, что есть невидимое нам Всевышнее Естество, которое все создало, все устрояет, все содержит»². Бог един, ибо един и созданный им мир, в нем

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 801.

² Там же. Стб. 802.

все находится в гармонии и согласии. Он всемогущ, правосуден, мудр и добр, все это также с очевидностью следует из наблюдений над совершенством им сотворенного.

Несмотря на очевидную близость христианства и религии офирцев, между ними существует принципиальное различие. Офирцы не знают божественного откровения. Их представления о Боге построены исключительно на основании умозрительных выводов и наблюдений над совершенством бытия. Это в чистом виде «естественная» религия, незамутненная «басноверием» и предрассудками, столь свойственными истории человечества. Вера в Бога получена в результате интеллектуальных, операций, но так как разум — тоже божий дар, такой вывод убедительнее и очевиднее многочисленных, но иногда противоречивых и недостоверных исторических свидетельств.

Описание офирской религии отражает сложные процессы, происходившие в сознании мыслящих людей XVIII в. Эпоха «вольтерьянства» и аристократического неверия была также эпохой мучительных поисков Бога и «истинной религии», свободной от недостатков реальных живых исторических церквей, скомпрометировавших себя слишком «земными» интересами. Наиболее свободно можно было выразить себя в утопии. И дело вовсе не в цензурных запретах. Во-первых, Щербатов и не предназначал «Путешествие» для печати. Как и большая часть его публицистических и философских статей, оно было написано «в стол». Во-вторых, цензура, как правило, спокойно пропускала рассуждения на темы естественной религии и даже антиклерикальные выпады. Вероятно, дело было в некотором ощущении, испытываемом самим автором. Для православного человека в исследовании основ своей веры всегда есть что-то греховное. Утопическое произведение давало возможность выразить свои взгляды как бы в «отстраненном» виде, присмотреться к ним, еще раз осмыслить.

Офирская религия не приемлет поклонения изображению Бога, ей чужд и фетишизм, жертвоприношения. Молитвы офирцев «весьма кратки и их весьма немного, а именно: 1) ежедневные, 2) на рождение младенца, 3) на бракосочетание и 4) на погребение»¹. Три раза в день молитва творится дома, посещение храма необходимо раз в неделю. Священники избираются из наиболее добродетельных, «которые по очереди исправляют молитву в храме»². Они же «наблюдают о правах гражданина и о всем, что касается до тягостей народа»³. Эта служба выполняется ими бесплатно, в качестве «общественной нагрузки».

¹ Там же. Стб. 804.

² Там же. Стб. 805.

³ Там же.

Можно было бы усмотреть здесь какие-то элементы протестантского реформаторства, если бы не одна особенность. Церковь в Офире является элементом государственной системы. Священники избираются не просто из «добродетельнейших», но преимущественно являются офицерами офирской полиции, император обладает правом «вето» при выборе первосвященника, а обязательность еженедельного посещения храма регулируется «опасением не малых пени». Религия офирцев является основой их добродетелей, но на страже того и другого стоит закон.

«Лучшая сила и лучшее блаженство государства основано есть на добрых нравах, — говорят господину С., но тут же поясняют: — У нас благочестие и полиция разделяются надвое, хотя вообще между собою связаны; и первое составляет первую степень оных, а вторая — вторую»¹.

Следует оговорить, что в XVIII в. понятие «полиция» не имело современного однознного смысла, под ней понимался вовсе не фискально-карательный аппарат, а средства, осуществляющие внутреннюю государственную политику. В широком смысле «полиция» — это учение об оптимальном устройстве жизни в государстве, в то время как «политика» занимается организацией взаимоотношений государств. Таким образом, полиция противостоит политике, как внутреннее — внешнему, и потому близка экономике, праву и морали.

Представления Щербатова о полиции находятся в рамках учений немецких теоретиков «полицейского права» — Иосифа Зонненфельса и Иоганна Генриха Готлоба Юсти.

«Собрание тех правил, по руководству которых сохраняется *внешняя* государств *безопасность*, составляет особливую науку, так названную Политику, — пишет Зонненфельс, — а Правила, которые служат к основанию и соблюдению *внутренней безопасности*, получает Полиция, или Благочиние»². Целью политической и полицейской деятельности должно стать сопряжение «благоденствия частных семей с общим благом»³, а основанием — «приращение гражданского общества чрез споспешествование народному населению»⁴. Щербатову, вероятно, импонирует обстоятельность Юсти, пытающегося представить «подробное начертание всех знаний, касающихся до государственного благочиния», начиная с «устройства земной поверхности» и кончая «отношением веры и наук к общему благу»⁵.

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 810.

² Зонненфельс И. Начальные основания полиции, или благочиния. М., 1787. С. 19.

³ Юсти И.-Г. Основания силы и благосостояния царств, или Подробное начертание всех знаний, касающегося до государственного благочиния. Ч. 1–2. СПб., 1772. С. 8.

⁴ Зонненфельс И. Начальные основания полиции, или благочиния. С. 24.

⁵ Юсти И.-Г. Основания силы и благосостояния царств... С. 8.

Щербатов следует рекомендациям Юсти в организации полиции, в Офире она занимается попечением о здоровье жителей, их безопасности, освещении и чистоте улиц, следит за тем, чтобы не продавались испорченные продукты. Полицейские начальники следят и за общественной нравственностью, ибо «каждый разврат народов, яко явное непочтение к родителям своим, сварливость, жестокие поступки с подданными своими, мотовство, излишняя роскошь, унимаются благочинными»¹. Так же как и Зонненфельс, Щербатов считает взаимовыгодным союз государства и религиозных институтов. Зонненфельс пишет: «Между действительнейшими средствами, чрез которых сохраняется благонравие, *религия*, без сомнения, заслуживает иметь первое место. Она есть приятнейший союз обществ: она учениями своими, благоговение к себе возбуждающими, наставляет к добродетели; она обетами поощряет к исполнению оных; она упражнениями отвращает от пороков к раскаянию, на которое осуждает в грешнике, служит к исправлению порочных. Религия дополняет недостаток законодательства»². Последний тезис был особенно близок Щербатову.

Основным законом утопического государства Щербатова является «Катехизм нравственный Офирской империи», включающий в себя следующие разделы: «Должности человека, относительные к высшему Естеству и самому себе» и «Должности человека относительно к обществу». Вольнодумство жестоко наказывается. При этом учитываются прежде всего внешние признаки благочестия, несоблюдение которых может иметь дурное влияние на окружающих. Вольнодумство с государственной точки зрения, по мнению Зонненфельса, «является *политическим* преступлением: потому что оно у правительств некоторым образом отнимает средства к совершеннейшему управлению граждан своих»³. В Офире богохульники «наказуются, яко безумные; ибо кто не чувствует естества Божия по видимым ему тварям, тот иначе как безумным не счестся не может. А для того лишается он всех должностей, мнение его и он сам отдаются под опеку, и дети от воспитания его отъемлются... дабы не нашел он каких слабых людей, кои могли бы им заражены быть, то дом его определяется ему темницею с запрещением никуда не выходить, дондеже исправится и принесет публичное признание в безумии своем»⁴.

Щербатов, как Юсти, разделяет человека на «естественного» и «гражданского», отчетливо сознавая разницу между *homo individualis* и *homo socialis*. У Юсти человек может быть представлен трояко: в качестве «про-

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 812.

² Зонненфельс И. Начальные основания полиции, или благочиния. С. 84.

³ Там же. С. 85.

⁴ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 811–812.

стого тела, имеющего свои законы», как существо из духа и тела, состоящее и имеющее «естественные побуждения, естественное право производящие»¹, и как духовное и разумное существо, имеющее «законы, сами себе даемые»². На этом основано «разделение законов». «Каждый человек есть гражданин мира», — пишет Щербатов³. «Ты есть человек, и какими бы преимуществами счастье тебя при рождении не одарило, но не выступаешь из роду человеческого; а потому, если бы ты и первый был степени на свете, знай: что поелику человек тебе ровен; равным образом, если ты последний человек на свете — наивеличайший царь тебе ровен по человечеству, ибо равно вы родились, равные вам суть естественные нужды, равно болеете, равно и умираете»⁴. В своей «естественной» жизни человек должен руководствоваться правилами морали, вытекающими из законов «высшего Естества» — «сносить противоречия», «избегать тщеславия», «извинять пороки ближнего», «держаться язык от непристойностей и раскрытия тайн», «воздерживаться от озлобления и отомщения», не завидовать, не совершать опрометчивых поступков⁵.

Вместе с тем человек живет в гражданском обществе и с рождения пользуется преимуществами такой жизни. Это определяет некоторые обязанности, ради которых он должен ограничить «естественные» свободы. Человек связан с обществом определенными «должностями» и обязан неукоснительно выполнять их, независимо от того, на какой ступени иерархической лестницы он находится: «В каком бы ты состоянии ни был, не думай, чтобы ты был властелин или раб общества, но все есть взаимственно. Царь без народа есть тщетное имя, и невольник, напротив того, еще многих имеет, которые трудятся о снабжении его нужды»⁶. Гражданские «должности» имеют тройкий характер: обязанности по отношению к членам семьи, к согражданам и вышестоящим. Упорядоченность, необходимая в государстве, требует определенных властных структур, поэтому необходимо чтить тех, кто создает законы, контролирует их и руководит обществом. Однако, почитая законы, не следует забывать и о своих правах. Почтительность не должна перерастать в раболепство. Члены совершенного общества уважают друг друга без унижения для собственного достоинства. Исключение не составляет даже государь. «Почитай и люби своего государя, — пишет Щербатов, — но чтобы почтение и любовь твоя к нему состояли не в тщет-

¹ Юсти И.-Г. Существенное изображение естества народных обществ и всякого рода законов. М., 1770. С. 242, 243.

² Там же. С. 245.

³ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 933.

⁴ Там же. Стб. 934.

⁵ Там же. Стб. 936.

⁶ Там же. Стб. 937.

ном раболепстве и не в надежде получить от него награждение, но в благе, которое ты от него всему обществу ожидаешь, в уверении твоём, что он всегда склонен делать добро, подчинять желания свои установленным законам и вкушать истину, ибо откуда бы его власть не происходила, во всяком случае он имеет первое обязательство быть полезен обществу, которым правит»¹.

Двойственная природа человека заставляет его думать не только о своих «естественных» правах, но и о «гражданских» обязанностях. «При всяком случае помни, что ты человек и гражданин, а потому елико человек во всяком случае помощь других тебе потребна, старайся же и сам полезен быть другим, а поелику гражданин — все твоё благоденствие состоит от соединения общества, то воздавай ему за все блага, которые от того получаешь»².

Щербатов далек от наивного руссоизма, видящего в цивилизации главную причину разрушения «естественного» хода вещей. В утопии Щербатова «дикие люди» не фигурируют в качестве нравственного образца. Офир не отторгает цивилизацию, а пользуется ее достижениями, поэтому не противопоставляет, а согласовывает «закон естественный» и «закон гражданский». При этом «закон откровенный» в равной степени присущ и человеку (вера в Бога) и гражданину (выполнение принятых в обществе обрядов), а поэтому не выделяется в отдельную сферу.

В статье «Размышления о законодательстве вообще» Щербатов определенно говорит о том, что «юридические» законы «должны быть сходны с божественными естественными узаконениями»³. Таким образом, «божественное» и «естественное» он не разделяет, а подчиняет последнее первому.

Юридические законы не должны противоречить нравам и обычаям народа, иначе они не будут выполняться. Законы должны учитывать и «естественные» параметры — географическое положение страны, ее хозяйственное устройство, человеческую натуру, и «искусственные» — тип государственной власти и политический режим.

Как уже отмечалось выше, наилучшим Щербатов считает монархическое правление. Оно является таковым еще и потому, что наиболее приближено к нравам и обычаям. Монархическое правление представляет собой систему семейных отношений, воспроизведенных на метауровне «мировой семьи», поэтому глава государства как истинный отец семейства внимательно следит не только за выполнением обязанностей, но и за реализацией прав каждого члена этого семейства.

¹ Там же. Стб. 946.

² Там же. Стб. 947.

³ Там же. Стб. 372.

Такое государство мы и видим в Офире, его создал царь-реформатор Сабаккола. Именно он за 1700 лет до описываемых событий¹ произвел необходимые преобразования в стране, где господствовали «поврежденные нравы», истощенной войной и смутами. Офир представляет собой конституционную монархию. В центре политической системы находится Поместная палата — синтетическое учреждение, объединяющее в себе высшую законодательную и судебную власть. Высшее правительство разделено на пять департаментов, в которых рассматриваются уголовные дела; проблемы народного воспитания, нравов и благочиния; экономики и торговли; внешней политики, укрепления городов, армии. В каждом департаменте существует особая должность «законника», который следит за скрупулезным выполнением закона. Для ищущих правосудия существует нечто вроде «совестного суда» — Департамент доброго совета, консультирующий неискушенных в законах людей. В Поместной палате хранятся карты империи и книги, в которых ведется тщательнейший учет всей недвижимости и ее владельцев. Такие книги ведутся в Офире уже 1200 лет, поэтому все судебные дела, связанные с землевладением, решаются просто и быстро.

Описание политической системы Офира Щербатов не довел до конца. Она довольно сложна, в особенности организация судопроизводства. Однако ясно, что в Офире большое внимание уделяется органам местного самоуправления, судебные заседания носят открытый характер, высшие чиновники избираются на определенное время при довольно строгом цензе, главными пунктами которого являются компетентность и высокие нравственные качества.

Офирские законы носят по преимуществу характер моральных императивов. Правильное нравственное и религиозное воспитание сплавляют общество, способствуют формированию не только человеческих, но и гражданских добродетелей. Офирец «читит, во-первых, добродетель, а потом — закон, а после — царя и вельмож»².

Роль царя в Офире несколько декоративна. Он представляет собой некий «всеобщий образец». Совершенно очевидно, что, изображая офирских царей, Щербатов противопоставлял их тем конкретным персонажам, которых он изображал в «Повреждении нравов в России». В Офире власти придерживаются правила «терпеть охуления на правительство, их собирать и по сему стараться делать исправления»³, государь не имеет специальной

¹ Возможно, это число имеет символическое значение и намекает на введение Петром I нового календаря 1 января 1700 г. (см.: Вагеманс Э. К истории русской политической мысли: М. М. Щербатов и его «Путешествие в землю Офирскую» // Русская литература. 1989. № 4).

² Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 752.

³ Там же. Стб. 877.

охраны. Офирские государи женятся не на иностранных принцессах, а на соплеменниках, известных своими добродетелями. В статье «О супружестве российских царей», написанной в 1776 г. по случаю смерти жены цесаревича Павла Петровича и женитьбе его на принцессе Вюртембергской Софии-Доротее (Марии Федоровне), Щербатов обстоятельно обосновывал такое мнение. Брак по политическому расчету не всегда приносит желаемые выгоды, зато накладывает обременительные обязательства. Кроме того, жена-иностранка может навязывать мужу свои, чуждые национальной культуре, вкусы.

С раннего возраста царские дети окружены атмосферой нравственных чистых отношений, лишены расчета, подобострастия и раболепства. Они воспитываются в скромности и простоте; жизнь царей, как, впрочем, и других высокопоставленных сановников, лишена пышности.

Щербатов пытается разработать условную символику, которая бы выражала социальный статус того или другого лица. Он предлагает делать это с помощью цвета одежды и, как бы предчувствуя грядущую метафорику, изображения на ней определенного количества сосновых шишек.

В комнатах, где воспитываются царские дети, висят короткие изречения в виде афоризмов, которые излагают основные правила жизни офирских государей:

- «1. Строгость и власть делают рабов, а правосудие и милосердие привлекают сердца.
2. Не народ для царей, но цари для народа, ибо прежде, нежели были цари, был народ.
3. Похвала всегда портит государей, однако она нужна для побуждения их к добродетели, а потому ни отменить ее не должно, ни излишне в нее вдаваться.
4. Лесть есть наихудший яд для государей, а льстецы должны быть почтены, яко погубляющие их душу и славу.
5. Лучше одной деревне сделать благополучие, нежели завоевание целого государства.
6. Слава победителя оглушает уши, а добродетели правосудного монарха на многие веки услаждают души.
7. Цари не бывают ни ремесленниками, ни купцами, ни стряпчими и не ощущают многих нужд, которые их подданные чувствуют, а потому и неудобно суть сами сочинять законы.
8. Царь должен сам первый законам страны повиноваться, ибо по законам он и царь, а разрушая их власть, разрушает и почтение подданных к себе.
9. Когда царь благонравен, благонравны будут и подданные его, как все любят ему подражать.

10. Когда царь дает великую власть подданному, то власть сану и любви народной к себе убавляет и по большей части приводит в расстройство государство.
11. Когда царь искренности не имеет, примется сие, не будут к нему подданные иметь...
12. Добродетели царские суть как лучи солнечные — все оживляют, а пороки, яко зараза, истребляют все»¹.

Государь в Офире не только возглавляет исполнительную власть, но и выполняет некоторые хозяйственные функции. В своем загородном дворце, называемом пои-катни (дом полезности), он организует нечто вроде сельскохозяйственной академии. Там выводятся новые сорта растений и породы животных, лучшие из которых затем распространяются среди крестьян Офира. Здесь же крестьяне в течение двух лет обучаются прогрессивным формам ведения хозяйства. Щербатов полагал, что успешные эксперименты могут быть доступны лишь крупным землевладельцам, поэтому свободные, но автономные хозяйства обречены на воспроизводство устаревшей технологии и малопродуктивных культур.

В свое время А. Н. Радищев предложил следующий критерий для определения истинного благосостояния государств: «...огромность зданий, бесполезных обществу, суть явные доказательства его порабощения. В остатках погибших городов, где общее блаженство некогда водворялось, обрящем развалины училищ, больниц, гостиниц, водоводов и тому подобных зданий, во градах же, где известнее было я, а не мы, находим остатки великолепных царских чертогов, пространных конюшен, жилища зверей»². Применяя этот критерий к Офиру, можно сделать определенные выводы. В столице Квамо привлекают внимание здания, принадлежащие государственным и общественным организациям: Палата памятная, Высшее правительство для хранения законов, Арсенал, Литейный дом, Фабрика оружия, Казна, Государственные палаты доходов, уголовных дел, суда о всякого рода именах, домоводства и земледелия, мореплавания, торговли, воинская, дел с чуждыми народами, Академия наук, Академия артиллерии, инженерства и архитектуры, Академия художеств, Академия наук мореплавателей, Академия свободных наук, шесть училищ, Палата рассматрительная законов, Погребалище, гульбище народное, загородные дома императора, тюрьмы, суды, благочиния (полицейские управления).

Как видим, доминируют различные государственные учреждения, в том числе воспитательного и карательного характера. Перечисление достопри-

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Стб. 979–981.

² Радищев А. Н. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952. С. 140.

мечательностей Квамо показывает не только структуру государственного устройства, но и роль государства в жизни Офира. Отметим, что среди архитектурных памятников не упоминается даже Храм единого Бога.

Государство — вот истинный Бог офирцев. Приватное, индивидуальное, личное — все это подчинено государственному, целному, предписывающему. Щербатов полагает, что, регламентировав все стороны жизни и наведя Великий Порядок, он может превратить страну Великой Неразберихи в гармоничное и процветающее общество. Однако он не принимает во внимание, что критерий упорядоченности, избранный им, так же субъективен или в лучшем случае сословен, как и те, которые он с негодованием отбрасывает. Щербатов выписывает больному обществу рецепт, хотя его квалификация врача может быть поставлена под сомнение врачами, действующими по другой системе. Просветительское стремление видеть все отчетливым, очевидным, непротиворечивым, систематизированным, уместное в области естественных наук, переносится им и на общество. К явлениям общественной жизни он подходит как классификатор, обладатель универсального метода «раскладывания по полочкам», а потому его утопия непривлекательна. В ней нет места ярким личностям, она ориентирована на устойчивость, а не на движение. Как Конфуций учениями о церемониях, Щербатов пытается остановить и упорядочить то, чего не в силах понять.

Общество в Офире разделено на жестко разграниченные сословия, жизнь которых регламентирована вплоть до мелочей. Даже вознаграждение за службу выплачивается им в соответствии с потребностями, предписанными тому или другому сословию: «Все сие так расчислено, что каждому положены правила, как ему жить, какое носить платье, сколько иметь служителей, по сколько блюд на столе, какие напитки, даже содержание скота, дров и освещения положено в цену; дается посуда из казны по чинам: единым жестяная, другим глиняная, а первоклассным серебряная и определенное число денег на поправку, а потому каждый должен жить как ему предписано... А понеже не всегда одинаковая цена бывает вещам, то в каждый год делают справочные цены и по тому жалованье располагают так, что каждый может жить не касаясь до собственных своих доходов, которые употребляют для воспитания своих детей, для умножения своего домоводства и для строения в деревнях своих»¹. Правда, жизнь регламентирована в Офире не «законом», а «обычаем», отступление от предписанного не наказывается, а осуждается как «развратность нравов».

Воспитание и образование также считается делом государственным. Государство содержит школы и всецело определяет программу обучения.

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 859–860.

Образование в Офире всеобщее, бесплатное, но сословное. Мальчики учатся отдельно от девочек. Государство строго контролирует процесс обучения, ибо именно в школе закладываются основы гражданского самосознания офирцев. Система высшего образования представлена Академией наук, Академией артиллерии, инженерства и архитектуры, Академией художеств, Академией наук мореплавателей, Академией свободных наук. Преимуществом пользуются «полезные» науки, могущие способствовать развitiю хозяйства или безопасности страны.

В статьях «О пользе науки» и «О способах преподавания разных наук» Щербатов подробно обосновывает концепцию образования. Его программа чрезвычайно обширна, но рассчитана прежде всего на дворянское сословие. Вместе со своими современниками он полагал, что именно энциклопедическое образование сможет создать «новую породу людей». Его воззрения были близки педагогическим идеям И. И. Бецкого и Екатерины II, реализовавшимся в 60–70-е гг. организацией закрытых дворянских школ — Смольного института и Сухопутного шляхетного корпуса в Петербурге, Екатерининского училища в Москве. В «Уставе Императорского Шляхетного Сухопутного Кадетского Корпуса», составленного И. И. Бецким, читаем: «Должно наипаче из сего Корпуса произвести и воинов и граждан, искусных в политической экономии и в законах своего отечества так, чтоб генерал, одержав победу, мог решить одно дело в Сенате, распоряжать течение доходов, направлять земледелие, исполнять должность генерал-полициймейстера, чтоб из Сената, из Военной, Комерц-, Камер-коллегий и из других правительств паки мог ехать в поле предводительствовать армиею, и при назначении в сии должности не было бы нужды разбирать время и особы»¹.

Для создания в России «третьего сословия» были образованы особые «мещанские» училища при Академии художеств, Воскресенском Новодевичьем (Смольном) монастыре, Сухопутном шляхетном корпусе, Московском коммерческом училище. Особая роль отводилась Воспитательному дому, принимавшему брошенных родителями младенцев. Аналогичные учебные заведения «для мещан» мы видим и в Офире.

Училища для крестьян более скромные. В них учат детей с 5 до 12 лет чтению, письму, счету и двум «катехизмам» — нравственному и «законному». Здоровые нравы удерживают крестьян от злоупотреблений своей грамотностью. Следует отметить, что в XVIII в. широко обсуждался вопрос о соответствии характера и уровня образования для того или иного сословия. Если дворянское образование должно было отличаться энциклопедичностью и глубиной, «мещанское» — овладением «полезными» науками и

¹ [Бецкой И. И.] Устав Императорского Шляхетного Сухопутного Кадетского Корпуса // Полн. собр. законов Российской империи. Т. XVII. СПб., 1830. С. 989.

практическими навыками, то крестьянское ограничивалось обучением грамоте и катехизацией. Существовало мнение, что «в деревне сто душ имеющей писать умеющих крестьян более двух или трех человек не было; ибо примечается, что из таких людей, научившихся писать, знание свое нередко во зло употребляют, сочинением фальшивых пашпортов и тому подобного: но читать единственно чем больше будет умеющих, то для их собственного просвещения и для всего общества полезнее»¹.

Щербатов считает, что важна не только универсализация образования, но и определенная система в его получении. Первой книгой ребенка должно быть Евангелие. Христианские добродетели должны составить основу образования, иначе оно может быть употреблено во зло. В Офире эту роль выполняет изучение «катехизмов».

Помимо общеобразовательных предметов, древних и новых языков, необходимо изучение истории, в том числе и «баснословной», поскольку «познание истории есть необходимо нужно каждому благородному человеку, ибо чрез знание древних деяний не токмо научается человек, как ему в разных обстоятельствах направлять свой поступок, как в политических и военных делах поступать, но, просвещая свой разум, научается из примеров древних добродетели, и к омерзению пороков сердце его обращается»². Изучение географии также нужно подкреплять историческими познаниями. Его следует начинать с Азии, а более конкретно — с Сирии, места, где был Эдем, затем Вавилон, другие места, где разворачивались ветхозаветные события, затем Иерусалим, Греция, Македония, Италия. «История с географией» как пространственно-временная модель мирового развития дает возможность увидеть взаимовлияние природных условий и цивилизации. Особое внимание следует уделить статистике. Необходимо знать экономику, административное деление, структуру торговли, армии, национальный состав и вероисповедание не только народов России, но и народов пограничных стран. После изучения грамматики и начал математики (в 12–13 лет) следует приступить к «философическим наукам», сначала логике, затем метафизике, которые «располагают разум наш прямые делать заключения, они дают нам познания о разных чудесных свойствах природы, возвышают великим и малым нас к познанию Всевышнего Естества, толь мудро устроившего все, а потому не токмо служат для украшения нашего разума, для помощи нам во многих случающихся делах, но и к направлению самих наших нравов»³.

¹ Рычков П. И. Наказ для управителя или приказчика о порядочном содержании и управлении деревень в отсутствие помещика // Труды Вольного экономического общества. 1770. Ч. XVI. С. 16–17.

² Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 2. Стб. 501.

³ Там же. Стб. 569.

После этого можно приступить к изучению правовой науки. Сначала изучается естественное право, «ибо сперва должно познать свое состояние, а тогда располагать, какие должности от сего извлекаются»¹, затем «взирая человека в сообществах, надлежит рассмотреть разные правительствы, прилагая к тому исторические примеры»².

Хорошо организованное образование сохраняет существующую общественную структуру, формируя духовный облик сословия, его этос, представление о правах и обязанностях, потребностях и желаниях, способ «включения» в соответствующую ячейку общества. Более того, в условиях государственной необходимости можно заниматься формированием нужных сословий искусственно. Щербатов разделяет типичнейшие заблуждения века Просвещения, полагая, что социальными процессами можно манипулировать из сферы духовного. Он считает, что общество может измениться под воздействием интеллектуальных усилий мудрейших и будет с благодарностью принимать и воплощать предложенные ему идеалы.

«Новым» сословием Офира становятся военные поселенцы. Щербатов видел, что современные ему способы формирования армии — наемной, как в Европе, или рекрутской, как в России, — являются несовершенными. В его утопическом государстве действует система военных поселений. (Спустя несколько десятилетий эта «витавшая в воздухе» идея будет в действительности осуществлена аракчеевской администрацией.) Главная идея военных поселений — наследственная военная служба. Солдаты являются одновременно и крестьянами, они ведут хозяйство, обучаются военному делу и при первой необходимости встают в строй, составляя армию. Их дети наследуют эту профессию, занимаясь в мирное время сельским трудом.

Ранняя профессиональная подготовка, отсутствие необходимости привлекать к службе крестьян и разрушать их семьи и хозяйства, самообеспечиваемость делают, по мнению Щербатова, сформированную таким образом армию гораздо более выгодной государству, нежели старая система рекрутских наборов. Кроме всего прочего, Щербатов видит еще один мощнейший фактор, поднимающий боевой дух армии: «Не могут сии люди не храбры и неверны быть, ибо, кроме внушений им сих добродетелей от сощов матерей их, они все имеют собственность и сражаются с врагами обще, яко искусные воины, верные граждане и защищающие свое имяние»³.

О неэффективности рекрутского набора Щербатов писал еще в 70-х гг. в статье «Мнение о поселенных войсках»: «Род правления нашего дает легкий способ набирать людей обнародованием указа о рекрутах, то и думают,

что, набрав рекрут, соделают солдат; и что, надев картуз и куртку, он делается искусен и заряжать, и стрелять, и маршировать»¹. Он приводит ужасающую статистику: более половины рекрутов умирает, не доходя до действующих войск, от голода, холода и болезней. Щербатов приводит в статье подробный план организации военных поселений. Полк расселяется по ротам, таким образом получается около десяти селений. Каждый поселенец получает от государства избу с необходимым сельскохозяйственным или ремесленническим инвентарем. При каждой роте — школа для солдатских детей, где преподаются грамота, начала арифметики, а также «Краткий соделанный катехизм для человека-христианина и гражданина», в котором заключены основы морали и права. Для особо одаренных должна быть создана школа при полковничьей квартире, где они могли бы продолжать образование. Служба начинается в 15 лет, но дети начинают привыкать к будущим обязанностям гораздо раньше. Щербатов даже подсчитал, во сколько обойдутся такие преобразования, — 59 млн 71 тыс. рублей.

Царство Офирское не стремится использовать преимущества своей армии. Это вполне миролюбивое государство, оно не ведет захватнических войн, как Россия. «Не расширение областей составляет силу царств, но многонародие и доброе внутреннее управление, — пишет Щербатов. — Еще много у нас мест не заселенных... еще есть у нас подвластные народы, требующие привести их в лучшее состояние, то не лучше ли исправить сии внутренности, нежели безнужною войною подвергать народ гибели и желать покорить или страны пустые, которые трудно будет и охранять, или народы, отличные во всем от нас, которые и чрез несколько лет не примут духа отечественного Офирской империи и будут под именем подданных наших тайные нам враги»².

Офирцы не только не воинственны, но и не стремятся к общению с другими народами, полагая, что это могло бы только нарушить установившееся течение жизни. Правда, «правительство из времени до времени посылает избранных людей для изведывания о разных искусствах»³, поэтому научные и технологические достижения Офира ничуть не ниже европейского уровня. Сама же Офирская земля достаточно богата, чтобы снабдить всем необходимым ее жителей.

Результатом разумного устройства государства является то, что в нем совсем нет нищих. Кроме того, там развита филантропическая деятельность, которая делает сносным существование одиноких, старых и больных людей.

¹ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 2. Стб. 588.

² Там же. Стб. 589.

³ Там же. Т. 1. Стб. 914.

¹ Щербатов М. М. Неизданные сочинения. С. 65.

² Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 1. Стб. 1005.

³ Там же. Стб. 836.

Таким образом, по меркам последнего столетия социальная фантазия Щербатова представляется довольно скромной. Однако мыслитель и не ставил своей целью «потрясти основы». В Офирской империи реализованы плоды многолетних размышлений о возможностях преобразовать российскую действительность. Щербатов не раз обдумывал иной тип устройства общества, тем более, что идеи государственных реформ постоянно обсуждались на самом высоком уровне. Наиболее важным представлялся вопрос о возможности освобождения крестьян. В 1767 г. по инициативе Екатерины II Вольное экономическое общество объявило конкурс на тему «Что полезнее для общества, чтобы крестьянин имел в собственности землю или токмо движимое имение, и сколь далеко его права на то и другое имение простирались должны?». Комментируя сочинение Беарде де ла Бея, занявшее на конкурсе первое место, Щербатов приводит две точки зрения: одну — абстрактно-теоретическую, рассуждающую об общих принципах построения общества, другую — конкретно-историческую, исходящую из социальных условий России и национально-психологических особенностей русского народа.

С точки зрения «гражданина мира», как он сам себя называет, представляется очевидным желательность предоставления «естественной» свободы российским крестьянам: «...сие оживило бы их промыслы, и неприкрепленный к земле, не находящийся более в рабстве каждый из них потянулся достигнуть возможного благоденствия, а из сочетания частных благополучий произстет и всеобщее блаженное состояние. Или же пусть дали бы им по крайней мере в собственность недвижимые их имения, коими теперь они владеют в силу благодеяний их господ, в том предположении, что обладание собственностью заставило их с большим тщанием относиться к своему имуществу, а это самое и создаст величайшие богатства государству»¹. Но это на первый взгляд. Простота, с которой можно решить социально-экономические проблемы России одной отменой крепостного права — даже если давать крестьянам землю, — кажущаяся. Этот акт неизбежно породит массу новых проблем. В огромной России, включающей в себя разные «климаты», плотность населения не всегда соответствует плодородию почв. Получив свободу, все ринутся на плодородные земли, оставя центральные части России, что может вызвать там голод. Свобода крестьян разорит дворянство, которое уже не сможет выполнять свою функцию хранителя культуры и нравственного эталона, ибо вынуждено будет уже не бескорыстно служить отечеству, а зарабатывать себе на жизнь. Кроме того, с точки зрения «естественного» права отдать крестьянам помещичью землю будет так же несправедливо, как не отдавать, ибо эти имения получены в качестве награды за службу государю и отечеству.

¹ Щербатов М. М. Неизданные сочинения. С. 8.

«В нынешнем своем состоянии, — пишет Щербатов, — крестьяне владеют в виде дара участком земли своего помещика, который его у них никогда не отымает... Если же число их возросло и им не хватает земли, то они требуют новых земель для разработки, и им в этом почти нет отказа, ввиду тесной связи выгод помещика и их крестьян, а между тем, если удастся нарушить эту соединяющую их цепь, причем помещик останется хозяином своих земель, а крестьяне своих, не станет более этой связи, которая побуждает их снисходить к нуждам друг друга. И все это неминуемо обратится в ущерб государству, счастье которого вытекает из благосостояния отдельных граждан»¹. Продажа земли также будет невыгодна помещикам, потому что в конечном счете уменьшится их доход, и крестьянам, так как им придется платить за то, чем они уже давно пользуются. Щербатов с опасением пишет о том, что крестьяне могут использовать полученную свободу во вред окружающей природе и, «как только представляется к тому случай, крестьяне сводят рощи, истребляют леса»². «Предчувствие “Вишневого сада”» сквозит в рассуждениях многих экономистов XVIII в. — А. Т. Болотова, П. И. Рычкова и других, размышляющих о судьбах российского крестьянства. Пугачевское восстание показало, что оно не собирается сохранять ценности дворянской культуры, рассматривая их как чуждые себе. Этот классовый эгоцентризм на минуту ужаснул дворянскую интеллигенцию, показав, что движение вперед не только помогает справиться с общественными пороками, но и уничтожает определенные завоевания и достижения. Уничтожение одного зла с неизбежностью ведет к появлению нового, неизвестного, поэтому лучше пытаться сохранить имеющееся в наличии, неторопливо совершенствуя его и не пытаясь добиться мгновенных изменений.

Щербатов согласен с тем, что общественное развитие можно ускорять. Он даже пишет «Примерное времяисчислительное положение, во сколько бы лет, при благополучнейших обстоятельствах, могла Россия сама собою, без самовластия Петра Великого, дойти до того состояния, в каком она ныне есть, в рассуждении просвещения и славы». По его расчетам, это произошло бы лишь к 1892 г.³ Вместе с тем петровские реформы характеризуются им как «нужная, но, может быть, излишняя перемена»⁴. Нельзя безнаказанно вмешиваться в исторический процесс; его насильственное ускорение может обернуться «повреждением нравов».

Щербатов полагал, что неизбежным следствием передачи (или продажи) земли крестьянам станет резкое имущественное расслоение и абсолютное обнищание значительной их части. Это приведет к резкому увели-

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 10.

³ Щербатов М. М. Сочинения князя М. М. Щербатова. Т. 2. Стб. 13–22.

⁴ «О повреждении нравов в России» князя Щербатова... С. 71. прим.

чению расходов государства на благотворительность, а следовательно, обеднению государства. Характерно, что Щербатову даже не приходила в голову мысль о том, что государство может и не заботиться о своих обнищавших согражданах, предоставляя им возможность погибать на свободе. «Крепостническое» сознание, даже предположив возможность личной независимости крестьян, не могло преодолеть чувства личной ответственности за них.

Европейский пример для России не годится, продолжает Щербатов в своей статье «Размышления о неудобствах в России дать свободу крестьянам и служителям или сделать собственность имений»,¹ ибо в Европе крестьяне не имеют никаких стимулов для перехода с одного места на другое, как в России: «...разности в климатах в оных нет, строение дорого, земли заселены, а потому и переходов нет»². Получается, что свобода менять место жительства там «мнимая», «а остается свобода крестьянину судиться с господином»³. В этой же статье Щербатов с сожалением говорит о психологии крепостного крестьянина, неспособного к «полезным», но «излишним» трудам. Его цель — не обогащение и процветание, а простое воспроизводство своей жизни. Это приводит к неутешительному выводу: «Я сравниваю наших крестьян, по малому их просвещению, с быстрым младенцем, которого еще должно водить на помочах; отпущение же его на свободу произведет ему убои, увечье, а может быть, и гибель»⁴.

Щербатов убежден, что в разумно устроенном государстве каждое сословие осознает свое место в обществе и долг перед ним. И дворянин и крестьянин должны нести «без ропоту тягость служения своего, взирая, что и в других состояниях не меньше тягости и беспокойств другого рода люди поднимают»⁵.

Щербатов разделял убеждения физиократов, естественные для представителя сельскохозяйственной страны. Он полагал, что главным источником материальных благ, по крайней мере в России, всегда будет земля. Скромный образ жизни не требует особых ухищрений. Основные усилия государства должны быть направлены не на приумножение благ, которое

¹ Относительно авторства этой статьи существуют некоторые разногласия. Мы придерживаемся мнения В. И. Семевского (см.: Крестьянский вопрос в России в XVIII — первой половине XIX в. СПб., 1888) и Г. Любомирова (см.: 28. С. 199, прим.), полагающих, что ее автором был именно Щербатов.

² [Щербатов М. М.] Размышления о неудобствах в России дать свободу крестьянам или сделать собственность имений // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1861. Кн. 3. Отд. 5. С. 108.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 115.

⁵ Там же. С. 131.

можно было бы отчасти достичь через внешнюю торговлю, а на сохранение общественной стабильности. Такая стабильность достигнута в Офире. Офирская империя не является идеалом. Ее законы требуют постоянного совершенствования, система воспитания дает сбои. Однако достигнуть идеала невозможно. Результат человеческих усилий всегда будет несовершенен, как несовершенен сам человек. «Да не льстят себе найти совершенное правительство, — пишет Щербатов, — потому что все они установлены умами человеческими, а все, что человек соделывает, имеет некоторые знаки несовершенства»¹.

Утопичность Офира заключается не в особой хитроумности его законов, не в продуманности его общественной системы, не в действии социальных институтов, а в том, что целый народ обращается к здравому смыслу и именно его делает критерием общественного прогресса. «Земля Офирская» — не плод праздной фантазии мечтателя. Здесь Щербатов воплотил планы преобразований, которые он разрабатывал в течение своей жизни. Офирская земля — это, конечно, преобразованная Россия, но не Россия-мечта, а та возможная Россия, которая стала бы результатом предлагаемых Щербатовым реформ. Поэтому он и не пытается придать особую привлекательность своему проекту к откровенно пишет о многих недостатках и недочетах в стройном здании офирской государственности. Его беспристрастность походит на беспристрастность историка. Он как бы продолжает писать «Историю российскую от древнейших времен» и, невзначай, увлекшись, заходит несколько дальше того, чему был свидетелем сам. Перефразируя сказанное С. Соловьевым об «Истории» Щербатова, можно сказать, что он и в утопии предчувствует науку.

Михаил Щербатов принадлежал к эпохе, которая особенно остро переживала течение времени и ощущение перемен. Он был одним из тех мыслителей, который не только остро чувствовал «актуальность момента», но и талантливо выражал это в своих сочинениях.

В «Путешествии в землю Офирскую» Щербатов довольно подробно говорит о системе воспитания и образования в идеальном обществе, однако в явном виде его эпистемологическая утопия сформулирована в небольшой аллегории «Путешествие в страны истинных наук и тщетного учения»².

Это сочинение не публиковалось при жизни Щербатова, хотя на фоне таких «крамольных» сочинений, как «О повреждении нравов в России», «Путешествия в землю Офирскую» и многих других, оно выглядит невин-

¹ Эмин Ф. А. Российская история жизни всех древних от самого начала государей: В 3 т. Т. 1. СПб., 1767. Т. 2. Стб. 589.

² См.: Щербатов М. М. Путешествие в страны истинных наук и тщетного учения / Публ., вступ. ст. Т. В. Артемьевой // Вопросы философии. 2000. № 10. С. 109–110.

ным и даже не по-щербатовски куртуазным, эдакая философическая «Езда в остров Любви». Многолетнее невнимание, да и просто время нанесли рукописи непоправимый ущерб: она обрывается на самом интересном месте. Последние листы вырваны и можно лишь предполагать (или *реконструировать*), что же хотел сказать автор. По своей многозначительности недосказанность этого текста может быть сравнима лишь с вынужденным финалом «Сентиментального путешествия» Лоренса Стерна, хотя без эротичности последнего.

Щербатов, как и все его современники, разделял платоновскую максиму, так соответствующую веку Просвещения, о *философах, которые должны управлять государством*. Поэтому в аллегории речь идет о государстве, управляемом богиней Истинной Науки. По сути, Щербатов раскрывает популярную «дизвиьемную» метафору о «царстве Разума», придавая ей вид классической утопии «путешествия в неведомую (но просвещенную!) страну». Перемещение это весьма условно, как это было и с землей Офирской. Однако пространство мифологической географии слегка изменено. Библейская страна Офир (куда, кстати плавал Хирам, легендарный архитектор храма Соломона, почитаемый масонами как основатель ордена вольных каменщиков¹) сменяется на Атлантиду. Образ легендарного острова имел в культуре XVIII в. амбивалентный характер. Это «историческая» Атлантида, описанная в «Критии» и «Тимее» Платона, а также «Новая Атлантида» Бэкона, не менее известная и популярная.

Как известно, идея реализации бэконовской утопии принадлежала Лейбницу и нашла некоторое отражение в его проекте Петербургской академии наук². Однако если по Лейбницу государством должны управлять ученые (как это и было у Бэкона), то по Щербатову учеными должны становятся государственные мужи, именно это сделает их более подготовленными к занятию тем, к чему они предназначены по рождению.

«Платонические» коннотации маркированы и мнимым переводом с греческого и сюжетом, описывающим путешествие двух юношей в Страну Истинного Знания по маршруту, уже проделанному Фалесом, Анаксагором и другими знаменитыми философами. Овладение знаниями — процесс непростой и не каждый может достичь успеха на этом пути. Сколько соблазнов, искушений, опасностей подстерегает юношей на их пути. Это реки Заблуждения, Предубеждения, Ложного Заклечения, Мыс Невежества с агрессивными исполинами, острые камни: Тщетные Упражнения, Обманчивость, Высокомерие, угрожающие хрупкому кораблю.

¹ См.: 3 Цар. X, 11.

² См.: Артемьева Т. В. Философия в Петербургской академии наук XVIII века. СПб., 1999.

Истинное знание в сочинении Щербатова противопоставлено не *отсутствию* знания, а знанию *ложному*, представляющему большее зло, чем простое невежество, ибо является результатом сознательного выбора. Таковой был сделан одним из героев щербатовского повествования Протаторосом, соблазненным шириной и покоем реки Заблуждения, текущей на *запад*, которая привела его в Царство Тщетных Наук и из которого он вернулся самоуверенным нахалом. Другой герой, Алсип, не побоялся стремительного течения реки Благоразумия, воды которой, отметим это особо, текли на *восток*. Разумеется, оппозиция восток — запад в данном случае имеет не «предславянофильские», а масонские коннотации, обычные как в культуре того времени, так и в творчестве Щербатова.

Характерно, что путь познания представляет собой одновременно и путь нравственного совершенства. Истинное знание делает мудрым, а мудрость приводит к добродетели. Это сближение нравственного и интеллектуального роднит сочинение М. М. Щербатова с утопической аллегорией Екатерины II «Сказка о царевиче Хлоре»¹, а еще больше с «политическим романом» М. М. Хераскова «Полидор, сын Кадма и Гармонии». В этих произведениях показан тернистый путь к добродетели, который преодолевает герой, ведомый разумом.



¹ См.: [Екатерина II]. Сказка о царевиче Хлоре. [СПб.], 1783.

Глава 6

Поиски абсолюта

Философия истории
по «елагинской системе»

Один из биографов Ивана Перфильевича Елагина в статье, посвященной столетию со дня его смерти, отмечает своеобразную «забытость» этого человека тем, что Елагин «не принимает участия в гладиаторских играх исторического Колизея... он только их постоянный зритель (*habitué*), иногда изменяющий своему положению, чтобы сделаться принадлежностью общего движения»¹. Спустя еще сто лет с момента написания этой биографии имя Елагина забылось больше, став почти топографическим понятием, обозначающим место воскресных прогулок петербуржцев.

Словесный (авто?)портрет Елагина, нарисованный в предисловии к журналу «Всякая всячина»: «...приземист, часто запыхаюсь, широка рожа, заикаюсь, когда сердит, немножко хром, отчасти кос, глух на одно ухо, руки длиннее колен, брюхо у меня остро, ношу кафтаны одного цвета по году, по два, а иногда и по три»², как-то не ассоциируется с представлением о «философе» или «мыслителе». Тем не менее Елагин был если и не «типичным представителем», то, во всяком случае, достаточно «характерным явлением» в среде философствующего нобилитета екатерининского времени.

И. П. Елагин (1725–1793) происходил из старинного рода, выехавшего из Германии в Россию в XIV в. До 13 лет получал домашнее образование. С 1738 по 1743 г. учился в Сухопутном шляхетном кадетском корпусе вместе с кн. А. А. Прозоровским, А. П. Сумароковым, М. М. Херасковым, П. С. Свистуновым, С. А. Порошиным и др. В корпусе принимал участие в литературном обществе, главой которого являлся А. П. Сумароков. В стенах корпуса также был театр, спектакли которого часто посещала императ-

рица Елизавета Петровна. После выхода из Шляхетного корпуса с чином прапорщика некоторое время служил в Невском полку Петербургского гарнизона. С 1748 г. состоял писарем Лейбкомпании, а с 1751 г. служил у графа А. Г. Разумовского. К тому времени относится его дружба с Н. А. Бекетовым — соперником И. И. Шувалова. Впрочем, она продолжалась недолго. Любовь Бекетова к пению с придворными певчими показалась подозрительной, он был удален от двора и переведен в армию.

В 50-е гг. Елагин делается доверенным лицом великой княгини Екатерины Алексеевны, служит посредником между ней и Станиславом Понятовским. Вспоминая это время, Екатерина пишет в своих «Записках...»: «Это был человек надежный и честный; кто раз приобретал его любовь, тот не легко ее терял; он всегда изъявлял усердие и заметное ко мне предпочтение»³. В 1758 г. по делу канцлера А. П. Бестужева-Рюмина он был арестован вместе с В. Е. Адодуровым и ювелиром Бернгарди. Елагину было приказано отправиться в свое имение, где он пробыл до воцарения Екатерины II. В то время великая княгиня Екатерина Алексеевна писала ему: «Будь здоров и уверен, что невинность и усердие твои век из ума не выйдут»⁴.

Елагин действительно не был забыт императрицей, она вернула его из ссылки, сделав своим доверенным лицом. 27 июля 1762 г. вышел указ Екатерины II о награждении Елагина чином действительного статского советника и определении на службу в кабинет.

Он занимался делами бывшей фаворитки Петра III Елизаветы Воронцовой. Екатерина II посылала ему записки, свидетельствующие о взаимном понимании и доверии: «Перфильевич, сказывал ли ты кому из Лизаветиных родственников, чтоб она во дворец не размахнулась, а то, боюсь, к общему соблазну завтра прилетит»⁵. Елагин также занимался покупкой дома для Воронцовой в Москве, чтобы «она на Москве жила в тишине»⁶. Рукою Елагина было написано, например, Собственноручное повеление Екатерины II от 6 сентября 1763 г. о мерах против распространения в России иностранных сочинений, направленных «против закона, доброго нрава и нас»⁷. Елагин занимался шифровкой, иногда редактированием писем Екатерины, т. е. знал ее намерения и многие секреты. Императрица писала ему: «Иван Перфильевич, кой час ты в цифры поставишь приложенное письмо, то пришли оное ко мне к подписанию и спеши с оным»⁸; «Иван Перфильевич, поправь

¹ Собственноручные записки императрицы Екатерины II // Сочинения Екатерины II. М., 1990. С. 214.

² Сб. Русского исторического общества. Т. 7. СПб., 1871. С. 76.

³ Там же. С. 149.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 318.

⁶ Там же. С. 308.

⁷ Дризен Н. В. Иван Перфильевич Елагин // Русская старина. Т. 80. 1893. С. 118.

⁸ Цит. по: Степанов В. П. Елагин Иван Перфильевич // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 1. Л., 1988. С. 307.

орфографию сей приложенной бумаги и принеси обратно ко мне»¹; «Елагину цифири отдать»²; «г-ну Елагину в цифирях поставить и весьма секретно содержать»³; «Иван Перфильевич, напиши своей рукой приложенные листы и перемени лицо, будто я пишу»⁴, и т. д. «Перфильевич» был в курсе учебных занятий императрицы, разделял ее увлечение историей. Об этом свидетельствует собственноручная записочка Екатерины II о немецком историческом словаре 19 марта 1768 г.: «И. П. Пошли, пожалуй, в Ораниенбаум взять из тамошней библиотеки книги наз. Allgemeines historisches Lexicon, я думаю, что volumes есть со сто, вели их хорошенько уложить и сюда привести ко мне. Екатерина»⁵.

Порой императрица по-свойски бранила своего конфиденнта: «Слушай, Перфильевич... Скажу, что тебе подобного ленивца на свете нет да что никто столько ему порученных дел не волочит, как ты»⁶, однако прощала слабости, ценя преданность и исполнительность. Екатерина писала гр. Орлову от 11 января 1773 г.: «Ваша светлость лучше кого в свете знаете, колико я презираю подлецов и ласкателей, коих бесконечное множество около двора, и как много я почитаю все поступки, основанные на честности, великодушии и чистосердечии. Сожалительно мне, что изо всего многолюдства не много И. П. Елагиных... Я, конечно, не оставлю отличить его, господина Елагина, поведение; к нему умножится мое доброжелательство и почитание свидетельством вашей светлости»⁷. Отношение уважения и доброжелательства отражено в шуточной подписи в письме к Н. Панину от И. Елагина, где Екатерина II подписалась: «канцлер господина Елагина»⁸. Она одаривает его деньгами, крестьянами, домами, дорогими сувенирами. «Иван Перфильевич, — пишет Екатерина 8 сентября 1769 г. — которые у вас хранились моих вещей от 1762 г. золотые и с алмазами, вам известны, возьми себе»⁹.

В 1766 г. Екатериной был учрежден «Стат всем к театрам и к камер и бальной музыке принадлежащим людям, тако ж сколько в год и на что именно для спектаклей полагается суммы». Елагин же 20 декабря 1766 г. был назначен директором Придворного театра и музыки с повелением «Елагину самому так как сочинителю того стата привести все по оному

¹ Сб. Русского исторического общества. Т. 27. СПб., 1880. С. 307.

² Там же. С. 306.

³ Там же. С. 306, прим.

⁴ Там же. С. 309.

⁵ Там же. Т. 10. С. 283.

⁶ Там же. Т. 7. С. 351.

⁷ Там же. Т. 13. С. 298.

⁸ Там же. Т. 10. С. 244.

⁹ Там же. С. 323.

в прямое действие, дабы он тем самым мог доказать совершенство одного учреждения перед нами, а для того и Конторе повелеваем все, принадлежащее к тому, — ему Елагину препоручить в дирекцию»¹. Это был первый опыт организации театрального дела в России. Создание нового поста выводило управление театрами через Елагина непосредственно на Екатерину.

Отношение Екатерины к Елагину и к его деятельности того времени хорошо демонстрирует шутливая заметка императрицы, относящаяся к концу 60-х — первой половине 70-х гг., в которой она, выявляя особенности характера или поведения своих приближенных, указывала, от чего они могли бы умереть:

Граф Брюс от прилива крови.

Лев Александрович Нарышкин от апоплексии.

Граф Иван Чернышев от гнева.

Граф Захар Чернышев смертью праведных.

Граф Румянцев, тасуя карты.

Г-жа Штакельберг от удивления.

Г-жа Полянская от сожаления.

Г-н Остервальд от воздержания.

Г-жа Остервальд от голода.

Г-жа Зиновьева от смеха.

Штакельберг от золотухи.

Черкасов от задушения словом.

Г-жа Протасова от родин.

Илья Всеволожский от вздохов.

Перфильев от несварения желудка.

Граф Мюних от одышки.

Фельдмаршал Голицын от зуда.

Граф Панин от того, если он когда поторопится.

Я от снисходительности.

Козицкий от искания славянских слов.

Козьмин от кости ерша.

Стрекалов от питья английского пива.

Елагин от садна слуховой перепонки, произведенного театральной гармонией².

Деятельность Елагина на посту «directeur des plaisirs» была достаточно заметной. Это был пост не только и не столько творческий, сколько административный и даже идеологический. Последнее обстоятельство не ускользнуло от взгляда известного критика нравов — М. М. Щербатова. Осуждая Екатерину II за «свалюбие», «пышность» и любовь к «лести и подобостра-

¹ Цит. по: Круглый А. И. И. П. Елагин (Биографический очерк) // Ежегодник Императорских театров. Приложения. Кн. 2-я. Сезон 1893–1894. СПб., 1895. С. 99–100.

² Сб. Русского исторического общества. Т. 10. С. 321–322 («Jelagin d'une écorchure de tympan que lui donnera l'harmonie théâtrale»).

стию», он отмечает: «Не меньше Иван Перфильевич Елагин употреблял стараний приватно и всенародно ей льстить. Быв директором театру, разные сочинения в честь ее слагаемы были, балеты танцами возвещали ее дела, иногда слава возвещала пришествие российского флота в Морею, иногда бой Чесменский был похваляем, иногда воспа с Россиею плясали»¹. Щербатов имеет в виду «аллегорично-пантомимный» балет «Торжествующая Минерва, или Побежденное предрассуждение», поставленный композитором Гаспаро Анджелини (1731–1803) 28 ноября 1768 г. в Санкт-Петербурге в придворном театре в честь «благополучного и всерадостного освобождения Ея императорского Величества и Его императорского Высочества от привитыя оспы»². Чрезмерно критический пафос Щербатова, а также его обида на Екатерину хорошо известны, поэтому, вероятно, более объективным было мнение Н. И. Новикова, который писал, что «его тщанием российский театр возведен на такую степень совершенства, что иностранные знающие люди ему удивляются»³.

Елагин был хорошо известен и «как сочинитель». Н. И. Новиков отмечал, что Елагин «писал весьма изрядные стихотворения, как то элегии, песни и другое тому подобное; также сатирические письма прозою и стихами, много похваляемые знающими людьми за чистоту стихов и слога, нежность вкуса и хорошее и приятное изображение. Но, к великому сожалению, сии стихотворения еще не напечатаны; однако ж у всех охотников хранятся письменными... Слог его чист и текущ, а изображения нежны и приятны, а где потребно, важны и сильны, и его переводы по справедливости могут почитаться примерными на российском языке»⁴. В «Известиях о некоторых русских писателях», автором которых был «один русский путешественник», (возможно И. А. Дмитриевский), изданных первоначально на немецком, а затем на французском языке⁵, было высказано сожаление о том, что «важные государственные дела слишком рано отвлекли его от занятий литературою. Но мы еще не оставляем надежды видеть в печати некоторые из его рукописей. Лучшая похвала ему то, что он после Ломоносова первый наш писатель в прозе и даже превосходит иногда Ломоносова в тонкости выражения»⁶.

¹ Щербатов М. М. О повреждении нравов в России... М., 1985. С. 122.

² См.: Анджелини Г. Торжествующая Минерва, или Побежденное предрассуждение. СПб., 1768.

³ Новиков Н. И. Опыт исторического словаря // Новиков Н. И. Избранные сочинения. М.: Л., 1951. С. 301.

⁴ Там же. С. 300–301.

⁵ См.: Материалы для истории русской литературы / Изд. П. А. Ефремова. СПб., 1867. С. VIII–IX.

⁶ Там же. С. 136.

Современники отмечали некоторое высокомерие Елагина, впрочем, вполне понятное в высокопоставленном вельможе и человеке, в полной мере знающего себе цену. В 1765 г. в составленном неким шутником «Сатирическом каталоге при Дворе Императрицы Екатерины II» он был выведен под именем графа де Тюфьера, главного действующего лица в комедии Ф. Н. Детуша «Le Glorieux» — нарицательного выражения чванства¹. Сам Елагин, сравнивая себя с Вольтером, замечал: «Я не простил бы себе, если бы усомнился сравниться с ним в чем бы то ни было»².

Елагин много занимался переводческой деятельностью. Вместе со своим секретарем В. И. Лукиным он перевел сочинение аббата Прево «Приключение маркиза Г. ... или Жизнь благородного человека, оставившего свет», выдержавшее пять изданий, последнее издание включало в себя знаменитую историю Манон Леско (Ч. 1–7. СПб., 1780–1790). Елагин перевел «Мизантропа» Мольера, вступление и две первые части «Велизария» Мармонтеля. Переводы Елагина, как, впрочем, и многие переводы XVIII в., носили авторизированный характер. Текст переводился «приблизительно», мог содержать много вставок, комментариев, отступлений. В этом смысле интересен елагинский перевод из лейпцигского журнала «Belustigungen des Verstandes und der Witzes» (1751). Перевод Елагина был ответом на литературную полемику по поводу его же «Эпистолы к г. Сумарокову» (или «Сатиры на петиметра и кокеток») и содержал намеки на участников полемики Г. Н. Теплова, М. В. Ломоносова, В. К. Тредиаковского.

Указывая на своего «бывшего друга», господина Постоянникова, Елагин пишет: «Корпит он непрестанно над книгами и часто целые ночи в размышлениях препровождает, а со всем тем почти ни единого слова в беседе от него добиться невозможно. Не осмелится он и самому себе сказать, кто величайший философ, а я ведаю, что он все философические сочинения и наших, и старых времен неоднократно читал. Из сего можно о слабости его разума беспристрастно заключить...»³ Елагин иронизирует над «школьной» философией, ее традиционным набором понятий и «птичьим языком». «Из философии, — отмечает он, — знаю я математический способ учения, противуречия, действующую причину, монады, согласие, лучший свет и другие, сим подобные слова, которыми я при случае более наделаю шуму, нежели полицейские барабаны во время пожара. Невтону даю перед Лейбницем преимущество, не для того, чтоб я их читал, но только для того, что я больше люблю англичан, нежели немцов»⁴. Трудно сказать, какова доля

¹ См.: Круглый А. И. И. П. Елагин (Биографический очерк).


² Цит. по: Там же. С. 113.

³ Автор // Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие. 1755, сентябрь. С. 279–280.

⁴ Там же. С. 91.

правды в этой шутке, отпущенной человеком, ставшим впоследствии главой именно «английского» масонства и довольно резким критиком «немецкого».

Философическая серьезность пришла к Елагину несколько позже, в середине 80-х гг., когда он начал писать «Учение древнего любомудрия и богомудрия, или Наука свободных каменщиков, из разных творцов светских, духовных и мистических собранная и в 5 частях предложенная И. Е., великим российским провинциальным ложи мастером. Начато в MDCCCLXXXVI г.». В это время Елагин отошел от государственных дел и был уже не тем «Перфильевичем» для Екатерины II, как в годы их молодости. Более того, он углубился в те области, которые всегда вызывали неприязнь императрицы, пытаясь найти в масонстве разрешение «вечных вопросов» и «истинного разумения» «о сотворении Вселенной, о единстве и существе Бога, о бессмертии души и первородном человеке»¹, а также идеальные формы нравственного, социального и церковного устройства.


В «Повести о себе самом», помещенной внутри «Учения древнего любомудрия...», Елагин пишет о том, что он хотел найти в масонстве. Первоначальной причиной вступления в ложу было юношеское тщеславие и любопытство — «узнаю таинство», «буду хотя на минуту в равенстве с такими людьми, кои в общежитии знамениты»². Его привлекало и «мнимое равенство» и «лестная надежда» «чрез братство достать в вельможах покровителей»³. Но... «сие мечтание скоро исчезло, открыв и тщету упования, и ту истину, что вышедший из собрания вельможа... есть только брат в воображении, а в существе вельможа»⁴. Он «препроводил многие годы в искании в  ⁵ и света обетованного, и равенства мнимого, но ни того, ни другого ниже никакой пользы не нашел, колико ни старался»⁶. Елагин разочаровался в масонстве, оно стало казаться ему «игрою невеликого разума» или «игрой людей, желающих на счет вновь приемлемого забавляться, иногда непозволительно и неблагопристойно»⁷. «Не приобрел я из тогдашних работ наших ни тени какого-либо учения, — пишет он, — ниже преподааний нравственных, а видел токмо единые предметы неудобностижимые, обряды странные, действия почти безрассудные; и слышал символы нерассудительные,

¹ Елагин И. П. Учение древнего любомудрия и богомудрия, или Наука свободных каменщиков, из разных творцов светских, духовных и мистических собранная и в 5 частях предложенная И. Е., великим российским провинциальным ложи мастером. Начато в MDCCCLXXXVI г. // Русский архив. 1864. № 1. С. 95.

² Там же. С. 99.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵  — знак масонской ложи.

⁶ Елагин И. П. Учение древнего любомудрия и богомудрия... С. 99.

⁷ Там же. С. 100.

катехизы, уму несоответствующие; повести, общему о мире повествованию прекословные; объяснения темные и здравому рассудку противные, которые или не хотевшими, или незнающими мастерами без всякого вкуса и сладкоречия преподавались»¹.

На время Елагин «отклонился от собраний масонских», но «прилепился к писателям безбожным»: «Буланже, Даржанс, Вольтер, Руссо, Гельвеций и все словаря Белева, как французские и аглицкие, так и латинские, немецкие и итальянские лжезаконники, пленив сердце мое сладким красноречием, пагубного ада горькую влияли в него отраву. Сие чтение так душу мою развратило, что и сам великий Невтон смешным мне казался»². Елагина несколько смущало то обстоятельство, что новые философы и «ансиклопедисты», а также их критики были «обществом свободных каменщиков». Это возбудило новый интерес к масонству, могущему подчинить «единому молотку удару» «столь великое число разного состояния людей... вельмож и простолюдинов, ученых и невежд, богопочитающих и афеистов, умных и простых, степенных и ветреных, кротких и сварливых, добродетельных и порочных»³. И Елагин стал искать людей, «состарившихся в масонстве», и чужестранных братьев. Один из них — путешествующий по России англичанин помог снять с глаз «первую невежества завесу». Он поведал Елагину, что «масонство есть наука, что оно редко кому открывается, что Англия никуда и ничего на письме касательно оно не дает, что таинство сие хранится в Лондоне в особой ложе, *древнею* называемой, что весьма малое число братьев, знающих сию ложу, что, наконец, весьма трудно узнать и войти в сию ложу, а тем труднее в таинство ея посвященну»⁴. Так началось знакомство Елагина с так называемым «английским» масонством. В пестром соцветии различных масонских организаций в России XVIII в. английское масонство имело определенные и узнаваемые черты. Ему была чужда политизация иллюминатов или мистицизм розенкрейцеров. В Россию, как и в другие страны, масонство пришло из Англии, первоначально как организация, обеспечивающая духовные потребности небольшой английской диаспоры, а затем интегрировалось в российскую жизнь, видоизменившись и приспособившись к потребностям российского общества и особенностям российского менталитета. Исследователями отмечалось, что «масонство, собственно говоря, давало только форму; и каждый народ и даже отдельное лицо вливали в нее то содержание, которое гармонизировало с их общим мировоззрением и характером. Положительный и трезвый

¹ Там же.

² Там же. С. 101.

³ Там же. С. 102.

⁴ Там же. С. 103.

ум англичан так и ограничил его чисто нравственными целями и идеями; склонный ко всему таинственному и туманному, гений германцев начал искать в масонстве каких-то чрезвычайных знаний и откровений; французы запечатали его отличительною чертою своего характера — тщеславием и стремлением к внешнему блеску»¹.

Английское масонство, как и все английское в России, привлекало своей основательностью и добротностью и простотой, оно было ориентировано прежде всего на нравственные искания и было далеко как от догматической принудительности, так и от демонстративности и стремления к усложнению организационной структуры путем введения новых степеней и знаков отличия. Обычно оно имело только три степени — ученика, товарища и мастера. Позже, уже в так называемом «шотландском масонстве» была введена степень «шотландского мастера». Впрочем, для самой Шотландии была характерна обычная английская система. Руководством для лондонских лож и в первую очередь Великой ложи (Grand Lodge of England) была «Новая книга конституций», составленная в 1721 г. доктором богословия Д. Андерсеном («The Constitutions of the antient and honorable Fraternity of free and accepted Macons containing their History, Charges, Regulations etc. collected and digested, by order of the Grand Lodge, from their old Records, faithful Traditions and Lodge-Books, for the use of the lodges, by James Anderson, D. D. and Carefully Revised, continued, and Enlarged by John Entick, M. A.»).

В 1770 г. по согласованию с берлинской ложей Royal York, работавшей по английской системе, в России был учрежден административный центр — Великая провинциальная ложа, а в 1772 г. Елагин получил диплом, утверждающий его звание «Провинциальный Великий мастера всех и для всех русских» (of and for all Russians), выданный ему Великим мастер Лондонской Великой ложи герцогом Бьюфортом (Henry Somerset Duke of Beaufort)². Таким образом, как отмечалось в послании Великой ложи, 1772 г. стал эпохой «расцвета и величия масонства в России»³, а сам «высокопочтеннейший брат» Елагин — восстановителем «на твердую степень в России масонства»⁴. Провинциальная ложа обязывалась представлять отчеты Ложе-матери, посещать собрания, праздновать день Иоанна Крестителя

¹ Петровский С. А. Очерки из истории русского масонства в XVIII в. // Христианское чтение. Июль — август. 1889. С. 128.

² Семяка А. В. Русское масонство в XVIII веке // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1991. С. 141.

³ Цит. по: Cross A. By the Banks of the Neva: Chapters from the Lives and Careers of the British in Eighteenth-Century Russia. Cambridge, 1997. P. 30.

⁴ Новиков Н. И. Письмо А. А. Ржевскому от 14 февраля 1783 г. // Письма Н. И. Новикова. СПб., 1994. С. 26.

и присылать в Лондон с каждой вновь открываемой ложи сбор — 3 фунта 3 шиллинга¹.

Елагин отнесся к новому статусу чрезвычайно серьезно. Его смущало лишь одно — секретность некоего знания, оберегаемого Ложей-матерью, которое, как полагал Елагин, составляет сущность масонского учения. Он сожалел о том, что «Аглицкая великая ложа, где и как сохраняет свои таинства... ни обществу нашему, ниже самим зависящим от нее и в самом Лондоне находящимся не известно»². Поэтому он начал «с отменным тщанием и с превеликою потерей денег собирать все то, что по разным местам Европы касательно до масонства учреждено и преподаваемо»³. Елагин действительно собрал огромное количество масонских документов, но единственная «тайна», которая ему открылась, заключалась в осознании невозможности постичь трансцендентные смыслы учения обычными методами сбора и осмысления информации. «При всем старании моем, — чистосердечно признается Елагин, — открылась мне только та истина, которую в осторожности всем братьям и предлагаю, что *за деньги масонская истина не продается и не покупается ни под каким видом*»⁴.

Обращение к ритуальным масонским книгам, прежде всего к «Конституции и иносказательной масонской повести», открыло Елагину, следующее: «Масонство по древности своей, по происхождению его от народа в народ, по почтению его от всех просвещенных языков должно заключать в себе нечто превосходное и полезное для рода человеческого», а также то, что «сие *нечто*, то в ней неудобь понятно без ключа»⁵. За этим «ключом» Елагин обратился к учениям древних религий, в которых пытался найти разгадку тайны масонства. В этих поисках он руководствовался наставлениями собрата NN (Станислава Эли, масонское имя — Седдаг, автора «Братских увещаний», переведенных с немецкого самим Елагиным). Тот открыл своему ученику некоторые тайны, например, «что масонство есть древнейшая таинственная наука, святою премудростию называемая; что она все прочие науки и художества в себе содержит, как в ветхом нашем Аглицком катехизе, Локком изданном, сказано, что она ради некоторых неудобьсказуемых народу важностей темными гиероглифами, иносказаниями и символами закрытая от начала века существует, никогда в забве-

¹ В архиве «Grand Lodge of England» до сих пор хранятся письма, подписанные Елагиным, в которых он заявляет: «I am fully persuaded that Unity and Order will be fully erected among the Northern Brothers» // Freemasons' Hall London. Letter from Elagin to Grand Lodge of England. August, 1776. Л.1, об.

² Елагин И. П. Учение древнего любомудрия и богомудрия... С. 104.

³ Там же. С. 103–104.

⁴ Там же. С. 104.

⁵ Там же. С. 105.

ние не придет, ниже изменению, а тем меньше конечному истреблению подвергнется, что она та самая премудрость, которая от начала мира у патриархов и от них преданая в тайне священной хранилась в храмах халдейских, египетских, персидских, финикийских, иудейских, греческих и римских и во всех мистериях или посвящениях еллинских, в училищах Соломоновых, Елейском [Ессейском — ?], Синайском, Иоанновом, в пустыне и в Иерусалиме, новою благодатию в откровении Спасителя преподавалась; и что она же в ложах или училищах Фалеевом, Пифагоровом, Платоновом и у любомудр — ?]цев индейских, китайских, арабских, друидских и у прочих науками славящихся народов пребывала»¹.

Под руководством своего наставника Елагин приступает к изучению древней мудрости. Характерен выбор авторов, которые повлияли на формирование не только философской, но и историософской позиции Елагина. Он пишет: «Целые пять лет, яко время товарищем нашим на учение предписанное, препроводил под даваемым мне наставлениями в неусыпном чтении божественного писания. Ветхий и Новый Завет были и еще суть приятнейшие мои учителя. Отцы церковные, яко то: Ориген, Евсевий, Иустин, Кирилл Александрийский, Григорий Назианзин, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, преподобный Макарий»². Кроме того, среди авторов, которые «стали толкователей невразумлению моему», Елагин называет Пифагора, Анаксагора, Сократа, Эпиктета, Платона, Гермеса Трисмегиста, «самого Орфея», Гомера, Зороастра, Геродота, Диодора Сицилийского, Плутарха, Цицерона, Плиния. Вероятно, сюда же можно добавить сочинения Дионисия Ареопагита, Григория Паламы, Блаженного Августина, а также, разумеется, сочинения англичан — Д. Поредджа, А. М. Рамзая, В. Гутчинсона, В. Дергама. Особое внимание было уделено знаменитому трактату Сен-Мартена «О заблуждениях и истине» и «Братскому увещанию» самого Станислава Эли. Чрезвычайно характерно, что в елагинском списке отсутствует имя такого авторитетного в масонском мире автора, как «теутонического философа» Я. Беме, хотя и упоминаются его британские последователи. Вероятно, откровенный мистицизм, сделавший его книги настольными изданиями московских розенкрейцеров, заставил Елагина сознательно не упоминать имя Беме, хотя, безусловно, он не мог не знать его сочинений.

Анализируя корпус авторов, как античных философов, так и христианских отцов, изучавшихся Елагиным, нельзя не увидеть очевидную неоплатоническую тенденцию. Интересно, что такого рода «образование» невозможно было получить ни в Петербургском академическом, ни в Москов-

¹ Елагин И. П. Учение древнего любомудрия и богомудрия... С. 105–106.

² Там же. С. 105–107.

ском университетах, ни в церковных школах, где царствовала немецкая популярная философия и прежде всего вольфианство. Нельзя было узнать о ней и в «свете», безраздельно отдавшему свои предпочтения поверхностно понимаемым Вольтеру, Дидро, Д'Аламберу и др. Причины своеобразных путей философии неоплатонизма в Россию и эзотерический характер его влияния на русских мыслителей должен быть исследован особо. Характерно то, что эта тенденция, угаснув в «золотом» веке Просвещения, с новой силой пробудится в «серебряном» веке просвещенных.

Нами уже отмечались неоплатонические сюжеты в философских исканиях масонов, в частности это касалось И. Г. Шварца¹. Он использовал неоплатонизм основанием для построения своей метафизики, Елагин же попытался построить на нем свою историософскую схему.

Полученные в результате пятилетней работы знания Елагин решил объединить в некое обобщающее сочинение, резюмирующее его взгляды, а также могущее стать полезным для ищущих истину братьев. Компилятивный характер масонских сочинений, как, впрочем, часто и вообще сочинений эпохи Просвещения, в особенности в России, не был свидетельством интеллектуального бессилия, скорее напротив, *знание текстов* свидетельствовало об осведомленности, принадлежности к традиции, пребывании в контексте *древней* (пре)мудрости. При этом *древнее* понималось не столько как *старое*, сколько как *универсальное, изначальное, вневременное*. Эта позиция, характерная, впрочем, не только для Елагина, выражалась в постижении *нового*, как отыскиванию *забытого старого*, интерпретации, приспособлению к специфическим российским условиям. В предупреждении ко второй части своих «Богомудрственных, каббалистических и магических объяснений» Елагин так и пишет: «Истина одна. Одно и то же об ней и пишется... а для сего переводы, а не сочинение»². Вопрос о «самостоятельности» исследования, или *новом* знании, Елагин решил для себя еще в молодости, когда с иронией писал о мнении своего оппонента Постоянникова, что «сочинением назваться не может, что из разных книг выбрано», а такого человека, который «списывает», называл не «автором», а «пищиком»³. Елагин никогда не считал себя таковым, даже когда занимался компиляцией или переводом. В попытках разобраться в природе знания, вылившихся в XVIII–XIX столетиях в споры о «старом» и «новом» просвеще-

¹ Артемьева Т. В. «Область дай уму...» // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. СПб., 1996. С. 21–26.

² Пекарский П. П. Дополнения к истории масонства в России XVIII столетия // Сборник статей, читанных в Отделении русского языка и словесности. Т. VII, № 4. СПб., 1869. С. 92.

³ Автор // Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие. С. 280.

нии, языке, общественном устройстве и т. д., Елагин занимал определенную и осмысленную позицию сторонника «старины». Он полагал, что *мера знания*, доступная человечеству, не может быть увеличена активностью отдельного человека, но он может пополнять свой личный запас знания и в этом смысле приблизиться к максимальному пониманию Мира, Бога и Самого Себя. Поэтому, с его точки зрения, стремление к познанию есть определенная обязанность человека, один из путей, ведущий его к нравственному совершенствованию. Однако это познание вовсе не должно быть стремлением к освоению принципиально «нового», ибо сначала нужно постичь то, что уже усвоено прошлыми культурами. Для отдельного человека и этого знания может быть достаточно. Обращение к древним культурам требует знания языка, на котором они выражали свои мысли (Елагин всегда сожалел о том, что не знает древних языков). И все же сущностные структуры межкультурных коммуникаций могут быть понятны и современному человеку, если он расшифрует аллегорико-символические смыслы древней мифологии. Безусловно, это сложная и кропотливая, однако вполне выполнимая работа, при условии, что ищущий обладает пониманием логики построения мифологических систем древности. Поэтому освоению древнего знания предшествует поиск Ключа, могущего отомкнуть сокровищницу знания. Отсюда значимость метафоры «ключа» в масонских текстах, поиски «ключевых понятий», «ключевых субстанций», «ключевых персонажей».

Таким образом, знание присутствует в современной культуре *актуально* и *потенциально*. Актуально — в виде различного рода текстов и памятников, где оно запечатлено в виде «гиероглифов», потенциально — в связи с приемами, методами и методиками, которые необходимо наработать для того, чтобы извлечь это знание из его хранилища.

Елагин пытается расшифровать мистические и каббалистические тексты, хотя и чувствует, что он «еще ребенок, шатающийся между заблуждений и истины и ищущий просвещения себе в естественных начертаниях»¹. Преодолевать маргинальное пространство *между заблуждением и истиной* ему помогал знаменитый трактат Л. К. Сен-Мартена «О заблуждениях и истине, или Воззвание человеческого рода ко всеобщему началу знания» с характерным подзаголовком: «Сочинение, в котором открывается Примечателям сомнительность изысканий их и непрестанные их погрешности и вместе указывается путь, по которому должно бы им шествовать к приобретению физической очевидности, о происхождении Добра и Зла, о Человеке, о Натуре вещественной, о Натуре невещественной, и о Натуре священной, об основании политических правлений, о власти Государей, о правосудии Гражданском и Уголовном, о науках, Языках и Художествах». На

¹ Пекарский П. П. Дополнения к истории масонства... С. 93.

русском языке это сочинение было опубликовано в 1785 г., но его читали и по-французски, параллельно с этим оно ходило в рукописях.

Изучение книги Сен-Мартена стало определенной эпохой в жизни Елагина, как и многих других масонов. «Явившись в отечестве нашем и став почти общим всех читающим упражнением, произвела своим неудобовразумительным сокровенных в ней таинств предложением разнообразные о себе рассуждения»¹. Одни сочли ее «сумасбродною» и сделали объектом иронии и шуток, другие посчитали, что это «скрытая иезуитская система» или того хуже — «исчадие общества, *иллюминатами* называемого»². Елагин относил себя к «третьим», «мыслящим», которым эта книга «явно открывает истинные познания, как в любомудрии, так и в богомудрии, и что она, подражая слогу древних мудрецов, особливо Пифагору, дает истинное разумение о сотворении Вселенной, о единстве и существе Бога, о бессмертии души и первородном человеке — словом, что она содержит в себе все учение наше и в символическом все сие предлагает смысле»³.

Его «детство», основанное на стремлении найти «ключ» и «тайну» масонства, прекрасно иллюстрируется взаимоотношениями с Калиостро, который жил в его доме в 1780 г. и у которого, как говорят, Елагин учился «делать золото» из компонентов, привезенных из Польши. Разумеется, Елагин не был детски легковерным, или же абсолютно невежественным человеком. Кроме того, личность Калиостро настолько легендарна, что с трудом вмещается в рамки исторического исследования. В качестве одного из *анекдотов* (в первоначальном смысле этого слова) можно вспомнить рассказ Екатерины II, которая писала Гримму о Калиостро, скрывающемся «dans la cave de monsieur Élaguine maotre en chair déposé ou dépossédé», где он пил английское пиво и шампанского сколько мог; случилось так, что однажды, хватив через край, он после обеда зацепился за тупей секретаря дома, который дал ему пощечину; от пощечины к пощечине, в дело вмешались кулаки, г. Елагин, наскучившись «*du frère rat de cave*» и слишком крупным расходом вина и пива, а также жалобами секретаря, вежливо уговорил его уехать, но не с помощью, как он грозился, а просто в кибитке; для того же, чтоб кредиторы не помешали... В пути этому «скромному экипажу» (*cet équipage leste*) он ему дал старого инвалида сопровождать его вместе с графиней до Митавы. Вот история Калиостро, где можно найти все, исключая чудесного»⁴.

Действительно, по пути к познанию истины Елагину приходилось преодолевать много препятствий, однако к середине 80-х гг. ему стало казаться

¹ Елагин И. П. Учение древнего любомудрия и богомудрия... С. 94.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Цит. по: Дризен Н. В. Иван Перфильевич Елагин. С. 139.

ся, что он если и не нашел вожаденный «ключ», то понял некоторые «основы», дающие ему право дать общий обзор масонской истории, онтологии, космологии, учения о Боге, исторической антропологии и историософии. Гносеологический принцип он тесно связывает с организационным, призывает придерживаться «незыблемых оснований» и в том, и в другом. Интересно, что елагинский Восток находится на Западе, в Англии, сохранившейся, по его мнению, первозданность истинного масонства. «Во все времена и при самых жестоких гонениях, — пишет он, — св[ятая] истина пребывала и пребудет навсегда одна и та же истина. В Англии и Шотландии с самого постановления ордена свободных каменщиков не было никаких существенных изменений, ибо в недрах сестер сих прямое существо его пребывает. Но во Франции и Немецкой земле неудобь сказуемо сколько в коротких временах великих последовало перемен и с ними умствований и заблуждений? Англия дала свои конституции и в Берлине, и в Брауншвейге, и в Стокгольме, подобно как и нам, на учреждение великих провинциальных лож; но ни дала она никому, притом, более трех степеней, ниже каких-либо на письме объяснений, ибо закон запрещает писать и вырезать наши таинства. От познания высших не отвергает она достойных братьев, коим для снискания надлежащего просвещения отверзает она у себя древние врата, к которым, подобно как в древности в Египет, желающим путешествовать и света сего искать подобает. Устрашенные таковою трудностью вначале пылкие французы, а потом глупые германцы прибегли одни, гордясь острою разума, другие омрачась корыстию к разнообразным вымыслам, которые показывают одних во многочисленности высших степеней суетность и пышность, других в сооружении систем горделивое корыстолюбие»¹.

Елагин был скандализован неразборчивостью розенкрейцеров, давших степень «екосских рыцарей» недостойным этого высокого звания (большого, чем у самого Елагина) братьям. Он пишет: «Два повара, французы, в услужении у меня бывшие и кроме ложных счетов ничего писать не умеющих, показали мне достаточные грамоты из лож, где они не только разными екосскими рыцарями, но один из них и рыцарем Розе Круа и Востока сделан. Благодарение Богу, что они кроме имен, и ложных слов, и лент ничего не знают, да и понятия ни малейшего о братстве не имеют. Здесь есть две ложи в домах у министров, и с моего дозволения: одна — французская, другая — итальянская, в которых упражняющиеся мастера оба французы и повара. Если б я не позволил им по их обыкновению работать, они б, невзирая на то, не преминули открыть ложи по дозволению, в патентах их от В. Л. (Великой ложи) дюка де Шартра данному»². Нельзя сказать, что

¹ Пекарский П. П. Дополнения к истории масонства... С. 112.

² Там же. С. 112–113, прим.

Елагин сохранил чистоту масонского учения. Фактически он обращался к той же литературе, что и розенкрейцеры, и даже делал те же выводы в поисках «света истинного знания». Однако то, что со стороны кажется очень близким и почти тождественным, изнутри представляется собственным, оригинальным путем к истине.

Елагин осуждал стремление к тайне, в которой видел политическую нелояльность: «...Если находится в сей новой системе какая польза, почто начальники обители ее укрываются? Почто они не объявляют конечного предмета, к которому они привести братию желают? ... Если ж учение ваше токмо нравственное, богоугодное, нравам каждого государства не противное, или с Пифагором физико-математическое, то чего опасаетесь предать оное на честное слово таких братий, которых честность и скромность в обществе, но и в общежитии гражданском известны?»¹ Направлением масонских «работ», полагал Елагин, должно быть внутреннее совершенство, а не внешнее переустройство. Вероятно, он, как и почитаемый им Сен-Мартен, считал, что придет время, когда на трон зайдет не только государь-философ, но и государь-масон. Однако, будучи человеком чрезвычайно законопослушным, а к тому же уважая императрицу и как подданный, и как человек хорошо знавший ее лично, он никогда не думал о переустройстве существующего порядка, но лишь пытался понять и объяснить его.

Наверное, именно это обратило перо И. П. Елагина к написанию *истории России*, которую он пытался интерпретировать и как органическую часть Всемирной истории, как политической, так и духовной. Историю, в которой явлено развитие Мирового Духа, воплощена сущность Мировой гармонии, показана связь с Космическими сущностями. В 1789 г. он начинает работу над «Опытом повествования о России», которую продолжает до конца жизни.

Сначала Елагин хотел продолжить историю В. Н. Татищева и поэтому начал ее с 1462 г.² Он описал три царствия до кончины Ивана Васильевича, но потом решил довести историю до царствия Елизаветы Петровны. Затем он понял, что начальный этап российской истории важен для построения концептуальной картины исторического процесса. Кроме того, Елагина перестала удовлетворять история Татищева и он решил написать сочинение, которое бы имело самостоятельное значение.

А. Старчевский замечает, что именно то, что Елагин считал наиболее существенным в своем «Опыте...», послужило причиной его осуждения. «Это произведение славилось до тех пор, пока не было напечатано, но по

¹ Там же. С. 114.

² См.: Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. СПб., 1845.

выходе в свет оно изменило выгодное мнение публики о нем. Он первый хотел ввести философию и критицизм в историю. Но философические и критические взгляды его нелепы... Слог этого творения вообще слишком высокопарен, витиеват и не везде правилен»¹. Старчевский приводит мнение одного из своих современников, который указал на главную идею историка: «Он первый понял, что история будет только одно скучное сцепление происшествий, одно утомительное повествование, пересказанное в одном порядке разными словами, когда оно не оживлено настоящими причинами деяний, не украшено политическими и философическими рассуждениями, когда в нем нет живой картины нравов, обычаев, законов государства, нет оттенка действующих лиц на сцене; имея сии достоинства «Опыт» его драгоценен, редок, будучи написан необыкновенным пером, *двуличным*, обращающимся по всему свету одинаково, живет со скромною свободою своею и до сих пор в рукописи. Отложивши ласкательство и боязнь, всегдашние оковы писателей народных, он смелою кистью тушет пороки и добродетели действующих и каждому из них дает настоящее место, цену, вес, но он не энтузиаст и не фанатик; и поэтому его умозаключения, доказанные прямою, смелою истиною, никогда не выходят за пределы скромности и уважения должного главам венценосцев. Жаль, что все хорошее кроется под тению неразрешимых обстоятельств: но сие действительно справедливо, что никто не подал мысли смотреть на историю нашу с *такой хорошей точки* (курсив мой. — Т. А.), как сей писатель, и никто опять не был бы лучший руководитель для чтения оной без пристрастия и заблуждений»².

Сочинение Елагина стало объектом критики еще до выхода в свет. Н. М. Карамзин, ознакомившись с ее содержанием, отмечал: «Она до времени Иоанна III выбрана почти из одного Татищева, наполнена бесконечными умствованиями и писана слогом надутым», однако он отмечает, что «найдутся и теперь люди, коим слог, искусство и философия его полюбятся... любопытные станут читать ее как замечательное произведение минувшего столетия России»³. Екатерина II писала Ф.-М. Гримму: «Елагин, обративший русскую историю в витиеватую речь (*style déclamatoire*), так как последняя красноречива и скучна, ныне занят исправлением своей истории, согласно нашей родословной. Что до меня касается, то я нахожу в этой родословной все, что может иметь отношение к истории, как Вестрис читал настоящее благосостояние Франции в менюэте дофина той эпохи»⁴.

¹ Старчевский А. Очерк литературы русской истории до Карамзина. С. 190.

² Цит. по: Там же. С. 199, прим.

³ Цит. по: Степанов В. П. Елагин Иван Перфильевич. С. 307.

⁴ Цит. по: Дризен Н. В. Иван Перфильевич Елагин. С. 136. — Вестрис — танцор парижской Оперы.

Почти все рецензии на публикацию «Опыта повествования о России» были отрицательными. Так, Н. М. Карамзин, выступивший под псевдонимом «Θ», полагал, что гипотетические построения Елагина о «выборе вер» слишком смелы и фантастичны. Анализируя предположения о том, что этот эпизод был первоначально спланирован как театральное действие, а затем сценарий пьесы, написанный одной из жен Владимира, гречанкой, был принят Нестором за документ того времени и таким образом попал в «Повесть временных лет», Карамзин считает, что Елагин принимает желаемое за действительное. Он сравнивает елагинскую интерпретацию знаменитого сюжета с известным анекдотом о даме и монахе, которые, глядя на Луну, уверяли, что могут разглядеть там то, что не видно астрономам. «Монах уверял, что без трубы зрительной удобно различает соборный колокол от других предметов, дама божилась, что простыми глазами ясно видит мужчину, стоящего на коленях перед женщиною»¹. Согласно Карамзину, принятие христианства, причем именно греко-кафолического — акт не случайный, а необходимый и осознаваемый Владимиром как важнейшее государственное решение. Он пишет: «...Владимиру нельзя было не видеть, что соседи его по принятии христианской веры приметным образом перерождались и из диких варваров становились людьми кроткими, благонравными; как государю мудрому и дальновидному ему нельзя было не догадываться, что успехи распространяющегося христианства рано или поздно должны иметь для России благодетельные следствия. Вот причины, которым хочу приписывать Владимирово желание сделаться Апостолом веры и просветителем своего народа! Пока не придумаю лучших и вероятнейших, буду доволен сими, но никогда не соглашусь театр почитать колыбелью нашего благочестия»².

В Германии на книгу Елагина довольно резко отозвался А.-Л. Шлецер (Göttinger Gelehrte Anzeiger, 1804) и, вероятно, он же в Allgemeine Literatur-Zeitung (1804, № 56). Последний отзыв вызвал, в свою очередь, рецензию Л. Неваховича, который пытался смягчить однозначно негативную оценку. В «Примечании на рецензию, касательно Опыта Российской истории г. Елагина» он пишет: «...Непростительно тем чужеземцам, которые позволяют себе без должного размышления осуждать россиян и основывать суд свой на одних поверхностных сведениях, столь, с другой стороны, приискорбно, что россияне досель *допускали* еще иноземцам думать о них так превратно и предосудительно»³. Невахович цитирует рецензента, форму-

¹ [Карамзин Н. М.] Смелая догадка // Вестник Европы. 1805. № 10. С. 112.

² Там же. С. 123–124.

³ Невахович Л. Примечание на рецензию, касательно Опыта Российской истории г. Елагина. СПб., 1806. С. 4.

лирующего принцип, которым руководствовались немецкие историки, работавшие в России: «Не многие из российских дееписателей умели достигнуть той высоты, на которой, однако ж, истинный дееписатель должен стоять, той высоты беспристрастия, где исчезает из виду всякое уважение, всякий предрассудок, доброжелательство, самое даже отечество, вера, народ, и где взор устремлен ни на что другое, как на одну истину»¹. Можно вспомнить и Г.-Ф. Миллера, который писал: «Историк должен казаться без отечества, без веры, без государя»². Русский рецензент опровергает подобную крайность, полагая, что любовь к своей стране не должна делать историка пристрастным. «*Отечество* — естьли разумные люди допустили сие правило: то в ограниченном смысле дееписатель не должен прикрывать, а еще менее утаивать пороки своего отечества. Но при всем том нет никакой надобности в погашении совсем любви к оному. Ему надлежит говорить о пороках своего отечества и правителей оного во всей истине; но не возбраняется говорить с соболезнаванием, подобно сыну, оплакивающему несчастную судьбу своего родителя. Напротив того, имеет он первейшим долгом защищать права и достоинства отечества против всех, напрасно унижающих оные, и защищать с сугубым чувствованием любви к истине, а вместе и к отечеству. Любовь к отечеству и беспристрастие могут и должны существовать вместе»³. Беспристрастие вовсе не означает буквальное следование распространенным мнениям, например в отношении знаменитого «варяжского вопроса».

С. Соловьев отнес «Опыты» Елагина вместе с «Российской историей» Ф. Эмина к «риторической школе», предполагая в этой характеристике все отрицательные коннотации, которые «специалист, работающий с документами», относит к деятельности по продуцированию «отвлеченных умозаключений». Знаменитый историк дал сочинению Елагина совершенно уничижительную характеристику, осудив как содержание, так цели и форму изложения. «Елагин, подобно Эмину, был литератором, славился своим красным слогом, и вот, на старости лет, счел за полезное посвятить этот свой красный слог отечественной истории... *так, от нечего делать...* (курсив мой. — Т. А.)»⁴. Многие исследователи видели в «Опыте...» «историка-дилетанта» исключительно повод продемонстрировать свои стилистические способности, которые заключались в том, что он иногда писал

«почти по-славянски» (М. Н. Лонгинов), и «завершить свою литературную деятельность произведением, вполне соответствующем духу его славянофильских воззрений»¹. А. И. Круглый полагал, что его слог представлял собой «смесь церковно-славянского и русского», доходящий до «славянчизны»². Однако такой упрек несправедлив. Елагин сам хорошо чувствовал стилистические погрешности современных ему историков. В начале своего исторического сочинения он писал: «Витийства правил и цветов словесных удобь возможно научиться, но природного сладкоглаголения, приятного для слуха, ударения и сложения речей и прелестного воображения никакое училище преподать не может, равно как и мыслей, и изобилия. Потому видим мы многих писателей, учеными красотами сияющих, но принужденно ученый их слог есть мука читателю и поношение учености, а украшение не к месту славянчизною есть зараза творцов несмысленных»³.

До Елагина «славянофилом», точнее, «предславянофилом» называли только М. М. Щербатова, чья «История Российская от древнейших времен» также была подвергнута критике «за стиль».

Трудно понять, как можно назвать «славянофилом» переводчика французских романов и немецких философско-мистических текстов, главу «английского масонства», директора «музыки и театров» Ивана Елагина. Представляется, что мнение, основанное на этих аргументах, не более весомо, чем если бы оно основывалось на родственных отношениях между Елагиными и Киреевскими (А. П. Елагина по первому мужу Киреевская, была матерью И. В. и П. В. Киреевских)... Вероятно проницательнее всех оказалась все-таки Екатерина, которая увидела непосредственную связь между «сочинением истории» и масонством, хотя и не одобрила ее. Она писала Гримму 12 января 1794 г.: «Что касается Елагина, то он умер, и его история останется, вероятно, незавершенной; он оставил после себя неслыханную громаду (un fatras inouï) сочинений, касающихся масонства, что доказывает, что он сошел с ума»⁴.

Действительно, масонские «работы» были важным подготовительным этапом для создания исторического сочинения. Осмысливая историю своего отечества, Елагин пытался вписать ее во всемирную историю и на основании российской истории понять закономерности мирового исторического процесса. Елагина интересовала не только политическая история, но в большей степени история идей — история религии, эволюция философских представлений, способов и методов познания мира. Поэтому в числе

¹ Невахович Л. Примечание на рецензию... С. 8.

² Цит. по: Миллюков П. Н. Главные течения русской исторической мысли. Т. 1. СПб., 1897. С. 96.

³ Невахович Л. Примечание на рецензию С. 9.

⁴ Соловьев С. Писатели русской истории XVIII века // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. II. Отд. III. М., 1855.

¹ Дризен Н. В. Иван Перфильевич Елагин. С. 136.

² Круглый А. И. П. Елагин (Биографический очерк). С. 117.

³ Елагин И. П. Опыт повествования о России. М., 1803. С. XII.

⁴ Цит. по: Дризен Н. В. Иван Перфильевич Елагин. С. 137.

немногих, если не единственных историков, использовавших сочинение Елагина как авторитетный текст, был автор сочинения «Изображение просвещения России»¹. Для него аналитическое сочинение Елагина, подвергавшее критическому разбору летописи и уделявшему большое место как политическим событиям, так и культурным достижениям, являлось не только важным теоретическим источником, но и содержало ряд полезных методологических установок.

Одна из главных идей Елагина, нашедшая отражение еще в его масонских трудах, заключалась в поисках некоего универсального языка, даже скорее кода культуры, усвоив который, можно не только читать современные тексты, но и расшифровывать тайное знание древности. «Алфавитом» такого языка Елагин считал «изобретенные в древности иероглифы», иными словами, визуализированные архетипические понятия, смысл которых может быть разгадан пытливым исследователем, исходя из транскультурных алгоритмов, заложенных в систему мировосприятия каждого человека. Эти понятия находятся как бы *над* конкретными проявлениями социокультурного своеобразия, формируя своеобразный, почти платоновский, мир первичных отражений божественных сущностей, за которыми скрывается уже сам единый Бог, явленный в мире человеческих восприятий многообразием своих проявлений. Эта дробность восприятия единого — неизбежное следствие несовершенства познания, ограниченности чувств и мыслительных возможностей. Однако некий «высший» уровень постижения сути, доступный человеку в минуты религиозного озарения, дает возможность соединить единичные впечатления в единую идею, начинающую светиться божественным светом знания в кульминационный момент понимания.

Идеи исторической эволюции познания были развиты Елагиным в главе под названием «О непорочном источнике многобожия». Этот фрагмент не только не был опубликован в первом томе сочинения Елагина, но и не был предназначен им для печати². В нем Елагин проводит сравнительный анализ мировых религиозных систем и выявляет основные понятия древней, или, в соответствии с его теорией, «вечной», мудрости. Категориями культурного «метаязыка» становятся «единица», «точка», «равносторонний и равноугольный треугольник», «свет», «круг» («кольцо», «шар»), соединяющиеся в образе «огневидного шара», «крест», «четвероугольник». Каждое из этих базовых понятий получает соответствующую интерпретацию и является отражением божественных свойств.

Интересно, что подобная попытка создания словаря универсального кода культуры была сделана полтора столетия спустя Павлом Флоренским. Творчество Флоренского насыщено «дизвительными» аллюзиями. Видно, что он хорошо знал и понимал специфику выражения той эпохи, чутко улавливал исходящие от нее интеллектуальные импульсы и реализовывал их в своем творчестве. Достаточно вспомнить его обращение к знаменитому сборнику Н. М. Максимовича-Амбодика «Эмблемы и символы избранные» (СПб., 1788), эмблематический ряд которого так обогатил издание его знаменитого труда «Столп и утверждение истины», придав ему новые измерения и дополнительные смыслы.

Идея визуализации абстрактных понятий, а точнее, изучение способов этой визуализации выразилась не только в использовании графических «эпиграфов». В 1920 г. Павел Флоренский предпринял попытку создания «Symbolarium'a» — «Словаря символов». Флоренский задумывал продемонстрировать и проинтерпретировать процессы развития и усложнения мысли и отражение этого в логике усложнения визуальных представлений. Сначала он хотел проанализировать простейшие геометрические фигуры — точку, окружность, треугольник, квадрат, затем — перейти к умножению их измерности (круг, шар, пирамида, куб), а также разнообразию форм. По его мнению, «идеографические знаки имели собственное существование и значение, независимо от языка словесного, а потому в некотором отношении идеографическая письменность может быть названа *универсальным* языком человечества»¹. Флоренский считает, что идеографические схемы подобны у всех народов, поэтому, если мы поймем соответствие между зрительным образом и логическим понятием, то сможем «прочитать» любой графический образ на национальном языке. Таким образом, он видит свою цель в «установлении значений зрительных образов, употребляемых в качестве обозначения понятий»². Данный словарь должен иметь «международный и внеисторический характер», где все визуализированные образы сведены к «единому конструктивному типу». Вначале Флоренский систематизирует графические образы, вычленив следующие отделы, посвященные простейшим фигурам:

- точка;
- вертикальная линия;
- наклонная линия;
- горизонтальная линия;

¹ Флоренский П. А. Предисловие // Некрасова Е. А. Неосуществленный замысел 1920-х гг. создания «Symbolarium'a» (Словаря символов) и его первый выпуск «Точка» // Памятники культуры. Новые открытия. Л., 1984. С. 102.

² Там же. С. 104.

¹ Изображение просвещения России // Северный вестник. Ч. 1–3. СПб., 1804.

² Этот и ряд других фрагментов из рукописи Елагина, носящих историософский характер, опубликован мной в сб.: Литература и история. Вып. 3. СПб., 2001. С. 446–466.

- соединение вертикальной и горизонтальной линий;
- угол;
- треугольник;
- четырехугольник;
- крест;
- пяти-, шести-, семи-, восьмиугольник;
- круг (окружность);
- диск (поверхность круга);
- сфера;
- яйцо;
- воллюта;
- спираль.

Каждый отдел делится на подотделы; так, в отделе «Точка» рассматриваются:

- точка;
- две точки;
- три точки;
- многоточие и т. д.

К сожалению, Флоренский написал только самый первый раздел этого словаря, посвященный точке, однако он считает этот символ одним из наиболее важных. «Простейший графический символ — точка, — пишет он, — по своему значению в областях мысли различнейших есть начало первоосновное. Отсюда понятно, [что] в символе точки завиты и основы же антиномии соответственных областей; как *начало* всего точка и есть и не есть. Поэтому она делается символом, во-первых, ряда бытийственного, в самых разных смыслах, а во-вторых, ряда не бытийственного, и, наконец, совместное утверждение бытия и небытия, относимое к одной и той же точке, устанавливает за нею ряд символических потенций»¹.

Далее Флоренский предлагает рассматривать этот «конструктивный тип», в данном случае в различных аспектах:

- онтологическом — как начало, единицу, первопричину, Бога;
- космологическом — как атом, электрон;
- пневматологическом — точка как символ души — искры, оторванной от Абсолютного Света;
- биологическом — точка здесь символизирует сведение жизненного процесса в некоторый жизненный центр — хромосому, сперматозоид и т. п. Символические точки биологического — пуп, сердце и т. д.;
- физическом — точка символизирует абстрактные функции — центр тяжести, инерции, в перспективе — точку схода, которая «поглощает ре-

альность». В условиях «обратной перспективы» она маркирует основание быющего в мир «фонтана реальности»;

- этическом и ортобиотическом — означает целостность и неповрежденность физического или духовного существа;
- эпистемологическом — объединение и средоточие художественного целого (точка «золотого сечения»);
- психологическом — опоры внимания (акценты в письме, например во французском) и в музыке.

Разумеется, Флоренский весьма далек от того, чтобы считать возможным нахождение однозначного, раз и навсегда установленного соответствия между символом и его значением. Он понимает, что это отношение связано не столько с конкретным значением, сколько с общим смыслом. «Символ не есть отвлеченное понятие, или некоторый артефакт, в отношении которого от нас или от кого бы то ни было зависит очертить точные границы и неким законодательным актом воспрепятствовать символу выходить за эти пределы — пишет он. — Как живое духовное образование символ сплочен и в себе определен, но изнутри, а не извне»¹.

Определенная общность интенций мыслителей разных эпох говорит, конечно, не о непосредственном влиянии. Несмотря на множество общих идей, маловероятно, что Флоренский вдохновлялся чтением рукописи Елагина. Здесь чрезвычайно уместно будет вспомнить знаменитое правило *Post hoc non est propter hoc*, столь важное для историко-философского исследования. Вместе с тем очевидно, что осмысление проблемы невербального выражения абстрактных понятий, к которой обращались Елагин и Флоренский, а также С. Трубецкой, А. Лосев, М. Бахтин и другие русские мыслители, является актуальной для русской философии и культуры и порождено закономерностями ее собственного функционирования и развития.

Елагин скорее сформулировал проблему, нежели разрешил ее. Легкость и «очевидность» его трактовок «иероглифов», аллегорий, мифологических образов несколько настораживает. Елагинские подходы иногда носят не только умозрительный, но даже и спекулятивный характер. Интуитивные прозрения порой остроумны, но не всегда достоверны.

Современник Елагина французский исследователь Шарль де Бросс, хорошо известный в России по работе «О культе богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии» («Du culte des Dieux Fétiches, ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de Nigritie»), отметил, что «аллегория — универсальный инструмент, пригодный служить чему угодно. Достаточно один раз применить прием аллегорического истолкования, и начинает казаться, что с его помо-

¹ Флоренский П. А. Предисловие... С. 106.

¹ Там же. С. 114.

шью легко можно увидеть все, что захочешь, словно смотря в облака и воображая там разные фигуры. Метод аллегорий очень прост и требует от нас только некоторой доли рассудка и воображения. Это — обширное поле, дающее богатый урожай всевозможных объяснений, где всегда найдешь все, в чем нуждаешься»¹.

Елагин рассматривает простейшие математические символы как наиболее адекватное выражение Абсолюта и из этого выводит «математическое» доказательство бытия Бога. Он пишет: «Искусство показывает нам, что точка и единица суть синонимизирующие математические в мыслях предположения, и как точка без черты, так и единица без последующих чисел не могут быть делимы, но оба знака производят от себя вещества и постижимые, и многоразделенные, яко точка, черта, окружение и все геометрические виды и тела, а единица числа до бесконечности. А понеже все видимое состоит из меры, века и чисел, то и предположенная, в воображении любомудрецов, единица есть самая творению вина, ибо, как вышесказано, пред нею нет никаких, а из нее истекают все последующие числа. Так равно и пред существом первоначальные вины, ничего впереди быть, ни вообразить неудобовозможно, следовательно, из сего существа всему естеству творению и в нем движущимся телам, меру вес и числа в недрах их содержащим, яко числам из единицы, произойти бесспорно подобало»². Он использует идеи «метафизики света» полагая, что «по чувствованиям телесным» «понятие о вечности, яко первого первоначальной вины свойства, изображалось светозарным кругом, точку или единицу в середине имеющем; и, действительно, сей есть первый иероглиф существа всех существ...»³ Другой символ, не менее почитаемый в культуре, — равнобедренный треугольник, символизирующий Святую Троицу. Если изображения треугольника и «огневидного шара» в христианстве символизируют соотношение Троицы и единого Бога, то в язычестве это символизировало «бездну вечности» и четыре стихии. Три стороны треугольника — это земля, вода и огонь, а окружающие его лучи — воздух. Вероятно, нет нужды напоминать, что круг (шар) и особенно треугольник с расходящимися от него лучами были одними из излюбленных масонских символов.

Елагин довольно забавно обосновывает многобожие через натурфилософскую трактовку этих символов. «Сие самое физическое учение много способствовало жрецам к сокрытию единства Бога, — пишет он, — ибо, ограждаясь они непрекословными опытам, нашли способ всемогущество еди-

ного творца на разнovidные поделить твари. Се корень многобожия, при котором надолго Вселенная оставалась»¹. Египетские жрецы понимали сакральный характер «треугольности», поэтому решили, что вершины этой фигуры будут обозначать имена основных божеств — Озириса, Изиды и Гора. Это определило политеистичность древних религий и последующее умножение божеств.

Свет и огонь часто становились олицетворением Божества, ибо «огнь есть вина, или начало, стихий»². Это Озирис, Вулкан, Марс и т. д. Таким образом, мы видим, что за многообразием «огненных» божеств стоит идея единого Бога, выражающегося в стихии огня и света. То же с женскими божествами. Елагин считает, что все они — прежде всего Изиды, а также Церера, Юнона, Минерва, Прозерпина, Сивилла, Геката, Астарта, Веста, и даже Фелица есть выражение архетипического женского природного начала Луны, Земли, воды, или «естества телесного».

В мифе об Озирисе, Изиде, их сыне, младенце Горе, Елагин видит архетипическую основу христианского учения о Троице, как, впрочем, и во всей мифологии Древнего мира. Он пытается доказать, что хитросплетения древнейшей мифологии — это всего лишь особый тип текста, который описывает хорошо известные современному миру структуры. Параллели между мифологией Древнего мира и славянским язычеством показывают, что и оно предвосхищало христианство, а точнее, имплицитно содержало в себе христианское учение. Для Елагина это обстоятельство значительно более важно, чем, например, известное свидетельство в летописях об апостоле Андрее.

Елагин критически исследует летопись Нестора, который описывает путешествие Андрея Первозванного и провозглашение им христианства на территории будущей Руси. Он приводит свидетельства церковных авторитетов о том, что маршрут путешествия апостола был иным, поэтому «сомнительно бытие святого Андрея на горах Киевских»³. Кроме того, «во время Андреево на сих горах едва ли было людей обитание», а следовательно, «водружение креста не показывает еще не только крещения, ниже проповеди словес Христовых»⁴.

Помимо летописей, и прежде всего «Повести временных лет», Елагин использует значительный корпус источников и исследований. Это в первую очередь сочинения историков, среди которых первое место занимают

¹ Елагин И. П. Опыт повествования о России // Отд. рукописей РНБ ОСПК F. IV. 651/1. Л. 56 (об).

² Там же. Л. 61.

³ Елагин И. П. Опыт повествования о России. М., 1803. С. 156.

⁴ Там же. С. 155, прим.

¹ Гросс Шарль де. О фетишизме. М., 1973. С. 14.

² Елагин И. П. Опыт повествования о России // Отд. рукописей РНБ ОСПК F. IV. 651/1. Л. 53 (об.)–54.

³ Там же. Л. 54 (об.).

В. Н. Татишев, М. М. Щербатов (сочинения которого Елагин сравнивает иногда с «Телемахидой») И. Н. Болтин, Екатерина II, А. И. Лызлов, М. Д. Чулков, П. Н. Крекшин. Он использует также сочинения Г.-Ф. Миллера, Г.-З. Байера и А.-Л. Шлецера, М. В. Ломоносова, правда, в основном как объект критики. Среди сочинений западных авторов — «История Англии» Д. Юма, «Церковная история» К. Флери (Fleury), «Датская история» П.-А. Малле (Mallet), «Германская история» М.-И. Шмидта (Schmidt), «Введение в европейскую историю» С. Пуфендорфа, «...История древней России» Н.-Г. Леклерка. Елагин постоянно ссылается на сочинение «аглинского ученого собрания». Вероятно, он имел в виду сочинение George Psalmanorav, Thomas Salmon, John Cambell, George Sale «Histoire universelle depuis le commencement du monde jusqu'à présent: Traduite de l'anglais d'une société de lettres» (Amsterdam; Leipzig. Т. 1–41. 1742–1779). Источниками по истории Древнего мира для него служили работы Диодора Сицилийского, Страбона, Плутарха, Геродота, Иосифа Флавия. Важным историческим источником Елагин считает Библию, прежде всего Пятикнижие Моисея и Послания апостола Павла. Разумеется, такие источники, как Библия или, например, сочинения Гермеса Трисмегиста (в выписках у Плутарха, Евсевия), «не в прямом, но в иносказательном смысле принимать надлежит»¹. Он часто ссылается на бенедиктинского ученого Бернарда Монфакона (Montfaucon) (1655–1741), знатока древностей, исследователя рукописных шрифтов («Palaeographia graeca», 1708), издателя Иоанна Златоуста, известного главным образом историческим трудом «Analecta graeca sive varia opuscula graeca inedita» (1688). Елагин был одним из первых историков, использующих в своем труде фольклор, народные песни. В своем исследовании он пытается найти исторические соответствия ряду былинных персонажей. Так, например, одного из жрецов Перуна — Богомила из Новгорода, прозванного Соловьем за дар сладкоречия, он отождествляет с былинным Соловьем-Разбойником, который покинул общество и презрел его законы, не желая принимать христианство².

Так же как и его современники, Елагин видел в истории набор примеров для морального поучения. Характерно, что он считал наиболее существенной частью своего «Опыта» именно историософский компонент. Не случайно его сочинение предваряет «Приношение премудрости», а первоначальным его названием было «Опыт любомудрого и политического о государстве Российском повествования».

Политическую историю России Елагин предваряет аналитической историей мировых религий. Она включает в себя такие разделы и главы, как

¹ Елагин И. П. Опыт повествования о России. М., 1803. С. 3–4.

² Там же. С. 432.

«Начало и толкование иероглифов, истинное Божество представляющих», «Начало идолопоклонства», «Умножение кумиров», «Рассеявшееся по земле от Египта многобожие и в Севере тоже самое», «О изображении кумиров», «О идоложертвии, праздниках и одежде священников», «Законы и обряды в идолослужении» и т. д.¹ Елагин считает, что становление религиозных представлений тесно связано с политической системой. «Я для того необходимым себе долго поставил распространиться в повествовании суеверия, что оно есть противуборное постановление веры, на которой всяческая в обществах политическая власть твердость свою полагает и от которой большею частью нравы и обычаи народные истекают»². Многобожие произошло не только из непонимания сути божественных свойств, но и по политическим причинам. Хам — первый основатель многобожия и его внук Нимврод, который «учинился первым самодержцем», способствовали появлению и распространению многобожия. «Похищенное Нимвродом самовластие не могло не существовать, ниже утвердиться при простоте истинного богословия и любомудрия, которые учением естественного закона противоборствуют беспредельной власти, свободу человеческую угнетающей. Сего Святого учения правилам соответствует единая токмо власть, самовольство и буйность народную связующая и на заповедях от Бога человеку данных основанная. Она сокращает бурные стремления и тишину в обществах, предписанием должностей каждому сочлену, строго наблюдает. Напротив того, самовластие, желающее безответно повелевать, хочет чтоб прихотливые его веления беспрекословно исполняемы были. Оно не токмо врожденную в человека свободу, но и самую его совесть связует»³. В этом месте Елагин ссылается на «Наказ» Екатерины II, разделяющей мнение о развращающем действии тиранической власти. Поэтому такое самовластие, иначе называемое «тирания», может сочетаться только с многобожием. Интересно, что такого рода исторические аналогии с современностью Елагин применяет довольно часто, сравнивая, например, ордынских татар с турками.

Таким образом, по Елагину, поиски истинной, «неповрежденной» религии есть единственный путь к совершенному социуму, основанному на истинных добродетелях. Изучение истории, в особенности отечественной, поможет найти то истинное, «естественное» состояние общества и веры, которое было заложено от природы в человека.

Елагин пишет: «...Какое может быть и созерцание очам нашим прелестнейшее, как картина деяний собственного своего Отечества? Правда, вку-

¹ См.: Елагин И. П. Опыт повествования о России // Отд. рукописей РНБ ОСПК F. IV. 651/1–5.

² Там же. Т. 2. Л. 21.

³ Там же. Л. 14.

сы человеческие во всех видах своенравны суть, но вкус чтения любителей, в некоторое жития их время, едва ли не общественно к роду повествования обращается; ибо в нем находятся и добродетели, и пороки в высочайших степенях; и читатель, чудясь первым и о гнусностях последних жалея, принуждается исследовать самого себя и мысленно делами своими или веселится, или гнушается, сносая их со изображенными в повествовании»¹. Елагин размышляет о том, «какову должно быть повествователю?», и приходит к выводу, что «он учит нас любомудрию и политике... подобает ему, исследуя бытию причины, извлекать вредные или полезные следствия, и, отвергая душу и сердце действующих лиц, открывать добродетель к подражанию и порок к отвращению...»²

Любомудрие и политику Елагин называет в числе основных задач постижения истории. В своем исследовании он стремится не (с)только к «исчислению фактов», сколько к пониманию причин и следствий. Особое внимание он уделяет харизматическим фигурам и полумифологическим персонажам, с которыми связывались качественные повороты российской истории. Елагин пытается бороться с гипнозом «общих мест», перетекающих из одного исследования в другое. Поэтому он особенно критичен там, где вместо объяснения приводится цитата из летописи, остроумно, но не достоверно комментирующая происходящее событие. К таковым объяснительным штампам он относит знаменитое призвание варягов («Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами»); месть Ольги древлянам и ее крещение («...и увидел царь, что она очень красива лицом и разумна...»); «выбор вер» Владимиром с наиболее часто цитируемым «Руси есть веселие пить, не можем без того быть» и т. д.

Елагин чутко реагирует на возможную мифологизацию исторических событий, точно указывая на те места «Повести временных лет», которые некритично воспроизводились как объяснительные схемы на протяжении двух сотен лет. Именно эти места стали объектом особо пристального рассмотрения историка.

По первоначальному плану «Опыт повествования о России» должен был быть доведен до «золотого века» Екатерины. Выявляя периоды развития России, или «корни времени», Елагин называет следующие:

- «баснословное славян и Руссов на Днепре и Волхове пришествие и на берегах сих рек политическое их обществ сооружение» до Владимира;
- разделение монархии на уделы;
- перенос княжеского престола из Киева во Владимир на Клязьме;

¹ Елагин И. П. Опыт повествования о России // Отд. рукописей РНБ ОСПК F. IV. 651/1–5. С. VI.

² Там же. С. IX.

- монголо-татарское нашествие;
- правление Ивана Грозного;
- правление Романовых — от Михаила Федоровича до Петра I;
- «Златой век» царствования Екатерины II¹.

Однако в своем опыте Елагин дошел лишь до правления Ивана Грозного, а опубликованный том заканчивается рассуждениями о значимости крещения Руси. По существу, в нем обсуждаются две проблемы: происхождение государства и религии, что находит воплощение в сюжетах о «призвании варягов» и «выборе вер». Елагин стоит на принципиальной позиции, заключающейся в убеждении, что и то и другое имманентно присутствует в духовном развитии нации, поэтому бессмысленно говорить об имплантированном или заимствованном характере государственной или религиозной идеи: обе органически вытекают из развития российской культуры.

Елагин тщательно рассматривает истоки «варяжского вопроса». Он придерживается мнения, которое было выражено в екатерининских «Записках, касательно Российской истории», о *славянском* происхождении Рюрика, являющегося внуком новгородского князя Гостомысла, сына Буриова, от которого и идет «корень родословия владетелей российских»². У Гостомысла было четыре сына, из которых ни одного не осталось в живых, и три дочери, одна из которых — Умила, была выдана за «варяго-русского князя». «Владение отца их, как сказывают, находилось на заливе Финском, или Варяжском, и, кажется, в ныне существующем Выборге и его окрестностях»³. Объясняя происхождение Рюрика и его братьев, Елагин пишет, что они «по природе Руссы, а по княжению Варяги назывались», а следовательно, были «не из Прус»⁴. Таким образом, Елагин выступает против главного аргумента сторонников норманнской теории происхождения государственности — «инострannого» происхождения Рюрика. В качестве дополнительных аргументов Елагин приводит свидетельства из Иоакимовской летописи о дополнительных «мерах предосторожности», предпринятых новгородцами. Они запретили Рюрику входить в Новгород со своим войском, а кроме того, сидя с братьями «в порубежных крепостях, иметь суд и расправу, свобододержавие новгородского сословия наблюдая»⁵. Елагин отмечает, что новгородцы были чрезвычайно осторожны «в рассуждении своей вольности», «ибо и сам, призванный по общему государственных чинов собранию Рюрик, не мог без насилия постановить не только самодержав-

¹ Елагин И. П. Опыт повествования о России. М., 1803. С. XLV–LV.

² Там же. С. 141.

³ Там же. С. 149.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 150.

ства, ниже единодержавия»¹. Как и Екатерина в своих «Записках...», Елагин переносит центр тяжести с Рюрика на Гостомысла, делая именно его «родоначальником» новгородской (российской) государственности. Он оправдывает даже нехристианство Гостомысла, рассматривая его как своеобразное «предхристианство», противопоставляя его «чистому исповеданию» «гибельное безбожие». «Гостомысл, идолопоклонник, богопочитания своего был примером и своим благоговением научал благоговению», — отмечает Елагин². Таким образом, снизив роль Рюрика и поставив в основание российской государственности Гостомысла, обладателя бесспорного славянского происхождения, Елагин снимает не только остроту «варяжского вопроса», но и подтверждает свою концепцию об естественном характере происхождения государственной власти.

Следуя Екатерине в интерпретации славянского происхождения государственности, Елагин тем не менее резко расходится с ней в оценке роли Ольги в формировании политической системы Древней Руси. Если Екатерина в поисках исторических аналогий склонна преувеличивать роль государыни-женщины, то Елагин подчеркнуто следует в своем описании не Нестору, а Иоакиму, рисуя ее роль гораздо более скромной. По мнению Елагина, «писатели, полагающие княжение... Ольги в число владевших великих князей, весьма заблуждаются. Хотя и видно, что она соучаствовала в правлении, но сие не ея княжение, от которого женский пол, кажется, законами отчужден тогда был...»³ Историк считает, что Ольга не была владетельной княгиней, хотя и полагает, что своим умом и нравственными качествами она выделялась из своего окружения и занимала особое место среди многочисленных жен и наложниц Игоря и даже заняла рядом с ним место своеобразного Ментора, которое до своей смерти занимал Олег. «Девичье» имя Ольги — Прикраса, она была внучкой Гостомысла, или, «по крайней мере, княжна из рода его»⁴ и свое новое имя получила от Олега, выбравшего ее в жены своему подопечному.

Елагин критически рассматривает многочисленные мифологические сюжеты, связанные с ее жизнью, отмечая, что «мудрая Ольга» не могла быть настолько «не по-христиански» жестокой, как это описано в сценах мщения древлянам, которых она погребла живьем. «Такое мщение есть мерзость любомудрию и славу божественной Ольги затмевает, — пишет Елагин, — поэтому сомневаюсь я в истине сего сказания, и лучше почитаю его ложным дееписателями вешанием, и дерзаю приписать его их невеже-

ству или их собственному чувствованию»¹. Эпизод с сожжением древлянского поселения Елагин и вовсе считает вымыслом, наивно поясняя, что подобный опыт, предпринятый им самим, приводил к тому, что птицы с зажженным фитильком, привязанным к их лапкам, вовсе не летели в родное гнездо, а кружились на месте и камнем падали на землю. Таким образом, именно Елагин, вероятно, был первым историком, обосновывающим или опровергающим исторические сведения с помощью эксперимента.

Согласно Елагину, описание исторических персонажей может нести на себе отпечаток субъективных оценок и личных пристрастий. Он отмечает, что часто писатель наделяет историческое лицо чертами собственного характера, «особливо когда недостаток прямых сведений хочет иногда своим пополнить умствованием»². Не следует ли понимать это рассуждение по поводу женского правления и «касательно российской истории» как достаточно откровенную аллюзию, не очень приятную для некоторых авторов, например Екатерины II.

Впрочем, «мудрая Ольга», в отличие от ее неудачливого мужа, — это бесспорно положительный персонаж елагинского повествования. Именно ей принадлежит заключение государственной важности о том, что христиане являются более удобными подданными, нежели язычники, предварившее последующие шаги, сделанные ее внуком. «Идолопоклонники», «хотя в гражданской жизни и не были ни мятежны, ни сварливы, но в войне жадны, в ней жестоки и бесчеловечны, а в частных празднествах идольских шумны, неблагопристойны, бесстыдны... Другие смиренны в общежитии, между собою кротки, воздержанны и благонравны по учению Евангельскому, сострадательны по любви к ближнему и по долгу человечества. В супружестве мужи и жены верны, а дети, юноши, девицы и вдовы стыдливы и целомудренны по настояниям закона христианского»³. Обратившись к новой религии, Ольга, вновь сменившая имя, теперь уже на христианское — Елена, «Петру апостолу подобно внесла в Россию ключи Царствия Небесного, и врата в селение праведных отверзла; наконец, мудростью Павлу подобная, постановила праведный суд и расправу между подданных и в земском градомудрии превзошла тогдашнего времени мужей политикою»⁴. К сожалению, эти завоевания духа были отчасти утрачены во времена правления Святослава, который «не терпел» и «презирал» христиан, прежде всего в своем войске.

Кульминацией исторического повествования Елагина является описание торжества христианства как государственной религии. Автор «Опы-

¹ Елагин И. П. Опыт повествования о России. М., 1803.

² Там же. С. 145.

³ Там же. С. 246.

⁴ Там же. С. 196.

¹ Там же. С. 249.

² Там же. С. 250.

³ Там же. С. 265–266.

⁴ Там же. С. 291.

та...» отчетливо осознает сложность объяснения феномена «крещения Руси» и довольно подробно объясняет, как удалось Владимиру «преклонить подданных к такому трудному действию, каково есть пременение господствующей веры, ибо таковая в целом государстве премена без предварительных средств есть дело едва ли возможное»¹. Владимир руководствовался в первую очередь соображениями государственно-политического характера, размышляя над тем, «какое сословие, христианское ли, или идолопоклонное сильнее к утверждению его на княжение»². Таким образом, христианство было использовано им прежде всего как конструкция, укрепляющая идейно-политическое единство государства. Политизированное сознание мыслителя, сформировавшегося в эпоху «просвещенной монархии», почти отождествляло «религиозно-церковное» и «государственно-политическое». Для Елагина государственная идеология и государственная религия неразделимы и взаимообусловлены. Обращение славян к христианству было естественным, поскольку уже при Олеге они обрели государственность, которую требовалось закрепить национальной идеологией. Крещение Ольги указало направление возможной эволюции, нежелание Святослава заниматься подобными вопросам лишний раз подтвердило их актуальность. Владимиру пришлось решать проблему обновления идеологии, соответствующей задачам построения государства. Языческая реформа оказалась малоэффективной, кроме того, значительная часть «бояр», а также большая часть войска были уже христианами. Именно поэтому «стал он христианин и присовокуплением самовластия крестил всю Россию, что учинить ни малейшего не имел уже он затруднения, содержа великое при себе христианское воинство»³.

Описание пресловутого «выбора вер» в летописи Нестора кажется Елагину не соответствующим серьезности момента, искусственным и театрализованным. Выше уже говорилось о том, как критика приняла гипотезу историка, будто намеренно решившего эпатировать общество смелыми предположениями. Елагин, конечно, не думает, что летописец сознательно фальсифицировал историческое событие. Анализируя сюжет, описанный Нестором, Елагин приходит к выводу, что «сочинял он не из словесных сказок и ложных от народа внушений, но по каким-либо сбереженным в книгохранилищах древним запискам»⁴. Этими записками был «сценарий» пьесы, написанной одной из жен Владимира и поставленный при княжеском дворе. «Хитрая гречанка» желала привлечь Владимира дополнитель-

¹ Елагин И. П. Опыт повествования о России. М. 1803. С. 323.

² Там же. С. 327.

³ Там же.

⁴ Там же.

ными уловками, придумала и поставила пьесу, главным действующим лицом которой стал сам князь.

В театральном представлении, описанном Нестором, соблюдены все законы жанра. Доказывая это, Елагин обращает внимание на соблюдение театральных условностей и своеобразную группировку текста «по действиям».

Действие I. Экспозиция

Занавес открывается, и Владимир видит как бы себя, сидящего в кресле в украшенной «любострастной живописью храмине»¹. Появляются болгарские послы, которые предлагают князю многоженство, обрезание, «запрещение свинных яств и питья хмельного»². Князь произносит сакраментальную фразу о «вине» и «веселии». «Болгары, посрамленные отходят»³. Действие заканчивается.

Действие II. Завязка

«Театр, несомненно, переменяется, ибо второе действие вступлением немцев под названием папских послов начинается»⁴. Елагин видит «искусство сочинителево, как он противностями характеров старался раздражать любопытство зрителей...»⁵ Он противопоставляет мусульманам христиан, а христиан «западных», «которых исповедание яко раскол», показывает гордыми и надменными.

Действие III. Кульминация

«Пришествие жидов и их разглагольствование составляют третье зрелища действие. Они продолжительным повествованием чудес, для благоденствия праотцев их всемогуществом Божиим творенным, в недоверчивость приводят идолопоклонника; пророческими гласами и обращению их на путь истинный употребленными, скучают по непонимающему их сказания, и, наконец, неблагодарностью своею раздражают его долготерпение, а неверием во Христа, невинно ими распятого, заслуживают презрение, и яко изгнанные из Иерусалима, их отечества, с уничижением с позорища сгоняются.

Так, приготовив сердца зрителей к важнейшему нравоучению и показанию истинныя своей веры, православный сочинитель открывает четвертое действие вступлением посла царей греческих»⁶.

¹ Там же. С. 393.

² Там же. С. 394.

³ Там же. С. 395.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 396.

Действие IV. Развязка

Греческий мудрец убеждает князя обратиться в христианство. В принципе, он говорит то же, что и папские посланники, однако прибегает к сильному эмоциональному аргументу, поражая князя «внезапным показанием хартии, Страшный суд изображающей»¹. Елагин считает это новым доказательством театральности действия, «ибо сие показание не что иное есть как то, что в театральных сочинениях внезапным поражением называется»². Князь отправляет послов в Византию.

Действие V. Эпилог

Послы возвращаются и рассказывают об увиденном. Князь решает принять христианство; его дружина, исполняющая роль хора, соглашается.

Финальный диалог героя и хора звучит следующим образом.

Дружина (хор). ...и не принесла бы бабка твоя, мудрейшая из всех человек закона греческого, естли б он не хорош был.

Княжеское лицо (герой). Где примем крещение?

Дружина (хор). Где тебе угодно...³

Если достоверность описания «выбора вер» вызывает у Елагина сомнение еще и потому, что он видит здесь расхождения Никоновской и Иоакимовской летописи, то сам факт (акт) массового крещения описан в них одинаково.

Характерно, что главным действующим лицом христианизации становится субъект государственной власти — князь, а не священник. Елагин видит во Владимире лицо сакральное, именно потому, что он наделен всеми властными полномочиями. Более того, он полагает следующее: христианству соответствует монархическое правление. Категорически отвергает он власть священников, считая, что теократия соответствует ранним этапам развития общества, наиболее же развитой формой государственного устройства, по его мнению, является монархия. «Духовная власть, иерархией называемая, — пишет Елагин, — никогда и нигде в иное время не вкоренялась, как в сути непросвещенные веки; и единственно в общества погруженная, и, следовательно, суеверием омраченная в невежество в самой древности, во времена еще языческие употребляла она хитрость чудодеев, и, верую и Божеством играя, употребляла их вместо прав, достоинств и истины. Сим священным покровом закрывая левоверному народу глаза, втекала она в непринадлежащую ей народную расправу... Так, под видом нелицеприятного суда прежде в правительство она внедрялась, а потом коварством в нем вкоренялась, пустосвятством распространялась и страхом

¹ Елагин И. П. Опыт повествования о России. М. 1803. С. 397.

² Там же.

³ Там же. С. 398.

небесного мщения утвержденная мучения во аде для порабощения себе народов изобрела»¹. Историк превозносит значение крещения не как клерикал, а как политик, государственный человек, вполне в духе века Екатерины, проводившей секуляризацию и испытывавшей потребность в оправдании своей политики.

Крещение — не только кульминационный момент в истории России, но и своеобразная точка отсчета. Именно с этого времени начинают реализовываться заложенные в ней потенции как духовного, так и государственного характера. Уникальность ситуации, когда в результате государственного решения менялся привычный уклад и веками почитаемые символы, связана с национальными особенностями россиян. Елагин формулирует принцип взаимоотношения высшей власти и народа: «Характер русского народа издревле таков был, каков и ныне есть и во веки веков быть должен: беспрекословное повиновение Государям. Подобаает, чтобы мысли государевы были купно и народные, чтоб веления его составляли закон поданным и чтоб его деяния всего государства деяниями руководствовались. Таковы были предки наши, таковы и мы суть, таковы и все постоянные, благонравные и благоверные подданные к блаженству своему быть должны».

Народ непокорливый сам несчастье себе созидает. Гнев Божий и меч правосудия монаршего суть жестокие орудия, в послушание его приводящие и всегда к познанию буйства его готовы»².

Крещение повернуло Россию в сторону создания «политического тела», где право-политическое и духовное начала пребывают в состоянии гармоничного единства. Конечно, в течение столетий это равновесие не раз колебалось причинами как внутреннего, так и внешнего характера, но постепенно все больше и больше приходило в норму. Вероятно, будущее позволит стрелке весов и вовсе успокоиться, начав отсчет дней безмятежных, наполненных неспешным и приятным трудом, спокойным размышлением, умеренными наслаждениями.

Историософия Елагина тяготеет к утопизму. Он полагает, что у истории есть направление, заканчивающееся достижением цели, логика, позволяющая принимать разумные решения, и, наконец, некий смысл, позволяющий не повторять ошибок, уже сделанных в прошлом. Философия истории становится для него философией жизни. Он с оптимизмом смотрит в будущее, полагая, что сможет понять его и смоделировать по аналогии с прошедшим.

¹ Елагин И. П. Опыт повествования о России // Отд. рукописей РНБ ОСПК F. IV. 34/5. Л. 62, об.

² Елагин И. П. Опыт повествования о России. М., 1803. С. 421.

Между вольтерьянством и религией

Утопические идеи всегда присутствовали в российском масонстве в качестве основной социально-политической его доминанты. К масонству принадлежала практически вся дворянская элита и поэтому легче назвать тех, кто не был масоном, нежели тех, кто им являлся¹. В России XVIII в. работало более 140 масонских лож², причем не только в столицах, но и в провинции. Однако нам представляется чрезмерным рассматривать масонство как единственную структурообразующую³, или формирующую мировоззрение⁴ систему взглядов. Масонство скорее оформляло, нежели само продуцировало социальные и философские идеи, придавая видимость единства разнообразным типам, жанрам, направлениям, способам выражения интеллектуальной жизни дворянства эпохи Просвещения. Часто масонство было всего лишь формой, способом, а подчас и ширмой для реализации нетрадиционных, а скорее, неофициальных взглядов в социально-политической и мировоззренческой области. Система социальной институализации в России была иной, нежели на Западе, и прежде всего в Британии, откуда и пришло в Россию масонство. Иным был и социальный состав. Поэтому в России масонство реализовывало и оформляло потребности элиты, а не всего общества, которое именно поэтому часто относилось к масонству враждебно, хотя и не вполне понимало, что это такое. Так же относились к масонству и власти, понимая, что оно дает форму и способ неофициальным, а следовательно, и нежелательным организациям дворянства.

Масоны пытались «практически» решить вопрос о совершенствовании общества и морали. Масонство было организацией, лежащей вне государственных и церковных институтов, более того, имеющей интернациональный характер, элитарный состав и иллюзорное равенство членов. Однако русское масонство не создало нового религиозного учения, да и старое было изменено не в большей степени, чем предлагалось в утопических проектах. В масонстве отсутствует культ святых. Центральной фигурой масон-

¹ См., например: Tatiana Bakounine Répertoire Biographique des Francs-Maçons Russes (XVIII^e et XIX^e siècles). Paris, 1967; Бакунина Т. А. Знаменитые русские масоны. М., 1991.

² Douglas Smith. Working the Rough Stone: Freemasonry and Society in Eighteenth-Century Russia. Russian Studies Series, no. 6. De Kalb: Northern Illinois University Press. 1999. P. 18.

³ Так, американский автор Douglas Smith, автор обстоятельного исследования о российском масонстве XVIII в., полагает, что именно масонские ложи были зачатками гражданского общества в России. См.: Douglas Smith. Working the Rough Stone. P. 6.

⁴ См.: Масонство и русская литература. М., 2000.

ского учения становится Бог, поклонение его изображению отвергается, что, однако, компенсируется чрезвычайно сложной обрядностью, каждый элемент которой проникнут мистикой и требует специального прочтения и «перевода» с языка религиозной символики. Специальных «знаний» требовали и многочисленные масонские «работы» алхимического и теософского характера, делающего их достоянием немногих, в то время как для основной массы русских «братьев» масонство было способом идентификации или даже модной игрушкой.

Религиозные представления и убеждения многих членов масонских лож были довольно сложными и противоречивыми, иногда полными скепсиса, а очень часто весьма близкими к неверию. Н. И. Новиков, например, писал о том, что он попал в масонское общество, находясь на распутье между вольтерьянством и религией¹. И. П. Елагин же писал, что «единому молотка удару» были покорны «богопочитающие и афеисты»². Это позволяет предположить, что объединения в масонские ложи происходило все-таки не совсем на основании желания обрести новую, более совершенную и утонченную религию, а, скорее, из стремления найти какой-то, пусть несовершенный, неполноценный выход жажде общественной деятельности.

И «афеизм», и «философское вольнодумство» русских масонов были явлениями не только привнесенными в масонство «со стороны», но в какой-то мере санкционировались самой идеей организации масонской ложи как микрокосма, якобы не зависящего от государства и противостоящего ему в силу ритуального равенства всех ее членов. Будучи одной из форм общественной деятельности, а скорее, сублимацией этой деятельности, масонство представляло собой попытку практически изобразить новое общество в миниатюре, общество, в котором уже свершилось полное нравственно-религиозное перевоспитание каждого члена. В XVIII в. масонами были многие мыслящие, далекие от рутины люди. К масонским ложам в разное время принадлежали Гете и Гердер, Новиков и Пушкин. Известно, что членами французской ложи «Девяти сестер», основанной Лаландом, были Гельвеций, Франклин, Дидро, Вольтер, Д'Аламбер, Кондорсе и др.

«С самого начала утопизм вошел в масонство как один из существенных его элементов, и масоны любили мечтать об идеальном государстве, которое представлялось им в виде теократии со «святым царем во главе»³, — пишет исследователь предшественников научного социализма в России П. Сакулин. Эта теократия все-таки во многом отличалась от официальных моделей. Религиозные представления и убеждения многих членов масон-

¹ Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1857. С. 99.

² Цит. по: Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг., 1917. С. 106.

³ Вакулин П. Русская литература и социализм. М.: ГИЗ, 1924. С. 58.

ских лож были довольно сложными, противоречивыми и очень часто весьма близкими к неверию.

А. С. Пушкин в статье «Александр Радищев» писал о том духе, который царил в масонской среде: «В то время существовали в России люди, известные под названием мартинисты. Мы еще застали несколько стариков, принадлежащих этому полуполитическому полурелигиозному обществу, странная смесь мистической набожности и философского вольнодумства, бескорыстная любовь к просвещению, практическая филантропия ярко отличали их от поколения, к которому они принадлежали. Люди, находившие свою выгоду в коварном злословии, старались представить мартинистов заговорщиками и приписывали им преступные политические виды. Нельзя отрицать, чтобы многие из них не принадлежали к числу недовольных: но их недоброжелательность ограничивалась брюзгливым порицанием настоящего, невинными надеждами на будущее и двусмысленными тостами на франкмасонских ужинах»¹.

Масонство было международным явлением, привнесенным в Россию из-за границы, прежде всего из Британии, поэтому необходимо хотя бы вкратце осветить те основные положения, которые легли в основу теоретической и практической деятельности русского масонства.

В России для 1770-х гг. характерно направление масонства, известное под названием мартинизма (с 80-х гг. после Вильгельмсбадского конгресса стало распространяться и розенкрейцерство, хотя, строго говоря, розенкрейцерство гораздо шире и гораздо старше масонства²). Это название произведено от имени испанского общественно-религиозного деятеля Мартинеса Пасхалиса, начавшего проповедовать свое учение с 1760 г. Пасхалис высоко ставил человеческие возможности, считая, что людям доступно познание всех жизненных тайн. Господство человека над человеком он считал незаконным (даже по заключенному договору), единственным авторитетом для него был авторитет главы семейства, идеалом государственного устройства — легендарный «золотой век».

Конечно, на русскую почву мартинизм перешел не без некоторой трансформации. Исследователь русского масонства М. Н. Лонгинов считает, что «...это учение преобразовалось под влиянием идей Сведенборга, Якова Бема и даже германских иллюминатов»³.

В основе масонского учения о государстве также лежали идеи естественного права. Новопринимаемый мастер елагинской ложи на вопрос: «Почему себя я почитаю гражданином света, а весь свет одним градом, в кото-

ром я живу?» — отвечает: «Люди одарены разумом, который изучает, что делать и как поступать нам, а потому и имеем общий естества закон»¹.

Из общих принципов учения масонов о естественном равенстве, данном людям от природы, о всеобщем братстве и т. д. отдельными масонами делался вывод о несовместимости крепостного права с учением масонов и необходимости его упразднения. Идеи равенства заключают в себе многие ритуальные масонские песни, например, в песне «Трояким светом озаренный» говорится: «У нас и царь со всеми равен и нет ласкающих рабов»².

Глава русского масонства 70-х гг. И. П. Елагин даже представил Екатерине II проект «О определении в неотъемлемое владение дворцовым крестьянам земли и раздаче казенных деревень за известную плату на временное определенное владение вольным содержанием» (1766); о злоупотреблениях крепостного права писал А. П. Сумароков в записке, поданной в Вольное экономическое общество. П. И. Панин предлагал ограничить права владельцев крепостных, установить за ними государственный контроль, однако масонские лидеры не предлагали радикальных изменений государственного строя, упразднения крепостного права, что, собственно говоря, неизбежно должно было бы вытекать из провозглашаемых ими принципов равенства, а выражали точку зрения «просвещенных» помещиков, ратующих лишь за запрещение разного рода «злоупотреблений». Ограничить же произвол они предлагали с помощью «чистой морали», носящей врожденный характер и выявляемый каждым человеком в себе с помощью мистических «работ» и постоянного совершенствования, обработки «дикого камня» человеческой души по образцу, предложенному «великим архитектором» Богом.

Согласно масонскому преданию, республика верующих, состоящая из вольных каменщиков, существовала еще во времена Соломона и возглавлялась строителем храма Соломона Хирамом, установившего в ней «естественное» равенство. С тех пор главной целью членов этого сообщества было как можно шире распространить масонское учение, максимально раздвинуть его рамки и в конечном итоге превратить весь мир в огромную масонскую ложу, тем самым обеспечив его безопасность и блаженство.

В масонской книге «Новые начертания истинной теологии» (1784) общество, которое пытались создать масоны, описано так: «Сие общество будет отличаться от других по следующим пунктам:

1) оно не будет иметь собственного исповедания веры, никакого особенно внешнего богослужения, но каждый из его членов будет для себя веро-

¹ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1978. Т. 7. С. 241.

² См.: Франсес Йейтс. Розенкрейцерское Просвещение. М., 1999.

³ Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. С. 84

¹ Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. С. 161.

² Цит. по: Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. М., 1961. С. 112.

- вать писанию, как он его разумеет и полную иметь свободу служить богу по своей совести;
- 2) оно будет состоять из одних верующих...;
 - 3) оно в делах совести не будет иметь никакого вождя, кроме Иисуса Христа...;
 - 4) оно будет всех других верующих... признавать за своих братьев;
 - 5) ...посвящено будет служению бога и ближнего...
 - 6) ...будет иметь практическую религию... будет стремиться исполнять непристанно и наилучшим образом то, что другие доброго учили или еще учить будут;
 - 7) оно будет находиться во всем мире»¹.

В новом царстве верующих, считали масоны, исчезнут нужда, наместничество, рабство. Сразу установить такое государство нельзя, однако известен путь к нему — это общество верующих, уже очищенных святым духом. Высшую власть будет осуществлять Верховный департамент, составленный из наисвятейших и наимудрейших. Государственный департамент будет заниматься нравственным исправлением общества средствами, вырабатываемыми Церковным департаментом. В утопическом проекте описываются также Соборный, Иностранный ученый, Экономический и другие департаменты. Общество Народа Божия будет готовить государству совершенных граждан и чиновников, воспитывая их в духе истинных христиан и т. д.

В «Нравоучительном катехизисе истинных франкмасонов» на вопрос: «Какая должность франкмасона в рассуждении своего государя?» — дается ответ: «Он должен царя чтить и во всяком страхе повиноваться ему, не токмо доброму и кроткому, но и строптивому»². Такого же рода рассуждения содержатся в «Духовном рыцаре» Лопухина и других сочинениях лидеров русского масонства, учивших, что почитание верховной власти является одной из масонских добродетелей.

Мистическое масонство предлагает решать социальные проблемы с помощью магии и алхимии. В утопии «Хризомандер, аллегорическая и сатирическая повесть, различного, весьма важного содержания»³ рассказывается, как король Хризомандер с помощью очищенного от зла и скверны, химически или алхимически «чистого» принца Кибрита смог превращать все

¹ Цит. по: Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. С. 189.

² Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. С. 75.

³ См.: Федоров А. А. О мистических основоположениях опыта в «Хризомандере, аллегорической и сатирической повести...» в переводе А. М. Кутузова (1783 г.) // Исследования по истории России. Нижний Новгород, 1996.

вещества в золото. За счет полученных средств Хризомандер смог совершить ряд значительных мероприятий по преобразованию своего государства, продиктованных ему «жрецом природы» — Гиперионом.

Стремление приблизиться к познанию законов «природы», найти философский камень или создать гомункулу, с тем чтобы с помощью полученных знаний или золота упразднить или хотя бы смягчить социальное неравенство, было главной задачей, которая руководила алхимическими и мистическими изысканиями масонов. Теоретической основой таких взглядов, безусловно, являлась рационалистическая философия эпохи Просвещения, считающая возможным разложить мир на составные части, «первоначала» (социальные, духовные или материальные), узнать, таким образом как он устроен, и перестроить более совершенным образом. Отсюда — идеи «внутренней церкви» как противопоставление церкви «внешней», в том числе православной, обезличение Бога. Православной церкви и правительству, конечно, был чужд тон таких рассуждений, поэтому первое клеймило масонство как злейшую ересь, а второе выдвинуло против него весь арсенал средств подавления, начиная от сатирических произведений императрицы «Шаман Сибирский», «Тайна противунелепого общества» и др., в которых она зло иронизирует над русскими масонами и называет их «мартышками», кончая репрессиями против Н. И. Новикова, И. В. Лопухина и других и запрещением масонских лож. Характерна в этом смысле судьба двух молодых людей — Колокольникова и Невзорова, которые на деньги масонов были посланы за границу для завершения образования. Только из страха перед тем, что идеи Французской революции могут пагубно на них повлиять, они не поехали в Париж, а по возвращении в Россию попали в Шлиссельбург, обвиненные в пропаганде этих идей (их письма-отчеты сохранились в книге Я. Л. Барскова¹).

Русское масонство не было однородным по своему составу, что выражалось в наличии в нем различных идеологических тенденций. Так, наряду с распространенным в Москве мартинизмом, идеология которого была всецело построена на идеях естественного права и естественной религии, розенкрейцерством, пытавшимся возродить дух возрожденческой мистики и неоплатонизма, действовали и иллюминаты, политическая и идеологическая ориентация которых в значительной степени отличалась от умеренных взглядов основной массы русского масонства.

Орден иллюминатов (просвещенных) был создан в 1776–1778 гг. в Баварии — католическом княжестве Германии, профессором юридического факультета Ингольштадтского университета Адамом Вейсгауптом и первоначально служил лишь для борьбы с иезуитами, имевшими там большое

¹ Барсков Я. Л. Переписка московских масонов XVIII века. Пг., 1915.

влияние. Теологическому девизу иезуитов «Расширение царства Божия» был противопоставлен девиз, выдержанный в духе просветительской философии — «Усовершенствование человека». Спустя несколько лет деятельности Ордена намного переросла поставленные рамки и из антииезуитской организации он превращается в организацию, борющуюся против невежества, суеверия, мистицизма и тирании. Главная уставная цель Ордена — упразднение религии и самодержавия достигается за счет средств, заимствованных у иезуитов (например, проникновение членов общества на самые высокие посты с целью осуществления идей своего Ордена «сверху») и масонов (конспирация, красочные ритуалы, привлекающие романтически настроенную молодежь, деление на «ложи» и т. д.). Революционные лозунги, провозглашенные иллюминатами, в силу крайне абстрактного их характера не могли идти дальше призывов к интеллектуальному и моральному совершенствованию, однако деятельность их по осуществлению программы «всеобщего просвещения» вполне соответствовала духу как немецкого (на это указывает хотя бы тот факт, что членами Ордена иллюминатов были Гете, Гердер, Песталоцци, Гегель), так и русского Просвещения. Иллюминатство было сильно не столько своими расплывчатыми утопическими представлениями об обществе будущего, сколько своими яркими критическими настроениями, являющимися следствием этого утопизма, а также активными действиями, или, по крайней мере, призывами к ним, против существующего порядка.

Деятельность иллюминатов вызывает не только закрытие иллюминатских лож в Германии уже в конце 80-х гг. и преследование их лидеров, но и проявление со стороны немецкого курфюрста Карла-Теодора своеобразного акта «солидарности» с монархами европейских стран и рассылка им (в том числе и Екатерине II) «Подлинных актов ордена и секты иллюминатов», предостерегающих правителей от опасного противника¹. В России принадлежность к иллюминатам приравнивалась к тяжелому государственному преступлению. Допрашивая Н. И. Новикова в 1792 г. в Шлиссельбурге, печально знаменитый С. И. Шешковский постоянно возвращается к вопросу о его возможном иллюминатстве, заключая: «...Можно ли уже верить, чтоб у них в сборищах иллюминатов не было, буде они и сами не те ж»².

Иллюминатству, безусловно, приписывалось гораздо большее значение, чем оно имело на самом деле. Понятие «иллюминат» имело значение сходное с понятиями «революционер», «бунтовщик», «заговорщик», «безбожник» (примерно такой же смысл в начале XIX в. стало приобретать слово «карбонарий»). Апофеозом такого отношения к иллюминатам стали «Вер-

ноподданнейшие письма императору Николаю об иллюминатах» М. Магницкого¹.

Умеренное масонство 80–90-х гг. XVIII в. приводила в ужас мысль о возможности хоть малейшего отождествления их с иллюминатами. «Высокодостойной, справедливой и совершенной ложе трех знамен в Москве» писали из Берлина об иллюминатах в особом «Объявлении»: «О сей (секте. — Т. А.) признаемся мы откровенно, что без всякого пристрастия или духа гонения признаем никогда за масонов-единомышленников. Проклят есть тот масон, который дерзает уничтожить закон христианский и высокое и благородное масонство унизить в политическую систему»². В масонской переписке XVIII в. отрицательное отношение к иллюминатам встречается повсеместно. Об этом говорили и писали масонские лидеры Г. Я. Шредер, И. В. Лопухин. А. М. Кутузов, узнав об опале, постигшей А. Н. Радищева, писал Н. Н. Трубецкому: «в наши, только прославляемые времена просвещения, и так называемой здравой истиной философии, нет ничего святого, а все подвержено насилию... в сем заговоре против святости и порядка не последнюю роль играют господа иллюминаты, которых, как я знаю, и в нашем отечестве есть не мало»³. Большой интерес представляет замечание Кутузова о том, что иллюминатов «и в нашем отечестве есть не мало». В. В. Сиповский указывает на переписку, которая велась между основателем Ордена иллюминатов А. Вейсгауптом, Шварцем и Новиковым⁴, (вероятно, вопросы Шешковского Новикову о принадлежности к иллюминатам были небезосновательны); о «слабых» и «косвенных» указаниях на близость к движению иллюминатов А. Н. Радищева пишет И. П. Луппол; А. С. Мыльников находит новые данные, косвенным образом подтверждающие связь с организацией иллюминатов А. Н. Радищева и Н. И. Новикова⁵.

Тем не менее иллюминатские ложи были элитарными организациями, получившими распространение лишь в ограниченной среде оппозиции, что делало утопическими их программы по преобразованию общества и освобождению его от религиозных заблуждений. Однако критическая направленность их учения, обращенная против церковной догмы и самодержавного государства перерастала рамки, ограничивающие представления кон-

¹ Два доноса в 1831 году / Публ. М. Шильдера // Русская старина. 1898–1899. Декабрь—март. См. также: Гордин Я. И. Мистики и охранители. Дело о масонском заговоре. СПб., 1999.

² Барсков Я. Л. Переписка московских масонов XVIII века. С. 306–307.

³ Там же. С. 200.

⁴ Сиповский В. В. Н. М. Нарезный / Прил.: Новиков, Шварц и московское масонство. СПб., 1890.

⁵ А. Н. Радишев и литература его времени. XVIII век. Сб. 12. Л., 1977.

¹ Масонство в его прошлом и настоящем: В 2 т. Т. 1. М., 1914.

² Новиков Н. И. Избранные соч. М.; Л., 1951. С. 652.

сервативных утопистов и способствовала усилению антирелигиозных настроений в русском обществе конца XVIII в.

Социальная утопия Н. И. Новикова (1744–1818) привлекала внимание исследователей чаще в контексте его масонской, нежели социально-политической деятельности. Вне этой связи более или менее подробно рассматривается лишь его издательская и литературная деятельность.

В своих основных философских работах «О достоинстве человека в отношении к Богу и миру» (1777), «О воспитании и наставлении детей» (1784), «О торговле вообще» (1783) Новиков рассматривает общество в главнейших проявлениях его жизнедеятельности — его духовную жизнь, экономику, формирование человеческой личности.

В философско-политическом эссе «О торговле вообще» Новиков одним из первых выразил мысль о непосредственной связи развития экономики с формой существования того или иного общественного строя. В этом он существенно расходится с популярным в России историком Г.-Т. Ф. Рейналем, видевшим препятствия на пути развития экономики лишь в монопольных привилегиях. В этом произведении, написанном после разгрома пугачевского восстания и последовавшей за этим политической реакцией, Новиков отказался от идеи просвещенного государя и сочувственно отзывался о революционных событиях в Англии, Голландии и Америке. Он считает, что именно республиканский образ правления может позволить государствам добиваться наибольшего благосостояния. В идеально устроенном государстве, по его мнению, не должно быть места деспотизму и не только моральные соображения тому причиной. Новиков считает, что: «Всеобщий опыт доказывает, что деспотические государства всех менее, а республики всех более кредита имеют: сие происходит по большей части от недостатка торговли в деспотических государствах и от удобства оной в республиках»¹. Новиков не дает конкретного описания идеального государства, однако подробный анализ почти всех сфер жизни анализируемых им: морали, производства, политики, каждую из которых он пытается вообразить в состоянии, наиболее соответствующем идеалу, — дает возможность увидеть это общество в целом. Общество, конструируемое Новиковым, это общество свободных тружеников — земледельцев, ремесленников, фабрикантов, купцов. Дворянство, как класс бесполезный для общества, Новиков считает необходимым упразднить. Формой государственного правления является республика. В стране, построенной по такому образцу, должен господствовать материальный достаток, расцветать науки и искусства.

Главным условием материального благополучия Новиков считает упразднение тирании, указывая на взаимообусловленность экономики и по-

¹ Новиков Н. И. Избранные сочинения. С. 536.

литики. Республиканский образ правления Новиков считает закономерным результатом общественного развития, который можно приблизить с помощью активных действий каждого члена общества.

В понимании общественного развития Новиков придерживался теории общественного колдоворота, считая возможным возродить демократические порядки Древнего Рима или Древнего Новгорода, идеализируемые им, как и всеми просветителями. Он уже не считает, подобно Шербатову или Екатерине II, землю абсолютным источником материальных благ. Этот источник он видит прежде всего в трудовой деятельности человека и именно через эту деятельность считает возможным улучшить благосостояние всего общества. Нетрудно увидеть, что такого рода идеи прямо противоречили «Ученой истории» в масонском ее понимании и, несмотря на свою ограниченность, служили освобождению исторических представлений от религиозных традиций.

Идейное становление Новикова как создателя социально-политической утопии прошло ряд серьезных этапов. Главнейший из них — разработка Новиковым проблем человека. Наиболее ярко это отразилось в его статье «О достоинстве человека в отношении к Богу и миру». Направленная непосредственно против популярнейшей в масонской среде книги Иоанна Массона «Познание самого себя» (М., 1783), статья Новикова была посвящена назначению человека и его места в мире.

Новиков полагает, что для каждого человека и для человечества вообще должен существовать идеальный образ «истинного человека», к которому он и должен стремиться. Ставя вопрос о смысле жизни, Новиков отмечает, что он заключается прежде всего в деятельной жизни, активном и самостоятельном приближении к этому идеалу и осуществлению его в земной жизни. Таким образом, средством к достижению этого идеала также является человек. Большое значение для формирования «истинного человека» имеет его социальная активность: «...Истинные человеки не должны тако проводить жизнь», «Всякий... человек, почитая себя средством, долженствует своему отечеству и каждый своему сочеловеку служить и быть полезен»¹.

На основании учения о «человеке как цели» и «человеке как средстве» Новиков создает просветительский идеал общества, где «...цари мира себя средством почитают, окрест себя единое устроят благо, во всех частях себя до совершенства довести стараются и всякое благодеяние чинят не из какого другого намерения, как только из единого удовольствия творить добро»². «Какое благородное упражнение, какое гармоническое веление, какая искренняя любовь, верность, честность, справедливость... будут

¹ Там же. С. 392.

² Там же.

встречаться на улицах! — восклицает Новиков. — И когда единое сие воображение вливает уже во все наши жилы сладчайшее чувство удовольствия, то что ж бы было, если бы сие в самом деле исполнялось? Если бы всякий человек по величию своего достоинства поступал?»¹

Духом всеобщего равенства людей проникнуто педагогическое произведение Новикова «О воспитании и наставлении детей». Оно было написано под влиянием трактата Локка «Мысли о воспитании» (в переводе 1759 г., сделанном, кстати, не с английского оригинала, а с французского издания — «О воспитании детей господина Локка»), где излагалась система воспитания «джентльмена». В трактате Локка даются достаточно точные и подробные указания о том, как «возделывать» и «удобрять» почву, как «ухаживать за «растением», чтобы его пышный цвет вознаградил «садовника» за труды. В его сочинении впервые сочетаются принципы сочетания физического и нравственного начал в воспитании. Эти идеи широко пропагандировались русской общественной мыслью. Так, Н. И. Новиков не только переиздал труд Локка в 1788 г., но и написал под его влиянием большую статью, где он не только знакомил читателей с локковскими идеями, но интерпретировал их, соотнося с российскими обычаями и нравами.

Популярность Локка, особенно во второй половине XVIII в., была связана и с его теорией познания. Однако гносеология Локка в большей степени повлияла на литературу, нежели на метафизику. Локковские идеи стали философским основанием сентиментализма, пришедшего на смену классицизму. Правда, они были принесены в Россию не через знакомство с его фундаментальным трактатом «Опыт о человеческом разуме», а скорее через популярные в России XVIII в. сочинения Л. Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» и «Сентиментальное путешествие».

Если идеи классицизма, господствовавшие в российской словесности в первой половине XVIII в., ориентировали на господство разума, очевидность и достоверность истины, то сентиментализм впервые обратился к внутреннему миру индивида, признав важность внутреннего ощущения, рефлексии, нежного чувства. Локковский сенсуализм, его выступление против теории врожденных идей, имеющие чисто гносеологические смыслы, интерпретировались в этическом плане, «чувство» рассматривалось как «чувствительность», а потому описание «мира чувств», характерное для сентиментализма, выходило на первый план. Краткое и безапелляционное эссе А. П. Сумарокова «О разумении человека, по мнению Локка», как бы резюмировавшее интерпретацию локковской философии в России, формулировало принципы «сентиментального сенсуализма», показывая, что философские основания эстетики классицизма стали пересматриваться самими

ее представителями. «Разумение просвещается чувствами, и что больше они укрепляются, то больше оно просвещается, — пишет Сумароков. — Все то, что мы не понимаем выясняется в разум чувствами. Рассуждение, кроме данных ему чувствами, никаких оснований не имеет. Рассуждение при помощи чувств ни малейшего движения в исследовании сделать не может. Разум — не что иное, как только действия души, в движение чувствами приведенные... Разум ничему нас не научает, чувства то делают. Все движение души от них. — Разум есть не что иное, как только содержатель воображений, порученных ему чувствами. Естество никакого начертания в разуме без чувств не может учинить. Человек ученый и человек дикий, не разумом разнятся, но употреблением чувств»¹. Согласно интерпретации Сумарокова, разум не только вторичен, но и второстепенен. Человек как бы «думает чувствами». Конечно, сам Локк не делал подобных выводов, однако мог так восприниматься через призму «этического» сенсуализма.

«Сентиментальный» читатель конца XVIII в. обращался к английской литературе в поисках «чувствительных» образов и сюжетов, находя их в сочинениях А. Попа и прежде всего Э. Юнга. Сочинения последнего «Ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии», «Страшный суд» неоднократно переиздавались в России, побуждали обращаться к аналогичным сюжетам.

Новиков призывает воспитывать в детях «...искреннюю любовь и благоволение ко всем человекам без различия состояния, религии, народа или внешнего счастья»², считает, что понятие о «черни», «подлом народе» родилось под влиянием заблуждения и порока, а истинная цена человека заключается в той пользе, которую он приносит обществу.

Важную роль в сочинении занимает вопрос отношения к религии. Естественная в педагогическом сочинении того времени мысль о христианстве как основе формирования нравственности преломляется в сочинении Новикова довольно своеобразно. Он провозглашает всеобщее равенство, основывая на этом принципе необходимость труда для всех членов общества без исключения. Неоднократно подчеркивает, что «...дела важнее знания; жизнь важнее веры», «вера без дела мертва есть»³. Даже в советах по религиозному воспитанию Новиков считает необходимым указать на недостатки современного ему православия, подчеркнуть наличие «...плачевного духа ненависти, владычествующего еще и ныне между христианами»⁴, различные «злоупотребления» культа (к которым он относит обыкновение читать

¹ Сумароков А. П. О разумении человека, по мнению Локка // Н. И. Новиков и его современники. М., 1961. С. 350.

² Новиков Н. И. Избранные сочинения. С. 481.

³ Там же. С. 485.

⁴ Там же. С. 495.

¹ Новиков Н. И. Избранные сочинения. С. 392.

несколько раз в день молитву). Обычным делом в современном обществе Новиков считает индифферентное отношение к вопросам религии и веры, когда дети «...ни из слов, ни из дел ваших не могут примечать, что вы почитаете его самоважнейшим делом; когда вы резко говорите о Боге, о Христе, о религии, либо совсем никогда не говорите; когда они слышат, что вы говорите о том без важности, без радости или еще с презрением; когда они слышат, что вы над тем насмехаетесь или одобряете насмешки других; когда они видят, коль охотно вы сами под всяким ничтожным предлогом оставляете должность публичного и домашнего богослужения и коль рады бываете вы, свергнув с себя должности сии, яко бремя»¹. Характерен, отмечаемый Новиковым факт о том, что «...удобно может религия сделаться подозрительною начинающему о ней размышлять юноше»² из-за множества содержащихся в ней противоречий и несообразностей.

Человек создан Богом самым совершенным образом, восклицает Новиков в статье «О достоинстве человека...», ибо несовершенное не могло быть плодом божьего творения, коли уж он воплощает в себе высшее совершенство, поэтому именно человеку надлежит быть активным и деятельным, видеть цель своей жизни в улучшении окружающего мира, в частности, в той его области, которая непосредственно касается взаимоотношений людей, а именно в моральной и социально-политической. В христианстве он видит прежде всего «практическое учение истины, ведущее к блаженству»³, рассматривая его учение как идеальную модель общественного преобразования. Эти преобразования, могущие сделать общество совершенным и, таким образом, достойным человека, необходимо провести на земле, среди живущих людей, а не рассчитывать получить его в будущем в уже готовом виде. Таким образом, религиозное свободомыслие имело для Новикова далеко идущие последствия, оно стало для мыслителя основой его активной просветительской деятельности и предпосылкой прогрессивных социально-политических взглядов.

Связь между антирелигиозным и политическим свободомыслием усматривал и современник Новикова — А. Н. Радищев. Он писал: «Кто в часы безумия не шадит Бога, тот в часы памяти и рассудка не пощадит и законной власти. Не бойся громом всесильного, смеется виселице. Для того то вольность мыслей правительствам страшна. До внутренностей потрясенный вольнодумец, прострет дерзкую, но мощную и незыбкую руку к истукану власти, сорвет его личину и покров и обнажит ее состав»⁴.

¹ Новиков Н. И. Избранные сочинения. С. 488.

² Там же. С. 490.

³ Там же. С. 495.

⁴ Радищев А. Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. I. М.; Л., 1938–1952. С. 33.

Всю свою жизнь Новиков посвятил служению обществу, занимаясь журналистикой и издательской деятельностью, печатая произведения, «ко исправлению нравов служащие, ибо таковые сочинения исправлением нравов приносят великую пользу»¹. Безусловно, желание исправить нравы, а тем более изменить общественный строй одними лишь просветительскими мероприятиями — желание утопическое, однако даже оно делало Новикова в глазах Екатерины II «неудоборазумо-и-духоедеательным». В 1769 г. правительством был закрыт новиковский «Трутен», осмелившийся полемизировать с коронованной издательницей «Всякой всячины», после издания «Прибавления к Московским ведомостям» (1783–1784) начались полицейский преследования просветителя, завершившиеся в 1792 г. арестом Новикова (поводом к которому служило масонство Новикова и связь его на этой почве с наследником Павлом), заключением его в тюрьму и объявление его обманщиком, фанатиком, невеждой и шарлатаном. Выпущенный из тюрьмы уже Павлом I, он в крайней бедности умер в 1818 г., так и не оправившись от полученного удара и не восстановив своего доброго имени.

Черный квадрат и небесная лазурь

Философским основанием масонских работ были идеи неоплатонизма. Особым каналом влияния было так называемое «английское масонство». Именно масоны переводили и распространяли сочинения таких философов-мистиков, как Р. Фладд (1547–1637) и Д. Пордедж (1607–1681). Идеи неоплатонизма, прежде всего метафизика света, ориентация на симвонологию и визуализацию отвлеченных понятий, своеобразный «мистический рационализм», компенсировавший недостаточность и неразвитость православного богословия, историософия, предлагавшая методологию исторического повествования, софиология как учение о «древней мудрости» нашли отражение в сочинениях таких мыслителей как И. П. Елагин, И. П. Тургенев, И. Г. Шварц и др.

Сочинения английского ученого и мистического философа Роберта Фладда (Robert Fludd) (1547–1637) не очень хорошо известны современному читателю. Вместе с тем российские интеллектуалы века Просвещения осваивали натурфилософскую проблематику, сближавшую Космос и человека с помощью его трудов. Девять фолиантов переводов Р. Фладда, которые хранятся в рукописном фонде РНБ, представляют собой важный знак интереса к английскому мистицизму в лице его крупнейшего представителя.

¹ Сатирические журналы Н. И. Новикова. Тексты. М.; Л., 1951. С. 46.

Философское основание мистицизма — неоплатонизм. В Европе он распространялся в учениях гуманистов¹. В России, где возрожденческая ментальность была выражена слабо, он избирал иные пути развития — «умозрение в красках» или апофатическое богословие, связанное с исихазмом и учением восточных отцов, тайные философские штудии масонов. Отметим, что для России чрезвычайно характерно если не *тайное*, то, по крайней мере, *групповое* изучение западноевропейских доктрин, будь то неоплатонизм, шеллингианство, марксизм или постмодернизм.

Существенным каналом, по которому шло знакомство с сочинениями британских авторов, было масонство, объединявшее в основном представителей просвещенного слоя, стремившегося создать рафинированные формы духовности. Это, прежде всего, так называемое «английское масонство», искавшее «истину» в традициях «старого» английского масонства и потому чтившее его авторитетов, но также и розенкрейцерство, ориентированное на мистическое постижение мира.

Впрочем, всем направлениям масонства были близки идеи *неоплатонизма*, в первую очередь *метафизика света*, ориентация на *символологию* и *визуализацию* отвлеченных понятий, своеобразный *мистический рационализм*.

Примечательно, что среди мистических писателей, почитавшихся масонами — Сведенборга, Беме, Сен-Мартена, Парацельса, Арндта, — значительное место занимают британские мистики и духовные писатели. Из них можно отметить следующие имена:

- Роджер Бэкон — Roger Bacon (1214–1294). За свои взгляды был отстранен в 1257 г. от преподавания в Оксфордском университете, его учение было осуждено главой ордена францисканцев. Формулируя принципы мистической натурфилософии, Бэкон полагал, что существует два источника познания — мистическое озарение (познание Бога) и чувственное познание (познание природы). Известный исследователь оптики (как науки о *свете*) и алхимии. В России был известен прежде всего как алхимик. В рукописных сборниках XVIII в. встречается «Трактат природного англичанина Рожера Бакона о масле из купороса» в переводе с немецкого².
- Вильям Гучинсон, или Хачинсон, — William Hutchinson (1732–1814). Он почитался среди масонов, в том числе и английских, как духовный писатель. Его «Spirit of masonry» (1775) был переведен на русский язык (также с немецкого) и напечатан в тайной масонской типографии в 1783 г. В своем сочинении он большое место уделяет древней мудрости

и обрядам, «величайшим мистериям», призванным открыть смысл почитания единого Бога и осудить многобожие. Однако истинное знание сообщалось лишь избранным. Он полагал, что египетские жрецы затемнили древнее учение своими «символами и иероглифами», поэтому его следует очистить от позднейших заблуждений.

- Вильям Дергам (Уильям Дерем) — William Derham (1657–1735), известный английский духовный писатель. На русский язык (с французского) переведены его «Естественная богословия, или Доказательство бытия Божия и свойств Божиих, почерпнутых из дел творения». Ч. 1–2. М., 1784 (Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God, from his works of Creation... London, 1713). Им же было написано «Astro-Theology» и «Christo-Theology». (См.: Сокращение нравственной Дергамовой физики и астрономии в белгородской семинарии учиненное. М., 1797.)
- Иоанн Масон — John Mason (1706–1763). Автор книги «Познание самого себя» (несколько изданий: М., 1783; М., 1786; М., 1800). Переводчиком его сочинений с немецкого был И. П. Тургенев. Последний был под сильным впечатлением от этой книги. Он писал своим детям: «Я уверен, что она может вам принести истинную пользу. Я *нравственностью* *своею* *много* *должен* *сей* *книге*»¹.
- Томас (Фома) Бромлей — Thomas Bromley (ум. 1691). В библиотеке М. Ю. Виельгорского имеются его издания на немецком языке. Н. В. Губерти пишет о том, что «многие из его сочинений переведены на русский язык и сохранены в рукописях»².
- Джон Беньян — John Bunyan (1628–1688). Переведена (с французского) его книга «Любопытное и достопамятное путешествие христианина к вечности». М., 1782 и др.

Именно масоны переводили и распространяли сочинения таких философов-мистиков, как *Р. Фладд* — Robert Fludd (1547–1637) и *Д. Пордедж* — John Pordage (1607–1681), на влиянии идей которых хотелось бы остановиться подробнее.

Их сочинения представлены прежде всего рукописными переводами. Возможно, что это и послужило причиной того, что роль этих английских философов-мистиков и их влияние на русскую философию изучены очень плохо. Если говорить об истории философии, то до сих пор справедливо мнение С. В. Ешевского, высказанное им более ста лет тому назад. «Кроме

¹ Цит. по: Тарасов Е. И. Московское общество розенкрейцеров // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1991. С. 11.

² Губерти Н. В. Материалы для русской библиографии. Вып. II. М., 1881. С. 260, прим.

¹ См.: Фрэнсис А. Йейтс. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.

² См.: Сборники РО РНБ Q. III. № 122; РО РНБ О. III. № 122.

печатных книг более или менее известных существовала целая рукописная литература, еще почти не тронутая исследователями, — писал он. — Мистические рукописи XVIII и начала XIX столетия исчезают из оборота еще скорее, чем печатные книги <...> Мистические сочинения отталкивают от себя странными названиями, малопонятным языком, формулами¹. Это нашло отражение, например, в комплектовании Императорской публичной библиотеки. В именном указателе к ежегодным отчетам ИПБ, так называемом «ключе», отсутствует имя Роберта Фладда, рукописные переводы сочинений которого поступили в библиотеку в 1856 г. В отчете в общих чертах говорится о том, что в библиотеку поступило «собрание псевдо-философических сочинений, принадлежащих нашему почетному члену гр. М. Ю. Виельгорскому² и принесенное в дар его наследниками»³, однако в отличие от других собраний ни книги в количестве 2010 томов, среди которых, кстати, было немецкое издание знаменитого трактата Пордеджа, ни 161 рукопись, большую часть которых составляли тексты философско-мистического содержания, не были расписаны как каталог единого собрания.

Вместе с тем девять фолиантов переводов Р. Фладда, которые хранятся в рукописном фонде РНБ, представляют собой важный знак интереса к английскому мистицизму в лице его крупнейшего представителя. Один том составляет «Истории микрокосма» (перевод «*Utriusque cosmi historia...*» Oppenheim, 1617), восемь других — «Гистория метафизическая, физическая и техническая большого и малого мира» («*Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia... 6 tomi*» 2° Oppenheimii [et] Francofurti, 1617–1638).

Рукопись «Истории микрокосма» представляет собой переплетенный том, переписанный почерком начала XIX в. (шифр F. III. 18) На бумаге водяные знаки «1816», однако А. Н. Пыпин считал, что «рукопись новая, но перевод, без сомнения XVIII века»⁴. Восемь томов «Гистории метафизической» (шифр F. III. 87/1–8) относятся к 90-м гг. XVIII в., о чем свидетельствуют водяные знаки («1798», «1790») и почерк — скоропись конца XVIII в.

Все опубликованные трактаты Фладда были снабжены тщательно продуманными фронтисписами, выражающими основную идею сочинения, и богато иллюстрированы. Переводчики со вниманием отнеслись не только к понятийному, но и к визуальному ряду. Копия, выполненная художни-

¹ Ешевский С. В. Материалы для истории русского общества XVIII века // Сочинения. Ч. 3. М., 1870. С. 409.

² Граф М. Ю. Виельгорский — представитель довольно элитарной «теоретической степени» масонства. См.: Соколовская Т. Масонские системы // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1991. С. 75.

³ Отчет Императорской публичной библиотеки за 1856 год. СПб., 1857. С. 52.

⁴ Пыпин А. Н. Русское масонство XVIII и перв. четв. XIX в. Пг., 1916. С. 489.

ком, подклеивалась в рукопись на соответствующее место. Однако эта задача была выполнена только для перевода «Истории микрокосма», куда были аккуратно вклеены копии иллюстраций из оппенгеймского издания 1619 г. В остальных томах для них лишь оставлено место.

Переводчики и инициаторы этого перевода понимали, что для системы мышления Фладда важны не только понятия, но и графические образы. В системе мышления XVIII в. века передача смыслов с помощью зрительных образов была очень популярна. Эмблематно-символическая ментальность была особенно распространена в масонских кругах, где представляла собой род «цехового» языка, хорошо понятного посвященным. Визуализация абстрактных понятий ясна и понятна русской философии, всю историю своего существования хранившую традицию «умозрения в красках». Разница лишь в том, что российская апофатическая традиция на первое место выдвигала цвет (икона), а западная — катафатическая — подробности рисунка.

Известна полемика Фладда и Кеплера о значении и реальности зрительных образов. Они оба признавали существование интеллигибельного царства неоощаемых качеств и сил¹. Одним из центральных был вопрос о статусе визуализации. Мыслители задавались вопросом о том, как визуализировать сущности. И для того, и для другого важно было выразить некоторые сущностные моменты организации и строения Универсума.

Можно сказать, что Фладд достиг определенного совершенства в графическом выражении абстрактных понятий, ибо главный принцип его эпистемологии предполагает, что оккультное, мистическое, текстуально неясное может быть изображено и, следовательно, понято. Следует отметить, что главным иконографическим источником для Фладда, как и других представителей эмблематического мышления, являлся Альбрехт Дюрер. Дюровские правила рисования человеческой фигуры Фладд превратил в обнаружение музыкальной философии в человеческих пропорциях, выявив «монокорд микрокосмической гармонии», и Бога, уподобленного музыканту².

Центральный образ Фладда, основа всей его философии — взаимопроникающие пирамиды, представляющие единства противоположных начал света и тьмы, формы и материи. Этот образ является одним из центральных в неоплатонизме, и мы видим его, например, у Н. Кузанского. С помощью этой модели, получившей название фигуры «П», «пирамиды света», или «парадигмы», Кузанский анализирует «единство-инакость», «свет-тьму»,

¹ См.: Westman R. S. Nature, art and psyche: Jung, Pauli, and the Kepler-Fludd polemic // Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance. Cambridge, 1986. P. 177–229.

² Ibid. P. 189.

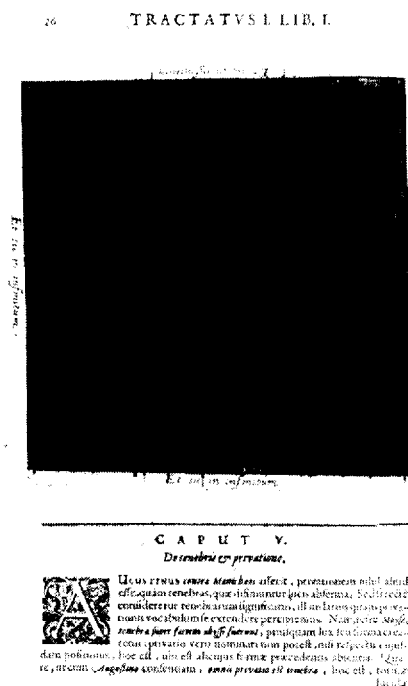


Рис. 1

«Бога-ничто», «потенциальность-актуальность» и т. д., делая их основаниями взаимопересекающихся пирамид.

В России этот образ широко использовался в масонской символике (хотя его можно увидеть и в средневековой иконе). Так, например, И. Шварц¹ использовал его в своих объяснительных схемах.

Главные работы Фладда написаны в выдающемся ренессансном жанре: комментарии к книге «Бытие». Фладд считал, что он открыл особый и мощный способ текстуального экзегезиса, выявляющий мудрость этой книги. Этот метод состоял в изображении или представлении ключевых понятий текста как трехмерных образов. Он отказывается от традиционного толкования, характерного для университетской профессуры, и рассматривает акт творения как акт рисования, или соединения света и тьмы². Мерсенн, полемизируя с Фладдом по поводу его трактовки Священного Писания, называет его даже «princeps atheistarum».

¹ См.: Артемьева Т. В. «Область дай уму...» // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. СПб., 1996.

² Westman R. S. Nature, art and psyche... P. 194.

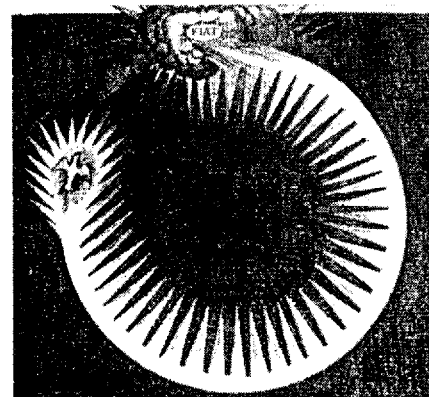


Рис. 2

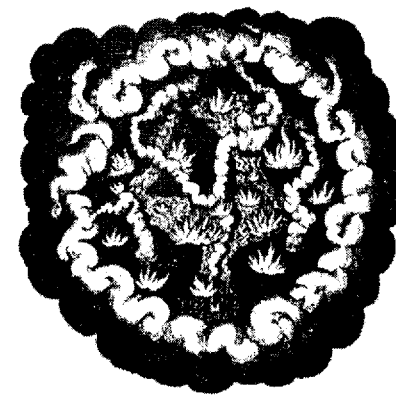


Рис. 3

Фладд пытается описать процесс творения как *освещение*, привнесение света. Таким образом, это рисование *белым по черному*, светом на материи, что прямо противоположно обычной задаче художника. Он представляет образ «Великой тьмы» (первоначального *ничто*) в виде квадрата черного цвета, на каждой грани которого написано: «Et sic in infinitum» — «И так до бесконечности» (рис. 1). Следующий этап — изображение «Fiat lux». Темнота *materia prima* пронизывается божественным светом, являющимся эманацией Божественной сущности (рис. 2). Сама по себе тьма — это начало небытия (*voluntas divina*), пустота. Из взаимодействия света и тьмы возникает мир и все в нем содержащееся, то есть первоначальные элементы и качества. Из света рождается тепло, которое рождает движение, холод же, напротив, свойствен небытию, тьме. Сухое возникает из разделения тепла и холода, сырое — из их взаимодействия. Под действием этих начал возникают четыре элемента — незримый *воздух* и эфир, создающий небо, *вода*, которая под влиянием холодного воздуха становится *землей*, а земля под действием света — *огнем* (рис. 3). Все существующее можно представить в виде пирамиды, в основании которой земля, а на вершине — чистый свет.

Бог пребывает в трех мирах — в космосе, или мире чистых духов (*эмпирическое небо*), в макрокосме (*эфирное небо*) и микрокосме (*стихийное небо*). Божественная гармония заключается в том, что «Бог создал по образу своему два подобия — мир и человека»¹. Бог является по отношению к тварному миру *архетипом*. Возможно, неоплатонический термин «архетип» («архитип») был привнесен в русскую философскую лексику именно

¹ Фладд Р. История микрокосма, сочиненная Робертом Флюд. РО РНБ Ф. III. 18. Л. 81.

через Фладда, ибо употреблявшие его философы XVIII в. — Беркли и Локк — были мало известны в России, последний, по крайней мере, как метафизик. В «Новом словотолкователе» Н. Яновского в статье «Архитип» говорится следующее: «сие слово употребляется только в сем выражении: архитип света, т. е. идея Божия, по которой он создал мир»¹.

Анатомия человека повторяет структуру строения мира. Голова соответствует эмпирическому небу, грудь — эфирному, а нижняя часть тела — стихийному. Этим областям соответствует *душа разумная, чувствующая и растительная* (Фладд использует здесь терминологию Аристотеля).

Такое объяснение дает Фладду возможность разрешить проблему *свободы воли*. Он пишет о том, что в груди живет жизненный дух, посредник между разумом (формой) и растительной душой (материей). Он представляет собой часть мировой души (божественного света). Разум принадлежит миру чистых духов и после смерти человека туда и возвращается. Растительная душа по своей природе влечет человека к греху, поэтому только от жизненного духа зависит свобода выбора и совершенный поступок.

Возможно, именно троичная модель Фладда нашла отражение в рассуждениях В. Левшина, обсуждавшего проблему свободы воли и природы греха в сочинении «Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера на разрушение Лиссабона, писанное В. Левшиным к приятелю его Господину З***». Предоставив человеку свободу выбора, возможность альтернативных решений, Бог вовсе не бросил его «на произвол судьбы»: «Он вложил в нас таинственную, но явственную и непреодолимую силу против желания нашего мерзить злом. Он, предвидя, что мы не можем не знать злого, учинил, что мы одного ужасаемся <...> Сие есть присутствие Божества в душе нашей, старающегося подкрепить течение подвигов наших в временной сей жизни»². Эта сила, своеобразный «аванпост» божественного духа в человеке, — не что иное как совесть, которая качественно отличается и от души, и от тела. Совесть подсказывает человеку, в чем именно заключается Божественный закон, как следует наилучшим образом использовать свободу воли. Бог действует в человеке, не предопределяя его поступки, а мягко направляя их в сторону «жизни по совести». Характерно, что когда «Бог умер», этот «верный советчик» превратился в безмолвного соглядатая, «евнуха души», «сторожа жизни», чужого и «постороннего». «В человеке еще живет маленький зритель, — пишет Платонов полтора столетия спустя, — он не участвует ни в поступках, ни в стра-

¹ Яновский Н. Новый словотолкователь. Ч. 1. СПб., 1803.

² Левшин В. А. Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера на разрушение Лиссабона, писанное В. Левшиным к приятелю его Господину З*** // Мысли о душе. С. 245.

дании — он всегда хладнокровен и одинаков. Его служба — это видеть и быть свидетелем, но он без права голоса в жизни человека, и неизвестно, зачем он одиноко существует»¹.

Фладд полагает, что его философия представляет собой изложение откровения, которое было даровано первому человеку и перешло путем предания к Моисею. Христос дал человечеству это учение вторично, однако с древнейших времен она хранится еще и в сочинениях Пифагора, Платона и Гермеса Трисмегиста. Сам Фладд был известным розенкрейцером и посвятил свою жизнь поиску истины. Он пишет: «I am of a distinguished noble race. My spouse is called 'desire of wisdom'; my children are the fruits produced by it <...> I have experienced and fortunately overcome the stormy sea, the steep mountains, the slippery vallies, ignorance on land, and the coarseness of the towns; the haughtiness and pride of the citizens, avarice, faithlessness, ignorance, foulness, almost all human inconveniences <...> I have found that almost everywhere vanity rules and triumphs. All seems to be self-assertive misery and vanity itself»².

В Россию, как и в другие страны, масонство пришло из Англии первоначально как организация, обеспечивающая духовные потребности небольшой английской диаспоры, а затем интегрировалось в российскую жизнь, видоизменившись и приспособившись к потребностям российского общества и особенностям российского менталитета. Исследователями отмечалось, что «масонство, собственно говоря, давало только форму; и каждый народ и даже отдельное лицо вливали в нее то содержание, которое гармонировало с их общим мировоззрением и характером. Положительный и трезвый ум англичан так и ограничил его чисто нравственными целями и идеями; склонный ко всему таинственному и туманному гений германцев начал искать в масонстве каких-то чрезвычайных знаний и откровений; французы запечатлели его отличительную чертой своего характера — тщеславием и стремлением к внешнему блеску»³.

Сочинения Фладда вошли в структуру фундаментальных масонских документов или, во всяком случае, оказали на них определенное влияние. Так например, изложение познаний «Теоретического градуса Соломоновых наук», которым руководствовались московские масоны, включал в себя следующие сюжеты: «О стихиях вообще. — Об огне. — О воздухе. — О воде. — О земле. — О стихийных вещах и духах. — О телесных вещах. — О силе. — О сере. — О меркурии. — О семени всех вещей. — Рождение. —

¹ Платонов А. П. Чевенгур // Избранное. М., 1988. С. 113.

² Цит. по: Sharon M. W. First Article in the Series «Doctor Robert Fludd (1574–1637)». <http://www.arcgl.org/fludd1.html>.

³ Петровский С. А. Очерки из истории русского масонства в XVIII в. // Христианское чтение. Июль — август. 1889. С. 128.

Действие верхних звезд. — О метеорах. — О металлах. — Рождение металлов. — Золото. — Серебро. Меньшие металлы. — Дорогие камни. — Минералы. — О растительных. — О животном царстве. — Человек. — О болезнях человеческих. — Тела. — О болезнях ума. — О болезнях души. — О совершенном согласии всех вещей¹. Этот перечень очень сильно напоминает оглавление второго тома «Истории метафизической» — «О сверхъестественной обоего мира истории» и, хотя нельзя с уверенностью утверждать, что сочинения именно английского мистика легли в основу этого документа, можно говорить о том, что во всяком случае его трактаты были одним из тех источников, который питал масонскую ученость.

Похоже, что 7-я книга «Истории метафизической», посвященная «арифметике астрономической и астрологической», тоже была популярна в масонской среде². Что касается астрологических сведений, а также приемов и методов гадания — различных видов «мантик», то они стали явлением массовой культуры, хотя в данном случае Фладд, конечно, был далеко не единственным источником.

Не менее авторитетным мыслителем был другой английский мистик — Джон Пордедж. О нем восторженно отзывался Н. И. Новиков, хотя познакомиться с ним мог только в переводе И. П. Тургенева³, сам переводчик также испытал сильное впечатление от его сочинений. В архивах хранится множество рукописных переводов его текстов. Так, например, в Рукописном фонде Российской национальной библиотеки имеются следующие рукописи.

- «Божественная метафизика Портеча... (...трактат второй о вечной натуре... трактат третий об ангельском мире) и том третий (о темном мире и рае)» (Q. III. № 130) — скоропись XIX в.
- «О внешнем рождении и воплощении Иисуса Христа, в трех трактатах, как то в первом трактате о внешнем рождестве о вочеловечении Иисуса Христа; второй трактатец о внутренем вочеловечении Иисуса Христа; третий трактатец И. П. Д. Дух веры о степенях и родах веры» (O. III. № 104) — скоропись XVIII в.
- «Д. Иоанна Пордеча пятый трактат о раи и о других еще материях, касающихся до человека. 1787» (O. III. № 142).
- «Божественная и истинная метафизика, или Дивное и опытом приобретенное ведение невидимых и вечных вещей, открытое через Д. И. Пордеча. Часть первая» (O. III. № 143) — скоропись XIX в.

¹ Пыпин А. Н. Русское масонство XVIII и перв. четв. XIX в. С. 250, прим.

² См.: Тарасов Е. И. Московское общество розенкрейцеров // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1991. С. 15.

³ Тарасов Е. И. Московское общество розенкрейцеров. С. 12.

- «Д. И. П. ... трактат первый о вечном мире...» (O. III. № 144) — скоропись XIX в.
 - «София, то есть благоприятная вечная дева божественной премудрости, или чудные духовные отверзтия и откровения, данные драгою премудростию некоей святой душе. Приняты и описаны И... П... Д. М.» (O. III. № 146) — скоропись XVIII в.
 - «Иоанна Пордеча трактат четвертый о темном мире. Продолжение IX главы. 1787» (O. III. № 174) — скоропись XVIII в.
- Все эти рукописи, куплены у капитан-лейтенанта Н. П. Протопопова и почти все принадлежали А. А. Николеву¹.
- Кроме того в коллекции мистических и франк-масонских рукописей, принадлежащих почетному члену библиотеки Ф. И. Прянишникову, находятся:
- «Божественная и истинная метафизика» (F. III. № 51).
 - «Д. И... П... трактат первый о вечном мире» — скоропись начала XIX в. (F. III. № 52).
 - «Д. И... П... трактат второй о вечной натуре» — скоропись начала XIX в. (F. III. № 53).
 - «Д. И... П... трактат четвертый о темном мире» — скоропись начала XIX в. (F. III. № 54).

Джон Пордедж, так же как и Фладд, был врачом и натуралистом. Широкую известность он приобрел как комментатор Беме, хотя некоторые полагали, что ученик превзошел своего учителя. Главные сочинения: *Metaphysica vera et divina*. В 1715 г. переведена на немецкий язык «*Erfahrungen erlangte Wissenschaft von der unsichtbaren und ewigen Dingen* (Frankfurt, 1715)». Сочинения «*Theologia mystica sive arcana mysticae doctrina de invisibilibus aeternis*» (Amstelod, 1698) и «*Sophia sive detectio coelestis sapientiae de mundo interno t externo*» (Amstelod, 1699) также были переведены на немецкий.

Главное сочинение Пордеджа, известное в России, — «Божественная и истинная метафизика, или Дивное и опытом приобретенное ведение невидимых и вечных вещей, открытое через Д. И. П». Оно было напечатано в тайной масонской типографии около 1787 г. Это был перевод с немецкого, сделанный И. П. Тургеневым. Был напечатан в количестве 300 экземпляров, часть роздана масонам, остальное конфисковано и уничтожено. Вначале говорится об основных целях и задачах сочинения, в «коем кратко и основательно показывается Истинное учение о духах и Боге, о состоянии Его прежде творения, в творении и после творения, о самом творении, о разных мирах жизни, смерти о образе БОЖИИ, происхождении и натуре зла, падении человека, важности Святого Писания и проч. <...> УЧЕНЫМ

¹ См.: Отчет Императорской публичной библиотеки за 1874 г. СПб., 1875.

И НЕУЧЕНЫМ весьма полезное для чтения как пример, как можно по здоровым началам философствовать, следовательно прямо познавать БОГА и великие чудеса ЕГО, так же и себя самого и храниться от заблуждений лжеславной науки картезианов, натуралистов, афеистов, спинозистов и иных»¹. Первая часть представляет собой систематическое изложение учение Пордеджа и «Разные известия о сочинителе в рассуждении сих писаний, взятые из собственных его рукописей», а вторая содержит три трактата — «О вечном мире», «О вечной натуре», «Об ангельском мире». Сочинение Пордеджа отредактировано его составителем, так как сам он не всегда писал целые тексты, но иногда только заметки для памяти. Каждая из этих частей получила распространение в рукописях. Нам известно не менее десятка рукописных переводов и списков с печатного издания этого сочинения второй половины XVIII — начала XIX в., а также другого под названием «София, то есть благоприятная вечная дева Божественной Премудрости, или Чудные духовные отвержения и откровения, данные драгою премудростию некой святой душе». Эти рукописи составлены из коллекции принадлежавших почетному члену библиотеки Ф. И. Прянишникову² и купленных у капитан-лейтенанта Н. П. Протопопова, а прежде принадлежавших А. А. Николеву³. В последнем собрании содержится перевод «Софии» XVIII в. П. Н. Сакулин писал, что это сочинение было переведено в александровскую эпоху, вероятно, он ориентировался на экземпляры, принадлежащие ему и С. В. Ешевскому. Это говорит о том, что «София», так же как и «Божественная метафизика», продолжали сохранять свое значение на всем протяжении «длинного» XVIII в.

П. Н. Сакулин довольно подробно анализирует содержание этого трактата. В его экземпляре в том же переплете содержится еще три «трактатца» английского мыслителя: «О внешнем рождении и воплощении Иисуса Христа», «О внутреннем рождении и вочеловечении Иисуса Христа» и «Дух веры о степенях и родах веры».

Несмотря на то что Пордедж рассуждает о том, «что есть дух и душа», «что есть истинный философ», «как должно познавать Бога», «откуда зло происходит»⁴ и т. п., его сочинения носят не столько морально-этический, сколько космологический характер. Как и все мистики, он пытается найти субстанциональные носители моральности и описать их в завершенной схеме. Это, казалось бы, парадоксальное соединение мистического прозре-

¹ [Пордедж Дж.] Божественная и истинная метафизика, или Дивное и опытом приобретенное ведение невидимых и вечных вещей, открытое через Д. И. П. Б. м. Б. г.

² См.: Отчет Императорской публичной библиотеки за 1869 год. СПб., 1870. С. 9.

³ Там же. С. 10.

⁴ Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский мыслитель-писатель. Т. 1. Ч. 1. М., 1913. С. 424–425.

ния с практически геометрическим схематизмом характерно для Флаdda и для других мистиков.

Пордедж строит свою схему «вне тела в вечности»¹. Согласно концепции, которую он формулирует в «Софии», существуют два человека — «внешний» и «внутренний». Первый — это «одна шелуха и скорлупа», покрывающая внутреннего человека. «Внешний» человек имеет тело и смертную душу, внутренний — вечен и обладает бессмертной душой. Бессмертная душа находится внутри смертной, однако они ведут автономное и независимое существование. Смертная и бессмертная душа имеют соответственно смертного и бессмертного духа, которые так же соотносятся друг с другом как внешнее и внутреннее, но независимое. «Вечный дух скрыт в смертном духе не иначе, как бы оба один дух были, хотя они разнствуют друг от друга»². Возможность независимого существования связана с различной природой духа — разумной и «смысленной». Внешний дух — это дух разума. Он пребывает во временности. Внутренний дух постигает смыслы непосредственным образом. Его стихия — вечность. «В вечности все вещи в собственном их существе бывают смысленно или смыслом видимы, познаваемы и понимаемы, — поясняет Пордедж. — Вечный дух имеет в себе самом свой собственный смысл в своем собственном уме <...> свое собственное око и в своем собственном око свое собственное зрение и от его собственного зрения бывает или происходит познание его»³. Таким образом, «смысленный» дух представляет собой нечто вроде монады, вывернутой наизнанку. Он помещен не снаружи, а внутри постигаемого им мира, ему не нужны данные чувств или умозаключения разума, ибо он постигает непосредственные смыслы бытия.

В «Софии» Пордедж рассказывает о том, как он пришел к пониманию сути вещей. Ему явилась вечная дева божественной премудрости⁴ и научила его «истинным, фундаментальным и сокровенным правилам или принципам Божественной и небесной философии»⁵. София внушила ему, что «Философом быть есть познавать меня самого и собственную натуру мою: познавать Бога и премудрость во мне самом, познавать глубину ее и ключи, отвергающие глубину ее»⁶. Премудрость «снишла в дух мой и влекла око духа моего внутрь, чтобы оно смотрело в себя, и обрело ее и начало ее путем

¹ Там же. С. 426.

² Там же.

³ Там же. С. 426–427.

⁴ Существует мнение, что софиологическое визионерство Пордеджа было связано с приемом им наркотического вещества. См. полемику по этому поводу: <http://www.levity.com/alchemy/t-ergot.html>.

⁵ Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. С. 427.

⁶ Там же.

нисхождения»¹, — пишет Пордедж. «Око смысла» должно быть обращено вовнутрь, а не вовне, ибо мега-, макро и микрокосм устроены одинаково и человек являет собой модель Вселенной. Несложно увидеть, что стремление масонов к самопознанию связано с этой установкой. Так же как и во внешнем мире, в человеке есть «небо» и «земля», представляющие собой соответственно дух и душу. Таким образом, натура внутреннего человека «создана или состоит не более как из двух вещей, то есть из неба и земли, что небо человеческое есть в нем самом вечный дух его, купно с вечными его силами, могущественностями и чувствами, имеющими столицу и место свое в голове его. Земля же человеческая в нем самом есть душа или сердце, купно с принадлежащими им страстями и похотями, или веселыми и гневными вожделениями, кои имеют место в груди его»². Душа и дух связаны с макрокосмом по своему происхождению. Душа родилась «непосредственно из четырех вечных стихий, которые из божественного хаоса Божия издохнуты и извлечены»³. «Смешение» и «коагуляция» четырех вечных стихий — воды, земли, воздуха и огня в «числе, весе и мере магическим искусством духа вечной премудрости Божией» образовали особую пятую сущность — квинт-эссенцию, «разнствующую от объявленных четырех вечных стихий»⁴.

Вслед за Беме и другими мистиками Пордедж строит свою систему, используя антиномию света и тьмы и различные оттенки их соединения. Вероятно, именно эта методологическая установка — считать соединение антиномичных качеств новым качеством — легла в основу пневматологии Пордеджа, не только различающего дух и душу, но и устанавливающего между ними иерархические отношения. Сакулин справедливо отмечает, что различие между духом и душой казалось Пордеджу, как и другим мистикам, чрезвычайно существенным. Дух, будучи степенью выше души, «есть непосредственное семя Божие духа Вечности, он есть сын Божий, непосредственно из него рожденный и существо существа его, и сын существа его, который не что иное есть, как вечный дух души»⁵, — пишет Пордедж. Однако такого рода дефиниции были скорее исключением, чем правилом, для российской метафизики, представители которой придерживались более ортодоксального дуализма, нежели «квадратный дуализм»⁶ автора «Софии»⁷.

¹ Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. 427.

² Там же.

³ Там же. С. 428.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 429.

⁶ В системе символов, используемых мистиками, квадрат и треугольник — символы духовного постижения мира.

⁷ Об исчислении субстанций в русской метафизике см.: Артемьева Т. В. «Область дай уму...».

Иерархия «верха» и «низа» абсолютна не только в Космосе, но и в человеке, поэтому духовное начало не только аксиологически, но и пространственно расположено «над» телесным. «Сего ради она поставила дух с умом, волею и чувствами в голову, над сердцем и страстями его, дабы он мог управлять и обладать ими; напротив того, душа со страстями ее поставлена в сердце под голову, дабы она была покорна и послушна духу в голове и так бы состояла под властью, правлением и обладанием духа в голове, так как внешняя земля состоит в подчиненности, и от втечения верхних тел в небесах управляется и обладает»¹. Поэтому дух внешнего человека получает название «чадо звезд», а космологические знания приобретают особый гносеологический смысл.

Познание смыслов бытия осуществляется внешним человеком с помощью разума, однако до грехопадения знание о мире было дано человеку непосредственно². Адам и Ева жили «в познании и чувствовании небесной и Божественной жизни, жизни правды и жизни Божией»³. Падение совершилось, когда дьявол «животную или звериную жизнь ввел в существенные могущественности, силы и свойства человека»⁴. После этого человек стал жить плотской чувственной жизнью и, что весьма примечательно, — жизнью разума. После нравственного падения исказилась вся природа человека, включая его органы чувств, которые стали давать неадекватную информацию об окружающем мире. Падший человек утратил также способность выражать свои мысли, язык его стал «лукавым и злым», «аспидовым», «обманчивым» и даже «немым»⁵. «Немой язык» означает, что после падения человек уже не может говорить о «сокровенностях Божиих и о тайнах его, и о чудесах в невидимом мире или творении Божии, хотя умеет он из науки и знания говорить о чудесах Божиих в сем мире»⁶. Человеку с его слепым разумом недоступно полное знание, даже о вещах, окружающих людей, они имеют разные мнения.

Интересно, что рассуждение в «трактате первом» очень похоже на сочинение Феофана Прокоповича «Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или О том, каков был Адам в Раю». Феофан пишет о том, что до падения Адам был совершенным духовно и телесно. Плоды дерева жизни поддерживали в нем физическое бессмертие и телесное совершенство, его уподобленность Богу приносила «великое благополучие». Кро-

¹ Цит. по: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. С. 428.

² Наиболее подробно об этом говорится в «Софии» и в «трактате первом». См.: Там же.

³ Цит. по: Там же. С. 430.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

ме того, «был у него разум светлый и столь великим понятием в постижении Бога одаренный, коликое он ему дал и сколько одного к тому было потребно. Так же имел он толь ясное и великое познание в естестве всех вещей, что человеческий род ни размышлениями, ни опытами, ни всеми силами не только всех человеков, но и всех веков, ниже половиною того не достиг»¹.

Не исключено, что рассуждения о первобытном состоянии благоприятно повлияли на принятие и чрезвычайную популярность руссоистского учения о *l'homme naturel*, а в последующем идеализацию «естественного человека» из народа, которая была характерна прежде всего для дворянской среды, то есть именно того сословия, которое обращалось к мистическим учениям Запада. Интересно, что позже учение Руссо о «природном», как «естественном» было пересмотрено некоторыми мыслителями, например Одоевским, который пишет о том, что восхваление природы и противопоставление ее греховной сущности человека «убивает в человеке мысли о падении природы вместе с человеком»², а следовательно, предполагает пребывание в ложной системе ориентаций.

Пордедж полагает, что падшему человеку необходимо возродиться, однако разум и наука плохие помощники к «достижению познания Вечности» и скорее мешают, нежели способствуют достижению цели. Вечность можно познать лишь «собственным самой вечности откровением ее самой»³.

Очевидно, что переводчику было очень сложно передавать смысл гносеологических рассуждений Пордеджа в эпоху, еще не отточенную обсуждением смысла различий между «разумом» и «рассудком», «умом» и «разумом». В «Божественной и истинной метафизике» он пишет: «В вечности все вещи познаваемы бывают *мыслительно* или смыслом, а не *per Discursum*, или рассуждением разума. Тем самым вещи взаимны бывают, а не виды их, образа, *Species*, или представления. Там все вещи стоят пред оком вечного ума, которому все отверзто даже до внутреннейшего основания»⁴.

В «Софии» Пордедж делится собственным мистическим опытом прохождения через ряд «врат», ведущих к безмятежному миропониманию и совершенному знанию. Первые — «врата обличения или удостоверения» (обличения «ветхих небес»), вторые — «обновления и возобновления», следующие врата делают человека, проходящего сквозь них «мудрым фило-софом», и, наконец, последние «приятные, веселые врата, которые суть врата обновления, или врата введения паки в первобытное состояние»,

¹ Феофан Прокопович. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или О том, каков был Адам в раю. М., 1785. С. 4.

² Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. С. 448.

³ Там же. С. 431.

⁴ Там же. С. 431.

в «состояние первого адамского человека»¹. Это «совершенное совершенство» — высшая цель человека, лишь на этой ступени дух может принять в себя Иисуса, святой Дух и Святую Троицу.

Софиология Пордеджа была мистическим развитием идей, содержащихся в Священном Писании. Учение о Софии Премудрости Божией восходит к Библии и содержится как в канонических книгах, прежде всего в книге Притчей Соломона (Притч. 8:1–36; 9:1–12), где трактуется с онтолого-аксиологической точки зрения как сущность, сотворенная прежде всего мира («Господь имел меня началом пути Своего» (Притч. 8, 22)), так и неканонических — «Премудрость Соломона», «Премудрость Иисуса, сына Сирахова», где подчеркивается ее духовно-спиритуалистическая сущность как «дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя» (Прем. 7, 25)². София Премудрость чаще всего связывается отцами церкви с второй ипостасью Святой троицы — Иисусом Христом (реже со святым Духом).

Учение о Софии-премудрости характерно и для традиции православного богословия. Вероятно, поэтому оно было воспринято с такой готовностью многими российскими мыслителями как XVIII, так и XIX столетия. Характерно, что историческое сочинение И. П. Елагина, о котором говорилось выше, было снабжено обращением к Софии под названием «Приношение премудрости»³. Правда, во время екатерининского царствования такое предисловие походило на замаскированную, но узнаваемую отсылку к «девичьему» имени Екатерины, претендовавшей на воплощение женских

¹ Там же. С. 431.

² См.: Козырев А. П. Софиология // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 465.

³ Твоему, божественная София, предвечная Всемогущему неба и земли Зиждителю присущность, внушению повинуюсь, восприял я труд повествования об отечестве нашем; да под руководством Твоим изображу деяния государей и героев наших, представя потомству в истинном их житии и виде, лестию не украшенном и злобою не обезображенным, и Тебе труд мой посвящаю. Ты будь ему покровительница; Ты приосени его страшным щитом своим, когда единая ненависть, злобная зависть и неправосудная жестокость отыгнут противу трудившегося зловерные, правду гонящие козни. Не попусти яду их умерщвлять его совесть и злобно исторгать его из числа писателей бесстрастных и бескорыстных. Ты святым своим учением награди знания моего недостатки; украси слог мой священной своею важностию и увенчай цветами красноречия Твоего жертву, Тебе приносимую. Ты влей в читающих вешание мое кроткого снисхождения благоприятность, да при строгом опыте моего разборе простят могущие быть в мыслях и сказаниях моих погрешности, да припишут хлад слога моего зиме лет согбенного старца; а усердие его, занять пользою праздное их время, да воспримут вместо дара совершенного и подносящему да воздадут благосклонностию!» (Елагин И. П. Приношение премудрости // Опыт повествования о России. М., 1803).

мифологических интеллектуальных образов — Минервы, Фелицы, Семирамиды.

Многие русские мыслители заново открывали для себя софийные сюжеты, сами того не подозревая, продолжали традицию, идущую из XVIII в. Так, «теми же дорогами», что и мыслители XVIII в. шел в поисках истины Владимир Соловьев. Он писал С. А. Толстой 27 апреля 1877 г.: «У мистиков много подтверждения моих собственных идей <...> Нашел и трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Pordage. — Все трое имели личный опыт, почти такой же как мой, и это самое интересное...»¹ Письмо было написано после поездки в Лондон, где Соловьев изучал главным образом мистическую и гностическую литературу. Соловьев покинул Лондон неожиданно для всех и отправился в Египет, влекомый «таинственным зовом Софии». О своих видениях Софии, или Вечной Женственности, которые были ему даны в Египте Соловьев рассказывает в стихотворении «Три свидания».

Примечательно, что явления Софии сопровождаются зрительным цветовым образом «золотой лазури»:

Пропитана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла ты с улыбкою лучистой,
Кивнула мне, и скрылась в туман.

И далее, встреча уже в библиотеке Британского музея:

И вот однажды — к осени то было —
Я ей сказал: «О божества расцвет!
Ты здесь, я чувю, — что же не явила
Себя глазам моим ты с детских лет?»
И только я помыслил это слово, —
Вдруг золотой лазурью все полно,
И предо мной она сияет снова —
Одно ее лицо — одно оно².

Этот яркий образ обращает нас к английской системе масонства, иоанновскому масонству, отличительными цветами которого были золото и небесная лазурь, отсюда его название — «голубое масонство»³.

Сильное влияние Пордеджа оказал на писателя В. Ф. Одоевского. Существуют свидетельства современников о том, что Одоевский с интересом

изучал его сочинения, причем в рукописи¹. Увлечения Одоевского мистикой снискали ему шутовское прозвище, которым его наградила графиня Е. П. Растопчина — «алхимико-музыка-философско-фантастическое сиятельство»². Интересно, что увлечение писателя мистической натурфилософией Пордеджа привело его к мысли о создании *теософской физики*. В его бумагах находятся незаконченные трактаты «Prolegomena», «Physique. Système Russe»³.

Мистика как попытка сверхчувственного прорыва в чистый мир сущностей всегда будет присутствовать в любой культуре, стремящейся к познанию. В одних случаях она будет стеснительно ютиться на задворках узаконенных интеллектуальных построений, в других, напротив, пребывать в роскошных и причудливых строениях. Но в любом случае мистическое, сверхрациональное понимание дополняет ограниченное шорами упорядоченности рассудочное постижение. Эти направления, составляя в своей взаимодополненности единое целое, существовали в виде идейно-теоретического антагонизма, а иногда требовали и особых социальных форм существования, какими и стало масонство. Покрывало тайны лучше всего подходит для мистического умонастроения, постижения и откровения.



¹ Цит. по: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. М., 1990. С. 331.

² Соловьев В. С. Три свидания // «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 119, 120.

³ Соколовская Т. Масонские системы // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1991. С. 63.

¹ См.: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. С. 392, прим.

² Там же. С. 391, прим.

³ Там же. С. 463.

Глава 7

Софиология и софиоложество

Во храме мудрости

Имя Михаила Матвеевича Хераскова (1733–1807) сегодня известно лишь специалистам. Уже никто не читает его *политические* романы, *мистические* и *дидактические* поэмы, *слезные* драмы для удовольствия, как литературу. Изменились вкусы, и сочинения некогда популярного писателя стали нестерпимо старомодны. Именно это создало преграду для изучения его текстов не только как художественных произведений, но и как философских источников. *Архаичность* не придает текстам дополнительной привлекательности, как, например, *древность*. Напротив, она может дискредитировать идею, выраженную в несовременном виде. В этом смысле нейтральная форма *научного трактата* более долговечна и универсальна, чем художественный текст, хотя последний может быть более понятен и близок современникам автора.

Чтобы адекватно понять эпоху, мы должны в равной мере учитывать все, модели ею сформированные. Сочинения Хераскова настолько пронизаны идеями социального утопизма, и, прежде всего, тем, ортодоксальным политико-идеологическим утопизмом, который был назван американским исследователем Дэвидом Голдфранком «hard utopias»¹ (используя традиции современной массовой культуры, я перевела бы это выражение как «тяжелый утопизм»), что невозможно не рассмотреть их особо.

Художественная литература всегда была проводницей, а иногда и единственной формой выражения философских идей. Прежде всего это относилось к социальной философии. Утопические же проекты с их вниманием к деталям, умозрительным методом, критическим пафосом, описанием нерационализируемых объектов, этицизмом и т. п. явно тяготели к аллегориче-

ским и метафорическим формам выражения, порой приближающим их к особому жанру. Это в полной мере можно отнести к сочинениям Хераскова, насыщенным философско-этическими аллюзиями.

Михаил Матвеевич Херасков родился в 1733 г. в Переяславле. Его отец, Матвей Андреевич Херасков, происходил из знатной валашской фамилии Хереско и переселился в Россию в 1712 г. Впрочем, отца Херасков почти не помнил, тот умер почти сразу после его рождения, а через год мать Хераскова, Анна Даниловна Хераскова, в девичестве Друцкая-Соколинская, замечательная красавица, воспетая А. П. Сумароковым, вышла замуж за Никиту Юрьевича Трубецкого. В 1740 г. Трубецкой был назначен в Петербург генерал-прокурором. Переезд в столицу изменил жизнь семьи и, вероятно, оказал сильное влияние на маленького Хераскова. В Петербурге среда, в которой он оказался, была по-настоящему элитарной, что предполагало не только аристократическое происхождение его окружения, но сопряженный с этим высокий образовательный уровень, интерес к искусствам и литературе. В 1743 г. Херасков поступил в Сухопутный шляхетный кадетский корпус. По тем временам эта «рыцарская академия» была одним из лучших *гуманитарных* учебных заведений. В работе Корпуса руководствовались положениями именного указа, данного Сенату о том, что «не каждого человека природа к одному воинскому склонна», а потому учителя занимались с кадетами теми науками, к которым они чувствовали расположение¹. В корпусе процветали занятия литературой, именно здесь было создано Общество любителей российской словесности, ставились спектакли, положившие начало русскому театру. Здесь получали образование А. П. Сумароков, И. П. Елагин, Я. Б. Княжнин и др.

В 1751 г. Херасков кончает курс и назначается поручиком в Ингерманландский полк. В 1754 г. он переходит в Комерц-Коллегию, а в 1755 г. переезжает в Москву, где связывает свою судьбу с Московским университетом. Его карьера развивалась сравнительно быстро, этому способствовал и его отчим, занимавший высокие посты, и его собственные заслуги, в частности, сочинение им хоров к маскараду «Торжествующая Минерва», сопровождающему торжества в Москве в 1762 г. по случаю коронации Екатерины II. В 1763 г. Херасков был назначен директором Московского университета и в течение многих лет был одним из его кураторов. Г. А. Гуковский отмечает: «Выбор Херасковым именно университетской службы был неслучаен. Он не хотел быть просто чиновником, не хотел участвовать в бюрократическом аппарате монархии, чуждом и неприятным ему; он хотел служить делу просвещения своей страны, и в первую очередь своего класса. Этому делу он посвятил всю свою жизнь, и его многолетняя деятель-

¹ Goldfrank David Pre-Enlightenment Utopianism in Russian History // Russian History. Vol. 11. Nos. 2–3. Summer-Fall 1984. Special Issue: Utopia in Russian History, Culture, and Thought: A Symposium. P. 146.

¹ См.: Херасков М. М. Русский биографический словарь. Т. 21. СПб., 1901.

ность не прошла бесследно. Ему обязана русская культура и толковым управлением центральным очагом образования в стране, и рядом отдельных разумных мероприятий¹. Среди этих мероприятий и введение русского языка как языка преподавания, и открытие Благородного пансиона, и передача университетской типографии Н. И. Новикову.

Московский университет был особым учебным заведением России. Он был открыт в 1755 г. при непосредственном участии М. В. Ломоносова и И. И. Шувалова как первый национальный университет.

В указе № 10 от 24 января 1755 г. «Об учреждении Московского университета» прямо говорилось о том, что хотя Санкт-Петербургская академия наук «со славою иностранною и с пользою здешнею плоды свои и производит, но одним оным ученым корпусом удовольствоваться не может»², поэтому для «генерального» обучения «вышним» наукам учреждается новое учебное заведение — «по примеру европейских университетов, где всякого звания люди свободно наукою пользуются»³. Местоположением университета избирается Москва, при этом в качестве аргументов фигурируют довольно любопытные. В указе говорится: «...Установление онаго в Москве тем способнее будет: 1) великое число в ней живущих Дворян и разночинцов; 2) положение оной среди Российского Государства, куда из окружающих мест способно приехать можно; 3) содержание всякого не стоит многого иждивения; 4) почти всякой у себя имеет родственников или знакомых, где себе квартиру и пищею содержать может; 5) великое число в Москве у помещиков на даровом содержании учителей, из которых большая часть не токмо учить науки не могут, но и сами к тому никакого начала не имеют...»⁴ Идея открытия университета не в «резиденции», а в «столице» имела и некоторое национально-патриотическое содержание. Если «Академия была в начале своим открытою гостиницею для ученых всего мира, и особенно Германии»⁵, то Московский университет был несравненно более «русским», нежели Петербургская академия, видел свою задачу в подготовке «национальных достойных людей в науках, которых требует пространная наша Империя»⁶.

Херасков не принимал непосредственного участия в преподавании. Однако, будучи достаточно крупным администратором, он не мог не иметь не-

¹ Гуковский Г. А. Русская литература XVIII века. М., 1998. С. 165.

² Полн. собр. законов Российской Империи (далее — ПСЗ). Т. XIV. СПб., 1830. С. 285.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 286.

⁵ Шевырев С. П. История Императорского Московского университета. М., 1855. С. 5.

⁶ Там же.

посредственного отношения к учебному процессу. Это отношение было двойственным. С одной стороны, несомненное влияние его авторитета на университетские дела. Так, он был единственным куратором, занимавшимся университетскими делами. Первые три — И. И. Шувалов, В. Е. Адодуров и И. И. Мелиссино — подолгу не жили в Москве. Он принимал важные кадровые решения. Так, например, по его ходатайству в 1779 г. место профессора получает И. Г. Шварц. Херасков помогает ему и Н. И. Новикову осуществлять их просветительские проекты¹.

С другой стороны, интенсивная университетская жизнь с ее атмосферой лекций, экзаменов, *поучения и ученичества* не могла не оказать влияния на Хераскова, отличавшегося редкостной восприимчивостью.

В университете планировалось создание трех факультетов: юридического, медицинского, философского. Традиционный богословский создать так и не удалось. В действительности, распределение по факультетам началось лишь в 1759 г., причем медицинский и юридический факультеты представляли по одному профессору, практически все преподавание сосредоточивалось на философском.

Философия, изучаемая в университете, мало чем отличалась от той, которая преподавалась в духовных академиях и семинариях. В ее основе лежало вольфианство, преподаваемое по учебникам Ф.-Х. Баумейстера и И.-Г. Винклера. Отметим, что еще в Манифесте «Об учреждении Московского университета...» говорилось: «Никто из профессоров не должен по своей воле выбрать себе систему или автора и по оной науку свою слушателям предлагать, но каждый повинен последовать тому распорядку и тем авторам, которые ему профессорским собранием и от кураторов предписаны будут»². Философская «практика» ориентировалась на публичные диспуты, тезисы которых заранее вывешивались на стенах аудиторий.

Нравственную философию в Московском университете читал И.-М. Шаден. Сверх того он преподавал поэтику, мифологию, «руководство к чтению писателей классических», греческий и «восточные» языки — древнееврейский и «халдейский» и др. «Настоящими трактатами философии» называли ученики М. Н. Муравьев, Д. И. Фонвизин, Н. М. Карамзин его публичные выступления, отмечая его способность объяснить «внятно» и «являть истину без покровов». По свидетельству современников, он был знаком уже с философией Канта, с которым и сравнивали его ученики. Впрочем, в его превознесении математического познания как высшего видно явное следование вольфианской философии и пребывание в рамках лейбниевско-кар-

¹ См.: Херасков М. М. Математика в его прошлом и настоящем. Репринтное воспроизведение издания 1915 г. Т. II. М., 1990. С. 40.

² ПСЗ. Т. XIV. С. 290.

тезианской парадигмы. «Преподаются философы, — писал он, — законоучители преподаются, прения врачи творят... единственно математики в необуреваемом и тихом пристанище наслаждаются покоем»¹. Вместе с этим он выступает против вольфианского разделения и обособления наук, оставаясь на позициях недифференцированного энциклопедизма. Он полагал, что параллельно «цеховому» разграничению наук, их «предметнофакультетской» дифференциации, облегчающей процесс преподавания, должен идти процесс их интеграции, для чего необходимо существование «центральной Академии», которая была бы «душою всех университетов» и «хранительницею нравственного в них света»². Как и другие его соотечественники, он полагал, что в России еще можно осуществление просветительских идеалов, в то время как Европа слишком «стара» для преобразований.

С 1765 г. логику и метафизику стал читать уже собственный выпускник — Д. С. Аничков. Одновременно с этим он преподавал математику. В таком сочетании не было ничего удивительного. Математика, в особенности «чистая», считалась философским предметом, а математическое познание в соответствии с вольфианской гносеологией — более универсальным, чем философское. Это мнение отражено в учебниках по математике, написанных Аничковым. Изучение математики рассматривалось им как один из способов постижения мировой гармонии, что не только согласовывалось с его метафизическими установками, но усиливало и иллюстрировало их. После смерти Аничкова философские курсы читали профессора Е. Б. Сырейщиков и Д. Н. Синьковский. Они не были «чистыми» метафизиками. Сырейщиков читал «правила русского слога и славянского языка», служил переводчиком и участвовал в издании «Московских ведомостей», был автором «Российской грамматики» (М., 1784). Синьковский так же преподавал языки — славянский, латинский и греческий, риторику. Он разрабатывал своего рода *лингвогномику*, как дополнение физиогномики, полагая, что по «природным» знакам (лицу, глазам, особенностям сложения) можно определять такие качества, как темперамент, характер, склонности человека, а по его «нравственным знакам» — словам и «свободным действиям» можно проникнуть в мир «сокровенных душевных качеств»³.

Если взгляды Синьковского и Сырейщикова во многом определялись их филологическими ориентациями, то философский дискурс А. А. Брянцева был обращен к той части метафизики, которая обозначалась как «онтоло-

гия и космология» и была связана с естественными науками. Это отчетливо демонстрируют дошедшие до нас сочинения Брянцева «Слово о связи вещей во вселенной...» (1790) и «Слово о всеобщих и главных законах природы...» (1799).

В своей натурфилософии Брянец несколько отошел от философии вольфианства. Имеются косвенные свидетельства, что он популяризовал в Московском университете философию Канта. Текст его магистерской диссертации «De criterio veritas» («О критерии истины») не сохранился, а большая часть книг и рукописей сгорела во время пожара 1812 г.

Значительное влияние на формирование философских взглядов студентов университета часто оказывали не только (а иногда и не столько) специальные философские предметы, сколько те мировоззренческие основания, на которых строилось мышление эпохи. Сама философия рассматривалась как некое синтетическое универсальное учение, включающее в себя основания всех наук. Именно поэтому предполагалось, что философский факультет дает необходимый теоретический базис, на котором строилось преподавание на юридическом и медицинском факультетах. Первые три года студенты обучались на философском факультете и только потом продолжали изучение избранной специальности.

Впрочем, право и медицину изучали так же «философски». Один из курсов юридического факультета назывался «философское и энциклопедическое изучение права». Его читали Ф.-Г. Дильтей, по свидетельству современников вводивший в него «все тонкости кантовской метафизики», доктора права Глазговского университета, в котором слушали лекции А. Смита по «нравственной философии» С. Е. Десницкий и И. А. Третьяков, М.-И. Скиадан. Временно занимая место Шадена, после его смерти, Скиадан демонстрировал презрительное отношение к кантовской философии, называя ее *crambe bicoctum* (подогретые щи). Он читал курс под названием «Наука о самопознании, или Основательное самого себя познание к верховному человеческому благу руководствующее».

Иронизируя по поводу кантовской философии, Скиадан занимал официальную точку зрения, рассматривающую кантианство как подозрительное и опасное явление. Философия Канта, равно как и других представителей немецкой классической философии, рожденная в стенах университетов и идеально приспособленная для преподавания, не подходила для российских учебных заведений. Одной из важнейших причин явился секулярный характер этой философии, отделенность от церковного учения, которое рассматривалось в России в качестве государственной идеологии. Выводной, рациональный характер кантовской философии, и в частности этики, ставил Разум на то место, которое было предназначено для Власти и Авторитета. Жертвой этой установки стал доктор философии Геттингенского универ-

¹ Цит. по: Биографический словарь профессоров и преподавателей Московского университета. Ч. 2. М., 1855. С. 571.

² Там же.

³ См. его «Слово о вероятном познании нравов человеческих по некоторым знакам...». М., 1789.

ситета профессор латинского и греческого языков И.-В.-Л. Мельманн. Как и другие профессора, Мельманн значительно расширил сферу своего преподавания, объясняя студентам основы метафизики и нравственной философии в кантианском духе. «Кантийство» Мельманна послужило причиной изгнания его из университета. Секретная «Особая дневная записка о исключении профессора Мельманна из Университета» гласила: «Иоган Мельманн... в бытность свою у его высокопреосвященства, московского митрополита Платона, обнаружил хульные некие и оскорбительные свои мысли против христианской религии... сообразуясь с прежними кураторскими показаниями, чтоб никто из обучающихся в университете на лекциях своих никак не касался религии, в предупреждение всякого могущего из того произойти разврата для обучающегося у него, Мельманна, юношества, начальствующие в университете и гг. кураторы приказали: помянутого Мельманна из университета *исключить* немедленно»¹.

В «Примечаниях» на «Дневную записку» Мельманн пытается объяснить, что его мысли «не хульны и не оскорбительны против христианской религии»², что в своих рассуждениях он всегда следовал Библии и... Канту. «Содержание классических писателей такого рода, — пишет он, — что их читать и изъяснять не можно без того, чтобы не отзываться некоторым образом о важнейших общих истинах для человеческой жизни»³. Это заставляло его делать «нравственные приноровления к тем древним писателям, коих изъяснить должно»⁴ в духе кантовского учения о морали. В случае с Мельманном светское начальство оказалось ортодоксальнее церковного. Несмотря на «соболезнования о его жребии», выраженном самим митрополитом Платоном в письме к генеральному прокурору графу А. Н. Самойлову и признании его «человеком сожаления и снисходительного исправления достойным», дело Мельманна дошло до Тайной канцелярии, а сам он выслан в Кенигсберг, по пути куда застрелился.

Своеобразной реакцией на возрастающий интерес к немецкой классической философии был курс «Критической метафизики», читавшийся приглашенным в 1804 г. из Геттингенского университета профессором И.-Ф. Буле, в котором он подвергал критическому анализу философские системы Канта, Фихте, Шеллинга. Вероятно, это была первая в России кафедра «критики», ориентированная не столько на знакомство с новыми философскими системами, сколько на их ниспровержение.

¹ Дело о профессоре Московского университета И.-В.-Л. Мельманне // Чтения в Имп. об-ве истории и древностей российских. 1863. Апрель—июнь. Кн. 2. С. 96.

² Там же. С. 97.

³ Там же. С. 101.

⁴ Там же. 1861. Октябрь—декабрь. Кн. 4. С. 200.

Однако не профессора философии и не их эклектические курсы делали российские университеты XVIII в. философскими и духовными центрами. Они были скорее своеобразным «фоном», который оттенял маргинальные пространства философствования, учебный процесс часто служил поводом для постановки и решения действительно философских задач.

Московский университет стал интеллектуальным и духовным центром, сформировав особую интеллектуальную среду — «университетское пространство», как называет ее И. П. Кулакова. Она пишет: «К этому пространству относятся, на наш взгляд, не только собственно здания университетского комплекса, учебные корпуса с их внутренним устройством, подсобными помещениями, клиниками, ботаническими садами, но и административные здания, книжные лавки (университетская и городские). Сюда входит и Благородный пансион, неотделимый от университета, и все же — неслучайно! — пространственно отделенный. К этому пространству относятся и университетские общежития “казеннокоштных” с их особенным интерьером и атмосферой, комнаты и квартиры, снимаемые студентами в городских домах, а также частные квартиры преподавателей университета, где они содержали частные пансионы, где проходили private лекции и занятия, собрание неформального характера. В эту же среду можно включить и некоторые московские дворянские дома, и особняки, куда (“в свет”) стали выводить университетскую молодежь ее высокие покровители типа М. Хераскова; трактиры, харчевни и кофейни, притягивавшие университетский люд попроще и т. д.»¹.

М. М. Херасков действительно стал одним из центров университетской жизни, сплотив вокруг себя не только студентов, но и профессоров. Он был активным организатором издательской деятельности. С 1760 г. под руководством Хераскова и при его участии выходит журнал «Полезное увеселение», с 1763 г. — «Свободные часы», с 1764 — «Доброе намерение». Все эти журналы существовали недолго, как правило, 2–3 года, однако они сформировали литературную среду, способствовали появлению молодых талантов. Среди группы сотрудников «Полезного увеселения» и других изданий можно назвать А. А. Ржевского, С. Нарышкина, А. А. Нартова, И. Ф. Богдановича, С. Г. Домашнева, Д. И. Фонвизина, В. И. Майкова, В. Г. Рубана и др. В журналах печатались поэтические произведения, философские эссе, переводы, в том числе сочинений Вольтера и Руссо.

Институциональной формой объединения университетской и около-университетской публики стало масонство. Херасков занимал в масонских организациях значительные посты. По свидетельству современников, Хе-

¹ Кулакова И. П. Университетское пространство // Университет для России: Взгляд на историю культуры XVIII столетия. М., 1997. С. 102–103.

расков «увлек в масонство большую часть профессоров и множество студентов»¹. Принципами масонского братства было стремление к духовному поиску и нравственному совершенствованию. Жизнь самого Хераскова вполне отвечала масонским идеалам добродетели. Как отмечал Гуковский: «Пропаганду высокого морального идеала в кругу дворянства Херасков вел в течение всей своей жизни и в университете, и всем своим личным обликом, примером своего быта, своего дома. Это был резонер, сошедший с театральных подмостков и осуществившийся в жизни»².

Херасков был автором множества разнообразных произведений, но нас интересуют прежде всего его «политические романы», в которых он достаточно определенно рисует общество, каким бы он хотел его видеть. В 1768 г. выходит в свет его «Нума Помпилий, или Процветающий Рим», представляющий собой *программную утопию* эпохи. В нем в полной мере отразились мечты о правлении, которое можно было бы назвать *софиократическим*, или *фило-софиократическом*, то есть такой форме, когда к власти приходят *мудрецы*, или *философы*. По этому поводу Херасков писал: «Можно теперь сказать с божественным Платоном: счастливы те народы, у которых философ государем бывает, или государь философом делается. И можно увериться, что слава не одним оружием, и не одними войнами приобретена бывает»³.

Нума Помпилий, как и Велизарий, представляет собой «философа на троне». Просвещающая эпоха полагала, что именно *философ*, *мудрец* должен понять какие именно законы нужно придумать и как управлять в соответствии с ними. Представление о политической системе персонифицировалось в личность управляющего. Поэтому утопические проекты соревновались в описании более совершенного, добродетельного, а главное, *естественного* человека. Именно таким изображен Нума.

В предисловии к «Кадму и Гармонии» Херасков пишет: «За несколько лет до сего издан мною Нума Помпилий на русском языке; тамо изображен истинный философ, из уединенной и приятной сельской жизни извлеченный, на Римский престол, возведенный и благоденствию своих подданных поспешествующий»⁴. В издании 1803 г. Херасков указывает на «Г-на Флориана» как на авторитетного писателя развивающего ту же тему. Жан-Пьер де Флориан (1755–1794) был действительно одним из популярнейших авторов в России. Так, его «Нума Помпилий» вышел в 1788 г. одновре-

¹ Цит. по: Кулакова И. П. Университетское пространство... С. 165.

² Гуковский Г. А. Русская литература XVIII века. С. 165.

³ Херасков М. М. Нума Помпилий, или Процветающий Рим // Творения М. Хераскова. Часть 12.

⁴ Херасков М. М. Кадм и Гармония, древнее повествование // Творения М. Хераскова: в 12 ч. Ч. VIII. М.: В Университетской тип. у Хр. Клаудия, 1801. С. VI.

менно в переводах Петра Вельяминова и Григория Шиповского, а в 1799 г. последний был переиздан. Жизнь римского царя была написана Флорианом, так же как и Херасковым, в жанре модных тогда «пастушеских повестей». «Литературный» характер исторического повествования не скрывается Херасковым. «Сия повесть не есть точная историческая истина; она украшена многими вымыслам, которые, не уменьшая важности нуминных дел, цветы на них рассылают. Нума здесь представляется, каков он был и каков быть мог»¹.

Нума — это идеальный правитель. Он не только добродетелен и скром, но образован и умен. Более того, именно его нравственные качества и послужили поводом избрания его римским царем. Этим самым общество продемонстрировало и свою способность оценить добродетели, и свою готовность им следовать. Нума предстает перед нами, обрабатывающим свое поле. Он трудится, чтобы прокормить престарелого отца: «Нума пахал землю, стерег малое свое стадо и, что всех упражнений бесценнее, трудами своими питал удрученного старостию отца. Праздные часы посвящал Нума испытанию сокровенных таинств Божества, познанию истинных правил добродетели, удалению суетных мыслей, нечувствительно заражающих сердце ластивыми пороками; пренебрежению прелестей ложного счастья и приманчивых блистаний богатства»². Однако не следует обольщаться относительно мнимой простоты Нумы. Нума был царского рода, и благородное происхождение не только не противоречило, а, напротив, способствовало его «философским» умонастроениям и любви к добродетели. «Едва имоверны такие победы!»³, — замечает Херасков. Нума не хочет менять свою жизнь и, когда римляне пришли просить его стать царем, сначала отказывается. Он мотивирует свое нежелание «украсить престол своими добродетелями» следующим образом: «Все состояния человеческие подвержены беспокойствам и разрушению, но больше всех тому подвержены престолы. Зависть ни на минуту не отходит от них, и правда к нему приступить трепещет; страх и печали его окружают, хотя наружности их приятны и великолепны, но обладание горестно и беспокойно»⁴. Нума дает свое согласие только после просьб своего отца и советов жрицы богини Весты, нимфы Эгеры (Егеры). Как и во всех утопических сочинениях эпохи, Херасков предлагает не только образ идеального правления, но и описание совершенной религии, свободной от недостатков и противоречий существующих церковных систем. Таковым является культ Весты, и даже храм ее заметно отличается от других: «Здание сие было не великолепно, но хорошо и просто.

¹ Херасков М. М. Нума Помпилий, или Процветающий Рим. С. V.

² Там же. С. 2–3.

³ Там же. С. 4.

⁴ Там же. С. 7.

соответствующее ее имени. Алтарь ее никогда не был орошаем кровию закаланных жертв. Священнодейственики не обесславили храм Богини стяжанием народного имени: умеренность дивная в таких людях, которые устави́ли себя посредниками между Богом и народом! Доброе житие, селующим полезные советы, попечение о немоществующих и вспоможение бедным составляли лучшее их упражнение; и для того храм сей сделался прибежищем добродетельных людей: для того не имел он гордых украшений и не блистал золотом и драгоценными камнями, которые тщеславие и подлая робость обыкновенно Божеству посвящают, а корыстолюбие и лукавое смирение стяжают. Но добродетель, будучи всегда непорочна и умеренна кроме чистого сердца и воспаленного любовию духа, Богу иного приносить не должна. Один грех знаки своего беззакония и временного раскаяния всенародному зрелищу представляет, и мучающаяся совесть ищет чрез корысти посредника для примирения ее с разгневанным Божеством»¹. Храму Весты противопоставлен храм Юпитера, где осуществляется «почитание идолов». Эгера, призванная Нумой в советницы, объясняет, как следует понимать Бога и относиться к нему. «Бога мы чувствовать, а не понимать можем, — говорит она, — сие Существо есть непостижимое совершенство; не имеет оно пристрастия, не питает мщения, не приемлет во мзду тучных и кровавых жертв. Оно сотворило человека и любит его дела, но дела добрые. Оно взирает на него, равно как и на всякое свое творение; утешает всех, хранит и милует, истребляя то едино, что вредит общему благу и порядку естественному»². Нума внимательно прислушивается к мнению разумной нимфы и задается вопросом о возможности реформирования религии и упразднения всех обрядоверческих и идолопоклоннических храмов. Эгера возражает, полагая что «такая перемена возмутит чувства, в надлежащий порядок не приведенные»³. Установлению истинной религии должно предшествовать просвещение, иначе она может быть не понята и извращена.

Впрочем, Бог не скрывает истины от тех, кто желает жить в соответствии с ними. Поэтому для Нумы не было сложности ни в том, чтобы понять, как управлять, и во что верить: «Он почерпнул божественные законы из хранилищ чистого естества, а гражданские из добродетельного своего сердца и просвещенного разума»⁴. Разумеется, ему пришлось немало потрудиться, чтобы подданные его разделяли его образ мыслей и исполняли те разумные законы, которые были им предписаны. «Истинное блаженство человеческого рода от благоразумных законов истекает, — пишет Херасков. — Но законы суть одно начертание, на котором счастье и благопо-

¹ Херасков М. М. Нума Помпилий, или Процветающий Рим. С. 12–13.

² Там же. С. 84.

³ Там же. С. 86.

⁴ Там же. С. 88.

лучие общества утверждается; они требуют исполнения, а исполнение зависит от людей просвещенных и добродетельных; ибо законы сами собою действовать не могут»¹. Вероятно, Херасков имел в виду опыт Екатерины и ее «Наказа», провозглашенного, но не реализованного. В этом смысле Нуме повезло больше, и он сумел доказать соотечественникам свою правоту.

Постижение законов «чистого естества» возможно лишь неким интуитивным, сверхразумным, надчувственным путем. Примером этого является эпическая поэма Хераскова «Владимир». Герой изображен в ней мистиком и даже почти масоном². Известно, что эта поэма пользовалась большой популярностью среди московского масонства. Греческий мудрец открыл Владимиру Тайное знание и посвятил его в скрытое от непосвященных значение Священного Писания. Разумеется, Владимиру приходится пройти сложный путь богопознания, и самосовершенствования, чтобы до конца постигнуть священные истины, но он с честью справляется с этой задачей. В предисловии Херасков пишет: «Если кто будет иметь охоту прочесть моего “Владимира”, тому советую, наипаче юношеству, читать не как обыкновенное эпическое творение, где по большей части битвы, рыцарские подвиги и чудесно чудесности воспеваются, но читать как странствование внимательного человека путем истины, на котором срета́ется он с мирскими соблазнами, подвергается многим искушениям, впадает во мраки сомнения, борется со врожденными страстями своими, наконец, преодолевает сам себя, находит стезю правды и, достигнув просвещения, возрождается»³.

Утопическая тематика продолжена Херасковым в романе «Кадм и Гармония, древнее повествование». Сам автор испытывает затруднения с определением жанра, в котором написано это сочинение. Очевидно, что *добродетельное путешествие* навеяно сочинением Фенелона «Похождения Телемака». Франсуа де Салиньяк де ла Мот Фенелон (1651–1715) был чрезвычайно авторитетным и популярным автором. Кроме «Телемака», который издавался в XVIII в. семь раз, причем в разных переводах, русские читатели могли познакомиться с его философскими, историческими и нравоучительными сочинениями. Херасков считает Фенелона в большей степени *мыслителем*, чем *поэтом*. Он не считает «Телемака» эпической поэмой, полагая, что «сам Фенелон чувствовал, что его “Телемаку” свойственнее проза, нежели стихи; но и в прозе его вся важность и сладость высо-

¹ Там же. С. 135.

² См.: Baehr S. L. The paradise myth in eighteenth-century Russia: Utopian patterns in early secular Russian literature and culture. Stanford, Calif.: Stanford University Press, c. 1991. P. 104–106.

³ Херасков М. М. Владимир // Творения М. М. Хераскова. Вновь исправленные и дополненные. Часть 2. М., 1797. С. VIII.

кого стихотворства погружена, почему несомненно уподоблять можно творца "Телемака" величайшим пиитам»¹.

Героем повествования Херасков делает Кадма, сына финикийского царя Агенора. Историко-мифологические персонажи часто становились героями политических сочинений. Предположение, что главная задача мифологии — дидактическая и следует обращаться к ней в поисках исторического примера, было характерно для эпохи. Использование мифологических данных в качестве исторического источника, прямого или косвенного, являлось методологической установкой русских мыслителей. Поэтому заявление Хераскова: «...не всегда я держался исторической и географической точности; я последовал в той обыкновенной вольности писателей повествовательных творений»² — не должно вызывать удивления.

В статье «О пользе мифологии» Г. В. Козицкий (1725?–1775) пишет о том, что без изучения мифологии невозможно понять строй мышления древних народов, в особенности сочинения историков, географов, писателей и философов³. Каждое мифологическое понятие, каждый образ многообразно вписан в культуру и насыщен историческими аллюзиями. На многозначность образа Кадма указывал и сам Херасков: «Таковы суть приключения Кадма и Гармонии. Одни подразумевают под именем Кадма первосозданного человека, а под именем Гармонии успокоение, или услаждение сердца; другие, опровергая мнения первых, нарицают его бывшим рабом Сидонского царя Агенора, а Гармонию певицею, служившею при дворе сего владетеля, которую, соблазнив, будто бы похитил Кадм от своего государя и странствовал с нею по всему миру. Последние с лучшею вероятностью признают Кадма подлинным сыном царя Агенора, именуя Гармонию дочерью богини Афродиты, порожденною от Бога Марса. Овидий весьма сокращенно о приключениях сих знаменитых супругов в "Превращениях" повествует»⁴.

Американский исследователь Стефен Бэр отмечает, что роман Хераскова испытал сильное влияние его увлечения масонством и насыщен аллюзиями масонской мифологии. Даже само имя героя — Кадм и псевдоним, который он берет, оказавшись в Вавилоне — Адмон (Кадм-Адмон), соответствует образу Адама Кадмона, рассматривавшегося масонами как идеальная личность, движущаяся в направлении возвращения Божьего подобия⁵.

Итак, Кадм отправился в длительное странствие для того, чтобы найти сестру свою, Европу, похищенную Юпитером. Он обращается к Дельфийскому оракулу, который направляет его в Беотию. Там Кадм основывает го-

род Фивы. Вообще, герои Хераскова очень благочестивы. Они верят в судьбу, уготованную им существом высшим и мудрейшим, и пытаются прочесть ее начертания всеми возможными способами. С точки зрения здравого смысла поступок Кадма непоследователен. Он отправлен отцом на поиски сестры, а вместо этого основывает новый город и становится там царем. Однако поступки мифологического героя следуют иной логике, согласно которой «покорного судьба ведет, а сопротивляющегося тащит». Нужно лишь постараться узнать о заранее предначертанном пути. Поэтому, наверное, самым существенным *нравственным* качеством становится *знание*.

Итак, Кадм основывает новый город и становится в нем правителем. Более того, он становится *идеальным правителем*: «Молва о новом граде Кадмом сооруженном далеко прелетает, Кадмово благоразумное правление отдаленным народам повествует, мудрость его славит; услаждая сердца человеческие, изображает его законы кроткими, праведными и мудрыми; самого царя изображает богобоязненным, человеколюбивым, право правящим, благонравным; и народы чужеземные под безмятежное и мирное его скипетродержавство, яко источники воде, в единый сонм отовсюду сливаются»¹. Как известно, дело было не так, и *исторический* Кадм взрастил своих подданных из зубов убитого им дракона, за что потом должен был нести искупительную службу у Бога Ареса. Однако Хераскову нужно было показать властителя, соответствующего идеалам эпохи Просвещения, не просто могущественного и удачливого, а просвещенного и добродетельного, а потому он меняет исторические детали и *сила нравственного примера* заменяет просто *силу*.

Кадм создает для своего народа мудрые законы. Херасков не объясняет деталей. Мудрый человек в состоянии придумать хорошие законы, исходя из собственного здравого смысла, как отец большого семейства сам устанавливает в нем порядок, не обращаясь за советами к *специалисту*. Зато применение этих законов творит чудеса. «Благоденствие подданных на мудрых кадмовых законах основано было; добродетели и дарования воссияли»². Благочестие Кадма приносит еще больший успех: «Его пламенное богопочитание привлекло на его семейство и на его царство благодать небесную: нивы благословляются изобилием, горы злато источают, стада сторицно множатся, деревья сладкими плодами обременяются»³. Сам Кадм выполнял функцию метамодели социального поведения. Он правил не столько с помощью властных институтов, сколько используя метод социальной эхолалии: подданные копируют единственный образец поведения, что создает в обществе однородную структуру, гармонизированную многократ-

¹ Херасков М. М. Кадм и Гармония, древнее повествование. С. XI.

² Там же. С. XI.

³ См.: Козицкий Г. О пользе мифологии // Трудолюбивая пчела. Генварь. 1759.

⁴ Херасков М. М. Кадм и Гармония, древнее повествование. С. VI.

⁵ Baehr S. L. The paradise myth in eighteenth-century Russia. P. 108.

¹ Херасков М. М. Кадм и Гармония, древнее повествование. С. 2.

² Там же.

³ Там же.

ным повторением заданной модели. Такой тип социальных связей должен предполагать абсолютную идентичность членов социума, как если бы они действительно были клонированы из зубов убитого дракона и ориентацию их на один единственно возможный (наилучший) набор нравственных качеств. И действительно, в государстве, управляемом Кадмом «зрелось единое семейство, сладости общежития взаимно подкрепляющее; сам их Царь служил им примером истинного благонравия; окруженный добродетельными подданными, старался их превзойти собственными токмо качествами, кротостью и целомудрием»¹. Кадм «оградил их безопасность мудрыми установлениями, пределы царства своего вожделенным миром и дружественным союзом с окрестными народами; отверз пути во свое отечество купечествующим мореплавателям, основал художества, насадил науки и наслаждался безмятежными днями, став государем»².

В демонстрируемую модель идеальной семьи входит *идеальная супруга* Гармония, *верный друг* Эхион, *наследник идей* сын Полидор, о котором речь будет идти позже. Нет надобности анализировать значимость имени супруга Кадма, заметим, что к тому же она приходится дочерью «Марсу и Афродите» (именно так, смешав, греко-римский пантеон называет ее родителей Херасков). К членам семьи, уже в расширенном смысле этого слова, относятся также подданные, что позволяет установить их отношение друг к другу как «братское»: «Благоденствуют народы, когда царь их другом своего народа учинится. Таков был Кадм и его подданные, нарицая его отцом и другом, единодушными учинились братьями»³.

Принцип государства как *большой семьи* предполагает персонификацию и высокую концентрацию нравственных качеств в *отце*, и пока последний соответствует этим требованиям. Однако стоит ему *поступиться принципами*, как рушится все, возведенное на эфемерном фундаменте, здание государственного устройства.

Однажды Кадм увидел невольницу, поразившую его своей красотой. Золотистые волосы девушки, знатное происхождение, «из племени царей Палестинских»⁴ напомнили ему судьбу его несчастной сестры Европы. Он покупает невольницу и вводит в свой дом как *любимую сестру*. Естественно, что довольно скоро он сам становится пленником белокурой красавицы, которая к тому же, оказывается, не разделяет нравственных ценностей, принятых в Фивах. То, что различало идеальное пространство социума, устроенного Кадмом от других государств: скромная жизнь правителей, близость

¹ Херасков М. М. Кадм и Гармония, древнее повествование. С. 3.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 10.

их к народу, забота о благосостоянии подданных и т. п., кажется ей неподобающим царскому статусу. С помощью искусных силлогизмов и кокетливых взглядов она убеждает Кадма провести некоторые реформы. Прежде жилище Кадма было демонстративно просто: «Не было там ни столпов порфирных, возвышающих великолепные здания, ни тканей, красящих внутренность чертогов, ни золотых ковров, ни живописных изображений. Царский дом был не великолепен, подобен домам других жителей, всякая роскошь была от него удаленна; тщеславие тамо не водворялось; изобилие казалось чуждым. Жилище Кадмово подобилось некоему священному храму, где обитало благотворное божество, вельможами и его народом любимое и почитаемое»¹. Таксила, а так звали симпатичную блондинку, сумела уверить Кадма в необходимости усилить государственный статус символами богатства, знатности и власти. «Ведаю, — говорила она, — что честь и слава великих государей не заключается ни в огромных зданиях, ни в едином великолепии, ни в наружном блеске. Но, Государь! прости свои взоры в горня: тамо ты увидишь горящие светила, жилища богов украшающие; кристальные небеса, наподобие светлой ризы протяженные; солнце, будто непрестанный светильник чертоги богов озаряющие; везде великолепие узришь, везде чудную стройность, красоту и огромность, впечатление в душах человеческих производящие, и к некоторому таинственному почтению нас привлекающие. Таково есть пребывание небожителей, а Цари суть образы богов на земли. Они подражают им в благотворениях на их народы изливаемых; через тех славу и великолепие великих существ мы постигаем»². Кадм следует тщеславным советам своей возлюбленной и начинает бурное строительство дворцов, разоряющее его страну. Жена Кадма, Гармония, мучимая тревогой за будущее их семьи и государства, спрашивает своего неверного супруга: «...Чашешь ли ты, что новое царство создаешь?»³ Упрекает его и верный друг Эхион. Но чары красавицы, как это всегда и бывает, побеждают здравый смысл. В это время народ, воспитанный в традициях подражания добродетели, выбирает себе другого лидера, Амфиона. Все отворачиваются от Кадма, включая вероломную Таксилу. Лишь верная Гармония разделяет изгнание мужа.

Кадм пытается проанализировать случившееся и обращается за советом к мудрецу Гифану, который произносит слова, могущие стать девизом и всего сочинения Хераскова и эпистемологическим интенциям Века Просвещения: «Я не различаю мудрости от добродетели... Цель мудролюбия есть жизнь непорочная»⁴.

¹ Там же. С. 8.

² Там же. С. 17.

³ Там же. С. 19.

⁴ Там же. С. 59.

Гифан рассказывает Кадму поучительную историю, которую можно бы назвать *вставной антиутопией*. Суть ее заключается в том, что знание без нравственных качеств (Гифан называет его ложной философией) неполноценно и не может принести положительных результатов.

Предоставим слово самому мудрецу: «В то время разнесла молва слух по всей Греции, что многие разных народов мудролюбцы, наскуча общежитием с людьми непросвещенными и содружества их недостойными, вознамерились, оставя отечество, переселиться в некий остров необитаемый, им известный и тамо утвердить новое правление, новое государство»¹. Гифану «мечтался уже златой век, в таком счастливом общежитии возобновиться могущий, — но, увы! Он обратился вскоре в железный век, в кровавый...»² Вначале все было хорошо. Мудрецы нашли подходящее место, на необитаемом острове. «Остров сей изобиловал плодоносными деревьями, полями, питательные растения прозябающими, птицами и скотами к домостроительству потребными, водами свежими; благорастворенный воздух все оживотворял»³. Однако и это райское место было изуродовано неумеренной заносчивостью мудрецов, не знающих истинной философии. Первая их ошибка заключалась в том, что они уничтожили богопочитание, пытались заменить его светскими видами культа. Они так же не смогли договориться о типе политического режима, ибо каждый из них придерживался своего особого мнения. «Человеки в общежитии не могут спокойно существовать без законов; законы суть пружины обществ; надлежало прежде учинить образ правления и преподать уставы новым обитателям. Тотчас мнения о свойствах правления разделились: одни желали учредить республику, другие аристократию, иные анархию, отметая одно монархическое правление (единственное и лучшее, по мнению мудреца Гифана и самого Хераскова. — Т. А.), ибо лжефилософы сами себе самодержавную власть чаяли присвоить, основывая преимущества свои перед их подчиненными на мнимом своем просвещении, поставляя человеческий род одолженным за открытие ему таинств природы, которых, однако, они сами не понимали, за показание им путей истины и верховного блага, которого ни они частно, и никто из принадлежащих им достигнуть не умели, но требовали от всех некоего богопочитания»⁴. Главная проблема заключалась в том, что воздаяния божественных почестей хотел и требовал каждый, не желая уступить этой чести другому. Этот «дух суетности» мало-помалу распространился по всем условиям и «впился... в мысли учащих, в мысли рабов и простых художни-

ков, лжефилософами из их отечества изторгнутых»¹. Утрата идеи сакральности иерархии привела к хаосу, ибо не была заменена другой упорядочивающей общество идеей: «Никто не хотел повиноваться друг другу, не уступал преимущества другому; проповеданное учителями равенство всем нравилось, каждый хотел господствовать»². Дальше начинается до боли знакомая картина: «...Хаос безначалия распростерся и по многих прениях все состояния оглашены безразличными, имения объявлены общими, поля, воды и леса в собственности никому ни принадлежащими — всенародными»³. Скоро группа лжефилософов в содеянном раскаялась, иными словами «умствующие просветители познали свою ошибку»⁴, но, увы, было уже поздно: «...Их учение породило своеволие, от своеволия проистекла наглость, наглость произвела в нравах полупросвещенных зверскую необузданность и свирепость; сами учителя вострепетали безстыдия своих учеников, рабов своих, ибо их число было множественнее, чем число господствующих наставников»⁵. Херасков делает вывод, неоднократно подтвержденный как теорией русской социальной мысли, так и практикой развития российского социума, хотя, впрочем, никого ничему не научившей: «Грубый народ превращается в лютого зверя, когда отраву безначалия вкусит...»⁶ Впрочем, (лже)мудрецы придумали выход и из этого положения. Они создали ситуацию, когда судьями стали самые невежественные члены *взбесившегося общества*. Сами же они удалились в сторону от общественных дел и стали понемногу промышлять полезными советами и медицинскими услугами. Мало-помалу им удалось вернуть себе прежнее влияние, им было «возвращено чиновничество». Далее по их совету вернулась частная собственность, и они стали обладателями большего количества природных богатств. Все стало на круги своя, но общество созданное в результате всех этих экспериментов отнюдь не было преуспевающим. Кроме того, оно было развращено неверием и поэтому лишено нравственного стержня. Таким образом, *философский проект* закончился полным крахом. Он лишний раз продемонстрировал, что простое *знание* каких-то фактов, не тождественно *мудрости*, а мудрость *целомудрию*, которое дает интуитивное прозрение, прорыв в сферу высшего и истинного познания. «...Есть некое внутреннее предчувствие у людей целомудренных и стезей правды ищущих; есть предчувствие, что в позднейшие веки воссияет истина равно для всех человеков; тогда познают сыны премудрости, что есть Бог, что есть человек, и что

¹ Там же. С. 70.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

¹ Херасков М. М. Кадм и Гармония, древнее повествование. С. 66.

² Там же.

³ Там же. С. 68.

⁴ Там же. С. 69–70.

есть Натура; познают все сокровенности природы, причину связи, существо всего творения, и частью каждого творения, намерение, надобность, пользу, испытаны будут свойства отношения, изящность всякого растения, каждой былинки, каждого злака и болезни уврачуются без приглашения врачевания; наука будет едина в целом мире, божественная наука, Натура!.. откроются таинства в природе, кои доныне нам суть непостижимы; дух просвещения озарит все народы; и не временная наша жизнь, ни вечность, ни состав наш, ни наша духовность, то есть свойства души нашей, ни разумение наше, ни верность нашего бессмертия загадкою для человеков не будет; все познают истину, все лицом к лицу ее узрят, и люди бесплотным существам на земле уподобятся»¹.

Благодеяние Кадм находит в Фессалии, жители которой «были всегда простодушны и к отечеству их усердны»², «души их тогда только унывали, когда не имели они отверстых путей к изъявлению ревности своему государю и пользе народа; честь служить отечеству предпочитали они стяжанию позорного обогащения»³ и т. п. Однако личные добродетели — вещь чрезвычайно хрупкая и достаточно чужого дурного влияния для того, чтобы разрушить слаженную систему. Бедные фессалийцы были развращены народом сибаритов, обитающих «в полуденной стране». В государстве сибаритов невооруженным глазом легко угадывается сатира на французские «нравы» и «моды», так популярная в просветительской литературе. «...Свойства и склонности народа сего с первого вида кажутся приятными и обвораживающими, мысли их блистательны, обращения в общежитии вежливы и приманчивы; самые пороки, остроумными выдумками прикрашенные, между ими извинительны; прохождение жизни их есть некое сладостное упоение; душу и сердце в восхищение и купно в расстройство приводящее; все изображения их для зрения очаровательны; беседа их сладка, убедительна; чувствования пылки и живы; умозаключения разительны и вероподобны»⁴. Однако эти яркие и по-своему привлекательные качества лишь маскируют неустойчивый нравственный фундамент этого народа, пребывающего постоянно «в суетности и тщетах»⁵. Один из правителей Фессалии слишком активно оказывал сибаритам гостеприимство и превозносил их культуру. Результатом этого стало пренебрежение традициями предков. «Вдруг увидели мы молодых фессалийцев в сибаритов обращенных; прежний образ жизни их отцов сделался им посмешищем, обычаи, коренные свойства здешнего народа подкрепляющие, преобразовались в мятежное

¹ Херасков М. М. Кадм и Гармония, древнее повествование. С. 83.

² Там же. С. 127.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 128.

⁵ Там же.

некое чувств волнение, утратилось внимание к родственной обязанности; старость перестала казаться почтенною, самая вера кошунствам подверглась; узлы общежития день ото дня начали расплетаться, а от сего и к самому престолу, к лицу царскому уважение поколебалось; любовь к отечеству нарицалась одним предубеждением»¹. Общество, впадшее в «грубое помрачение», стало ослабевать и разлагаться. Новый царь Фессалии, видя такое положение, хотел изгнать развратителей-сибаритов из своего отечества, но Кадм остановил его, резонно замечая, что такая резкая перемена может еще ухудшить ситуацию. Следует менять ее постепенно, шаг за шагом, воспитывая новое поколение в духе традиционных ценностей и принципов.

Путешествуя по свету, Кадм встречает кентавра Хирона, который демонстрирует ему лабиринт, как аллегорию земной жизни, исполненной искушений и ошибок. Чтобы Кадм мог «устраняться и бегать мирских соблазнов»², Хирон дарит ему Золотую ветвь, которую он сделал из оливковой, опустив в чистый источник. Эта ветвь служила Кадму своеобразным «компасом» в его бесконечных странствиях, а также помогала ему распознать скрытые пороки. Вспомним, что Эней, спускаясь в Царство мертвых, так же брал с собой Золотую ветвь и Харон при виде ее перевез героя на другой берег Стикса. Не эта ли ветвь привела Хераскова к написанию аллегории в жанре «восточной повести» «Золотой прут»?

«Восточные повести» представляли собой особый тип текста, где необходимая для утопической отстраненности дистанция достигалась за счет восточного колорита. Обычно позитивная их часть была достаточно ограничена, зато критическая, направленная против политических институтов, духовенства, отдельных личностей, довольно обширна. В 70–90-е гг. XVIII в. появилось множество таких произведений, которые были чаще всего анонимными или переведенными. «Золотой прут» был также издан анонимно, авторство М. М. Хераскова было установлено гораздо позже³. В этом сочинении говорится о свободном народе, «где всякий член государства равен другому члену, и все могут и государями и подданными называться; каждый отец в своем семействе был правителем и наставником; законы были нашею подпорою, а не угнетением»⁴.

Судьба приводит Кадма в Вавилон, который согласно всем канонам культурно-географической символики предстает собой «град веселий», или *абсолютное пространство зла*. Маркированность «изящным вкусом в убранствах», «умашением власов», «изобретением одежд и странных укра-

¹ Там же. С. 130.

² Там же. С. 167.

³ См.: Кубачева В. Н. «Восточная повесть» в русской литературе XVIII — начала XIX века // XVIII век. Сб. 5. М.; Л, 1962. С. 295–315.

⁴ [Херасков М. М.] Золотой прут. Восточная повесть. М. 1782. С. 34.

шений», «роскошей» «великолепий» и пр. довольно четко определяет объект критики. Метафорика Вавилона довольно устойчиво была связана с Парижем. Характерно, что Кадм, превратившись в вавилонянина, берет себе псевдоним Адмон, Гармония же ищет его, назвавшись Гермией.

Кадм-Адмон помогает правителю Египта, Ахериону, начать борьбу с распространившимся злом. Он предлагает ему начать изменения с себя. Личный пример оказался на удивление эффективным, и Вавилон стал исправляться и благоденствовать.

Кадм отправляется в Египет. Во время посещения пирамид ему были явлены все его прегрешения. Кроме того, верховный жрец Диофан показывает ему Елисейские Поля. Он же разъясняет ему основы египетской религии, представляющей культурно-исторический вариант универсальной религии. Как известно, центральным божеством египетского пантеона является богиня Изиды. Жрец Диафар разъясняет: «Многие под именем Изиды разумеют всю натуру; но мы обожаем ... в лице ее не кумира, не лик сего истукана, не орудия, ни одежды: мы подразумеваем Божество непостижимое; се есть токмо единая буква, чтомая нами ради непрестанного напamтования. Что нет во всей Вселенной, нет ни малейшей точки, где бы зиждительное Божество всецело не присутствовало, не было времен, когда бы оно ни сияло; нет, и не будет мгновения, когда бы оно существовать престало. Оно есть сердце, оно душа вечности, источник и корень времен и творений. Словом, оно есть жизнь всемирная! — Се есть дух самобытствующий, непостижимый и неизглаголаный. Мы сквозь кумира мысленно взираем на божество сокровенное, на деятельность и на всемогущество Существа неисповедимого; а простой народ, останавливаясь при сих кумира украшениях, при его образе, при изображенных орудиях, обожает изваянный истукан токмо, и заимлет едиными внешними обрядами и чиноположениями»¹. Жрец отмечает, что «Изида под разными наименованиями едва не всеми народами ныне почитаема есть. Фригийцы нарицают ее матерью всех богов, афинейцы Минервою, киприане Афродитою Пафосскою, критяне Дианою, сицилийцы Прозерпиною, елевзяне Церерою, одни Юноною, другие Гекатою Рамузию, но египтяне справедливее всех Изидою ее именуют»².

Херасков выражает распространенную в то время, прежде всего в масонской среде, идею о религиозном единстве всех народов. Так, например, она была центральной в историософии И. Елагина³. Елагин видит натурфилософскую основу «мужских» (Озирис, Вулкан, Марс) и «женских» (Изида, Церера, Юнона, Минерва, Прозерпина, Сивилла, Геката, Астарта, Веста и пр.) божеств в световой, огненной или земноводной, телесной стихии.

¹ Херасков М. М. Кадм и Гармония, древнее повествование. С. 232.

² Там же. С. 232–233.

³ См.: Артемьева Т. В. Идея истории в России XVIII века. СПб., 1998.

В мифе о Озирисе, Изиде, их сыне, младенце Горе, Елагин видит архетипическую основу христианского учения о Троице, как, впрочем, и во всей мифологии Древнего мира. Он пытается доказать, что хитросплетения древнейшей мифологии — это всего лишь особый тип текста, который описывает хорошо известные современному миру структуры.

Интересно, что утопическим Херасков сделал и отечество славян, куда Кадм попадает по пути из Египта. Идеализация собственных корней и истоков характерна, вероятно, для любой культуры. В России же это было усугублено поисками «своей античности». Само наличие этого понятия предполагало, что, с одной стороны, Россия прошла европейский путь развития, и все у нее было так же, как и у других *цивилизированных стран*, а с другой — в этом ее *европейском* развитии было что-то глубоко *национально особенное*, что ее от остальных стран отличало. Сочетание «своя античность» и тождество ее с *просто античностью* предполагает различие сравниваемых понятий, иначе не было бы оснований для сравнения и понятия слились бы в одно.

Херасков склонен соединить историю древних славян не только с античностью, но и с библейской историей. Он использует широко распространенную в историографии XVIII в. легенду о том, что европейские народы происходят от сына Ноя Иафета. Многие историки были более конкретны, чем Херасков и указывали на шестого сына Иафета Мосоха как прародителя славян. Это давало возможность по созвучию объяснять, откуда получила свое имя Москва. Так же по созвучию объяснялось, что имя «славяне» происходит от «славы» или, как пишет Херасков «словесности».

Разумеется, образ жизни славян идеализируется по определенной программе. Они представлены, как народ «суровый», «необходимый», но «бывают в дружестве тверды, ласковы и гостеприимны»¹. Кроме того, «доверчивость их чистосердечна, слово необманчиво, обращение нелицмерно, беседование важно, но приятно»². Они сострадательны и целомудренны. Добродетель является главной ценностью этого народа. «Быть добродетельну есть уже быти мудрым между ими»³, — пишет Херасков.

Славяне реализуют наиболее «естественный» способ правления: «глава семейства есть сан царя в его поколении; он судит и наказует самовластно чад своих; сыны и дщери его ему как истинному отцу повинуются»⁴. Кроме того, все семейства «признают», заметим, что Херасков не говорит «избирают» «мужа благоразумного, в добродетелях испытанного, в советах искусившегося, ведущего род свой от колена судей, право правящих издревле

¹ Там же. С. 284.

² Там же.

³ Там же. С. 285.

⁴ Там же.

славянами»¹. Как и в любом патриархальном обществе важнейшими добродетелями является «почитание родителей и уважение ко старцам»². Основной род занятий — сельское хозяйство, занятие которым так гармонизировано с патриархальными нравами. Буколический образ жизни вовсе не нарушает благопристойности и «не слыхано было ни соблазнов, ни любви нецеломудренной между юными пастырями»³.

Разумеется, патриархальные отношения могут быть принесены в жертву исключительной ситуации. Таковой становится появление Кадма — героя и *идеального правителя*. Славяне избирают Кадма царем, устанавливая, таким образом, монархию, но Кадм благородно отказывается, желая сохранить *естественный*, а потому *наилучший* способ правления. Славяне не настаивают и сохраняют прежние отношения. Кадм остается жить со славянами в качестве советника. Таким образом, способ правления не только является результатом *естественного развития*, но *разумного выбора* и *благородного решения*.

Попав к славянам, Кадм встречает там своего друга Эхиона и задает ему ряд вопросов, чтобы лучше понять образ жизни этого общества. Эти вопросы как бы формулируют главные пункты государственного устройства и обнажают структуру построения утопии. Кадм хочет знать:

- «Каков есть народ в сем краю Европы обитающий?»⁴
- «Откуда произошел он?»⁵
- «Обширно ли их владение?»⁶
- «Какого они свойства суть? и благонравны ли, кротки ли в общежитии?»⁷
- «Имеют ли славяне род некоего верховного правления в их отечестве?»⁸
- «Каковы их поселения? «или ни градов, ни весей славяне не имеют и всегда обитают в полях или пещерах?»⁹
- «Имеют ли славяне браки?»¹⁰
- «Мирны ли они с их соседями?»¹¹
- «Какого суть о богах мнения славяне?»¹².

¹ Херасков М. М. Кадм и Гармония, древнее повествование. С. 284–285.

² Там же. С. 286.

³ Там же. С. 287.

⁴ Там же. С. 283.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 285.

⁹ Там же. С. 288.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

Интересны не только те вопросы, которые Кадм задает, но и те, которых он не задает, что означает, что они кажутся ему несущественными или ответ на них не является для него проблемой.

Так, скажем, Кадма не интересует вопрос о женском равноправии, национальном самоопределении, детской смертности, экологическом кризисе, экономическом или технологическом развитии. Очевидно, что сюжеты, пришедшие из другого времени и не могли рассматриваться в просветительской утопии. В этом смысле утопический дискурс представляет неопределенный материал для историка, являясь развернутой формулировкой общественно-политических и этических программ, волнующих людей в те времена. Отсутствие в утопии даже самых, казалось бы, «злободневных» вопросов демонстрирует, что историческое развитие имеет свои законы: формулирует свои проблемы и решает их по мере поступления.

Одной из примечательных особенностей утопизма эпохи Просвещения было полное отсутствие проблем национальных. Я, конечно, не говорю о том, что в современной националистической интерпретации история славян могла бы выглядеть как история самоопределения русского, белорусского и украинского народов. Такого рода идея человеку эпохи Просвещения показалась бы безумной, как, например, антагонизм и борьба за социокультурную автономию блондинов шатенов и брюнетов. Никто не считал «малороссиян», равно как и представителей *Новой, Белой, Черной и Червонной Руси другой нацией*, хотя, впрочем, и понятие *национальное* еще не сформулировалось. Конечно, в обществе подвергались критике *французские моды, немецкое засилье*, но все это, как *английская или французская болезнь*, не имело национального признака, а учитывало лишь какие-то внешние факторы. Так, знаменитая *китайщина*, или стиль *шинуазри*, был результатом *французского* влияния, интерес к восточным культурам шел из Германии и из Франции. Национальная идентификация не была свойственна ни дворянам, наиболее родовитые из которых вели свои корни от *варяга* Рюрика, *литовца* Гедимина и *татарских князей*, ни крестьянам, для которых высшей формой этнологической идентификации было скорее *этнографическое*, нежели *национальное*.

Вот проблемы религии действительно были чрезвычайно актуальны и детально обсуждались в каждом утопическом проекте. Так и в этом случае Кадму важно знать, исповедуют ли славяне ту универсальную религию, которую он находит в каждом новом утопическом пространстве, где, меняя имена, боги сохраняют свою единую суть, а вернее, единственную сущность.

Не все славяне признают единого бога, но только «благоразумнейшие». Первоначальное единобожие было подвергнуто иноземному влиянию и славяне разделили участь всех народов, прошедших этап политеизма на пути к пониманию истинного божества: «Славяне признают единое токмо

Существо невидимое и всюду присносушно; но греки завели между им многобожие: народ с радостью принял кумиров и доныне поклоняются они нашему громодержателю Зевсу, в лице молниеносного Перуна; Фиву под образом Световида, и Афродите под изображением Лады; тако и прочие наши божества, под другими только видами и названиями, обожает здешний склонный народ к кумиропоклонению, но благоразумнейшие Славяне признают единого Бога, и никогда ни прения, ни гонения, ни ненависть за исповедание их согласия и дружелюбия не нарушают»¹.

Кадм не только сам был *добродетельным человеком и идеальным правителем*, таким же он воспитал и своего сына, Полидора. О судьбе этого героя говорится в романе «Полидор, сын Кадма и Гармонии», продолжающем предыдущее повествование. Центральным связующим звеном является не (с)только кровное родство между Кадмом и Полидором, сколько духовное. Линии других детей Кадма и Гармонии, среди которых, между прочим, Автоноя (мать Актеона), Ино, Агава и Семела (мать Диониса) попросту игнорируются, и *историко-мифологическая достоверность* приносится в жертву социально-утопическому замыслу.

Еще в предыдущем романе состоялся акт духовного наставления Полидора. Кадм поучает его, готовя к роли Беотийского правителя. Архетипическая модель *отцовского наставления* как *передача жизненного опыта* усиливается *наставлением мудрого и искушенного правителя*, которое формулирует и передает некое знание общественных законов и государственного устройства. Программу, полученную Полидором, можно свести к нескольким пунктам, а точнее силлогизмам:

- власть является результатом божественного решения;
- властитель должен быть угоден богам;
- поэтому он должен быть добродетельным и религиозным человеком.

На этих принципах основываются конкретные советы, которые получает Полидор от своего отца: чтить богов, слушать советы мудрых людей, заботиться о просвещении подданных, быть скромным, а тем более не вести войн ради тщеславия². Кадм советует Полидору как, его мнению, можно сделать подданных не только благонравными, но и благоденствующими: «Взимай подати с народа твоего, дабы учинить подданных чрез то паче изобилующими: подати таковые суть имущества им принадлежащие; возвращай оные паки на общественные пользы созиданием крепостей в государстве, соединением рек для удобнейшего плавания, строением храмов, исправлением дорог ради путешествующих и другими подобными заведениями, от коих бы каждый частный человек питаться мог, и даемое им об-

ратно стяжать случай имел, приобретая мзду непостыдную. Делай движение казне твоей, будто крови в теле обращающейся извсегда к сердцу человека сому, а оттоль по всем членам паки изливающейся: тогда бедность в государстве исчезнет»¹. Кадм дает Полидору даже метафизическое обоснование человеческого поведения. Размышляя о природе человеческих поступков (страстей), противоречащих нравственным законам, а таковые приходилось совершать даже ему, мудрому, справедливому и добродетельному человеку, он приходит к выводу, что их причина заключается в противоречии между конечностью плоти и трансцендентностью духа, иными словами, «Тело наше, будучи временно, малым удовольствовано быть может; но душа наша, будучи существа вечного, и желания неограниченные имеет. Она изобретательна и умственна, от сего в похотениях неограниченна, в славолюбии беспредельна, в стяжании неумеренна; бесконечное имея свойство, и в ее вожделениях бывает бесконечна; но она, угрожающая сама себе, купно и телу своему угождает; а наконец, слиясь с оным воедино, плотским веществом становится; тогда будто узами отягченна тучнеет, ослабевает и горе воскрыляться уже не может, сияние мудрости отвратительно и страшно для ней соделается; наконец, возлюбив токмо тлен и всякое земное, купно с ее бrenным телом меркнет, ослабевает и разрушается, но не вечно»².

Социально-политическое завещание Кадма продолжено программой Триптолема, чудесным образом окормляющего Полидора. Вообще эффект *deus ex machina* используется Херасковым довольно часто. *Вставные* персонажи, представители трансцендентного мира выполняют в его сочинениях важную функцию провозглашения абсолютных истин. Это не столько художественный, сколько идеологический прием, усиливающий значимости принципиальных теоретических положений.

Триптолем подтверждает формулу Кадма о соединении целомудрия и богопочитания как залога успешного правления и дает советы Полидору в воспитании подданных. Он учит, что «безмятежному и неколебимому состоянию государств, в рассуждении нравственного их состояния, ничто толико не поспешествует, как нелицемерное любление отечества и почитание Начальства каждым честным человеком»³; «верховное благо и безмятежность царств заключаются в доставлении равногласного правосудия каждому человеку, сильному и слабому, бедному и богатому; в бескорыстии судей; в сохранении святости даемого слова, или обязательств, во уважении старейших, в безропотном повиновении родителям, ободрении заслуг и дарований, истинную пользу роду человеческому приносящих;

¹ Там же. С. 353.

² Там же. С. 353–354.

³ Херасков М. М. Полидор, сын Кадма и Гармонии // Творения М. Хераскова Ч. X. М., 1802. С. 219.

¹ Херасков М. М. Кадм и Гармония, древнее повествование. С. 289.

² Там же. С. 349–351.

в люблении честности, в почитании правды»¹. В соответствии с духом эпохи Херасков пишет и о просвещении граждан образцово управляемого государства. Однако в соответствии с тем же духом полагает, что «ученость» или *мера знаний* должна быть различной и зависеть от «свойств и состояний», ибо «что нужно знать торгующему, то совсем излишним почитаю для поселянина; рассажение наук доставляет благо каждому его собственному званию, судьбами ему предписанному и узаконному»². Что же касается творчества, призвания к искусству, «изящных дарований», то «они никакими препятствиями истребляемы быть не могут; из тмы изникая, оне сияние свое на всяком простирают месте, в каждом состоянии зримы суть и блистательны; сии от училищей обыкновенных не зависят, им разумное токмо руководство потребно»³.

Херасков не описывает, как Полидор правит, зато дает любопытное описание совсем уже трансцендентного утопического пространства — острова Хризы, являющегося чем-то промежуточным между легендарной Атлантидой и Елисейскими Полями.

Путешествие на Хризу Полидора представляет собой специфический тип утопии эпохи Просвещения, назовем ее *эпистемологической утопией*. В общем виде эпистемологическая утопия представляет собой демонстрацию преимущества знания перед невежеством на социальном примере. К этому типу утопий можно отнести практически всю технико-технологическую утопию и научную фантастику. Но в эпоху Просвещения знание не всегда имело рациональный характер и упорядоченный вид. Способ и метод познания зависел от изучаемого объекта, и если им становились «тайны Натуры», сущность божества, бессмертие души и т. п., метод мог и не быть рациональным. Вообще значение рационализма как господствующего метода познания для эпохи Просвещения сильно преувеличено. Это время активного освоения мира иррациональными методами, широкое распространение получили мистицизм и неоплатонизм. Правда, институционально рациональное знание было закреплено за академиями наук и университетами, где и развивалось в широком диапазоне от физики до метафизики. Поэтому можно считать его *официальным*. Особенно это было характерно для России, где *профессор*, в том числе *профессор философии*, всегда был в значительной степени государственным чиновником⁴. Иные формы познания были связаны с теми или иными социальными или духовными дви-

¹ Херасков М. М. Полидор, сын Кадма и Гармонии. С. 220.

² Там же. С. 220–221.

³ Там же. С. 221

⁴ См.: Артемьева Т. В. «Кафедральная философия в России». Истоки и традиции // Сфинкс / Петербургский философский журнал. 1994. № 2.

жениями: масонством, пиетизмом, алхимией и пр., формировавшими социальную среду и стимулировавшими определенные виды интеллектуальной активности. Само понятие познания и просвещения были сильно мистифицированы. (В)нерациональные формы познания требовали особого языка и специфических форм выражения. Они использовали различные «гиероглифы»: символы, эмблемату, аллегорезу, метафорику и пр. Язык абстрактных понятий мог быть как визуализированным, так и усложненно-вербальным, а мог и объединять средства эмоционально-эстетического отношения и рационально-логического дискурса.

Таковы эпистемологические странствия в русских утопических аллегорезах XVIII в. Они часто используют конструкции, сформулированные в масонской среде, ибо именно там активно разрабатывался этот язык. Однако этот язык был в большей степени общекультурным, нежели цеховым, иначе как объяснить его использование такими антимасонски настроенными авторами, как, например, Екатерина II в «Сказке о царевице Хлоре», А. Т. Болотов в «Путеводителе к истинному человеческому счастью» или неопубликованном сочинении «О душах умерших людей» либо немасоном М. В. Ломоносовым?

Близкий Хераскову пример можно увидеть в «Путешествие в страны истинных наук и тщетного учения» М. М. Щербатова, где он попытался описать легендарную Атлантиду. Сохранилась лишь часть рукописи, в которой описывается путешествие двух греческих юношей Алсипа и Протагороса в Страну Истинных Наук. Они знали, что эта страна «лежит за столпами Геркулесовыми, составляет превеликий остров, который иные Атлантидой называли»¹ и что там уже побывали такие греческие мудрецы, как Фалес и Анаксагор. Только один из юношей, Алсип, достигает возжеленной Страны Истинных Наук. Другой, Протагорос, соблазняется легким путем и сворачивает в Страну Тщетной Науки. И вот на том самом месте, где Алсип достигает области Правомыслия, и его встречает и приветствует начальствующий там Здравый Рассудок, рукопись обрывается.

Описание, данное Херасковым, к счастью, сохранилось во всех подробностях. Мы можем прочитать, что для путешествия Полидор получил своего Вергилия, которым оказался «Дух пустынный». Он велел Полидору совершить ритуальное омовение — погрузиться в «янтарный источник» и облачиться в «белые ризы». Не следует забывать, что символика янтара роднит его со светом и солнцем, а переодевание означает перерождение, освобождение от пороков и т. п. Подготовившись подобным образом, Полидор отправился на завоевание мудрости, помня наставление Духа Пустын-

¹ Щербатов М. М. Путешествие в страны истинных наук и тщетного учения / Публ., вступ. ст. Т. В. Артемьевой // Вопросы философии. 2000. № 10. С. 109–110.

ного: «Мудрость есть проста и несуетна; она человека научает любить богов и Царю повиноваться; она, как целый мир, приводя в стройный порядок разум человеческий, сердце его успокаивает, душу очищает, удерживает от развлеченности, и будто чрез огонь преводя драгоценные металлы, творит разум светлым, чистым, правильным; она соделывает своих любимцев им самим и ближним их полезными, приятными, почтенными; словом, соделывает их таковыми, каковы человеки быть должны, прямо добродетельными!»¹ Естественно, путь к мудрости не близкий и таит множество соблазнов. Самые серьезные из них, *очевидные истины*, данные нам в практике повседневного опыта и представляющие собой замаскированные *ложные истины*. На пути Полидора встречаются старцы, советующие ему не тратить свою молодость в поисках сомнительного знания, а посвятить ее бесспорным жизненным ценностям — славе, любви и пр. Следует учесть, что «старцы» — авторитетные советники для почитающего преклонный возраст и связанный с ним жизненный опыт Полидора. «Пожалей о своей юности, — говорили старцы, — и не жертвуй цветущим днем своих суетному исканию чаемого просвещения, жизнь наша как быстрый источник протекает, и вспять не возвращается, а за чертою нашего живота кто знает, что последует? и может быть вечная бесчувственность есть печать существа нашего»². Несмотря на сомнения, которые пятнают белоснежные одежды героя, он все-таки решает продолжать путь и получает за это вознаграждение. Пройдя «радужные врата», он видит людей в «блистательных одеждах», среди которых встречает своих друзей. Они по-прежнему почитают его как царя, ибо «Здесь царское титуло не отменяется, и толико же уважаемо есть, как в всех благоустроенных державах... во здешней стране каждый обитатель духом его возвышаться может, колико смертному предназначено; просвещаться учением, колико оно в понятие каждого вместиться может; но приобретенные почести, короны, скипетры и титула завсегда священными чтутся. Мудрость, сама собою удовлетворенная, взирает со уважением на связи общежития и памятует законы Божественного Промысла, коими Царь и подданный учреждены суть. Здесь никому не отрицается свет разума, ни рабу, ни владыке, и каждому предписывается внимательное шествие по той стезе, которая судьбами ему назначена»³. И действительно, на Хризе высоко чтятся государственные заслуги, когда они соединены с добродетельной жизнью.

«Полидор обращает окрест себя очи и видит различные веселостей лики. Там в великолепных чертогах, из светлых облаков составленных, пир-

шествуют почтенные мужи в венцах и порфирах нетленных: то были... Цари мудрые, благочестивые, человеколюбивые, кои, на земли обладая, соделали подданных счастливыми, просвещенными, богобоязненными, слезы вдов благотворениями осушили; бедных утешили и вознаградили; гонимых и бессильных под сень щита своего приняли; они скипетром своим, как железом пастырским, безмятежно пасли народ, богами им вверенный. Се ныне вечными радостями наслаждаются; боги беседовать с ними с небес нисходят... Тамо зримо в храме славы, из радужных цветов сиянном, Полководцы и великодушные Воины, кои за безопасность стечества кровь свою и душу положили..., тамо во злочных вертоградах нелицемерные Судии прогуливаются; непорочная их совесть, будто чистое зеркало светится и добрые их деяния в ней видимы, как звезды блистательные, в возмездие за их бескорыстие разделяют они плоды, бессмертные подающие, с Военачальниками и Вельможами кроткими, целомудренными, богомысленными, беспристрастными, правдолюбивыми»⁴. В этом парадизе есть место и для музыкантов, писателей, поэтов и верных супругов. Полидора встречают «нимфы с кошницами» — спутницы Мудрости-Теандры. Это Благоразумие, Щедрость, Скромность. Целомудрие, Непорочность, Чистосердечие. Мы видим, что Херасков увеличивает число дианоэтических добродетелей, отдавая Разуму безусловное первенство.

Направляясь далее, на встречу с Теандрой, Полидор должен преодолеть ряд препятствий. Это «темный лес кедровый», Врата мудрости, изображающие змея, кусающего себя за хвост², долина с терновыми кустами, цепляющимися за одежду и, наконец, Гора Познаний. Пространственная иерархия ценностей обращена *вверх*. Герой эпохи просвещения должен совершить *восхождение*, что бы достигнуть *добродетели*, как царевич Хлор («Сказка о царевиче Хлоре» Екатерины II), или *мудрости*, как Полидор. Путь нелегкий Полидора «по крутизне горы узкою, излучистою стезею; они переходили скалы увесистые, стремнины ужасные, заразы глубокие»³. Своеобразным Вергилием Полидора опять становится старец в *белых одеждах*. Он выбирает путь, символизирующий *процесс познания* и *восхождение* к истине. Так, проводник показывает Полидору «истукана», сделанного из разных металлов. «Старец прикоснулся к каждому металлу особо; от каждого происходил некий глаголательный звук, свойства его, качества, употребление и пользу возвещающий»⁴. Таким образом Полидор изучил «царство минералов». Далее герой попадает в «царство растений», пред-

¹ Там же. С. 279–281.

² Обычно так изображалась вечность.

³ Там же. С. 311.

⁴ Там же. С. 312.

¹ Херасков М. М. Полидор, сын Кадма и Гармонии. С. 268.

² Там же. С. 274.

³ Там же. С. 278–279.

ставленное прекрасным садом. На каждом листике растений Полидор находит подробное описание того, как за ним ухаживать, когда сажать и как употреблять — в пищу или «ко врачеванию». Так, он прошел мимо целого ряда «истуканов», связанных «неразрушимой цепью», переходя от одного уровня к другому. Каждый «истукан» демонстрировал определенную науку и различные методы познания: «один из них на высоком холме водвиженный, держал в руке зеркало, в коем вся Натура виделась изображенною; в другой увеличивающее стекло, сквозь которое не только внешность, но и сама внутренность всяческого вещества ясно была зрима. Взвизгивая внимательно сквозь стекло сие постигал все связи естества чудесного и мог видеть сокровеннейшие пружины, намерения и причины, коими она в царство творений по непостижимой воле Всемогущего действует, рождает их, движет и купно разрушая, паки одушевляет... Инде видел он кумира, из нетленного вещества составленного; едино око его к небесам, другое во внутренность тела обращалось... Инде зрелся кумир, размер и скалу держащий: сей весь был составлен из чисел бесконечных, и казалось всю вселенную, всю твердь небесную, землю, воды и бездны измеряющим; каждую вещь он дробил, весил и купно пылинки и великие тела, во вселенной плавающие, постигал, исчислял, сравнивал их путь, их союз, их величину, их тяжесть определял»¹. Идея связи природы и попытки выражения этого в непротиворечивом образе занимали не только писателей, но и ученых. Ломоносов предполагал изложить такую идею в «Системе всей физики» и «Микрологии» (1763–1764), однако успел набросать лишь предварительный план этих работ. Он хотел выстроить гармоничную и непротиворечивую картину мира, показав, что «все связано единою силою и согласованием природы»². Главная мысль задуманного произведения отражена в проекте оформления титульного листа, своеобразного аллегорического «эпиграфа»: «В картуше под титулом представить Натуру, стоящую главою выше облак, звездами и планетами украшенную, покрытую облачною фатою, в иных местах открытую, около ног — Купидоны, иной смотрит в микроскоп, иной с циркулем и с цифирною доскою, иной на голову из трубы смотрит, иной в иготь (иготь — ручная ступка. — Т. А.) принимает падающие из рога вещи и текущее из сосцов ее молоко. Все обще сносят на одну таблицу и пишут ее. Надпись: Все согласуется»³.

Все было в этом волшебном мире, даже для «Наказа» Екатерины там нашлось место: «Инде приближались они к истукану, который весь из очей

был составлен, весы одной руке, скипетр в другой держащему; книга перед ним разгнутая лежала с надписанием: «Училище царей — училище судящих — училище каждого человека!» Полидор внимательно читал сию бесмертную книгу; ибо она не была велика и казалась подобна во всем той, которая зеркалом и душою наших законов должна нарицаться»¹.

Следующим мог быть только Храм Мудрости, где его встречает Богиня Мудрости Теандра. Место, куда попал Полидор, представляло собой некий географический феномен, он находится на востоке (скорее на Востоке, или своеобразном *Восточном полюсе*). С вершины горы, где стоял храм, видно было «целое земного шара полукружие, и нигде преткновения не имело»². Сам храм так же достоин особого внимания: «Великолепный Мудрости храм сооружен на неизмеримой плоскости из веществ нетленных, несогреваемых, нераспадающихся; он подкреплён яшмовыми столпами, все правила зодчества представляющими, и паче важность, нежели восторги впечатлевает на взвизгивающих»³... на храме увековечены имена знаменитых ученых и писателей, среди которых Птолемей, Галилей, «британский бессмертный философ Невтон», Ломоносов, Сумароков и др.

Богиня мудрости Теандра (она же Астрея, она же Минерва) принимает Полидора и рассказывает ему о Хризе. Нелегко достичь это место, где торжествует истинное и чистое знания, путь этот «труден, но есть приятен», не нужно идти «окольными стезями», они не только затрудняют путь, но искажают его. Зато тот, кто не отступает от пути истинного знания, вознагражден вполне. Их ожидает жизнь в интеллектуальном рае, где они продолжают существовать «в бессмертном существе» и после смерти. «Все добродетельные люди на мой остров преселяются и не умирают»⁴, — говорит Теандра.

Существует и антипод этому раю интеллекта — царство Анафы, нимфы с «геенским дыханием», сеющей зло. Если Хриза помещается на востоке, то царство Анафы — на западе! Коварная нимфа чрезвычайно похожа на Теандру и выдает себя за нее. Однако ценности, провозглашаемые ею, ложны, но «многие разумом одаренные человеки ее очарованиями обольстились, и возникли мудрецы неправедные, буйственные, соблазнительные, богохульные, развратные творения по ее внушению издающие»⁵.

Таким образом, Херасков создает законченный образ *софиократического общества*, управляемого высшим разумом. При этом он выходит за

¹ Херасков М. М. Полидор, сын Кадма и Гармонии. С. 314–315.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 227.

⁵ Там же. С. 325.

¹ Херасков М. М. Полидор, сын Кадма и Гармонии. С. 314–315.

² Ломоносов М. В. [Заметки к Системе всей физики и «Микрологии»] // Полн. собр. соч. Т. III. С. 491.

³ Там же. С. 495.

рамки социального и рационального, помещая свой идеал за пределами реального или даже псевдореального жизненного пространства. Херасков использует архетипический образ христианского рая, «миф о парадизе», однако согласованного не с конфессиональными установками традиционных учений, но являющимся их масонским вариантом. Социальная гармония представляется результатом индивидуального нравственного совершенствования и постижением истинного знания, что соответствовало целям и задачам масонских «работ». Просвещение, «философский век» породили особый тип социального утопизма. *Софиократический* образ социума сформулировал *эпистемологические* направления его преобразования. В предельной ясности это выражалось в сочинениях М. М. Хераскова. Поэтому следует перечитать их по возможности объективно и учесть то влияние, которое они могли иметь на современников.

Ревнитель просвещения

История изучения философии в российских университетах никогда не сводилась к спокойному и умиротворенному изложению философских систем, а тем более порождению и распространению собственных. Можно указать множество причин, отчего система университетского философского образования отличалась от принятой в Европе. Это позднее формирование институтов светского образования, непрестижность ученых занятий, отсутствие традиций схоластики и наукообразной философии и т. п.

Одной из существенных причин была непомерная идеологизация философии и общественно-политических предметов, превращавшая порой университетские кафедры в чиновничьи департаменты и делавшая профессоров «бойцами идеологического фронта». К сожалению, эта традиция насчитывает не одну сотню лет и сопровождает философское образование на протяжении всей его истории.

Деятельность одного из крупных чиновников первой половины XIX в. Михаила Леонтьевича Магницкого (1778–1844)¹, потомка автора знаменитого учебника арифметики, хорошо иллюстрирует этот тезис.

Магницкий получил образование в Московском благородном пансионе, несколько лет прослужил в Преображенском полку, в 1798 г. был послан чиновником при посольстве в Вене, прикомандирован к фельдмаршалу А. В. Суворову для ведения его переписки. Позже два года находился при русском посольстве в Париже, где привлек внимание Наполеона и его супруги

¹ См. о нем: *Магницкий М. Л.* Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 3. М., 1994. С. 448–449.

Жозефины. Как отмечал его современник, всю жизнь после этого он говорил с акцентом и даже некоторое время носил вместо трости якобинскую дубинку с надписью *droit de l'homme*¹ (*право человека*).

В 1803 г., став начальником экспедиции департамента Министерства иностранных дел, сблизился с возглавлявшим его М. М. Сперанским. Когда в марте 1812 г. Сперанский был арестован и выслан в Нижний Новгород, Магницкого выслали в Вологду. Однако Магницкому не суждено было войти в историю как общественному деятелю-реформатору. Он навсегда запечатлен в ней как яростный и страстный борец с философией.

В 1816 г. Сперанский был назначен гражданским губернатором в Пензу, а Магницкий — вице-губернатором в Воронеж, а через год — симбирским гражданским губернатором

Современники не жаловали Магницкого. Ф. Ф. Вигель писал о нем: «Это один из чудеснейших феноменов нравственного мира. Как младенцы, которые выходят в свет без рук или без ног, так и он родился совсем без стыда и без совести»². Такую нелестную характеристику Магницкий заработал, трудясь на ниве народного просвещения.

С 1819 г. Магницкий становится членом Главного правления училищ при Министерстве духовных дел и народного просвещения, возглавляемом А. Н. Голицыным. К следующему же году относится его первый подвиг по борьбе с философскими системами.

В 1820 г. директор Царскосельского лицея Е. А. Энгельгардт обратился к Голицыну с просьбой поднести Александру I только что изданное одним из педагогов, А. П. Куницыным, «Право естественное». Эта книга не только не дошла до императора, но, попав к «цензорам» Главного управления училищ, получила самую убийственную характеристику. По мнению его члена Д. П. Рунича, труд Куницына оказался не чем иным, «как сбором пагубных лжеумствований, которые, к несчастью, довольно известный Руссо ввел в моду и кои волновали и еще волнуют горячие головы поборников прав человека и гражданина минувшего и настоящего столетий: Марат был искренний и практический последователь сей науки»³. Рунич полагал особо опасным то, что рассуждения Куницына имеют философскую форму, «покрыты широким плащом философии». «Чадом философии» и «мнимой наукой» называл теорию естественного права и М. Л. Магницкий, назначенный в это время попечителем Казанского учебного округа. В результате активных и согласованных нападок труд Куницына был запрещен, изъят из продажи и библиотек.

¹ Вигель Ф. Ф. Записки. М., 2000. С. 503.

² Там же. С. 118.

³ Санкт-Петербургский университет в первое столетие его деятельности 1819–1919. Т. 1. Пг., 1919. С. XL.

Этот эпизод имел продолжение. Незначительный инцидент в Петербургском университетском Благородном пансионе, «шалость», как первоначально характеризовал его директор пансиона Д. Л. Каверин, кстати, отец известного философа К. Д. Каверина, был рассмотрен в свете этого решения как «слабость начальства» и вследствие изучения «пагубных лжеумствований». Министр Духовного ведомства приказал пересмотреть в Благородном пансионе все учебные программы и поручил университету составить такие программы по философии, естественному праву, истории и политэкономии, «кои бы не только не противоречили учению Откровения, но, не закрывая мраком лжемудрия, поистине его утверждали»¹. Попечитель Санкт-Петербургского университета С. С. Уваров пытался полемизировать с Голицыным. «Что же касается до того, — писал он, — чтобы основать политическую экономию на Откровении, то я сию мысль не постигаю»². Несогласие Уварова послужило причиной его отставки (правда, позже, уже при Николае I, он станет министром народного просвещения), и место попечителя занял Д. П. Рунич.

Приступая к своим обязанностям, новый попечитель потребовал сведения о благонадежности и нравственном облике студентов и преподавателей, кроме того «для удостоверения в знании и духе преподавания разных наук представить: 1. Тетради, по коим гг. профессора читают свои лекции и наименовать авторов, коих приемлют они в свое руководство, тетради представить: а) наук нравственных; в) политических; с) юридических; d) исторических; e) естественных. От прочих же исторические и философические их введения»³. Результатом этого инспектирования был доклад Рунича министру от 6 октября 1821 г., в котором говорилось, что «в университете науки философские преподавались на началах совершенно ложных и разрушительных»⁴. Чтобы остановить крамолу, было решено изгнать из стен университета профессора всеобщей истории Э.-В.-С. Раупаха за то, что он не признавал Библию достаточным источником для своей науки, профессора статистики К. Ф. Германа, адъюнкта К. И. Арсеньева практически за то же самое и профессора философии А. И. Галича. Судилище, устроенное на собрании Ученой конференции, констатировало: «Экстраординарный профессор Галич открыто проповедует шеллингову философию. Сказав сие... не остается прибавить ничего более, кроме вопроса: следует ли сию систему признавать, — по определению самого преподавателя, одним из вечных

¹ Санкт-Петербургский университет в первое столетие его деятельности 1819–1919. С. XII.

² Там же. С. XIII.

³ Там же. С. 143.

⁴ Там же. С. 167.

откровений, разумом беспрестанно из самого себя порожденных. Естли таковое положение допущено будет, само собою разумеется, что и сверхъестественное Божественное откровение отнесется тогда к числу тех, кои разум вечно из самого себя порождает, но как допустить такое святотатственное покушение поставить разум на место Бога»¹. Особые нападки вызвала книга Галича «История философских систем», представляющая собой учебник истории философии, где в числе прочих анализировались философские воззрения Канта и Шеллинга. На университетском собрании Рунич сравнивал книги Галича с заряженными пистолетами, которые дают для игры маленьким детям. «Я сам, — говорил он, — не отвечаю за свои ползновения при чтении книг Галича». И далее, обращаясь непосредственно к автору: «Вы явно предпочитаете язычество христианству, распутную философию — девственной невесте Христовой церкви, безбожного Канта — Христу, а Шеллинга — Духу Святому»².

Конечно, обвинения Рунича и Магницкого не были ни объективными, ни сколь бы то ни было аналитичными и выражали лишь их личное желание выслужиться, спекулируя на защите веры. Однако выражаемые ими мнения были вполне в русле общей идеологической установки бюрократического государства — не допустить самостоятельной и независимой мысли. Изгнав из университета Галича, чиновники от просвещения получили только одно: университет потерял талантливого преподавателя и оригинального ученого. Место Галича занял сначала Л. В. Толмачев, усердный служака, но бездарный ученый, а затем М. А. Пальмин, ставленник Магницкого, не имеющий ни научных трудов, ни ученых степеней. Когда в 1832 г. в Министерство народного просвещения в качестве товарища министра возвратился С. С. Уваров, Пальмин и Толмачев были отстранены от преподавания философии. Их место занял А. А. Фишер, бывший воспитанник иезуитского лицея и выпускник Венского университета. «Фишер не оказался благодарным по отношению к Уварову, но предал философию, взвалив на нее неподобающее ее достоинству бремя апологетики правительственных видов и идеалов... — писал о нем Г. Г. Шпет. — Он взялся защищать философию, угадывая дух тех, кому он служил, он стал доказывать ее “пользу”. Он спасал бытие философии в России жертвою ее самостоятельности. Его философия, согласная с “видами правительства”, предавала философию вообще, дискредитируя последнюю даже в глазах власти, которая получала теперь право смотреть на философию как на раба, по обстоятельствам то лстивого и заискивающего, то дерзкого и заносчивого, но всегда лживо-

¹ Там же. С. 174.

² Цит. по: Никитенко А. В. Александр Иванович Галич, бывший профессор Санкт-Петербургского университета. С. 53.

го»¹. Политика *отстранения и очищения* привела к превращению философии в откровенную идеологию.

Гонениям подверглись не только Петербургский, но и другие университеты. Больше всех пострадал Казанский. Косвенной причиной *наведения порядка* послужили студенческие волнения в Германии в конце 1810-х гг., убийство А. Коцебу студентом Зандом, покушение на президента фон Ибеля студентом Ленингом и присоединение к решениям Карлсбадского конгресса, направленным против традиционных университетских прав и свобод. В 1819 г. М. Л. Магницкий был послан с инспекцией в Казанский университет, а позже назначен его попечителем. Провинциальные университеты, конечно, не являлись образцовыми учебными заведениями. То, что нашел там Магницкий — пьянство и разврат профессоров, воровство, непрофессионализм, кумовство и т. д., бросалось в глаза не только человеку-предвзятому и специально занятому поисками недостатков. Однако его предложение о «уничтожении» университета не было принято даже ученым комитетом. Впрочем, через несколько лет он сам называл Казанский университет одним из лучших учебных заведений России и в деловых бумагах указывал год не только «от рождения Христова», но и «от обновления университета».

Став попечителем, Магницкий особое внимание уделял преподаванию философии. Ему виделось, что «система учебного просвещения, сбросив скромное покрывало философии, стоит уже посреди Европы с поднятым кинжалом»². Неутомимый попечитель был автором множества инструкций, регламентировавших и бюрократизировавших учебный процесс. Согласно одной из них историю философии следует преподавать так, «чтобы слушатели при самом изложении учений разума привыкли видеть разницу между мудростью земною и небесною. Для избежания же того смешения идей, которое столь часто заключается в воспитании, от несоображения в совокупности разных философических систем, профессор обязан принести их к одному началу и показать, что условная система, служащая предметом умозрительной философии, могла заменить истину христианства до пришествия Спасителя мира; ныне же в воспитании допускается как полезное токмо упражнение разума для поощрения сил его к применению прочих наук человеческих, на философических началах основанных. Слушатели должны удостовериться, что все то, что не согласно с разумом Священного Писания, есть заблуждение и ложь, и без всякой пощады должно быть от-

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 150–151.

² Цит. по: Феофимов Е. Магницкий. Материалы для истории просвещения в России. СПб.: Б. и., 1865. С. 49.

вергаемо, что только те теории философские основательны и справедливы, кои могут быть соглашаемы с учением евангельским: ибо истина едина, а бесчисленны заблуждения»¹. Короче, «науки философические» преподавались исключительно «в смысле обличительном». Над кафедрой же Магницкий предлагал начертать слова апостола Павла: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением»². Таким образом, профессора философии должны были демонстрировать ложность оснований и бесплодность усилий своей науки, дисциплины.

Все науки были разделены Магницким на две большие группы: «положительные», или незыблемые (богословские, юридические, математические, естественные), и «мечтательные» (философские, нравственные, политические), меняющиеся каждые двадцать лет. Науки «мечтательные» должны были вовсе выведены за пределы преподавания и не только в Казанском университете, где это практически было осуществлено, но во всех учебных заведениях России. В 1823 г. Магницкий обращается к министру с официальной запиской о необходимости запрещения преподавания философии, ибо «нет никакого способа излагать ту науку не только согласно с учением веры, ниже безвредно для него»³. Главное правление училищ не поддержало столь радикальных мер и постановило, что «курс философских наук, очищенный от нелепостей новейших философов, основанный на истинах христианского учения и сообразный с правилами монархического правления, необходим в наших высших учебных заведениях»⁴. Против Магницкого выступили К. А. Ливен — попечитель Дерптского учебного округа, А. А. Перовский (литературный псевдоним — А. Погорельский) — попечитель Харьковского учебного округа, члены Главного правления училищ И. М. Муравьев-Апостол, капитан-командор И. Ф. Крузенштерн, И. С. Лаваль. Последним было высказано мнение, что успешное преподавание может быть построено исключительно на основах единообразных, одинаковых для всех, не допускающих разных мнений и интерпретаций, а потому и философия должна быть ограничена «самыми тесными пределами». Члены Главного правления училищ не хотели, чтобы запрещение философии компрометировало Россию в глазах просвещенной Европы, ибо «курсы философских наук существуют в Вене, Берлине, Эдинбурге, Болонье и даже во владениях папы, а потому запретить их в России было бы тем более поразительным исключением, что Европа привыкла в последнее время удивлять-

¹ Там же. С. 70.

² Кол. 2:8.

³ Цит. по: Рождественский С. В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. С. 127.

⁴ Там же.

ся нашим быстрым успехам во всех отраслях наук и могла бы согласить подобные ретроградные действия с мерами принимавшимися доселе для преуспевания цивилизаций»¹. Однако из гимназий философские и политические науки были все-таки исключены, а отсутствие потребности в гимназических преподавателях косвенным образом отразилось и на высшей школе.

В 1820–1823 гг. Магницкий так же работал над составлением цензурного устава. Его проект лег в основу так называемого *чугунного*, цензурного устава 1826 г. Согласно его проекту, запрету подвергались все произведения, которые прямо или косвенно отвергали или подвергали сомнению Священное Писание, содержавшие в себе «дух сектантства», магии, кабастики и масонства. Были запрещены все сочинения, где «своеволие разума человеческого пытается изъяснить и доказать философией недоступные для него святые таинства веры»², а также ослабляющие и подрывающие авторитет господствующей власти.

7 ноября 1823 г. Магницкий отправляет Александру I «Записку о народном воспитании», представляющую собой систематическое изложение его взглядов на народное воспитание и образование, а также на роль философии в этом процессе. Лейтмотивом «Записки» становится утверждение Магницкого: «Нет истории систем философских, которая бы не развратила мыслей»³. Делая обзор истории «нашего народного воспитания», Магницкий пишет: «1) что оно вначале было точно основано на православии и вверено духовенству; 2) что оно потом отделено от церкви и мало-помалу начало удаляться от православия; 3) что за сим первым отступлением вселился в него дух философизма английского и французского; 4) что за ним последовал разврат мыслей и начал разрушительных философии германской, масонства, своеверия и весь легион сих духов нечистых»⁴.

Известны его одиозные доносы Николаю I на иллюминатов, с деятельностью которых он связывает все возникающие в обществе проблемы⁵. Однако и сам Николай Павлович был субъектом его жалоб. В 1824 г. Магницкий

¹ Цит. по: Феоктистов Е. Магницкий Материалы для истории просвещения в России. С. 181.

² Цит. по: Минаков А. Ю. Охранитель народной нравственности: православный консерватор М. Л. Магницкий // Исторический вестник № 7 (3) 2000 (http://mf.rusk.ru/Ist_vest/7/7_11.htm).

³ Магницкий М. Л. Собственноручное всеподданнейшее письмо действительного статского советника Магницкого с поднесением записки о народном воспитании. Вступ. ст., публ. Т. В. Артемьевой // Русская философия. Новые исследования и материалы. СПб., 2001. С. 253.

⁴ Там же.

⁵ См.: Два доноса в 1831 г. // Русская старина. 1898, декабрь; 1899, январь, февраль, март.

пишет министру народного просвещения А. С. Шишкову: «правительство изгоняет вредных профессоров, а члены императорской фамилии дают им место»¹. Это не прошло для Магницкого безнаказанно и в 1826 г. высочайшим повелением его отправляют в новую ссылку в Ревель. Здесь он сотрудничает в журнале «Радуга», где публикует ряд одиозных статей, в том числе «Отломки от философского мозаика, степного отшельника М. Простодумова, помещика с. Спасского Саратовской губернии» (1832, № 2), «Голос над гробом Гегеля» (1832, № 1), в которых выступает против философии и высказывает желание, чтобы со смертью Гегеля изгладились следы его философии на земле.

В статье «Судьба России» Магницкий говорит о благотворном влиянии татарского нашествия, спасшего Россию от Европы. Полемизируя с Карамзиным, он полагает, что внешнее угнетение дало возможность развить внутренние духовные силы. Европейской философии «по преданиям человеческим» была противопоставлена «философия о Христе». Магницкий полагает, что вехи духовного становления Европы: определение границы между духовной и светской властью, перевод Библии, некоторые особенности обрядности и т. п. уже давно достигнуты в России, и поэтому целью эволюции европейских стран является сближение их с Россией, которая является для них недостижимым идеалом.



¹ Цит. по: Магницкий М. Л. Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 3. С. 449.

Глава 8

Отцы и дети

Учитель словесности

В стихотворении «К портрету М. Н. Муравьева» И. И. Дмитриев писал: «Я лучшей не могу хвалы ему сказать: Мать дочери велит труды его читать». Может ли желать себе лучшей характеристики писатель, посвятивший свое перо проблемам нравственным и педагог, которому доверили воспитание будущего монарха.

Михаил Никитич Муравьев (1757–1807) фигура малоизвестная в контексте истории русской философии и интеллектуальной истории. Его вспоминают историки как отца Никиты Муравьева (1796–1843), декабриста, осужденного «по первому разряду», или историки литературы как первого русского сентименталиста, почти романтика. Вместе с тем он автор ряда интересных философских текстов. Кроме того, служба Муравьева как «воспитателя юношества» была заметным явлением в российском просвещении.

Одной из причин этого является некая парадоксальность в репрезентации муравьевского наследия. Не была издана большая, более того, наиболее значимая его часть, сосредоточенная ныне по разным российским архивам. Как отмечает В. Н. Топоров: «Эти итоги можно было бы назвать трагедией писателя, если бы у него не было других, не менее важных и ответственных задач, которые он с поразительной полнотой, тщанием и добросовестностью воплотил в жизнь»¹.

Современники отмечали высокие нравственные качества Муравьева. Ф. Ф. Вигель, благодаря «Запискам» которого мы имеем представления о людях той эпохи, писал о нем: «...Михаил Никитич был примером всех добродетелей и после Карамзина, в прозе, лучшим у нас писателем своего времени. Он вместе с Лагарпом находился при воспитании императора Алек-

сандра, платил дань своему веку и мечтал о народной свободе, пока она была еще прекрасною мечтою, а не ужасною истиной; кроткую душу его возмущало слово *тиранство*»¹.

Муравьев родился в Смоленске в семье военного инженера. В детстве и ранней юности вместе с родителями он переезжает из города в город. В 1768 г. поступает в университетскую гимназию, а затем в Московский университет, но уже в 1770 г. вместе с отцом, получившим новое назначение, уезжает в Архангельск.

Муравьев получил преимущественно домашнее образование, которое он активно пополнял на протяжении всей своей жизни. Еще в детстве он выучил немецкий, латынь и французский, а позже, уже будучи взрослым человеком, — греческий, итальянский и английский языки. Он начинает пробовать себя как переводчик Вольтера, Расина, Корнеля, Буало, де Сюдери, Тита Ливия, Горация и др. С детства его отличает особое внимание к своему внутреннему миру, он ведет «сентиментальный журнал», отмечая в нем не только примечательные события и факты, но и свои мысли². В 70-е гг. он познакомился и сблизился с В. И. Майковым, М. М. Херасковым, Н. А. Львовым, И. И. Хемницером, составившими основу «львовского кружка». Он много занимается переводами и пишет стихи. В его сочинениях проступает отчетливое личностное начало. События внутреннего мира становятся равноценными происшествиям внешнего и автор пишет о них как о преисполненных значимости.

В 1775 г. отец Муравьева получает назначение в Тверь и уезжает туда с сестрой Михаила Никитича. Это побуждает писателя к интенсивной переписке с родными. При этом, как отмечает В. А. Западов, «личное письмо под пером Муравьева начало приобретать черты “литературного письма”»³, специфического жанра, характерного для передачи особенностей внутреннего мира корреспондентов.

В 1776 г. Муравьев был принят в члены Вольного российского собрания при Московском университете. С 1777 г. он — сотрудник «Вольного собрания любителей российского слова», где и печатались его первые опыты. С 1800 г. — сенатор. В 1801 г. Александр I делает его секретарем собственного кабинета. В 1802 он был назначен товарищем министра народного просвещения, а в 1803 г. — еще и попечителем Московского университета, где впервые ввел «курсы для публики», предпринял издание журналов «Московские ученые ведомости», «Журнал изящных искусств», «Друг юношества». Принял активное участие в разработке университетского устава 1804 г.

¹ Вигель Ф. Ф. Записки. С. 322.

² См.: Западов В. А. Муравьев // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. «К-П». СПб, 1999. С. 305.

³ Там же. С. 307

¹ Топоров В. Н. Из истории русской литературы. Том II: Русская литература второй половины XVIII века: Исследования, материалы, публикации. М. Н. Муравьев: введение в творческое наследие. Книга I. М., 2001. С. 14.

Муравьев был одним из тех первых студентов, которые, получив образование, заняли ведущие государственные посты, на практике осуществив цели и задачи Московского университета. Это отмечено в одном из последних исследований: «Преемственность поколений стала одной из основ университетской жизни. Живое — и не единственное — воплощение этой преемственности — Михаил Никитич Муравьев, сенатор, попечитель Московского университета, товарищ министра просвещения. Он как бы соединил два поколения, две эпохи... Муравьев попавший в Московский университет в 70-е гг. юношей и принятый в кружке Хераскова, в начале XIX в. — уже зрелый человек и реформатор университета; он представляется одним из воплощений Человека университета, личности, о которой столько говорилось в университетских кружках»¹.

Особое место в судьбе Муравьева занимала его педагогическая деятельность при дворе. В 1785 г. он был «взят в кавалеры» к великому князю Константину Павловичу, а затем назначен воспитателем и учителем российской истории, словесности и нравственной философии Константина и Александра Павловичей². Учитывая то внимание, которое Екатерина II уделяла воспитанию своих внуков, а кроме того, то значение, которое она придавала воспитанию, можно представить, насколько тщательно выбирался наставник великих князей. Кроме того, в 1792–1798 гг. он занимал должность преподавателя русского языка для Марии-Луизы-Августы Баден Дурлахской (будущей императрицы Елизаветы Алексеевны, жены Александра I) и Юлианы-Генриетты фон Кобург (великой княгини Анны Федоровны, первой жены Константина Павловича). Эти занятия побудили Муравьева к написанию учебных текстов в виде небольших, но выразительных миниатюр (например, «Феона», «Утро», «После обеда», «Общество Феоны», «Управитель», «Алетов», «Утренняя прогулка», «The Idle Traveler. Путешествие праздного человека» и др.)³, в которых правила русского языка рассматривались на примерах из истории или обыденной жизни, представляющих жизнь светских людей, не обремененных пагубными страстями, но чувствительных, благожелательных, добрых, образованных и талантливых, весело и легко живущих на свете. По сути, Муравьев изображал некоторое утопическое светское сообщество, пытаясь создать идеальные образы отдельных его представителей. Характерно, что эти рассказы концентрируются вокруг образа женщины. «...Тот факт, что главным героем является не мужчина, а женщина, позволяет Муравьеву наделить этот портрет новыми

чертами и тем самым ввести новые темы, чрезвычайно важные для его культурной программы», — пишет исследовательница творчества Муравьева Л. Росси¹. Главная героиня Феона, наделенная чертами любимой сестры Муравьева Федосьи Никитичны (кстати, матери М. С. Лунина), умершей незадолго до написания этих рассказов в сентябре 1792 г., Феона предстает «нежной матерью», «доброй госпожой», щедрой помещицей, благочестивой женщиной. Она обладает талантом не только рачительно вести свое хозяйство, заботиться о детях, создавать уют в доме, но и поддерживать атмосферу «благопристойной веселости». Как и Карамзин, Муравьев видел в светской женщине «нравственный компас общества» и полагал, что салоны, созданные такими женщинами, могли бы стать своеобразными очагами культуры².

К этому же времени относится своеобразные социально-персонологическая утопии: еженедельное периодическое издание «Обитатель предместья» и эпистолярный роман «Эмилиевы письма». Как можно видеть из названия последнего, Муравьев разделяет ценности, сформулированные автором «Новой Элоизы», хотя и не следует им слепо.

«Обитатель предместья» написан в виде дневниковых записей. Автор ведет спокойную жизнь вдали от волнений и соблазнов большого города. Жизненные ситуации, в которые ставит автор своего героя, позволяют ему, как пишет Л. Росси, «проявлять или просто провозглашать»³ собственные добродетели и добродетели окружающих его людей. Описывая своих соседей, он дает галерею портретов гипотетически положительных типов представителей различных социальных групп.

Одним из этих типов является сам рассказчик, ведущий тихую уединенную жизнь в предместье — в маргинальном пространстве на границе города и деревни. Герой Муравьева, хоть и восхваляет сельскую жизнь, однако не решает совсем отказаться от городских удобств. Его окружают соседи, приятели и друзья. Особое место посвящено описанию дружбы и особого типа отношений, построенных на взаимопонимании и поддержке. Автор вспоминает своего первого друга, «кроткого Иланова», который был намного старше и опытней его. Другой его друг — военный Алетов. Они понимают друг друга без слов. «Наши сердечные объятия, наше глубокое молчание изъясняли красноречивейшим образом чувствования, для которых нам слов не доставало... Воспоминания, чувствования и мнения прошедшего времени снабжали нас новыми размышлениями. Иногда мы были противного мнения, но спорили без упрямства и уступали друг другу без огорчения. Мы разгорячились только тогда, когда говорили о пользах человечества».

¹ Пономарева В. В., Хорошилова Л. Б. К читателю. Университет для России. Взгляд на историю культуры XVIII столетия. М., 1977. С. 26.

² Западов В. А. Муравьев. С. 310.

³ Росси Л. Сентиментальная проза М. Н. Муравьева (Новые материалы) // XVIII век. Сб. 19. М. 1995.

¹ Росси Л. Сентиментальная проза М. Н. Муравьева. С. 126.

² Там же.

³ Там же. С. 124.

ва», — вспоминает автор их встречу¹. Другие друзья — Дремов, Перков, Тучин. Встречаясь, они не делают ничего особенного, проводя время в тихой и неторопливой беседе, как если бы они были родными людьми, членами доброго семейства, между которыми также не бывает яростных споров, борьбы честолюбий, ненависти.

Нельзя сказать, что все знакомые автора смогли избежать жизненных ошибок, как, например, Евфемон, неблагодарный воспитанник Дремова, или капитан-командор Несветов. Несветов сам стал жертвой своего характера. Из-за нелепой ссоры ему пришлось уйти в отставку. Его горячий характер был косвенной причиной кончины его супруги. Теперь он исправился и сожалеет о содеянном, занимается хозяйством.

Разумеется, в окружении автора встречаются и откровенно отрицательные типы. Таков князь ... Муравьев рисует портрет довольно непривлекательного человека, богатого и знатного, но необразованного и невоспитанного: «Неспособный к обхождению с честными людьми, он живет с презрительными шутами и смеется с удовольствием тому, что только заслуживает сожаления»². Он настолько невежествен, что «утверждает, что *Владимир* был современник *Августов* и что пушки были при осаде Трои. *Ломоносов* ему столько же известен, как *Конфуций*»³. Характер этого героя достаточно точно выражается созданным им жизненным пространством: «поля пренебреженные, хижины земледельческие развалившиеся, вросшие в землю, соломою крытые; а на холму, под которым деревня, огромное здание помещика, в самом живописном местоположении. Но великолепие соединялось с худым вкусом: без плану, никакой соразмерности в частях, украшения тяжелые, излишние. От недостатка иждивений и порядка недоконченное строение начинало уже разваливаться»⁴. Князь... противопоставлен почтенному земледельцу, простому крестьянскому патриарху. Муравьев пишет: «Меня поразила мысль, что в тот же самый день простой крестьянин внушил в меня почтение, когда я взирал с презрением на знатного, недостойного своей породы. Я почувствовал всю силу *личного достоинства*. Оно одно принадлежит человеку и возвышает всякое состояние»⁵.

Муравьев рисует идеального помещика, являющего пример всей округе. Это граф Благотворов. Возможности, данные ему от рождения, он дополняет личными качествами. Он не только богат и знатен, но образован, воспитан, сострадателен. Мы видим, как он первый замечает пожар в де-

¹ *Муравьев М. Н.* Полное собрание сочинений Михаила Никитича Муравьева: В 3 ч. Ч. 1. СПб.: В тип. Российской Академии, 1819–1820. С. 104.

² Там же. С. 98.

³ Там же. С. 99.

⁴ Там же. С. 98.

⁵ Там же. С. 101.

ревне и спасает дряхлую и больную женщину. Он не на секунду не забывает, что общество устроено несправедливо, и старается помочь своим слугам и крепостным, называя их своими «несчастливыми друзьями». Все они испытывают влияние его личности и стараются ему подражать. Он старается как можно лучше соответствовать своему предназначению и создает поистине идеальный социум в своем имении. «В самом деле, никто не разумеет лучше его искусств делать людей счастливыми. Все, что его окружает, испытывает влияние добродушия его и приветливости, и заимствует от него навык приятности и снисхождения: жены, дети, родственники, друзья, знакомые, подчиненные, самые служители, которых он называет своими *несчастливыми друзьями*. По одному разговору узнаешь, что они пользовались обхождением *графа Благотворова*. В его доме нет ни злословия и переговоров, ни подлых происков. Каким бы образом злобный наушник осмелился приблизиться к графу? Он ненавидит одни пороки и любит исправлять порочных терпением и благоразумием»¹.

Возвращаясь из Никольского, имения графа Благотворова, автор наблюдает идиллическую картину: «Я имел случай видеть по дороге людей разного состояния и наблюдать их вблизи. Какое движение одушевляет целое общество! Земледельцы, рассеянные по полям, наполняют житницы государства. Обозы с товарами идут медлительно к месту назначения своего. Сокровища стекаются в города, питают рукоделья и художества; между тем как правление, устремляя се части к пользе целого общества, дарует всем покровительство законов»².

Муравьев полагает, что каждый член общества должен исполнять определенную функцию, тогда все будут благоденствовать и получать от общества больше, чем в него вложили. Нельзя устанавливать иерархию ценностей. В гармоничном и здоровом обществе важны все: землепашцы, помещики, их духовные наставники, те, кому полагается следить за выполнением законов. Поэтому галерея идеальных личностей, предложенная Муравьевым, включает в себя не только помещика и землепашца, но и священника, судью и купца.

Священник является своеобразным нравственным центром предместья. К нему все обращаются за помощью и за советом. «Он имеет попечение о своих прихожанах, так как отец о детях; помогает бедным, утешает несчастных, — отмечает рассказчик. — Он всех старше в приходе, и почти каждого запомнит рождение и младенчество. Мы его слушаемся, за тем что опытом своим знаем благоразумие его советов. В нашем предместии очень много счастливых; ибо он научил нас находить счастье в добродетели и ис-

¹ Там же. С. 94–95.

² Там же. С. 96.

полнении должностей наших, а не в удовольствии ежечасных прихотей, которые никогда не кончатся»¹. Его жена, «другая Бавкида», настоящая подруга духовного отца. Спокойная, доброжелательная, приветливая, она помогает ему осуществлять свою важную жизненную миссию. Другой знакомый автора — судья Карманов. Это честный, неподкупный и справедливый человек. Он не берет взятки, не боится запугиваний. Образ «честного судьи» как бы противоречит установившейся традиции русской литературы критиковать пороки. Однако «Обитатель предместья» утопия, поэтому в ней все возможно.

Чрезвычайно интересен тип купца. Его имя Кормилов. Это тоже идеальный представитель своей профессии. Кормилов — «купец, делающий честь своему состоянию, сведениями в торговле, неизмеримою честностью и трудолюбием. Он имеет дела почти во всех купеческих городах Европы. Исполненный общественной ревности, он поддерживает имуществом своим предприятия промышленников, торгующих на островах *Курильских и Алеутских*»². В. Н. Топоров отмечает, что «Кормилов был своего рода предшественником того дела, ради которого позже была создана знаменитая Российско-Американская торговая компания, являвшаяся наследницей и приемницей того, что было уже создано в конце XVIII в. русскими промысловыми купеческими компаниями в Северо-Западной Америке»³.

Своеобразный купеческий этос, провозглашаемый Кормиловым, предполагает не только следование традициям, но и использование новейших достижений классики экономической мысли, прежде всего британской. По первым учтивостям с обеих сторон он говорит: «Вот Англинския книги, которые я для вас выписывал. Особливо приятно мне видеть между прочими полезную книг Адама Смита о народном богатстве. Читайте ее, чтобы постигнуть важность торговли. Ею соединяются государства, насаждаются искусства и нравы в грубых народах; природа обращается к благополучию вселенной. Несправедливое предрассуждение унижает купечество перед другими состояниями. Я не могу думать о себе с пренебрежением, когда повеления мои исполняются в Лондоне и когда я получаю донесения от приказчика моего в Уналашке; когда вижу, что трудолюбием моим и расчетом обращение денег в 109 государстве ускоряется, что я отвергаю новые пути вывозу естественных произведений моего отечества и возбуждаю промышленность ремесленника. Подлое корыстолюбие не унижает предприятий моих. Моя прибыль соединена беспрестанно с пользами государства. Утверждаю так все дела мои, что я в состоянии удовлетворить каждому тре-

бованию при самом предъявлении. Обманщик, который во зло употребляет доверие, недостоин почтенного имени купца. Одно слово мое на бирже должно стоить самой важнейшей письменной сделки. И как может быть иначе? Бесчестное дело предполагает тесный разум. Купец, коего я понимаю, есть государственный человек, который приуготовлен тщательным воспитанием к исполнению своего звания и которого все действия управляются духом порядка и хозяйства»⁴. Он также занимается благотворительностью и откладывает каждую десятую часть прибыли, которую называет «имением бедных»⁵.

Герой «Эмилиевых писем» живет в Софии и каждый день прогуливается по большой Московской дороге. София — первая почтовая станция, находящаяся в 22 верстах от Петербурга, и всякий, путешествующий из *столицы в резиденцию*, должен был сделать там остановку. Это небольшой город, основанный в царствие Екатерины. Он должен был стать идеальным пространством, спланированным в соответствии с законами градостроительного искусства. Возможно, не случайно именно на этой дороге герой Муравьева находит рукопись своего приятеля Эмилия. Следует отметить, что путь из *Петербурга в Москву* не в первый раз становится хранилищем утопических текстов. Можно вспомнить путешественника А. Н. Радищева, который так же находит там свой «Проект в будущем».

Эмилий пишет о своей жизни в селе Никольском, восхищаясь детьми помещика, а особенно *Васинькой*, 11-летним мальчиком. Все пошли на смотр, а *Васинька*, несмотря на то, что без ума от военного дела, не пошел «нарочно для того, чтобы испытать, может ли *отказать себе в удовольствии*»⁶ (курсив мой. — Т. А.). Здесь можно вспомнить другого маленького мальчика — тоже *Васиньку* из «Тетради для сочинений», читающего вместе с другом нравоучительные рассказы из древней истории⁷, Ванюшку из «драматической сказочки» «Доброе дитя», отказавшегося от игрушки для того, чтобы подать милостыню бедному. Можно вспомнить и сына Муравьева, Никиту, будущего декабриста, который отказывался танцевать на балах, так как *Брут Катон не танцевали*.

Дети, ставшие героями сочинений Муравьева, — это будущие взрослые, подготовленные воспитанием к новой, совершенной жизни, которая

¹ Муравьев М. Н. Полное собрание сочинений... Ч. 1. С. 109–110.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 133.

⁴ Васинька отмечает для себя: «Самое лучшее правление есть то, в котором гражданин может пользоваться всеми правами и способностями человека, сколько не вредят они другим его согражданам. Сие состояние называется вольностью, и есть священное право всего человечества». Там же. С. 245

¹ Муравьев М. Н. Полное собрание сочинений... Ч. 1. С. 70–71.

² Там же.

³ Топоров В. Н. Из истории русской литературы. С. 552, прим.

должна наступить, когда все взрослые будут наилучшим образом исполнять свои обязанности.

В «Эмилиевых письмах» Муравьев пишет уже о том, как может быть организована жизнь военного сословия. Как и многие его современники, Муравьев служил в армии с ранней юности. В 1773 г. он был зачислен сначала солдатом лейб-гвардии Измайловского полка, а затем произведен в капралы, фурьеры, каптенармусы, сержанты. Первый офицерский чин прапорщика он получил в 1782 г.¹

Вероятно, себя и своих друзей он имеет в виду, когда пишет о молодых офицерах Славине и Полосовском. «Славин может служить образцом в обращении, — пишет он. — Все его поступки ознаменованы *благоразумием*. Никогда нескромность, оскорбительное слово не делали обращения его неприятным... Одно из самых удивительных его качеств *хладнокровие*. Среди сражения, сказывают, так как в обществе он всегда равен, всегда как властелин разума и чувств своих, всегда готов встретить опасность и преодолеть ее!

Такие дарования природные украсил он воспитанием и учением. Он знаком со всеми писателями древности. Я видел в палатке его Плутарха, Полибия и Ксенофона»². Другой офицер, Полосовский, проводит свободное время за чтением философских книг. «Каким образом, думаешь ты, проводит он праздное время в лагере? Вчера еще застал я его в ставке переписывающего уроки *Нравственной философии* славного *Фергюссона*, его учителя. При этом случае рассказывал он мне, каким образом, привлеченный славою сего ученого, ездил он нарочно в *Эдмбург*, чтобы воспользоваться разговором и наставлением сведущего и добродетельного человека. С каким почтением, с какой благодарностью говорит он о своем учителе»³.

Герой Муравьева выражает интерес и уважение автора к британским и прежде всего шотландским мыслителям. «Университеты Англинския знамениты особами учености полезной и обширной, — пишет Муравьев. — Таковы в Глазгове покойной <...> Гутшесон и Адам Смит, творец книг о Народном Богатстве <...> а Теории нравственных чувствований Так в Единбурге Адам Фергюссон сочетающий столь удачно философию с гражданскою мудростию. Может быть выше всех кроткий и снисходительный Давид Гюм, пример философа в хорошем обществе. Не позабудем никогда Робертсона, Гиббона <...>, столь многих бриттов, одаренных чувствованием, красноречием, просвещением»⁴.

¹ См.: *Западов В. А.* Муравьев. С. 306.

² Там же. С. 169.

³ Там же. С. 170.

⁴ Цит. по: *Топоров В. Н.* Из истории русской литературы. С. 372.

Муравьев и его герой открыты достижениям европейского интеллекта и духовного опыта, однако это не входит в противоречие с национальной идентификацией. «Русский человек, глубоко укорененный в русской духовной, культурной, исторической, семейно-родовой, бытовой традиции, он был вместе с тем и подлинным *русским европейцем*, который, как и Карамзин, органически сочетал две любви — к России и к Западу, точнее, испытывал чувство двуединой любви. Культурные сокровища античного мира и западной Европы влекли его к себе, доставляя радость познания... И, говоря о достижениях русской культуры, гордясь ими, в полной мере испытывая чувство просвещенческого энтузиазма, он *никогда* не переходил той тонкой грани, за которой оправданная гордость превращается в греховную и разъединяющую гордыню, а любовь к своему начинает отравляться ядами националистического эгоизма, сепаратизма, противопоставления хорошего “своего” плохому и сознательно вредоносному “чужому”»¹, — пишет о нем В. Н. Топоров.

Муравьев полагает, что в обществе должны быть личности особого склада, которые помогают ближним, занимаются благотворительностью, служат нравственным примером. В соответствии с принципами дворянского этоса это просвещенные, богатые, знатные и влиятельные люди. Таков граф Благотворов, который не только помогает окружающим, но и служит своеобразным образцом для подражания. Ребенок же, наблюдающий за его действиями, «в маленьком сердце своем приемлет великодушное намерение быть столько же благотворительным»².

Вероятно, именно таким он хотел воспитать будущего правителя России. Как человек своей эпохи, Муравьев был увлечен идеями просвещенной монархии и рисовал в своем воображении софиократическую утопию, где мудрый и добрый правитель выступает в качестве источника благодетельных, а благодарные подданные платят ему преданностью и стараются подражать его высоким нравственным качествам. Он с удовольствием играл роль Ментора, надеясь, что Телемак оправдает возложенные на него ожидания. В своих сочинениях Муравьев показывает, насколько восприимчивыми к добру могут быть дети, и как важно следить за их развитием и направлять его.

Лучший учитель будущего государственного деятеля — история: «Она представляет будущим поколениям примеры прошедшего. Подобно как зажигают огни на островах и возвышениях посреди моря, усеянного камнями, для избавления мореплавателя от неминуемого кораблекрушения, так история возносит светильник свой над преткновениями, которые угрожа-

¹ Там же. С. 21.

² *Муравьев М. Н.* Полное собрание сочинений... Ч. 1. С. 158.

ют государствам бедствиями и разрушением. Она служит вместо опытности государственному человеку. Никакая опытность не может заменить помощи, доставляемой историей. Правители были бы сожаления достойны, если бы каждое новое поколение, лишенное сведения о предшествовавших делах, должно было запастись само для себя трудную и опасную опытность. История делает нас современниками отдаленнейшей древности. Можно сказать, что мы лучше знаем составление, пособия и несовершенства сих древних правлений, нежели те самые, которые были действителями: не для того, чтоб им недоставало проницания, но затем, что никакие предрассудки времени и народного пристрастия не изменяют в глазах наших настоящего свойства действий, и потому что мы имеем выгоду видеть все происшествия, приведенные к заключению их и составляющие одно целое. Все причины имели полное действие и ничего не оставлено дополнить догадкам»¹. В «Письмах к молодому человеку о предметах, касающихся истории и описания России» Муравьев пишет: «История какого-либо народа есть лучшее истолкование умоначертания его»². Как и его предшественник М. М. Щербатов, который, следуя за Юмом, собирался сделать историю наукой, Муравьев использует историю для построения науки о морали: «Собрание правил называется наука. Таким образом, Естественная Наука, или Физика, есть собрание правил, выведенных из происшествие естественных. Нравоучение есть собрание правил, выведенных из деяний человека и общества»³.

Большой массив сочинений Муравьева посвящен истории и прежде всего истории России. Он использует для своих исторических, а скорее, историко-философских сочинений разные жанры, начиная от столь популярного в то время «разговора мертвых», комментированного исторического изложения, и заканчивая яркими историко-художественными зарисовками сцен из отечественной истории.

В соответствии с жанром Муравьев сталкивает в диалоге Ромула и Кия, Гостомысла и Ярослава, Рюрика и Олега, Игоря и Ольгу, Святослава и Ярополка, Владимира и Ивана Грозного и даже Горация и Антиоха Кантемира. Кроме того, он соединяет в беседе Карла XII и Ярослава, Владимира и Карла Великого

Как и все дворянские историки, Муравьев излагает историю персоналогически. Он полагает, что история творится государями, политическими лидерами, поступки которых являют пример потомству. Именно поэтому «Нет ничего столь блестящего и превосходного, как жребий Государя, со-

ставляющего блаженство народа своего просвещением, законами, умягчением нравов, возвышением сердца и разума»¹. В диалоге «Владимир Великий и Иоанн Васильевич» отмечено: «Качества одного человека пременяют иногда судьбу народов, и государство, над которым великий человек властвует, возвышается». В диалоге «Владимир и Карл Великий» Муравьев пишет: «Слава добрых государей никогда не погибает, и беспристрастный глас Истории, отделяя от них легкие несовершенства человечества, представляет добродетели их для подражания потомству»².

Особая роль, которая выпадает на долю государей, могла бы развратить простых людей. Специфичность положения монарха заключается не только в том, что он готовится к этому поприщу, но и в том, что оно предназначено ему по праву рождения. «Наследственное право последования Государей есть спасительное средство, которым предупреждаются несчастья народов и замыслы честолюбивых»³, — пишет Муравьев. История для Муравьева — это политическая история, но она «между нравоучениями политики передает бессмертию честь и позор человечества»⁴.

Муравьев не случайно заставляет беседовать представителей разных эпох и культур. Все народы объединены одними и тем же нравственными законами, политическими стремлениями, социальными закономерностями. Ключом к этой серии могло бы стать высказывание Ромула из диалога «Ромул и Кий», который говорит: «Я вижу, что каждый народ сияет поочередно на позорище вселенной и что слава вместе с просвещением обтекает весь земной шар»⁵. Можно увидеть аналогичные мысли также в статье «Открытие Восточной Индии»: «Каждый народ имеет свои сияющие мгновения, в которые он привлекает на себя внимание света отменными подвигами и предприятиями»⁶. Эти рассуждения не что иное, как выражения идея «мирового коловорота», господствовавшей еще в начале XVIII в. и предполагавшей поочередный выход на авансцену истории всех культур без исключения. Такая точка зрения предполагает некоторый исторический фатализм, согласно которому процветающие общества неизбежно идут к упадку, а слабые к расцвету.

В диалоге «Гостомysl и Ярослав I» обсуждается вопрос о соотношении свободы и воли как нравственно-политических императивов. По мнению Муравьева, вольность не противоречит соблюдению законов, но, напротив, может существовать только там, где эти законы почитаются. Госто-

¹ Муравьев М. Н. Полное собрание сочинений... Ч. 1. С. 320.

² Там же. С. 362.

³ Там же. С. 313.

⁴ Там же. С. 344.

⁵ Там же. С. 301.

⁶ Там же. Ч. 2. С. 72.

¹ Учение истории // Артемьева Т. В. Русская историософия XVIII века. СПб., 1996. С. 93–94.

² Муравьев М. Н. Полное собрание сочинений... Ч. 2. С. 110–111.

³ Цит. по.: Топоров В. Н. Из истории русской литературы. С. 370.

мысл удивлен тем, что Ярослав дал новгородцам вольность. Он вопрошает: «...Не счел ли ты их достойными вольности, прежде нежели ум их мог ею воспользоваться? Не дал ли ты им *своеволия* вместо *вольности*? Вольность без законов существовать не может»¹. Ярослав оправдывается: «Так, *Гостомысл*, Я дал им первое и краткое начертание законов, *Правду Русскую*, не дав, может быть, времени и просвещению приуготовить их к принятию сего дара. Я уступил желаниям народа. Мне казалось, что сей великий город, колыбель величества *Славянского* народа, столь удобный для купечества, заслуживает некоторое уважение. Столица государства, перенесенная на берега *Днепровы*, лишала его присутствия Государя. Может быть, преимущества, мною данные в добром намерении, будут употреблены во зло буйством черни. Но естественным течением вещей излишества *своеволия* произведут зависимость. Твое благоразумие предупредило таким образом гибель Новгорода учреждением *единовластия*»².

Вопреки всем законам исторического повествования персонажи Муравьева пытаются моделировать ситуацию. Так, Гостомысл упрекает Ярослава в разделении России, Ольга, став христианкой, сожалеет о мести древлянам («Игорь и Ольга»). Князь Владимир и Карл Великий («Владимир и Карл Великий») понимают, что были не правы, разделив империю между потомками. Раздробив великие государства, они тем самым обрекли их на междоусобную рознь. В статье «Слабость удельного правления» Муравьев рассматривает тот же вопрос на примере Великобритании, объединившей Англию, Шотландию и Ирландию³. Об этом он пишет в «Кратком начертании российской истории». Вывод напрашивается сам собой: «Обыкновения столь сильно обладают человеческим родом, что два столетия пагубных следствий не в состоянии побудить к отменению вредных правил, освященных древностию. Из числа таковых есть разделение государства, известное в прочих странах Европы под именем феодального или поместного владения. Россия была жертвою сего политического заблуждения около пяти столетий... Вместо того чтобы в недре своем основать счастье, искусства, просвещение, она изнуряла силы в междоусобных бранях и в самых победах, но бессильная в разделении была страхом окружающих ее врагов»⁴. И далее: «Ложное рассуждение политики составило, кажется, несчастье России. Воображали, что трудное преимущество управлять народами, подобно личному имению Государя, может и долженствует по справедливости быть разделяемо равно между детей его. Опыт и здравый разум сви-

¹ Муравьев М. Н. Полное собрание сочинений... Ч. 1. С. 302–303.

² Там же. С. 303.

³ Там же. Ч. 2. С. 71.

⁴ Там же. С. 241.

детельствуют напротив того, что сан государя как отца народа есть в государстве один и неразделим, государственное есть не только право владения, но и долг превосходной благотворительности»¹.

Муравьев размышляет и о том, какое значение имели для нравов и обычаев российского народа примеры других стран. Он отмечает: «Без сомнения, обращение с татарами имело влияние на характер народа. Присвоение восточных обыкновений изменило чистоту российских нравов. Заимствовались нечувствительным образом обряды, деяния, увеселения. Оттуда можно произвести сей недостаток уважения внешнего состояния людей к нижнему и трудолюбивому, сии изъявления рабского почтения, унижающие человека, обращение к правосудию с приношением даров — черты, которые заглаждаясь в последующие времена, уничтожены совершенно преобразованием Государя ПЕТРА I»². «Как законодатели греческие путешествовали в Египет, чтоб занять там мудрость древних учреждений, так государь Петр Великий ездил в Европу, чтобы привести с собою в Отечество новую учтивость нравов, новые правила поведения и новые искусства»³. При этом Петр «предпочитал трудолюбие, простосердечие и точность голландцев сиянию роскоши, которыми окружил себя Лудвиг XIV»⁴.

«Сочиняя» историю, Муравьев следует историческим и историософским розысканиям, уже проделанным до него. Он ссылается прежде всего на британских авторов Юма, Фергюсона, Робертсона, Болинброка, Гиббона, а также на Макиавелли, Монтескье, Кондильяка и др. «Люди верховного достоинства, — пишет он, — обратили философию на изучение человека в обществе. Их сочинения, как простые и величественные драмы, имеют единство намерения, одно какое-нибудь великое преобразование человеческого рода, которое представляют они в полном свете, изъятое, так сказать, из середины тумана мрачающих его приключений, недостойных уважения философа. Гиббон предложил себе описать постепенный упадок и разрушение Римской империи на Западе и Востоке и довести человеческий род до последней черты уничтожения: Робертсон, открывая себе отраднойшее поле, зачинает ежели не там, где тот перестает, по крайней мере с ошутительной точки сияния и нового величества, к которому начинают устремляться народы европейские со знаменитой эпохи царствования Карла V. Таким образом, история, совершая торжественный раскол с летописью, не удерживает последовать боязливо наследственному порядку государей, не оставивших ей ничего, кроме имени, и смешав их с толпою толь-

¹ Там же. С. 233–234.

² Там же. С. 251–252.

³ Там же. С. 377.

⁴ Там же. С. 380.

многих теней государственного достоинства, переходит с поспешностью к происшествиям, сделавших эпоху во нравах и благосостоянии человечества»¹. Муравьев обращается к прошлому и анализирует его не столько как историк, сколько как философ: «В наши дни чувствительнее, нежели когда-нибудь прежде, философия низлагает наблюдения свои в недра письмен. История перестает быть простым исчислением дел сухих и бесплодных»².

Проблемам нравственной философии Муравьев посвятил ряд своих статей. Фактически его этическая теория неотделима от учения о человеке. Сам он пишет об это так: «Славный английский писатель Поп выразил с точностью и истинною действительную пользу нравоучения в сем известном стихе, который сделался пословицею: «The proper study of mankind is man» (*Человек есть настоящее учение человеческого рода*)»³.

Представление о человеке отражено в серии рассказов о «естественном» человеке Евандре, как называет ее В. Н. Топоров, «"Евандров" текст».

Сюжет этого повествования чрезвычайно характерен для просвещенческого дискурса, пытавшегося решить вычесть приобретенное, наносное «культурное» из человека и посмотреть, чем на самом деле является (или мог бы быть) человек, реализующий только свои первоначальные, «естественные», природные качества. Впрочем, подобные интеллектуальные робинзонады были характерны и для средневековой, и для возрожденческой культуры, объединенных не столько жанром, сколько постановкой проблемы: какие качества в человеке врожденные, а какие благоприобретенные, или иными словами, какие он получил от Бога (от природы), а какие выработал в процессе общения с себе подобными. Можно указать на сходство сочинения М. Н. Муравьева с сочинением «Хай Ибн-Якзан» Ибн-Туфейля (ок. 1110–1185; латинизированное имя Абубацер), представителя андалузского перипатетизма. Ибн-Туфейль предлагает более «чистый» опыт. Его герой «самозарождается» из соединившихся вместе природных элементов, развитие которых спровоцировано солнечным лучом. Элементы развиваются в жизнеспособного младенца. Его выкармливает газель, затем он сам организует свою жизнь и находит возможности для выживания. Своим умом он доходит до идеи Бога и необходимости благодарности Творцу.

Герой Муравьева Евандр появился на свет вполне традиционным образом. Он потерял родителей в младенчестве и был воспитан немой слугой на необитаемом острове. Поэтому наблюдения за слугой и общение с ним давали возможность общаться с помощью «взоров» и «рукодвижений». Герой

¹ Муравьев М. Н. Полное собрание сочинений... С. 14–15.

² Там же. С. 13.

³ Там же. Ч. 3. С. 1.

пишет о том, что им «не было нужды в языке»¹, подразумевая, что они не могли общаться с помощью слов. Это уточнения для данного анализа носит принципиальный характер. Ю. М. Лотман призывал к внимательному отношению к понятиям, связанным с коммуникацией и передачей информации. В статье «Слово и язык в культуре Просвещения» он писал: «Понятия Слово, Текст, Знак, Язык лежат в основе очень многих моделей культуры и, видимо, относятся к числу ее универсалий. Тем более важно проследить, как трансформируется отношение этих понятий к другим элементам системы при переходе от одной модели к другой»².

Муравьев еще не видит той массы нюансов, которую впоследствии породил философский анализ сначала языка в лингвистической философии, а потом и письма в философии постмодернизма. Объединяющей точкой для современного исследователя может послужить трактат Ж. Ж. Руссо «Опыт о происхождении языков», равно важный для М. Муравьева и, много позже, для Ж. Деррида.

В статье «О свойстве и происхождении языков» Муравьев анализирует эволюцию языка не только как средства коммуникации, но и как инструмент познания. Нет сомнения, что одним из источников его рассуждений послужил не только трактат Руссо. Учитывая его особый интерес к шотландской философии, это так же могли быть «Essays on Rhetorics» Х. Блэра (в русском переводе (с французского) «О начале и постепенном приращении языка и изобретении письма» М., 1799); «Lectures on Rhetoric and Belle Lettres» А. Смита; «On the Origin and Progress of Language» Д. Барнета (лорда Монбоддо) или даже Д. Стюарта, который много писал о языке как инструменте познания («Language as an Instrument of Thought» // «Elements of the Philosophy of the Human Mind» The Collected works of Dugald Stewart, ed. by Sir William Hamilton Thoemmers Press 1994, Volume II).

Муравьев считает, что сначала для выражения «страстей» появились *междометия*, далее произошло «обретение существительных имен», после этого возникла потребность в выражении «качества или отношения», (появление «прилагательных имен» (качество) и предлогов и склонений (отношение)) и множественное число³.

Следующая часть речи — глагол. «Чтобы влиять душу и движение в произносимые именованья вещей, требовалась еще составная часть, впечатляющая на них деяние разума нашего: и сия есть *глагол* или слово по пре-

¹ Цит. по.: Топоров В. Н. Из истории русской литературы. С. 644.

² Лотман Ю. М. Слово и язык в культуре Просвещения // Век Просвещения. Россия и Франция. Материалы научной конференции «Випперовские чтения-1987». Вып. XX. М., 1989. С. 6.

³ Там же. С. 91–92.

восходству»¹. Завершают формирования языка наречия и союзы: «Способом сокращения можно почтить *наречия*, которые одним словом изъявляют обстоятельство и сами принадлежат к разряду *присвоительных*... С совершенством слова и умствования вошли в языки и умножились *союзы*, которые означают связи, переходы и разные оттенки мыслей»².

Муравьев прекрасно понимал, что исследование языка связано с пониманием механизма мышления. «Сии рассуждения важнее, нежели они кажутся, — писал он, — потому что они близко соединены с философией человеческого разума. Ежели слово есть истолкователь мыслей, то рассматривание составления его ведет к испытанию самых понятий наших и деяний человеческого разума»³.

Как и Руссо, Муравьев полагает, что первоначальная потребность в общении выражается не столько мыслями (или потребностями), сколько *страстями*. Евандр говорит о своем немом слуге: «Самый крик его, *выражение страстей*, имел для меня известный смысл»⁴. И далее: «Я не мог вздумать тогда, что люди умеют *изобразить словами все свои мысли*»⁵. Более того, осознание себя мыслящим удивляет и восхищает Евандра. Процесс мышления осмыслен им, как появление другого Я, «особливого существа», живущего внутри него и управляющего им. «...Нечувствительно мне самому *разум мой приходил в состояние мыслить*. Однажды, играя на берегу морском в присутствии воспитателя моего, погруженного в глубокую задумчивость, я почувствовал, что нечто необыкновенное происходит внутри меня. | Я рассуждал. Новое зрелище открылось передо мною. Я приметил, что *особливое существо живет внутри меня*. Я стал для самого себя предметом любопытства. С тех пор все мои действия стали мне примечательны. Я пожелал встать: и ноги мои, во мгновение ока и сами собою, исполняли повеление сего существа невидимого, которого я признал владычество в себе самом. Я хотел ходить: и ноги мои переступали поочередно с легкостью, которую получили они от *привычки и повторенных* опытов. Мне случалось упадать нечаянно, и рука спешила сама собою к защите головы моей. Таким образом, уединяясь в *самого себя*, старался я различать способности души моей»⁶.

В статье «Черты нравоведения» Муравьев более подробно описывает процесс познания. Следуя модели своих любимых шотландских авторов, и пре-

жде всего Адама Фергюсона и Адама Смита, он плавно переходит от метафизики к этике¹. Муравьев отмечает, что средствами общения могут быть

¹ Необходимо отметить особое внимание М. Н. Муравьева к британской философии. Это хорошо видно на примере небольшого фрагмента «Начало нравственных деяний», который мы приводим здесь полностью: «Писатель, столько же глубоко-мысленный, сколько любви достойный, славный *Смит*, прежде нежели издал классическое сочинение о *народном богатстве*, старался произвести нежнейшие и многоразличные чувствования человеческого сердца из единого общего начала. Сочинение его, под заглавием *Теории нравственных чувствований*, изобилует чертами простыми и величественными, которые открывают тонкого и верного наблюдателя природы. Чтение книги его производит действие, свойственное одним превосходным творениям: оно делает лучшим и оставляет в душе читающего еще новое побуждение любить добродетель. Отечество *Смитово, Шотландия*, имеет сие преимущество в наши времена, что оно производит мужей превосходных в письменах и философии. Довольно наименовать *Гюма, Робертсона, Фергюсона, Риду, Лорда Кемса*, чтоб доказать истину сего преимущества. Нравственная философия особливо приобрела в руках их новые успехи. Почерпнув в Платоне возвышенные понятия о красоте нравственной, прежде всего Готчесон исследовал различные склонности и побуждения души и утверждал в ней существование некоторого нравственного чувства (*moral sense*), которому также свойственно различать добродетель, как глазу свет и краски. Недоволен сим одним *Готчесон* полагал в душе еще другие внутренние чувства, так как чувство *красоты и благоразумия* во внешних предметах, чувство *общественного блага*, которым мы соучаствуем в счастье или бедствии других, чувство *стыда и чести*, и чувство *смешного*. *Готчесоново* сочинение *объемлет весь округ нравоведения*; и ежели творец его не мог соединить всех голосов в пользу свою, то он имел удовольствие видеть последователем своим воспитанника *Локкова*, славного Лорда *Шафтесбюри*. Желая быть защитниками человеческой природы, он взял предметом своим оправдать ее от порицания *самолюбия* и показать, что не оно одно есть началом человеческих действий. Они разделяют вообще пристрастия *корыстолюбивые* (*selfish*), касающиеся единственно до нашего частого блага, и доброжелательные (*benevolent*), которыми переносимся в состояние других и присвоаем себе счастье ближнего. Кажется, что сие доброжелательство, глубоко впечатленное в природе человека, есть одно из сильнейших расположений к добродетели. Но и корыстолюбивые побуждения, пока остаются в пределах своих, не имеют ничего порочного. Природа вложила в каждое творение чувствование и желание своего собственного благосостояния; но она подчинила его уважению общего блага вселенной. Нельзя справедливо порицать сих корыстолюбивых пристрастий, ежели они не побуждают приобретать частного блага повреждением общего. Напротив того, человек не был бы полезен обществу, если бы он лишен был всякого побуждения предохранять собственное существование и благосостояние семейства. Столь нежно переходят сии корыстолюбивые пристрастия в великодушные и доброжелательные, что и собственное наше счастье становится средством и орудием для доставления счастья другому и для споспешествования общему благосостоянию человеческого рода. Нежные связи природы, любовь к ро-

¹ Лотман Ю. М. Слово и язык в культуре Просвещения. С. 94.

² Там же. С. 99.

³ Там же.

⁴ Цит. по.: Топоров В. Н. Из истории русской литературы. С. 644.

⁵ Цит. по.: Там же. С. 644–645.

⁶ Цит. по.: Там же. С. 645.

знаки «естественные» и «согласием поставленные». «Естественные те, которые внушает побуждение или истолковывает человеку. Таковы суть взоры, наклонения головы, изменения лица или телодвижения. Согласием поставленные суть: немое подражание действий, разговор и письменные начертания»¹. Он выделяет деяния разума и воли, описывает процесс познания (понимания) так: «В разумении отличаем мы явственно: животное чувство или понимание, сознаваемость, созерцание (наблюдение), память, воображение, отвлечение, рассуждение»². «Но что касается до *воли*, непосредственном предмете нравоучения, то она есть сила умственная, которая творит человека *существом деятельным*»³.

Первоначально Евандр полагал, что его новые способности связаны с *местом*, в котором впервые пробудилась в нем способность к рефлексии, затем понял, что *голос разума* является естественной частью его неотъемлемой частью его самого. Наблюдение «порядка природы» привели Евандра к выводу о «Вышнем существе», создателе мира и законов, по которым он существует. «Проснувшееся» самосознание заставило Евандра обратить внимание на окружающий мир, красота которого открылась мыслящему существу, но была недоступна: «Природа, которая будто не существовала для меня прежде, приняла теперь самый *привлекательный образ*»⁴.

дителям, к супруге, к детям, делают приятное смешение пристрастий частных и общественных. Водимы прелестью удовольствия, мы способствуем пользе и намерениям целой системы. Самое зло, которое приключается нам часто, ежели оно обращается во благо целой, им необъемлемой системы существования, не заслуживает именованья зла и не прекословит благодати Вышнего существа. человеческий разум не может объять взором своим великой цепи, которую соединяются бесконечные степени существования, возможные во вселенной, и с которыми сия видимая нами составляет одно целое. Не вступая сии метафизические умствования, *Гюм*, которого разум услаждался сомнением, мыслил дать простоты нравоучению, отрицая сие различие между корыстолюбивых и доброжелательных пристрастий, и распределяя хвалу или порицание действий по отношению, которое они имеют к производимой ими пользе. Добродетель, не приносящая пользы, для него перестает быть добродетелью. Его мнение нашло многих противников, между которыми *Битти* и *Рид* занимают главное место. *Смит* выводит из *сострадания* или *симпатии* все чувствования, которые соединяют у нас с обществом и человечеством. Он изъясняет теорию свою наблюдениями, взятыми из ежедневной жизни, и рассматривает поочередно се склонности, упражнения и страсти людей, поколику они имеют влияние на счастье». *Муравьев М. Н.* Полное собрание сочинений Михаила Никитича Муравьева: В 3 ч. Ч. 3. СПб.: В тип. Российской академии, 1820. С. 21–25.

¹ Там же. С. 14.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 16.

⁴ Цит. по.: *Топоров В. Н.* Из истории русской литературы. С. 645.

Таким образом, эстетические способности являются результатом развития интеллекта и требуют определенного уровня его развитости. Восхищение природой приводит к идее мирового порядка, а затем и к представлению о Творце этого порядка. Таким образом, познание Бога венчает собой как процесс интроспективных постижений, так и внешних наблюдений. Нет ничего удивительного в том, что первые мыслительные опыты Евандра носили столь философский характер. Процесс мышления естественного человека движется от абстрактного к конкретному. «Первые изобретатели языков» были принуждены обстоятельствами к «искусственному разложению выражаемой мысли на метафизические его стихии»¹.

Муравьев сам резюмирует свой текст. Он пишет: «Намерение сей повести состояло в том, чтобы *показать стезю*, которою разум *достигает к познанию* собственных своих деяний. Человек с природы получил *начало мысли*. Она возрастает в младенце с телесными силами. Сперва в послушании *чувств* она влечется по следам их в *рассматривании вещей*. Скоро входят в нее понятия *образа, числа, протяжения, времени, существования*. Она уже применилась к образованию языка и общих *мнений*. Но ежели от *внешних* предметов обратит он внимание на *самого себя, новый порядок ощущений* ему представляется. *Понимание, мысль, переход* от одной к другой или *размышление, память, воображение, хотение, удовольствие, прискорбие* суть деяния, которые предполагают *существо*, производящее их. Оно есть *душа*. Обогащенный сим предприятием мыслящий человек восхотит от *согласия и порядка тварей к премудрости творца*. И таким образом совершается округ его знаний»².

В неопубликованном фрагменте «Записи по истории, философии, литературе, красноречию, языку» Муравьев высказывает мысль о том, что образование единичных («простых») и общих («сложных») понятий происходит по-разному. Простые понятия приемлет душа извне *страдательно*. Но когда она сама над ними действует, тогда происходят *сложные*. Сии последние суть только сочетания простых понятий, которые суть так как припасы и материалы из которых разумение создает знание. Способы сего деяния суть или сложение двух понятий в одно, или постановление одного понятия возле другого, таким образом, чтоб обозреть их вдруг, не соединяя вместе или отлучение понятия от всех побочных препровождающих оное. Сие называется *отвлечением* (abstraction) и посредством оного происходят общие понятия»³. Именно поэтому Евандр постигает Бога только после того как, начинает активно мыслить.

¹ Там же. С. 100.

² Там же. С. 647–648.

³ РО РНБ. Фонд 499. Ед. хр. 23. Л. 6 (об.).

Замечателен финал этой интеллектуальной робинзонады. Евандр был замечен афинским полководцем Никием, проплывающим мимо острова, привезен в Грецию, и ни кому иному, как самому Сократу рассказывал о своих приключениях. Естественно, что сначала он должен был научиться понимать речь. Сначала она казалась ему бессвязным потоком, затем он начал различать отдельные ее фрагменты, а потом осознал, что каждое из них соответствует отдельному понятию: «Долго казалась мне речь слитною и непрерывною. Мало-помалу начал я различать отдельные образования голоса или слова. Я понял, что к каждому из оных присоединено некоторое понятие. Тогда все способности души моей перенеслись, кажется, чувство слуха, и средством памяти и внимания я научился понимать и говорить»¹.

Зарисовка Муравьева несет на себе некоторые черты эпистемологического утопизма, главной целью которого было понять, каким образом можно постичь истину и что она собой представляет. Муравьев рассматривает генезис и механизм такого постижения, приходя к общему выводу, что ничего не мешает человеку самому, без помощи опыта прийти к постижению высших истин, а именно к открытию *души* в себе, *мира* вне себя и *Бога* в мире.

Нельзя не согласиться с В. Н. Топоровым, высоко оценивающим «Евандров» текст как выдающийся памятник русской философской мысли XVIII в., к которому несомненно, исследователи будут возвращаться еще не раз.

Интроспективный анализ находится в центре философской антропологии и нравственной философии Муравьева. Он полагает, что «Сердце человеческой, позорище страстей и желаний, представляет искусному наблюдателю тьму зрелищ любопытных. Целая жизнь наблюдателя не довольна для изучения сокровенных его движений. И для того нравование, не смея возвыситься к точности Геометрического способа вместо доказательств заимствует внутреннее и нежное чувствование, которое всемогущая рука создатель вложила в перси каждого»². *Нравование* изучает также естественное право, восходит к объяснению политического общества, являясь теоретическим основанием *политики*: «Возвращаясь к самому началу гражданских обществ, оно покушается представить себе человека в первобытной простоте его, прежде еще нежели установления, обычаи, нравы, законы дали душе его искусственное образование и из сего естественного состояния покушается вывести неотъемлемые и священные права человека, его простые и начальные чувствования и склонности. Сие отделение нравования, известное под названием *естественного права* начертывает должности наши и сношения в рассуждении Вышнего Существа, самого себя,

¹ Цит. по.: Топоров В. Н. Из истории русской литературы. С. 649–650.

² Муравьев М. Н. Полное собрание сочинений... Ч. 3. С. 2.

ближнего общества. Оно предписывает наставления всякому полу и состоянию, отцу, сыну, супругу, гражданину; оно учит соединять *полезное с честным*. От домашней жизни семейства нравование восходит к изъяснению обязанностей политического общества, разлагает пружины правления, начертывает действие государственной власти до самого ее источника, безмолвного согласия всех членов одного народного общества итаким образом дает рождение другой подчиненной науке, известной под именем *политики*¹.

В статье «Черты нравования» Муравьев выводит основной закон, который в мире нравственных отношений должен был бы быть приравнен к закону всемирного тяготения: «Человек сотворен для общества и должен рано или поздно достигнуть просвещения»².

По аналогии же с естественными науками Муравьев строит и науку нравственную: «Собрание правил составляет науку. Таким образом, собрание правил, выведенных из происшествий естественных, называется *естественною наукою* или *физикою*. Собрание правил, выведенных из деяний человека и общества, называется *нравованием*»³.

Для Муравьева как литература, так и история служат прежде всего воспитанию добродетельного человека, живущего «по совести» и обладающего «чувствительным сердцем». Его сочинения не являются научными трактатами. Как и другие дворянские мыслители, он философствовал с помощью художественных текстов, пытаясь постичь «щастливое волшебство управлять сердцами»⁴ для того, чтобы торжествовали добродетель, разум, свобода. Для Муравьева как литература, так и история служат прежде всего воспитанию добродетельного человека, живущего «по совести» и обладающего «чувствительным сердцем». Он писал: «Мне сдается, что намерение мое соединить учение Литтературы с учением Философии, Законоучения и Политики отнюдь не химерическое и не бесполезная мечта. Могу ли я исполнить сие предприятие, есть другой важной вопрос. Логика, Нравование суть щастливья переходы, средственныя науки между Искуства Слова Искуства Правления. Не довольно знать слова, надобно уметь пользоваться (*нрзб*; случением (?), по смыслу — соединением, ср.: с...ением. — В. Т.) их к распространению разума: чтоб успехи языка слились с успехами мысли и чувствования, для сего надобно иметь щастливое волшебство управлять сердцами»⁵.

¹ Там же. С. 2.

² Там же. С. 5.

³ Там же. С. 6.

⁴ Цит. по.: Топоров В. Н. Из истории русской литературы. С. 378.

⁵ Там же.

Поколение D

Хорошо ли были усвоены уроки нравственной философии теми детьми — великим князем Александром Павловичем и сыном Никитой, которых воспитывал Муравьев? Жизнь рассудила так, что они выбрали разные способы изменения общества, каждый из которых был по-своему неудачен. Что это, пороки самой системы или несовершенства интерпретации?

В книге о М. Муравьеве В. Н. Топоров пишет: «К сожалению, ни нравственный жизненный опыт, ни заветы нравственности таких людей, как Михаил Никитич Муравьев, Иван Петрович Тургенев, Николай Иванович Новиков, Иван Владимирович Лопухин, Николай Михайлович Карамзин, до сих пор не оценены по достоинству. К сожалению же, в поколении детей, воспитывавшихся в этих заветах и, несомненно, так или иначе их усвоивших, эти заветы были введены в контекст, существенным образом обесценивающий эти заветы постановкой *цели*, ради которой можно было, так считалось или допускалось, нарушить (“только в одном этом случае”) нравственные заветы отцов. Отсюда — трагическая судьба сыновей Никиты и Александра и племянника Муравьева Михаила Сергеевича Лунина, сыновей И. П. Тургенева (включая и рано умершего, задолго до “всего”, Андрея Ивановича Тургенева, возрастающий радикализм которого скорее всего завел бы его далеко, проживи он дольше). В исторических рамках трех-четырех десятилетий до декабря 1825 года нравственная мысль, нравственное слово быстро превращалось — во всяком случае для многих — в безнравственное дело, представлявшееся участникам его если и не нравственным, то оправданным высокой (высокой ли?) целью»¹.

Выступление декабристов долгое время считалось началом нового этапа социально-политического развития России, которое разрешилось социальной революцией и изменением общественного строя. Однако одномерность и тенденциозность прежних схем уже давно не вызывает никаких сомнений. Вместе с тем ряд событий, вынесенных в свое время на первый план, как бы «повисают в воздухе», требуют объяснения и уточнения.

Действительно, если декабризм не был началом нового и важного этапа российской жизни, то почему он удостоен столько исследований, размышлений, обсуждений? Если же да, то какую же именно тенденцию он знаменовал?

Я полагаю, что интерес к декабризму был во много результатом естественного интереса к дворянской культуре. Эта культура, созданная в период «золотого века дворянства» от Елизаветы Петровны до Николая I, является одним из высших достижений российской культуры и ее весомым вкладом

в мировой культурный процесс. Поэтому закономерно стремление ее изучать и по возможности следовать сформированным ею высоким образцам.

В течение длительного времени декабристы были практически единственными «положительными» представителями дворянства, могущими быть объектами изучения. Исключение делалось только для харизматической фигуры Петра и невинно пострадавших Н. Новикова и А. Радищева. Поэтому жадно и интенсивно изучалось все *декабристское*: сочинения, переписка, круг чтения, повседневная жизнь, особенности личностного самовыражения и т. д. Декабристы изображались как люди исключительные по своим качествам, вплоть до полной и неправдоподобной идеализации. Так, мы можем встретить характеристику декабриста как «особого типа русского человека, резко отличного по своему поведению от всего, что знала предшествующая история»¹ даже у исследователя, далекого от политико-идеологической ангажированности.

Индulгенцию на изучение получали друзья (и враги!) декабристов, их родственники и возлюбленные. При этом та интенсивная духовная жизнь, на фоне которой происходило воспитание, образование и мужание героев, рассматривалось зачастую почти как «природное явление», «пейзаж», историческая данность, возникшая сама собой, почти без всякого участия «посторонних».

Вместе с тем рассмотрение декабристов вне дворянской культуры или противопоставление ей приводит к поистине парадоксальным выводам. Поэтому, например, может так удивлять обстоятельство, что, политическая фразеология, закрепленная за декабристами, была в дворянской среде общим местом. Обратившись хотя бы к фигуре Екатерины II, мы увидим, что она мечтала об отмене крепостного права, называла себя республиканкой, говорила о неизбежности революций. Кроме того, ее «Наказ» подвергся цензурному запрету со стороны французского правительства, а в 1767 г. и она, в свою очередь, организовала перевод на русский язык и издание в России утопического романа Мармонтеля «Велизарий», запрещенного парижским архиепископом.

Один из способов осмыслить исторический феномен — вписать его в традицию. Вероятно, это и следует попытаться сделать, изучая систему декабристских идей и сопоставляя их с предшествующим этапом социально-политической и прежде всего социально-утопической мысли.

Сопоставление утопических сочинений мыслителей второй половины XVIII в. и декабристов и исследование изменения (или сохранения) представления о социальных идеалах у «отцов» и «детей» дает возможность уви-

¹ Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни // Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. М., 1988. С. 162.

¹ Топоров В. Н. Из истории русской литературы. С. 683.

деть преемственность эпох, направление эволюции социально-политического мышления, тенденции российского политического сознания.

Практически все программные документы декабризма могут быть прочитаны в контексте их утопических ориентаций. В этом смысле лучшим текстом для сопоставления мог бы стать екатерининский «Наказ». Однако наиболее наглядно следование традициям можно увидеть в небольшом сочинении А. Д. Улыбышева (1794–1858) «Сон», отвечающем всем требованиям утопического «канона». В 1825 г. автор не был на Сенатской площади и к этому времени отошел от декабристского движения. Но в 1819 г., когда оно было написано, Улыбышев был членом «Зеленой лампы», на одном из заседаний которой и была прочитана эта утопия. Сам Улыбышев писал, что его «Сон» «согласуется с желаниями и мечтами моих товарищей по «Зеленой лампе»¹.

Улыбышев описывает Петербург, каким он мог бы стать через 300 лет. Он идет по городу и вместо дворцов и казарм видит общественные здания — школы, библиотеки, академии. Практически все российские утописты, старательно описывая возможные политические изменения концентрируют их исключительно в столицах. «Столицецентричность» общественного устройства предполагает сохранение драматичного для России различия, даже иерархии между столицей и провинцией. Утопические описания Петербурга мы видим в почти одноименной утопии А. П. Сумарокова «Сон, šťastливое общество», в «Путешествии в землю Офирскую» М. М. Щербатова и др.

В «Сне», привидевшемся Улыбышеву, мы видим, что общественное заменяет частное. Дворцы становятся местом общественных собраний или музеями. Автор пишет: «На каждом шагу новые общественные здания привлекали мои взоры, а старые, казалось, были использованы в целях до странности непохожих на их первоначальное назначение. На фасаде Михайловского замка я прочел большими золотыми буквами “Дворец государственного собрания”. Общественные школы, академии, библиотеки всех видов занимали место бесчисленных казарм, которыми был переполнен весь город. Проходя перед Аничкиным дворцом, я увидел сквозь большие стеклянные окна массу прекрасных памятников из мрамора и бронзы. Мне сообщили, что это русский Пантеон, т. е. собрание статуй и бюстов людей, прославившихся своими талантами или заслугами перед отечеством»².

За 300 лет в России произошли большие перемены. Была произведена масса реформ, вследствие которых Россия стала конституционной монархией. Стала возрождаться национальная самобытность, расцвела литература и даже вернулся, правда в облагороженном виде национальный костюм. В столице царит изобилие и довольство.

¹ Улыбышев А. Д. Сон. Русская литературная утопия. М. 1986. С. 87.

² Там же. С. 87.

Новый строй «согласуется с законами человечности», поэтому бедняки появляются только от чисто случайных несчастных обстоятельств и пользуются щедрой благотворительностью тех, кто этих обстоятельств избежал. Это обстоятельство подчеркивается и в утопии Щербатова. В Офире совсем нет нищих, а развитая филантропическая деятельность делает сносным существование одиноких, старых и больных людей.

В утопии Улыбышева, как и практически во всех утопических сочинениях предшествующего века, подчеркивается равенство всех сословий перед законом. Для нее вполне справедлива максима, высказанная А. П. Сумароковым: «Не имеют там люди ни благородства, ни подлордства и преимуществуют по чинам, данным им по их достоинствам, и столько же права крестьянский сын имеет быть великим господином, сколько сын первого вельможи»¹.

Судя по всему, одним из наиболее важных вопросов для всех утопистов того времени была реформа церкви и установление новой религии. Об этом говорилось практически во всех их проектах и очень подробно. Прежде всего затрагивалась область обряда, который упрощался, превращаясь в культ Высшего существа (Вышей Мудрости). Очень часто мыслители предлагали отменить института священства, сделать его выборным или передать высшим государственным чиновникам. Однако все изменения предполагалось совершить не меняя основ христианской веры. Предполагалось лишь «очищение» ее от внешних, не свойственных ей функций и от извращающих ее чистую и древнюю сущность исторических напластований. В вопросах религиозной реформы дворянские просветители (и декабристы) разделяли идеи, сформулированные в масонстве, которое в России этого времени носило характер религиозно-церковной реформации и было довольно сильно политизировано. Не случайно масонская символика и система организации была так популярна среди декабристов, особенно в первых тайных обществах. Образы религии будущего очень близки как у утопистов XVIII в., так и у декабристов. Например, в описании храма у Улыбышева и Щербатова они совпадают даже в деталях. В них можно отметить:

- отсутствие специфической христианской символики (например, креста);
- отсутствие изображений божества;
- использование символов света и огня;
- храм представляет собой вариант ротонды с колонами и изображением небесного свода в куполе.

Масонские ложи были также предвестниками первых политических тайных обществ. Г. П. Макогоненко, исследуя творчество Н. И. Новикова

¹ Сумароков А. П. Сон — šťastливое общество // Н. И. Новиков и его современники. М.: АН СССР, 1961. С. 354.

(в течение многих лет являвшегося одной из крупнейших фигур в русском масонстве), писал: «Тайные ложи масонов являлись первыми организациями, объединявшими единомыслящих людей на началах признания идейной программы и строгого устава. Это обстоятельство, между прочим, объясняет причину особого интереса к масонству, который проявляли многие крупные культурные деятели эпохи. Такие ордена и ложи подсказывали форму политических объединений»¹.

Забегая вперед, скажем, что эти практические формы объединения людей, недовольных социальной системой и жаждущих ее преобразования привлекли к масонам декабристов, многие из имен которых можно встретить в списках столичных и провинциальных лож. Об этом влиянии масонских лож писал Герцен в статье «О развитии революционных идей в России»: «Каким огромным делом оказалась эта смелая мысль — объединить во имя нравственного интереса в братскую семью все, что есть умственно-зрелого, от крупного сановника империи, как князь Лопухин, до бедного школьного учителя и уездного лекаря»².

Нравственные искания русского дворянства могли развиваться по двум направлениям: первый путь — путь официальной религиозности, второй — философского осмысления действительности. Масонство явило собой «средний путь».

Ярким примером такого «среднего пути» является путь выдающегося русского просветителя Н. И. Новикова (1744–1818). Сам он пишет об этом так: «Находясь на распутье между вольтериянством и религией, я не имел точки опоры или краеугольного камня, на котором мог бы основать душевное спокойствие, а потому неожиданно попал в (масонское. — Т. А.) общество»³. Мистицизм масонства был всегда чужд этому человеку, да и в самом масонстве он постоянно сомневался, несмотря на то, что занимал в ложах довольно высокие посты. Социальная активность была масонам не по плечу. По словам видного исследователя литературы XVIII в. Г. А. Гуковского, «В формах мистики они создали утопию о прекрасной стране верующих и счастливых людей, управляемой только святыми людьми, только по законам масонской религии без бюрократии, подъячих, полицейских, вельмож, произвола, разврата власти. В своих письмах они проповедовали эту утопию как свою программу, в их государстве исчезнет нужда, не будет ни наемников, ни рабов, ни налогов. все будут учиться и жить мирно и возвышенно. Для этого нужно, чтобы все стали масонами и очистились от скверны.

¹ Макогоненко Г. П. Вступительная статья // Н. И. Новиков. Избранные сочинения. М.: Л.: ГИХЛ, 1954. С. XXI.

² Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М.: АН СССР, 1956. С. 190.

³ Русский вестник. 1858. № 15. С. 445.

В будущем масонском раю не будет ни церкви, ни законов, а будет свободное объединение хороших людей, верующих в бога, кто как хочет»¹.

В начале XIX в. масонство переживает новый расцвет. Состав лож перестает быть дворянско-элитарным, становится более демократичным. Масонов этого времени отличает заметный политический радикализм, вместе с которым в ложи проникают и элементы антирелигиозности. Русский масон-мистик А. Ф. Лабзин писал в это время царю: «Есть управляющие ложами, люди весьма вредные, не только неверующие, но и не скрывающие своего неверия»². Е. А. Кушелев, великий мастер ложи «Астрея», обратился в 1821 г. к Александру I с записками, в которых писал о том, что новейшие системы для масонства очень опасны, особенно система Шредера (восставшего против усложнения масонства от мистики, сводя дух масонства к нравственной философии): «Следуя по оной, могут из христианства отпадать в деизм, от деизма попадать в материализм, наконец же низвергаться в атеизм»³. И хотя такие настроения не вытекали органически из самого духа масонства, именно масонские ложи стали зародышами первых тайных обществ. Многие вступали в орден отнюдь не с желанием найти там путь к религиозному обновлению. По свидетельству декабриста Н. Тургенева, «Господствующая мысль наполняла и наполняет все мое нравственное бытие... Эта мысль: уничтожение крепостного состояния в России... Эта мысль приводила меня искать успеха к освобождению крестьян в масонстве»⁴. Для этого периода существования масонства характерно влияние иллюминатских тенденций и тесная связь с множеством преддекабристских тайных обществ. Правительство чувствовало эту связь. В 1822 г. Александр I запретил не только тайные общества, но и масонские ложи, хотя в свое время и сам входил в одну из них.

Влияние иллюминатства, от которого так отрекивались масоны XVIII в., объясняется прежде всего пребыванием русской армии за границей. Отечественная война 1812 г. привлекла в армию цвет дворянской молодежи и после выдворения наполеоновских войск за пределы России, во время заграничных походов 1813–1814 гг., когда значение военных действий умалялось тем, что они велись не на земле своего отечества, русские офицеры имели возможность лучше узнать жизнь Западной Европы. Военная молодежь принимала участие в тайных политических и масонских обществах, проходя неплохую школу политической выучки. Большое внимание привлек русское офицерство орден иллюминатов, сочетавший в себе

¹ Гуковский Г. А. Русская литература XVIII века. М., 1939. С. 288.

² Цит. по: Вороницын И. П. Декабристы и религия. М., 1929. С. 768.

³ Там же. С. 769.

⁴ Восстание декабристов. Документы Т. XV. М.: Наука, 1979. С. 275.

внешний облик масонства, но внутреннее содержание политического общества.

М. Ф. Орлов в «Записке о тайных обществах» пишет, что в 1820 г. в Тульчине встретился с Фон-Визином, Пестелем и Юшневским. «Все чувствовали, что они находятся на краю опасности... Они заимствовали систему иллюминатов для обществ — иметь подчиненным одного вышестоящего и идти дальше таким дроблением по 2»¹. Об интересе к основателю ордена Вейсгаупту свидетельствует на следствии В. П. Ивашев: «Занятие, данное мне, Барятинскому и Крюкову (Пестелем. — Т. А.) состояло в выписке из сочинения Баррюеля о Вейсгауптовом тайном обществе»². Этот интерес был замечен и Следственной комиссией. В «Верноподданейшем докладе высочайше утвержденной Следственной комиссии от 30 мая 1826 г.» говорится: «Несколько молодых людей, возвратясь из-за границы после компании 1813, 1814, 1815 гг. и, зная о бывших тогда в Германии тайных обществах с политической целью, вздумали завести в России нечто подобное»³ (хотя орден к этому времени и был разгромлен баварским правительством, однако угас он не совсем. Членами ордена были и русские офицеры. Один из них — капитан Левшин, принятый в ложу во Франкфурте).

В дневниках Н. И. Тургенева, члена «Союза благоденствия», приводится целый конспект сочинения А. Вейсгаупта «Das Verbesserte System der Illuminaten», причем выписаны именно те места, где говорится о необходимости тайных обществ типа иллюминатского⁴. Увлеченный этими идеями Тургенев даже предлагал преобразовать общество согласно этой системе. На этот факт обратил внимание и Ю. М. Лотман. В своем исследовании о М. А. Дмитриеве-Мамонове он пишет о Вейсгаупте как о теоретике, «труды которого находились в центре внимания Н. Тургенева, М. Орлова и М. Дмитриева-Мамонова»⁵.

Многие декабристы пришли в тайные общества через увлечение масонством, не исключена возможность, что в своих масонских исканиях они старались найти логи, построенные именно по системе иллюминатов, желая обрести в них уже готовый каркас тайного общества.

Особенно сильное влияние оказало иллюминатство на первые тайные общества преддекабристского периода (конец 1810-х — начало 20-х гг.),

¹ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М.: ГИПЛ, 51. С. 311.

² Восстание декабристов. Документы. Т. XII. М.: Наука, 69. С. 261.

³ Там же. Т. XVII. М.: Наука, 80. С. 25.

⁴ См. Дневники Н. И. Тургенева. Т. II. Сб., 1913.

⁵ Лотман М. Ю. М. А. Дмитриев-Мамонов, поэт, публицист и общественный деятель // Труды по русской и славянской филологии. Учен. зап. ТГУ. Т. II. Вып. 78. Тарту, 59. С. 38.

представляющих собой весьма субъективную и робкую форму выражения политической неудовлетворенности, конституционные мечтания, неопределенные решения вопроса о крепостном праве. Для данного периода развития социально-политической утопии характерно перенесение ее из фантастических путешествий в программные документы политических обществ.

В 1814–1815 гг. М. Ф. Орловым и М. А. Дмитриевым-Мамоновым был основан «Орден рыцарей русского креста». Пункты преподаваемого во внутреннем ордено учения отличаются известной противоречивостью. Согласно им, самодержавие заменяется аристократическим правлением, университеты упраздняются, производится насильственное обращение в православие, все расколы, отрицающие церковный брак истребляются, и т. д. В 1816–1817 гг. те же авторы основывают новое тайное общество — «Орден русских рыцарей».

О знакомстве Дмитриева-Мамонова и Орлова с сочинениями основателя Ордена иллюминатов А. Вейсгаупта говорилось выше. Много общего между этими орденами мы усматриваем в структуре и поставленных целях. Прежде всего, «Орден русских рыцарей» делился на две части, цели и задачи которых не совпадали. «Внешний орден» должен был осуществлять постепенную подготовку членов к борьбе за политическое освобождение, путем изучения соответствующей литературы, воспитания умения соблюдать конспирацию и т. д. Члены этого Ордена были опутаны массой сложных и таинственных обрядов, окружающих орден романтическим ореолом. Те же самые цели и такие же средства применял и Вейсгаупт в низших классах своего Ордена. Орлов и Мамонов, так же как и Вейсгаупт, считали обряды глупостями, но видели в них притягательную силу для молодежи, считая, что природе человека свойственна тяга к таинственности и ритуалу. Они следовали Вейсгаупту, говорившему, что это можно использовать как средство «постепенно заманить людей, сначала пленить их при помощи честолюбия и глупостей, расширить воззрения на свободу, на уменьшение гнета, на новый вид власти, их дремлющие силы занять мечтами и проектами, познакомить их с лучшими пленительными идеалами, и тем самым приохотить их к идеям свободы»¹.

Ордену внешнему противопоставлен «Внутренний орден», куда принимаются лишь посвященные, прошедшие школу «Внешнего ордена», испытанные и закаленные люди. «Внутренний орден» имеет характер уже чисто политической организации, которая не имеет никаких обрядов и ритуалов. Во «Внутреннем ордено» видно явное сходство с высшими классами Ордена иллюминатов, целью которых являлась также освободительная борьба.

¹ Цит. по: Там же. С. 35.

Одной из характерных черт движения иллюминатов было антирелигиозное настроение. Это также было воспринято основателями «Ордена русских рыцарей», воззрения которых на религию заметно полевели по сравнению с периодом «Ордена рыцарей русского креста».

Дмитриевым-Мамоновым была составлена брошюра «Краткие наставления русскому рыцарю», Орлов работал на «конституционном катехизисом», который Дмитриев-Мамонов не одобрял. «Катехизис всегда нечто такое, что пахнет учеником или церковью или масонством», — писал он¹, составив более обширную схему, в одной из глав которой говорится о религиозной и политической терпимости. Цель своих сочинений Дмитриев-Мамонов видит «в том, чтобы вложить в наши сочинения такую закваску, которая вызовет брожение умов»².

Несмотря на большую веротерпимость «Ордена русских рыцарей» по сравнению с первым опытом, его основатели считали, что православие должно быть государственной религией, хотя и низвели духовенство на положение государственных чиновников. Характеризуя эту общественную группу, Дмитриев-Мамонов пишет: «Это не государственное сословие, а класс служителей государства: они служат при алтарях, как артиллерист при своей пушке, как деревенский мэр наблюдает за чистотой улиц и безопасностью населения»³. Духовники не имеют своих депутатов, хотя их имеет даже нижняя мещанская палата. При этом вводятся условия. Если депутаты нижней палаты и простые дворяне верхней не обязательно должны быть православными, их вероисповедание может зависеть от того, что исповедуют в округах, от которых они выбраны, то «вельможи» верхней палаты непременно должны быть православными. Как видно, религиозная программа их в значительной степени ограничена.

Так как тайные общества главной своей целью имели в конечном счете изменение политического устройства России, необходимо было определить четко и ясно, какого рода изменения должны произойти и каково должно быть состояние России, преобразенной силами тайных заговорщиков.

Можно сопоставить множество черт, которые сближают идеологию мыслителей XVIII в. и декабристские проекты. Однако прежде всего это принадлежность к единой дворянской ментальности.

Феномен декабризма не укладывается в рамки единовременного события, произошедшего 14 декабря 1825 г. на Сенатской площади столицы, как екатерининское время не сводится к «революции», произошедшей в июне 1762 г. Это своеобразный этап эволюции социально-политического созна-

ния части дворянской элиты, начавшейся во времена Петра, созревшей в блистательную екатерининскую эпоху, не разрешившийся в полную надежд эпоху Александра и, наконец, резко завершившийся после подавления декабристского восстания. 1825 год ознаменовал завершение эпохи Просвещения, заключительную фазу «золотого века» дворянства, крушение утопических надежд на быстрое и разумное переустройство общества.



¹ Цит. по: Вороницын И. П. Декабристы и религия. С. 19.

² Там же.

³ Цит. по: Там же.

Глава 9

Стекланный дом

Город без имени

В 1839 г. в журнале «Современник» была опубликована повесть В. Ф. Одоевского «Город без имени». Писатель, известный тем, что впервые (во всяком случае в России) поменял знак в утопическом жанре на отрицательный, представил своим читателям антиутопию, показывающую гибель общества, построенного на принципах учения Джереми (Иереми) Бентама. В ней описано, как на одном, «отдельно взятом острове» было построено процветающее общество, основанное исключительно на принципах личной пользы. Дойдя до вершин благосостояния, оно пришло к гибели, ибо отвергло мораль, религию, право, искусство во имя утилитарных принципов, «четких и очевидных», но приносящих лишь сиюминутную выгоду и разрушающих духовные скрепы, помогающие сосуществовать в одном социальном пространстве людям с разными вкусами, интересами и потребностями. Оказалось, что общество без эфемерных и неэффективных дополнений духовной культуры погрязло в софистических рассуждениях, облегченных здравым смыслом до уровня банальностей. *Польза* стала представляться бентамитам исключительно как материальная выгода, а погоня за немедленным экономическим эффектом разрушила экономику, а затем и всю социальную систему.

Одоевский рисует ужасную картину распада некогда процветающего общества: «Одни разбогатели — другие разорились. Между тем никто не хотел пожертвовать частью своих выгод для общих, когда эти последние не доставляли ему непосредственной пользы; и каналы засорялись; дороги не оканчивались по недостатку общего содействия; фабрики, заводы упали; библиотеки были распроданы; театры закрылись. Нужда увеличивалась и поражала равно всех, богатых и бедных. Она раздражала сердца; от упреков доходили до распрей; обнажались мечи, кровь лилась, восставала страна на страну, одно поселение на другое; земля оставалась незасеяною, богатая жатва истреблялась врагом; отец семейства, ремесленник, купец

отрывались от своих мирных занятий; с тем вместе общие страдания увеличивались.

В этих внешних и междоусобных бранях, которые то прекращались на время, то вспыхивали с новым ожесточением, протекло еще много лет. От общих и частных скорбей общим чувство сделалось общее уныние. Истощенные долгой борьбой люди предавались бездействию. Никто не хотел ничего предпринимать для будущего. Все чувства, все мысли, все побуждения человека ограничивались настоящей минутой. Отец семейства возвращался в дом скучный и печальный. Его не тешили ни ласки жены, ни умственное развитие детей. Воспитание казалось излишним. Одно казалось нужным — правдою ли неправдою добыть себе несколько вещественных выгод. Этому искусству отцы боялись учить детей своих, чтоб не дать им оружия против самих себя; да и было излишним; юный бентамит с ранних лет, из древних преданий, из рассказов матери, научался одной науке: избегать законов божеских и человеческих и смотреть на них как на одно из средств извлекать себе какую-нибудь выгоду. Нечему было оживить борьбу человека; нечему было утешить его в скорби. Божественный одушевленный язык поэзии был недоступен бентамиту. Великие явления природы не погружали его в ту беспечную думу, которая отторгает человека от земной скорби. Мать не умела завести песни над колыбелью младенца. Естественная поэтическая стихия издавна была умерщвлена корыстными расчетами пользы. Смерть этой стихии заразила все другие стихии человеческой природы, все отвлеченные, общие мысли, связывающие людей между собою, показались бредом; книги, знания, законы нравственности — бесполезною роскошью. От прежних славных времен осталось только одно слово — польза; но и то получило смысл неопределенный: его всякий толковал по-своему»¹.

Даже природа, кажется, не выдержала такого положения вещей — страшные грозы и даже извержения вулкана поразили несчастных. Однако и ужасная трагедия не заставила этот народ одуматься. Газета бентамитов с характерным названием «Прейскурант» таким образом отозвалась на национальное бедствие: «Мылом тихо. На партии бумажных чулок делают двадцать процентов уступки. Выборка требуется»². Только в постскрипту редакция спешила уведомить своих читателей, «что бывшая за две недели гроза нанесла ужасное повреждение на сто миль в окружности нашего города. Многие города сгорели от молнии. В довершение бедствий в соседственной горе образовался вулкан; истекшая из него лава истребила то, что было пощажено грозою. Тысячи жителей лишились жизни. К счастью ос-

¹ Одоевский В. Ф. Город без имени // Русская литературная утопия. М., 1986. С. 133–134.

² Там же. С. 136.

тальных, застывшая лава представила им новый источник промышленности. Они отламывают разноцветные куски лавы и обращают их в кольца, серьги и другие украшения. Мы советуем нашим читателям воспользоваться несчастным положением сих промышленников. По необходимости они продают свои произведения почти задаром, а известно, что все вещи, делаемые из лавы, могут быть перепроданы с большою выгодною...»¹

«Искусственная жизнь, составленная из купеческих оборотов»², не могла продолжаться долго. Общество стало разрушаться изнутри. Сначала были признаны бесполезными купцы и денежный обмен был заменен натуральным. Затем землепашцы изгнали ремесленников и все, «кто имел руку, не привыкшую к грубой земляной работе, были изгнаны вон из города»³. Хозяйство стало натуральным. Однако и на этом деградация не остановилась. Земледельцы, предоставленные сами себе, без поддержки государства не смогли защищать результаты своего труда. Вместе с остатками разбойничьих шаек они превратились в полудикие племена, обитавшие в лесу и находившие себе пропитание собирательством и охотой. По странному стечению обстоятельств среди руин некогда процветавшего города сохранился памятник основателю. Одиравшие бентамиты «в суеверном страхе преклоняли колени перед пьедесталом статуи Бентама, принимая его за древнее божество, и приносили ему в жертву пленников, захваченных в битве с другими, столь же дикими племенами»⁴. Таким образом, романтический апостол пользы превратился в мрачного кровавого идола.

По-своему толковал центральное понятие бентамовской философии и сам Одоевский. Разумеется, он упрощал, вплоть до приведения к абсурду, мысли британского мыслителя, сочинения которого были ему хорошо знакомы прежде всего во французских переводах-переложениях Э. Дюмона⁵. Однако писатель вольно или невольно выразил существенную тенденцию русской культуры — избирательного восприятия и произвольной интерпретации.

¹ Одоевский В. Ф. Город без имени. С. 136.

² Там же. С. 137.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 138.

⁵ Так, в личной библиотеке писателя были практически все известные издания Бентама: Oeuvres de Jérémie Bentham, jurisconsulte anglais. Troisième édition. Bruxelles, 1840. III vols.; Déontologie, ou science de la morale. 1834. Т.1–2.; Traités des sophismes politiques et des sophismes anarchiques: Extraits des ms. de Jérémie Bentham par Et. Dumont. Bruxelles, 1840. Все книги с многочисленными пометами и записями, свидетельствующими о том, что Одоевский тщательно изучил наследие основателя утилитаризма. См.: Каталог библиотеки В. Ф. Одоевского М., 1988. С. 170–171.

Искажение первоначального образа в процессе восприятия никогда не было специальной задачей российского менталитета. Однако, как писал Дени Дидро, идеи *меняли свой цвет* по дороге из Парижа в Петербург. То же самое произошло с учением Джереми Бентама и с оценкой его самого.

Человек с харизмой святого стал злым гением утопического государства, а желание облагодетельствовать человечество не помешало заслужить уничижительную оценку «гения буржуазной тупости»¹, которую дал ему К. Маркс еще в середине прошлого века.

Российские исследователи были так же безжалостны. Они называли его учение «лавочнической арифметикой», писали, что в его морали «есть что-то безнадежно смердяковское, что-то глубоко опошляющее предмет доказательства и, прежде всего, самое орудие доказательства — разум человеческий», вот почему философия Бентама «возбуждает почти безразличность во всяком человеке, способном глубоко мыслить и чувствовать, каковы бы ни были его убеждения»².

Попытка беспристрастного изложения учения Бентама и отчасти его реабилитация была предпринята в книге П. А. Покровского «Бентам и его время» (Пг., 1916) и поддержана в рецензии на нее П. А. Сорокина. Знаменитый социолог не разделяет ни социальных, ни моральных взглядов Бентама, однако признает возможность их существования и не «переходит на личности». Сорокин подчеркивает близость взглядов Бентама социалистическим воззрениям его времени и соглашается с его критикой правовых и социальных институтов.

Задача исследователей начала нашего века заключалась в том, чтобы сформировать спокойное, не затуманенное излишней эмоциональностью отношение к мыслителю, *отдавшему жизнь в борьбе за* (по отношению к Бентаму эта фраза как бы утрачивает свою метафизическую пафосность) «наибольшее счастье наибольшего числа людей». В то время все были увлечены марксизмом, социализмом, историцизмом и боролись за «всеобщее счастье». Цели, поставленные Бентамом, казались мелкими и ограниченными, методы — робкими и неуверенными. Отсюда резкая критика и ирония над британским мыслителем, не верившим в тотальный и немедленный прогресс. Сегодня для всех стало очевидным, что именно эти скромные цели и постепенные улучшения, достигаемые «социально-инженерными» методами, являются оптимальными. Хочется вспомнить практические советы, обращенные не столько к Мировому Духу, гармонизирующему космические сущности, сколько к здравому смыслу каждого из нас.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 264.

² Цит. по: Сорокин П. А. Новый труд о Бентаме // Этическая мысль 1990. М., 1990. С. 349.

Мальчик со скрипкой

Биография Бентама достаточно примечательна¹. В событиях его жизни много деталей, могущих быть многозначительно истолкованными как предчувствие значительной жизни. Родился он 15 февраля 1748 г. в Лондоне. С детства проявил себя как чрезвычайно одаренный и разносторонний ребенок. Занимался музыкой — играл на скрипке. В 5 лет уже писал по-латыни. Большое влияние на мировоззрение маленького Джереми оказал его учитель французского языка Лакомб. Благодаря ему мальчик познакомился с фенелоновским «Телемахом», этим педагогическим Евангелием XVIII в.

На него производит сильное впечатление эпизод избрания царя на Крите, описанный в знаменитом сочинении. В состязании, на котором кандидатам было предложено сформулировать цель законодательства, побеждает главный герой Телемах, полагавший, что этой целью является «порождение доблести в подданных» — идея, безусловно порожденная и разделяемая дворянским сознанием и закреплённая дворянским кодексом чести. Бентаму больше понравилась мысль кандидата, полагавшего, что лучшей формой правления является та, цель которой — возможно большее счастье граждан. Ему тогда было 6 лет.

Умственные способности мальчика, казалось, развивались за счет физических, поэтому в детстве его отличал очень маленький, почти карликовый рост и слабое здоровье. Правда, интеллектуальная деятельность, видимо, полностью заменяла Бентаму мир телесных удовольствий. Он дожил до весьма преклонного возраста, обладая завидной работоспособностью и не будучи мучим какими-либо особенными недугами.

В 1755 г. Бентам поступает в Вестминстерскую школу, которая казалась мальчику сущим адом. Благодаря способностям и старанию он не только избегает телесных наказаний, что было редкостью в те времена, но и становится «гордостью школы». Его замечают высокие покровители, и маленький вундеркинд получает приглашение бывать в доме герцогини Лидской.

Каждый раз, уходя из герцогского дома, он получал в подарок гинею, которую обязан был отдавать отцу. «Единственное, что было дозволено делать Бентаму с этими гинеями, — это считать их (самое лучшее удовольствие с точки зрения его отца)»². Однажды мальчик утаил гинею, желая иметь карманные деньги, как и другие мальчики, но «воровство» было раскрыто. Его долго мучила совесть.

¹ Основные вехи биографии Бентама воспроизводятся по: Покровский П. А. Бентам и его время. Пг., 1916.

² Там же. С. 207, прим.

В 1760 г. в возрасте 12 лет Бентам поступает в Оксфорд. Это был очень юный возраст для университета даже для того времени. Однако Джереми не только успешно осваивал университетский курс, но был уже в состоянии осмысливать его критически.

Подписывая «39 параграфов англиканской церкви» с целью удостоверить свою к ней принадлежность — процедура ритуальная для оксфордского студенчества, — Бентам взялся их анализировать и пришел к выводу, что они противоречат или здравому смыслу, или Священному Писанию. Он поделился своими сомнениями с учителями и, как и следовало ожидать, получил резкую отповедь.

В 1763 г. он получает степень бакалавра, в 1766 г. — магистра искусств.

Курс лекций Вильяма Блекстона, одного из самых популярных правоведов того времени, производит на него, вопреки ожиданиям, самое неблагоприятное впечатление как исполненный софистикой. Позже он напишет об этом в работе известной под названием *Comment on Blackstone's Commentaries*, опубликованной только в 1928 г.

В 1767 г. Бентам переселяется в Лондон, но не хочет заниматься юридической практикой, как его отец и дед, ибо английские законы, как ему кажется, вовсе не являются самыми лучшими, а требуют значительного реформирования. Это разочаровало отца Бентама, который надеялся, что сын сделает карьеру юриста. Он не поощрял занятия Джереми естественными науками, в частности химией, и не давал денег на постановку опытов.

Во время обучения в университете Бентам понял, что его призванием является занятие науками. Однако его долго мучил вопрос: какой именно науке он должен посвятить свою жизнь. Этот вопрос он решал с точки зрения наиболее значительной цели. Ему казалось, что это — законодательство. Сильное впечатление на него произвели «Опыт о правительстве» Пристли, а также сочинения Монтескье, Баррингтона, Беккариа, Гельвеция.

Бентаму хотелось предложить свои услуги кому-нибудь из «сильных мира». Он думает о Екатерине II, будучи достаточно высокого мнения о ее законотворческой деятельности. Он пишет и «Санкт-Петербургский журнал» позже опубликует эти восторженные строки: «Естьли когда верховная власть явилась людям в истинном достоинстве своем, то это, конечно, в Наказе, изданном Екатериною II, о сочинении законов. Рассмотрим единственный пример сей, забыв на время военный дух царствования Ея. Невозможно видеть без удивления сию Великую Жену, которая сходит с победоносной колесницы своей просвещать такое множество почти полудиких еще народов и представляет им изящнейшия правила философии прикосновением Царского Скипетра освященные. Поставив себя выше тщеславного удовольствия быть сочинительницею сего творения, Она заимствует

его из лучших философов века своего и, облекая их своим могуществом, делает для них более, чем они для Нее сделали»¹.

В 1786 г. Джереми Бентам отправляется в Россию, где уже несколько лет служит его брат Самуил. Самуил Бентам получил приглашение поступить на службу к всецельному Григорию Потемкину. Он должен был создать в одном из его имений, расположенном в Могилевской губернии под Кричевом, совершенное поместье (нелишне было бы заметить, что образцом для подражания должна была являться английская ферма) и торговый центр наподобие западноевропейских. Отправляясь в незнакомую страну, Самуил заручился 86 рекомендательными письмами, а чтобы привыкнуть к тому образу жизни, который, как он думал, ожидал его в России, он в течение трех недель спал на полу.

Джереми Бентам пишет о брате, что тот должен был выступить как «Jack of all trades»: как строитель кораблей, канатный мастер, винокур, пивовар, солодовник, кожевник, мастер стеклянного производства, горшечник, прядильщик пеньки, кузнец и медник². Сам он как бы дополнял практическую универсальность брата стремлением к реформированию духовной сферы. Однако чуда не получилось, и «идеальное поместье» осталось очередной «потемкинской деревней».

Джереми Бентам также находился в переписке с Потемкиным. Он поехал в Россию, везя с собой садовника и двух женщин, знающих сыроварное дело. В России он пробыл меньше года. Все это время он провел в имении, не прервав своего уединения даже для того, чтобы съездить в Кричев, когда там проезжала императрица Екатерина во время своего знаменитого путешествия в Крым.

В Кричеве Бентам много работал. Он написал «Защиту лихвы» (*Defence of Usury*), подготовил к печати «Рациональное основание наград» (*Rationale of Reward*).

Казалось бы, невозможно написать что-либо более несоответствующее «русскому духу», чем «Защита лихвы». В отличие от английского слова *usury*, русское слово «лихва» (заменившееся словом, берущим начало в латыни, — «процент» много позже) имело явно выраженную отрицательную коннотацию. В «Словаре Академии Российской» лихва определяется как «рост, незаконная мзда, корысть, приобретаемая от давания денег или вещей взаймы»³. «Лихоимец», как производное от «лихвы», — и вовсе «мздоимец» и «корыстолюбец». Авторы «Словаря» пояснили понятие цитатой из

¹ «О пользе просвещения» (из Бентама) // Санкт-Петербургский журнал. 1804. Февраль. № 2. С. 87.

² Покровский П. А. Бентам и его время. С. 233.

³ Словарь Академии Российской. Ч. 3. СПб., 1793. Стб. 1223.

протопопа Аввакума — «горе лихоимствующим...», подчеркивающей отрицательный характер этого термина. Даже в русской художественной литературе образ человека, дающего деньги в рост, — всегда образ отрицательный, демонстрирующий некий крайний «предел» нравственного падения. «Делание денег из денег», рассматривание денег как определенного типа товара не было характерно ни для российской экономики, ни для российской ментальности. Все операции с деньгами рассматривались как «махинации» или, во всяком случае, как нечто «недостойное», поэтому спокойные рассуждения Бентама просто не были услышаны обществом.

Другое сочинение — «Паноптикон», задуманное и завершённое в России, напротив, ждала необычайная популярность. Идею Паноптикона — «идеальной тюрьмы» из стекла, облегчающего наблюдение за преступниками, Бентам позаимствовал у своего брата Самуила, планировавшего расположить таким образом хозяйственные постройки в имении. Однако Бентам продумал не только внешний облик здания, где должны содержаться преступники, но и всю систему заключения, результатом которой должно быть полное перевоспитание преступников, а процессом — материальная выгода от их работы. Паноптикон представляет собой новый тип пенитенциарного заведения, где гуманное и рациональное отношение к преступникам соединено с возможно большей экономией для государственной казны. Бентам разрабатывает весь уклад тюремной жизни — вопросы о пище, одежде, распределении досуга и развлечениях. Паноптикон — своего рода хозяйственное предприятие, могущее давать прибыль. Он обращался со своим проектом к французскому Национальному собранию. В 1792 г. Бентам делает правительству Англии формальное предложение организовать по принципу Паноптикона тюрьму на тысячу преступников. Идея «идеальной тюрьмы» оказывается популярной в России¹. После выхода в свет на русском языке трехтомника Бентама с «Паноптиконом»², опубликованной в 1811 г. в третьем томе в Петербурге, строится и сам Паноптикон³, сгоревший в 1818 г.⁴

Образ стеклянного дома, жителям которого «нечего скрывать» от посторонних, вошел в российскую утопическую литературу и стал символом жилища идеального общества. Мы видим отражение этой идеи в описании общества будущего у Н. Г. Чернышевского, который, кстати, как и все «фети-

¹ См.: Хрусталёва М. Дом надзора в истории русской архитектуры. Некоторые наблюдения к истории кольцеобразного плана // Петербург на философской карте мира. Вып. 2. СПб., 2003. С. 145–149.

² Бентам И. Рассуждение о гражданском и уголовном законоположении. Т. 1–3. СПб., 1805–1811.

³ См. изображение на <http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/Faqs/istptsbg.htm>

⁴ Покровский П. А. Бентам и его время. С. 292.

шисты категории полезности» (так называл «шестидесятников Р. В. Иванов-Разумник»), давал Дж. Бентаму чрезвычайно высокую оценку. Здания из стекла и чугуна украшают сны Веры Павловны, символизируя «ясность и прозрачность» идеи автора романа. Отдал дань *Хрустальному дворцу будущего* и Ф. М. Достоевский.

Интересно, что архитектурной доминантой 60-х гг., когда было точно установлено время наступления коммунизма (а его в СССР ждали через 20 лет), были громадные зеркальные окна. Именно такие насквозь прозрачные корпуса строились в то время в знаменитом «пионерском раю» — Артеке. В 1966 г. мне самой пришлось испытать все прелести советского Паноптикона, и, как многие другие стеснительные девочки, я вынуждена была переодеваться в шкафу и спать одетой.

Как всегда бывало в российской истории, пространство *идеального* трансформировалось в область *инфернального*. В своей пророческой антиутопии «Мы», написанной в 20-е гг. XX в., Евгений Замятин описывает общество будущего, где все одеты в одинаковую униформу, ходят по улицам строем, пережевывают пищу в одном ритме. Имена им заменяют порядковые номера, да и сами члены этого сообщества называют себя «нумерами», подчеркивая свою рядоположенность и одинаковость. Общество представляет собой единый механизм, а все его члены — не больше, чем его звенья. Жители этого механического мира живут в прозрачных жилищах, на виду друг у друга, а главное — у Хранителей. Отгородиться от мира, задернуть шторами прозрачное стекло они могут только в свои «сексуальные дни», а точнее, немногие часы, так же размеченные для них высшей властью.

Амбивалентный образ Стекланного дома был освоен российской культурой и использован, но как всегда по-своему.

Присутствует, но не голосует

Имя Бентама получило известность главным образом после появления его сочинений на французском языке под редакцией Дюмона. Этьен Дюмон (Pierre Etienne Louis Dumont (1759–1829)) сыграл большую роль в распространении идей и издании сочинений Бентама. Он посвятил свою жизнь популяризации «бентамизма»¹, сыграв по отношению к Бентаму роль друга, издателя, переводчика и интерпретатора. Интересно, что в его судьбе так же были нити, связывавшие его с Россией. В 1782 г. он был пастором французской реформатской церкви в Петербурге, где жили его три замужние сестры.

¹ Термин «утилитаризм» придумал сам Бентам, заменив им предложенный Дюмоном «бентамизм». Покровский П. А. Бентам и его время. С. 286.

Как и любой человек с харизмой пророка, Бентам пользовался наибольшей популярностью отнюдь не в своем отечестве. Любопытно, что его учение получает известность в странах, политическое устройство и экономический уклад которых как день и ночь отличаются от Британии. 26 августа 1792 г. Бентам получает от Национального собрания Франции право французского гражданства вместе с Джозефом Пристли, Томасом Пэнном, Вильямом Вильберфорсом, Джемсом Макинтошем, Кампе, Песталотци, Вашингтоном, Клопштоком, Костюшко и др.

Он очень популярен в Испании, где одно издание его сочинений следует за другим и разные общества избирают Бентама своим почетным членом. «В 1820 г. испанские кортесы постановляют, что отныне все испанские тюрьмы будут строиться по образцу Паноптикона. В следующем году португальские кортесы вотируют постановление о переводе на счет нации всех сочинений Бентама на португальский язык. В этом же году Бентам входит в сношение с целым рядом видных испанских деятелей, которые обращаются к нему за советами о будущих законодательных кодексах Испании. В 1822 г. португальские кортесы вотируют утвердительный ответ на предложение Бентама составить для Португалии три кодекса — уголовный, гражданский и конституционный»¹. Испано-португальские поклонники пишут письма, адресуя их «Лондон. Иеремии Бентаму».

Бентамом увлекаются народы Латинской Америки. Им покорены Мексика, Венесуэла, Аргентина, Бразилия, Чили, Гватемала, Колумбия. Латиноамериканские поклонники награждают Бентама титулом «Законодатель мира», а образование молодых людей венчает изучение сочинений Бентама². Слава Бентама распространяется и на другие страны. «Находятся энтузиасты, проповедующие бентамизм, как восточные пророки проповедовали учение различных религиозных учений»³. Судя по всему, и сам Бентам не исключал возможности помочь *большой части человечества* обрести *наибольшее счастье*.

В России Бентам стал популярен «из высших правительственных сфер»⁴. Идеями Бентама интересовались такие влиятельные фигуры российского общества, как гр. Салтыков, Кочубей, Чарторыйский, Сперанский. В 1806 г. Н. С. Мордвинов пишет Самуилу Бентаму, в то время жившему в Лондоне: «Я желаю поселиться в Англии и поселясь там — быть знакомым с вашим братом. В моих глазах он есть один из четырех гениев, которые сделали

¹ Там же. С. 292–293.

² Там же. С. 293.

³ Там же. С. 294.

⁴ Цыпин А. Н. Русские отношения Бентама // Исследования и статьи по эпохе Александра I. Т. II. Очерки литературы и общественности. Пг.: «Огни», 1917. С. 6.

и сделают всего больше для счастья человечества, — Бакон, Ньютон, Смит и Бентам: каждый — основатель новой науки, каждый — творец»¹.

У Бентама складываются личные отношения с Александром I. Начало этим отношениям было положено в 1814 г., когда Александр был в Лондоне, хотя еще раньше в России было «по высочайшему повелению» издан трехтомник сочинений Бентама «Рассуждение о гражданском и уголовном законоположении...» (СПб., 1805–1811). Переводчик Михаил Михайлов посвятил издание Александру I. Отдельные статьи и фрагменты сочинений Бентама печатались в «Санкт-Петербургском журнале» и в новом периодическом издании «Дух журналов или Собрание всего, что есть лучшего и любопытнейшего во всех других Журналах по части Истории, Политики, Государственного Хозяйства, Литературы, разных искусств, Сельского Домоводства и проч.».

Общение монарха и философа происходило по поводу создания нового кодекса законов, однако, как отмечает А. Н. Пыпин, «дело, в котором считалось возможным содействие Бентама, было слишком серьезно, чтобы в нем можно было достигнуть цели одними идеальными мечтами, и Бентам всего меньше способен был удовлетворяться ими. Он понимал вопрос самым прямым реальным образом и высказал свой взгляд на дело с такой суровой искренностью, какой, вероятно, не ожидали»². Бентам это прекрасно понимал. Он написал Александру два письма с предложением своих услуг по совершенствованию российского законодательства. Первое письмо было полно надежд и энтузиазма, второе — скепсиса и критического отношения к тому, что происходило в России.

Бентам начинает свое послание российскому императору точным определением цели, каковую он видит в совершенствовании российского законодательства. Он полагает, что одной из составляющих успеха будущего законодательства являются его четкость и очевидность. Основания (*reasons*) законодательства должны быть хорошо разъяснены и основываться на общих, очевидных для всех началах. Законы должны иметь не *императивный* (повелевающий) характер, но *разъясняющий*, апеллировать не к слепому послушанию, но к разуму. «Общедоступность, точность, единообразие, простота — качества, соединение которых так желательно и вместе с тем так трудно, таковы, при выборе слов качества, которых требует, кажется, самая сущность дела»³, — пишет Бентам. Новый кодекс должен учитывать национальную специфику, а не копировать слепо западноевропейские модели, основанные на принципах римского права, ибо «в устрой-

стве человеческой природы есть фибры, которые бывают одни и те же во всяком *месте* и во всякое *время* и есть другие, которые меняются по *месту* и во *времени*»¹. Бентам полагает, что он «имеет некоторое понятие» об особенностях российской действительности. «Два года из тех лет моей жизни, которые были наиболее богаты наблюдениями, проведены в пределах России»², — пишет он. Его не смущает, что он — иностранец, живущий вдали от страны. Он видит, что в России всегда служили иностранцы, и полагает, что и он бы мог послужить для блага великой державы. За свой труд Бентам не просит никакой награды. Его вполне удовлетворяет «честь быть избранным для такого труда», он пишет Александру, что это единственная награда, которую бы ему позволил принять его образ мыслей³.

Александр ответил Бентаму любезно, но неопределенно, отметив, что создание нового кодекса законов является одним из наиболее близких его сердцу начинаний. Он пообещал Бентаму предписать комиссии, на которую возложено исполнение этого дела, «прибегать к вашему содействию и обращаться к вам с вопросами»⁴. Между тем император не оценил щепетильности, подарив Бентаму «souvenir» — бриллиантовый перстень, но тот вернул его, не распечатывая футляра. Бентам пишет, что личное письмо императора к нему «отнимало цену у всех обыкновенных знаков милости»⁵. Тот тип отношений, который складывался в предшествующую куртуазную эпоху, когда табакерка с портретом сюзерена рассматривалась как орден, закончился. Если Лейбниц и Хр. Вольф, как позже Вольтер, Дидро и другие известные мыслители, не только принимали милости из рук российских императоров, но и искали их, Бентам уже мог себе позволить быть не только мудрым, но и гордым. Этот поступок сочли *ungracious*.

Второе письмо, датированное июнем 1815 г., носит гораздо более резкий характер. Бентам указывает Александру, что закрытый характер составления законодательных проектов без их публичного обсуждения и неудачный выбор исполнителей приводят к тому, что составление законов до конца не доведено. «С 1700 до 1804 — в течение 104 лет — комиссия за комиссией — ведомство за ведомством — оклады за окладами — и все-таки ничего не сделано»⁶, — пишет он императору. Он отказывается от консультаций по частным вопросам, которые предлагает ему комиссия, полагая, что, не имея представления о проекте в целом, он не сможет помочь делу.

¹ Там же. С. 58.

² Там же.

³ См.: Там же. С. 60.

⁴ Там же. С. 61.

⁵ Там же. С. 63.

⁶ Письмо (второе) Иеремии Бентама к императору всероссийскому. Цит. по: Там же. С. 85.

¹ Цит. по: Пыпин А. Н. Русские отношения Бентама. С. 38.

² Там же. С. 43.

³ Письмо Иеремии Бентама к императору всероссийскому. Цит. по: Там же. С. 60.

Бентам чрезвычайно критически относится к деятельности по составлению законодательства, которую он наблюдает в России. Он считает это пустым разбазариванием сил, средств и времени. Было бы лучше, если бы законодательным творчеством занималась небольшая, но квалифицированная группа людей, причем сам процесс упорядочивания законов нужно было бы поручить одному человеку, остальные должны были бы готовить для него материалы. Этот человек вовсе не должен быть гением — он всего лишь должен объяснять и доказывать каждое выдвигаемое положение. «Только в этих *основаниях* (*reasons*) один ум говорит к другому. *Повеления* (*ordinances*) без *оснований* составляют только обнаружение воли — воли сильного, который требует повиновения от беспомощного. Освободите его от этого состояния, избавьте его от этого ущерба, тогда не только человек, который подает вам кодекс для надписи, но и человек, которые подает вам рубашку, — будет в силах составлять законы. Человек, который *подает* рубашку? Да, государь, или женщина, которая *моет* ее»¹.

Нужно сказать, что идеи необходимости публичного обсуждения законодательства не были чужды Александру и его окружению. В официальном Санкт-Петербургском журнале правительственные сообщения использовали авторитет мыслителя. Так, в № 1 за 1804 г. была опубликована небольшая статья «О пользе обнародования отчетов» в характерном для того времени жанре — «Мысли, взятые из Бентама». Интересно, что в том же номере был действительно обнародован отчет министра внутренних дел гр. В. Кочубея с приложениями на 100 страниц.

В № 6 был опубликован небольшой текст «из Бентама» — «О необходимости утверждать Законы на причинах», в котором, между прочим, говорится: «Чтобы написать законы, надобно только уметь писать; чтобы издать их в народе, надобно только иметь власть. Трудность состоит в том, чтобы написать законы, какие должно; а законы сии будут те, на кои есть достаточные причины... Напоследок, третья и самая большая трудность состоит в том, чтобы все законы утвердить на одном общем незыблемом основании, привести их во взаимное согласие, расположить в наилучшем порядке, и дать им возможную степень простоты и ясности»². И далее: «Закон на причинах утвержденный пройдет, так сказать, по всему составу общества; он сделается народною Логикой и распространит влияние свое даже на ту часть поведения, которая состоит единственно на отчете нравственности; образ общежительного суждения сольется с духом закона; и в сем единообразии человека и гражданина трудно будет различить повиновение закону от чувства естественной свободы»³.

¹ Пыпин А. Н. Русские отношения Бентама. С. 91.

² Санкт-Петербургский журнал. 1804, июнь. № 6. С. 125.

³ Там же. С. 137.

Нам представляется, что в своем стремлении к насаждению юридической грамотности Бентам чрезмерно *утилитарен*. Так, он предлагает использовать для просвещения даже время, проводимое в храме. Он считает, что было бы полезно читать в церквях свод законов (во время крещения — о должностях родителей, во время венчания — о должностях супругов и т. п.). «Публичное чтение в церквях послужило бы для простого народа сколько легким, столько и занимательным средством к научению: время службы Божией употреблено было бы с большею пользою...»¹.

Резкость высказываний Бентама проистекала из уважения, которое он питал к личности Александра, считая его *a good-natured man*. Философ справедливо полагал, что немногие могут указать всесильному императору на его ошибки и заблуждения. Своими письмами, в особенности вторым письмом, Бентам подвергает это качество *испытанию*. Он пишет А. Чарторыйскому: «Я слышу со всех сторон, что он человек с хорошим характером (*a good-natured man*): то, что я говорю ему в письме, которое вы увидите, подвергает это его качество *испытанию*. Если у него достанет терпения, он *прочтет* у меня то, чего по самой природе вещей он не *прочтет* и не *услышит* ни от одного человека, находящегося в каком-нибудь *ином* положении»².

Апогея славы Бентам достигает в 1820-е гг. Он хочет послужить людям как составитель законов, носится с утопическим проектом основания на рациональных началах бентамизма новых независимых государств. Он переписывается с французскими революционерами, королем Баварии, с президентом Соединенных Штатов Мадисоном, обращается с посланием к губернаторам отдельных штатов. Бентам хочет облагодетельствовать человечество, поделившись секретом открытого им благополучия и оказанием помощи в составлении законов. Бентам говорит: «Я хотел бы, чтобы каждый год оставшейся мне жизни я проживал бы в конце каждого из веков, которые последуют за моей смертью, я был бы тогда свидетелем прогресса влияния, оказываемого моими идеями»³.

Смерть Бентама почти легендарна. Он умер, как Сократ или Сенека, вполне в соответствии со своим учением. За несколько дней до нее Бентам писал: «Я эгоист, насколько им только может быть человек, но эгоизм мой принял форму доброжелательства. Нет ни одного человека, мысль о страданиях которого была бы мне приятна, нет человека на земле, вид страданий которого не был для меня в большей или меньшей степени мучителен, нет человека, созерцание радости которого, раз эта радость не основана на

¹ Там же. 1804, февраль. № 2. С. 80.

² Цит. по: Пыпин А. Н. Русские отношения Бентама. С. 97.

³ Покровский П. А. Бентам и его время. С. 298.

равносильном или более сильном страдании другого, — не доставляла бы радости мне. Такова во мне сила симпатии»¹.

За некоторое время до смерти Бентам сказал одному из своих учеников, вероятно, Боурингу: «Чувствую, что умираю. Нашей заботой должно быть уменьшение страданий. Не позволяйте слугам входить в комнату и удалите молодежь. Иначе будет для них тяжело, а пользы не принесет. Но я не должен быть покинут: вы останетесь со мной, и только вы одни. Таким образом мы уменьшим до последней возможности сумму страданий»².

Бентам придумал себе странные похороны. В завещании, написанном еще в 1832 г., он попросил сохранить его тело и выставить на всеобщее обозрение в качестве своеобразного автообраза (*Auto-Icon*). До сих пор в Лондонском Университетском колледже (*University College London*) демонстрируется специальный шкаф, содержащий подлинный скелет Бентама, одетый в его собственный костюм, но с восковой головой³.

Естественно, что этот экспонат является героем многочисленных анекдотов и легенд. Так, предания гласят, что Бентам посещает собрания университетского Совета и торжественно занимает свое место среди современных участников. Присутствие это фиксируется в протоколе словами: «Джереми Бентам — присутствует, но не голосует» (*Jeremy Bentham — present but not voting*)⁴. Другая легенда говорит о том, что автообраз иногда голосует, но только в том случае, когда мнения присутствующих разделяются поровну⁵.

Таким образом, автор «Паноптикона» сам оказался в прозрачной, выставленной на всеобщее обозрение камере. Сегодня стеклянный дом Бентама доступен для посещения многомиллионной аудитории Интернета. Серфируя по Всемирной Паутине, каждый может заглянуть на сайт <http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/auto-icon.htm> и увидеть мыслителя в аквариуме своего монитора.

¹ Покровский П. А. Бентам и его время. С. 299, прим.

² Там же. С. 300, прим.

³ См. подробнее: *Marmoy C. F. A. The «Auto-Icon» of Jeremy Bentham at University College London, Medical History, 2 (1958), 77–86; Richardson R. & Hurwitz B. Jeremy Bentham's self-image: an exemplary bequest for dissection, British Medical Journal, 295 (July-Dec. 1987), 195–198.*

⁴ www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/jb.htm

⁵ Там же.

Исповедь, или Эксгибиционизм

Можно назвать две фигуры, влияние которых на российскую культуру было особенно сильным, если не сказать поистине роковым. Это Жан-Жак Руссо и Карл Маркс. Их идеи были не просто популярны в России, но часто воспринимались с каким-то благоговейным восторгом и безграничной доверчивостью. Конечно, можно увидеть много общего между этими мыслителями, принадлежащими разным эпохам, разным мыслительным традициям. Однако, вероятно, дело не в них, а, скорее, в особенностях российской культуры, демонстративно ориентирующейся на западные мыслительные парадигмы, но использующей их по своему собственному усмотрению.

Одной из примечательных черт российской философии является апелляция к авторитетам. Ссылки на уже известные положения, системы аргументов, доказательства часто выражаются в цитации, упоминании авторитетного мнения или самого имени мыслителя. Имя становится своеобразным «индексом», обозначающим определенную систему мышления, названием «теоремы», которую совсем не обязательно приводить каждый раз заново и полностью. Оно становилось компонентом философского языка, его категорией, символом «свернутого» доказательства.

Для русской философии использование имени в качестве философской категории не означает его деперсонификации. Категории «Руссо», «Вольтер», «Декарт», «Христиан Вольф» или «Лейбниц» по своему значению не сводятся только к обозначению рациональных конструкций. Это не только имена-символы, но и собственные имена, вызывающие в памяти воспоминание о живом (или жившем) человеке, уста и перо которого рождало мудрые слова и мысли. Система философских категорий, таким образом, предстает как беседа философов о рассуждении в рамках этой системы — как включенность в эту беседу.

Практически все русские философские тексты XVIII в. — это скрытые или явные диалоги, недаром жанр диалога, или «разговора», был одним из популярнейших в это время. Цель философствования заключалась не в построении системы умозаключений, а в соединении, столкновении текстов и фиксации искры божественного знания на мгновение загоравшейся между ними, в преодолении пространственно-временных границ и сведении вместе мыслителей разных эпох, принадлежащих различным теоретическим ориентациям. Именно поэтому личность мыслителя вызывала не меньший интерес, нежели его учение.

«Отчего Жан Жак Руссо нравится нам со всеми своими слабостями и заблуждениями? — пишет Н. М. Карамзин. — Отчего любим мы читать его и тогда, когда он мечтает или запутывается в противоречиях? — Оттого, что в самых его заблуждениях сверкают искры страстного человеколюбия; от-

того, что самые слабости его показывают самое милое добродушие. Напротив того, многие другие авторы, несмотря на свою ученость и знания, возмущают дух мой и тогда, когда говорят истину: ибо сия истина мертва в устах их; ибо сия истина изливается не из добродетельного сердца; ибо дыхание любви не согревает ее»¹.

В силу указанной особенности оппозиция философских парадигм выразилась в российской культуре XVIII в. как соотношение «вольтерьянства» и «руссоизма». Эти направления были равноправными (но не антиномичными), олицетворяя собой, с одной стороны, «антиклерикализм» и даже «аристократический атеизм», «рационализм» в форме «блистающего интеллекта», «привилегированную просвещенность», доступную немногочисленному, но избранному кругу, своеобразный «иллюмоцентризм», а с другой — «естественную религию», основанную на «здравом смысле», «умеренный демократизм», ориентацию на чувства и нравственность. «Эгоцентризм» Руссо, «литературность» его философских текстов, его индивидуализм и своеобразный «антисциентизм» были ближе русской культуре. Поэтому влияние Вольтера и восторги перед его творчеством закончились вместе с екатерининским царствованием, в то время как влияние Руссо в XIX в. не уменьшилось, а, напротив, усилилось, найдя свое высшее выражение в творчестве Л. Н. Толстого. Таким образом «русский руссоизм» XVIII в. уже носил в себе зародыши будущего умственного движения.

Несмотря на огромный интерес в России «ко всему французскому», французская философия никогда не была предметом систематического изучения. В силу присущего ей блеска, парадоксальной заостренности проблем, беллетризованного изложения она воспринималась не столько как учение, сколько как некий художественно-культурный культурный феномен. Именно поэтому влияние Руссо сильнее всего проявилось в литературе. Существовало множество «подражаний» автору «Юлии, или Новой Элоизы», порой почти буквальных, примером чего могут служить «Письма Ернеста и Доравры» Ф. А. Эмина. Однако именно литература в России всегда была наиболее действенным проводником философских идей. Отсутствие схоластических традиций, рационального богословия, сформировавших практику европейского философствования в форме научного трактата, цензурные ограничения (так, например, в России были запрещены теоретические сочинения, посвященные доказательству бытия Бога) привели к тому, что философия в России существовала чаще всего в форме публицистического и литературно-художественных жанров, где метафоры выполняли функцию терминов, а художественные образы — философских категорий.

¹ Карамзин Н. М. Что нужно автору? // Избранные статьи и письма. М., 1982. С. 39.

Сочинения Руссо как нельзя лучше соответствовали духу российской ментальности, а потому органично вписались в нее.

Философия французского Просвещения интересовала прежде всего аристократов, усваивавших ее не как «образ мыслей», а как «образ жизни», порой просто забавляясь ею как особой интеллектуальной игрой. Последователи того или иного мыслителя составляли своеобразную группу вольтерьянцев, геллвещианцев, руссоистов. Почитание авторитета приобретало в таких случаях формы культа, тем более привлекательного, что он мог нести в себе черты некой интеллектуальной фронды. Так было с почитателями Руссо, которых академические «Ежемесячные сочинения и известия об ученых делах» призывали остерегаться перенять у Руссо то, что «закону Божию и должностям гражданским противно» и постоянно вызывавшего раздражение Екатерины II, считавшей, что его сочинения направлены «против закона, доброго нрава, нас самих и российской нации»¹.

Следует отметить, что мысли Руссо о природе человека, его «сентиментальный индивидуализм», наблюдения над движениями души и чувства могли найти отклик только среди читателей, уже состоявшихся как личности, способных понять и ощутить то особое устроение, которое создавалось Руссо-писателем в его романах. Особенностью российского социума XVIII в. являлось то, что процесс становления личности, начавшийся в первой его половине, едва завершился во второй и касался исключительно одного сословия. Только дворянство в это время обладало личностными характеристиками, только ему могло быть понятно обращение к своему внутреннему миру и исследование его. Дворянский тип личности был единственным возможным в России того времени, и хотя он не был тем единственным сообществом, которому обращал Руссо свои сочинения, оно одно было способно «чувствовать сердцем» и понимать смысл его рассуждений. Сам Руссо отмечал в письме к Трончин от 26 ноября 1758 г., что «жениевского часовщика» можно принять в любом обществе, в то время как французский может рассуждать только о часах. Что же говорить о «русском часовщике» (если такового и можно было найти), то с ним нельзя было бы говорить даже и о часах, ему можно было только приказывать. Конечно, и в российском обществе можно было найти образованных выходцев из «низших кругов», однако их просвещенность неизменно «маркировалась» дворянским обликом, образом жизни и образом мыслей.

Таким образом, семена посеянные Руссо, нашли в России хорошо подготовленную почву, но отнюдь не ту, к которой были предназначены. Это привело к определенным искажениям его идей, в особенности политических.

¹ Цит. по: Сомов В. А. Французская «Россия» эпохи Просвещения и русский читатель // Французская книга в России. Л., 1986. С. 181.

Русские мыслители или применяли «свободу и равенство», провозглашаемые Руссо только к дворянскому сословию (М. М. Щербатов), или полагали, что в России «большинство голосов истины не утверждают» (А. П. Сумароков). Мыслители ставили на место «народа-суверена» дворянство, которое может «корпусом своим представлять нацию» (Д. И. Фонвизин) и интерпретировали знаменитое сочинение в духе, прямо противоположном тому, который вложил в него автор.

Допущение к обращению в России французского издания трактата Руссо «Du Contrat Social» вызвало среди почитателей Руссо бурную радость. В. В. Попугаев (ок. 1779–1816) посвятил этому событию «Оду на случай позволения, сделанного советом на пропуск “Contrat Social”, сочинение славного женевого философа Руссо, представленное цензурою на рассмотрение» (1799). Впрочем, в конечном итоге в свет не вышел ни трактат Руссо, ни приветствовавшие его стихи Попугаева.

Специальное внимание сочинению Руссо уделил И. В. Лопухин (1756–1816) в «замечании на известную книгу Руссову du Contrat Social: т. е. “О договоре, по которому составились общежителства”» (М., 1809), написанном в 1805 г. Анализ Лопухина весьма характерен, так как он трансформирует политическое учение Руссо в религиозно-нравственное, рассматривая «свободу» исключительно как «свободу воли». Лопухин полагал, что Руссо был предназначен для того, чтобы быть «великим проповедником изящности небесной», «светилом христианства», несмотря на то, что в молодости он связывал его учение скорее с вольнодумством, и, как он пишет в своих «Записках», «охотно читывал Вольтеровы насмешки над религиею, Руссовы опровержения и прочие подобные сочинения»¹. Эволюция взглядов самого Лопухина повела за собой трансформацию в восприятии идей Руссо. Таким образом, И. В. Лопухин, о котором рассказывают, что в молодости он застроил всю свою усадьбу монументами и фантастическими храмами в честь Вольтера и Руссо², в зрелые годы рассматривает это увлечение как «пагубное», предостерегая от него других.

Лопухин противопоставляет политическому учению Руссо о «естественном равенстве» метафизический аргумент о невозможности существования двух абсолютно тождественных объектов или об «естественности неравенства». В книге с характерным названием «Излияние сердца, чущего благодать единоначалия и ужасающегося, взирая на пагубные плоды мечтания, равенства и буйной свободы» он пишет: «Все вопиет нам о естественности неравенства. Все нам возвещает необходимость, пользу подчине-

¹ Лопухин И. В. Записки сенатора И. В. Лопухина. М., 1990. С. 19.

² См. об этом: Веселовский Вл. Западные влияния в новой русской литературе. М.: Рус. Т-во печат. и издат. дела, 1896.

ния и власти, коих взаимное действие есть душа порядка, связь мира и путь к возможному совершенству»¹. Логические ошибки Лопухина очевидны, отметим лишь то, что и как «почитатель», и как «критик» Лопухин использовал крайне субъективную интерпретацию идей Руссо.

Петровские реформы задали в России парадигму восприятия исторического времени как движущегося, обсуждался вопрос о направлении этого движения — идет ли оно вперед или замыкается в вечном круговороте, повторении пройденных этапов. Критерием прогресса становился прежде всего вопрос о степени развитости культуры — «наук и искусств» и нравственности, поэтому знаменитое рассуждение Руссо «Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre on a épuré les mœurs» (1750) оказалось чрезвычайно актуальным в России. В 1768 г. оно было переведено на русский язык. Практически никто из русских читателей не принял полностью идей, содержащихся в «Рассуждении» Руссо. Даже переводчик Павел Потемкин счел необходимым предварить его обстоятельным предисловием «К читателю», где горячо выступал против изображения человека исключительно «обнаженного от всякия премудрости». В 1792 г. был сделан перевод и оппонента Руссо Ch. Borde «Discours sur les avantages des Sciences et des Arts». Руссо оказался до конца не понятым в России, впрочем, как и у себя на родине. Возможно роковую роль сыграла здесь интерпретация Вольтера, который в полемическом задоре писал о том, что описание дикаря у Руссо вызывает желание ходить на четвереньках. Полемика с Руссо в защиту «наук и искусств» велась, по сути, не с Руссо, а с некоторым *фантомом Руссо*, который якобы предлагал вернуться к первобытному обществу и отказаться от культуры. Разъяснения Руссо о том, что «науки и искусства» не повреждали нравы, хотя и не способствовали их улучшению, прошли мимо внимания русских мыслителей, которым хотелось видеть в Руссо автора «антикультурного» парадокса. Так трактовал сочинения Руссо Н. М. Карамзин, испытавший сильнейшее влияние Руссо и служащий проводником его идей в русской культуре в статье «Нечто о науках, культуре и просвещении». Непонимание взглядов Руссо можно сравнить с двухвековым непониманием известного памфлета князя М. М. Щербатова «О повреждении нравов в России», в котором видели призыв вернуться «назад». Руссо и Щербатов стали символами своеобразного «культурного консерватизма», хотя и тот и другой были лишь критиками современного общества.

Наиболее привлекательным в сочинениях Руссо был образ природы и «естественного человека». Чтение «Новой Элоизы» и «Эмиля» вызывало

¹ Лопухин И. В. Излияние сердца, чущего благодать единоначалия и ужасающегося, взирая на пагубные плоды мечтания, равенства и буйной свободы. М., 1794. С. 35.

потребность быть «естественным» и жить на лоне природы. Пейзажные парки «английского» типа, окружающие дворянские усадьбы конца XVIII — начала XIX в., неотъемлемой частью библиотек которых были сочинения «жюневского мыслителя» — это своеобразные памятники Руссо в России. Готовность быть «естественным», но «чувствительным» была во многом следствием чтения Руссо.

Широкое распространение нашли в России размышления Руссо о природе религиозного чувства и Верховного Существа. Размышления о Боге всегда были в центре русской философской мысли, однако не имели адекватного теоретического выражения. Этим определилась чрезвычайная популярность «Эмиля», в особенности IV книга, которая была посвящена нравственному и религиозному воспитанию (в нем помещалось знаменитое «Profession de foi du vicaire savoyard») и с опубликованием которой в России возникли сложности. Даже в советское время, когда все учебники по истории философии высоко оценивали свободомыслие Руссо, «Эмиль» издавался без этой книги.

Учение о естественной религии Руссо находило живой отклик в среде дворянской интеллигенции, не удовлетворенной православием, ставшим в XVIII в. «государственной религией», частью государственно-идеологического аппарата. Руссо, принадлежа по роду своей интеллектуальной к французской культуре, но будучи кальвинистом, совмещал в себе качества «француза» и «протестанта», качества, ставшие уникальными после Варфоломеевской ночи, но привлекательные для русских интеллектуалов, с удовольствием воспринимавших «протестантскую теоретичность» во «французской форме». Этим как бы «нейтрализовалась» излишняя антиклерикальность таких мыслителей, как Вольтер, Гольбах или Ламетри.

Особым вниманием, без сомнения, пользовалась «Исповедь» Руссо. Жанр к которому обратился Руссо, а вернее тот, родоначальником которого он стал, был «обречен» на успех. Аналитическая интроспекция была ангажирована культурной и литературной ситуацией XVIII в. Сентиментализм открыл целый мир внутренних переживаний, фактически не зависящий от внешних событий, что особенно хорошо выражалось жанром «сентиментальных путешествий». Путешественники начали заполнять белые пятна на карте собственного Я, маскируя это продвижением по пространствам европейской культурной мифологии.

Одним из первых был Л. Стерн, продемонстрировавший, что размышления и впечатления путешественника могут изменяться столь же ритмично и быть не менее многообразными, чем пейзажи, мелькающие за окнами кареты. Заставив все последующие поколения ломать голову над тем, что же ответила на это *fille de chambre*, Стерн дал образец и Карамзину, падающему лицом в священные «бальзамические луга» Швейцарии, и Радищеву,

тщательно описывающему свои социальные эмоции, передвигаясь от *резиденции к столице*.

Однако что-то в преклонении перед «нравственным подвигом» Руссо настораживает. Восторг окружающих. Поза страдальца. Интонация пастыря, усвоенная последователями и усиленная Л. Толстым, почитавшим автора «Исповеди», «Эмиля» и «Новой Элоизы» настолько, что в юности он носил медальон с изображением своего кумира вместо натального креста. Сама биография, содержащая не поддающиеся осмыслению и не осмысленные автором эпизоды. Необыкновенная популярность. Сознание собственной значимости и бескомпромиссная позиция в восприятии этой значимости.

«Я предпринимаю дело беспримерное... — пишет Руссо. — Я создан иначе, чем кто-нибудь из виденных мною, осмеливаюсь думать, что я не похож и на кого на свете... Пусть трубный глас Страшного суда раздастся когда угодно, — я предстану перед Верховным судьей с этой книгой в руках... С одинаковой откровенностью рассказал я о хорошем и о дурном. Дурного ничего не утаил, хорошего ничего не прибавил... Может быть, мне случилось выдавать за правду то, что мне казалось правдой, но никогда не выдавал я за правду заведомую ложь. Я показал себя таким, презренным и низким, когда им был, добрым, благородным, возвышенным, когда был им. Я обнажил всю свою душу и показал ее такую, какою ты видел ее сам, всемогущий. Собери вокруг меня неисчислимую толпу подобных мне: пусть они слушают мою исповедь, пусть краснеют за мою низость, пусть сокрушаются о моих злополучиях. Пусть каждый из них у подножия твоего престола в свою очередь с такой же искренностью раскроет сердце свое, и пусть потом хоть один из них, если осмелится, скажет тебе: "Я был лучше этого человека"»¹.

Так начинается «Исповедь». Но исповедуются ли так? Руссо не только не стыдится своих грехов, но, напротив, гордится ими. Кажется, что если бы он был чист перед божескими и человеческими законами, то согрешил бы специально, чтобы было чем эпатировать изумленных зрителей. Руссо не может исповедоваться один на один даже с Богом — для оглашения своих грехов ему необходима «неисчислимая толпа». Евангельский эпизод трансаллюжирован так, что автор «Исповеди» предстает перед нами Христом и Грешницей одновременно. Он не дает Богу сказать и слова, самовольно распоряжаясь Божиим гневом на случай, ежели кто захочет «бросить камень». Руссо полагает, что даже на Страшном суде ему будет отведена роль центральной фигуры, и как бы застывает в медности памятника «великому Руссо», с «той самой» книгой в руках.

В философии обращение к внутреннему устройству личности выразилось в повышенном интересе к проблеме теодицеи, или свободы воли, и

¹ Руссо Ж.-Ж. Исповедь // Избранные соч. М., 1961. С. 9–10.



Познание самого себя

Иконология, объясненная лицами, или Полное собрание аллегорий, эмблем и пр. Т. 2. М., 1803

осмыслению того, как взаимосвязаны (обусловлены) душа и тело, что в человеке является бессмертным, а что исчезает, и означает ли бессмертие души бессмертие личности. Эти вопросы настолько волновали людей в XVIII в., что двадцатилетний Карамзин, переписываясь с Лафатером, в одном из первых своих писем спросил, «каким образом душа наша соединяется с телом, тогда как они из совершенно различных стихий?»¹.

В аллегорической форме «познание самого себя» выражалось в образе человека, смотрящегося в зеркало. Зеркало позволяет углубить, отстранить собственный образ, придать ему статус объекта. Собственная персона становится наглядной, а потому — более понятной. Вместе с тем отражение — это всегда «одна из» проекций, демонстрирующая не всю личность целиком, а лишь одно из ее возможных измерений.

«Частичность» отраженного прекрасно проиллюстрирована в повести «Степной волк» Г. Гессе. Отражаясь в зеркале, измученный противоречивостью своего внутреннего мира, Гарри Галлер распадается на бесчисленное множество одномерных личностей, каждая из которых начинает жить своей собственной жизнью, являясь Гарри и не-Гарри одновременно. Гар-

¹ Переписка Карамзина с Лафатером 1786–1790, найденная доктором Вальцманом в Цюрихе // Приложение к т. LXXXIII Записок Императорской Академии наук. СПб., 1893. С. 16.



В. Эриксен

Портрет Екатерины II перед зеркалом (деталь)

ри — ибо они плоть от плоти его и дух от духа и не-Гарри, ибо облегченные от противоречий совместного существования они уже не вполне выражают его суть, основание которой противоречие и несогласие с самим собой. Достаточное количество зеркал могут отразить различные стороны и изгибы личностной неповторимости. Однако порой достаточно одной грани, чтобы выявить самое главное. Так, на эрмитажном портрете Екатерины II В. Эриксона милая женщина, отражаясь в зеркале, являет медальный профиль императрицы. Кокетливый жест руки, держащей веер, с куртуазно отставленным мизинцем, грациозный полуповорот головы, полуулыбка, кончик тупельки невзначай показавшийся из под платья с пышными фижмами, лилейность кожи — все это не отражается темным стеклом, демонстрирующим лишь сосредоточенность канонического образа монархини. В сущности, это два портрета. Портрет Екатерины-Като и портрет Екатерины Великой.

Таким образом, мы видим, что обращение к личностным структурам, сознание тотальной индивидуальности и непохожести порождают целую культуру, направленную на понимание «неповторимого» и «внутреннего». Анализ не дает буквального повторения личности, но удваивает ее, расчлняя на исследуемый объект и исследующего субъекта, будь то сентиментальный герой, метафизическая модель или аллегорический образ. Я, отражающееся в зеркале самопознания, превращается если и не в совсем-не-Я, то во всяком случае в не-совсем-Я.

Интерес к внутреннему миру личности во многом спровоцировал успех жанра, к которому обратился Руссо. Форма литературной исповеди как бы подразумевала, что автор разработал новую методологию анализа, могущую помочь в самостоятельных интроспективных поисках. «Откровенный рассказ о себе» вызывал уважение к автору и интерес к герою. Особенностью сочинения Руссо является то, что герой и автор не разделены, а сплочены одной целью. И этой целью является не столько анализ, сколько демонстрация и оправдание. Зеркало, изготовленное Руссо, отражает не зрителя, а самого Руссо, и не более того.

В тексте «Исповеди» мы найдем довольно много откровений, очень смелых и не всегда «пристойных». Ряд признаний, по словам Руссо, были для него особенно тягостным, так как «трудней всего признаваться не в том, что преступно, а в том, что смешно и постыдно»¹. Однако нужны ли были столь подробная инвентаризация и столь тщательное описание этого «смешного и постыдного»? Предполагает ли исповедальный жанр такие подробности? Действительно, на исповеди следует говорить обо всем, признаваться во всех своих грехах. Требуется ли исповедник столь детальных описаний? Не дарит ли добрый пастырь милосердную возможность ответить кратким «Да» измученному раскаянием грешнику? А если нет раскаяния, то исповедь превращается в лишенный целомудрия рассказ о неприглядных событиях своей жизни. В этом случае автор превращается в эксгибициониста, а читатель в невольного вуайериста. Не случайно несколько позже, уже в «Прогулках одинокого мечтателя», тоже автобиографических, но менее демонстративных, Руссо заметил: «Ни о чем я не умолчал, ничего не скрыл из того, что было мне во вред, делая это благодаря умственному складу, который я затрудняюсь объяснить себе самому и который, возможно, есть следствие отчуждения от всякой подражательности; напротив, я скорее чувствовал склонность к противоположной лжи, предпочитая обличать себя с чрезмерной строгостью, чем извинять с чрезмерной снисходительностью... Я довел добросовестность, правдивость, откровенность до того предела — и, может быть, даже перешел этот предел, — до которого никогда не доводил их никто другой...»² Художественное чутье не изменило автору «Новой Элоизы». Он первый почувствовал несоответствие стиля и жанра еще до того, как его сочинение было опубликовано, однако не изменил названия, скажем, на «Автобиографию». Впрочем, сочинение Руссо нельзя назвать и так, скорее, это личный дневник, часть которого записана через много лет, после прошедших событий. Дневник, не предназначенный для чужого глаза, как не предназначены для него глубины ду-

шевых переживаний. Не случайно, видно, Бог создал нас могущими не только показывать свои мысли и желания, но и подавлять их, и скрывать. Не случайно понятен и явлен не человек *думающий*, а *говорящий*, совершающий усилие и сознательно демонстрирующий свои мысли. Человек не мыслит вслух, и это дар Божий. В нашей власти объявить или скрыть. Не может быть тайны перед Всевышним, но она должна быть перед ближним. Не обязательно для того, чтобы обмануть его. Иногда просто — чтобы не смущать.

«Вождем в сердце» грешен, но разве не существует разницы между ним и совершающим действительное насилие? В первом случае это грех, за который он ответит перед Богом и совестью. Совершая действие, он вовлекает в пространство греха свою жертву (или соучастника), вольного или невольного свидетеля, а может быть, и судью, которому надлежит вынести справедливый приговор.

Не физическое несовершенство заставляет считать человека калекой, а демонстрация этого несовершенства в расчете на рублевую жалость. Публикация текста, подобного «Исповеди», в особенности же малодушная забота о том, чтобы это было сделано после смерти, безнравственна по своей сути и не очищает Руссо от скверны совершенных грехов. Напротив, она провоцирует и других на откровение без раскаяния, на сравнения с положительной калькуляцией «в свою пользу», на провокационное предположение о вседозволенности текста. В этом смысле «Исповедь» Руссо стоит в одном ряду с сочинениями маркиза де Сада, Кребийона и Дидро, автора «Нескромных сокровищ». Духовный эксгибиционизм Руссо убедил интеллектуального читателя не только в том, что чужая частная жизнь может представлять зону повышенного внимания, но в том, что этот интерес может носить нравственный характер. Конечно, не он только один является причиной интереса к сердцевине чужой жизни. Руссо лишь выразил интенцию, сделав это масштабно и талантливо, а потому на нем лежит мера ответственности, соответствующая значимости его авторитета.



¹ Руссо Ж.-Ж. Исповедь. С. 21.

² Руссо Ж.-Ж. Прогулки одинокого мечтателя // Избр. соч. Т. 3. М., 1961. С. 605.

Заклучение

История идей и история утопий. Признание в методологических пристрастиях

Экскурсы в собственную историю, характерные для любого рода деятельности, представляют нам прошлое как цепочки трассирующих пунктиров, порой едва соприкасающихся друг с другом. Их несонизмеримость часто не позволяет увидеть истинное значение и понять смысл того или иного явления. Даже философия, сфера мысли, движение которой по стреле времени ни в коей мере не способствовало повышению ее ценности, требует особого внимания для выяснения истинного значения высказываемых ею положений. *Чистая* история философии, прочитанная вне конкретного контекста (наиболее распространенный способ ее изучения), должна произвести впечатление чрезвычайно странное, скорее тягостное. На протяжении двух тысяч лет речь шла в общем-то *об одном и том же*, если не *о том же самом*.

В статье «Историография философии: четыре жанра» Ричард Рорти выделяет четыре вида историков философии. К первому относятся **аналитические философы**, пытающиеся осуществить «рациональные реконструкции» аргументов великих мыслителей прошлого. Они рассматривают своих предшественников как коллег, с которыми можно вести постоянный диалог по поводу насущных проблем. Это, по их мнению, принципиально отличает историков философии от историков, которых они считают просто описывателями — доксографами. Однако актуализируя мыслителей прошлого, они невольно приписывают им современный язык и современный ракурс видения проблем. В этом нет ничего неверного, полагает Рорти, но возможно и иное мнение, предполагающее, что предшественников следует описывать в их собственных терминах¹. Такого рода исследователи, назо-

вом их условно **историческими философами**, осуществляют «историческую реконструкцию». Они пытаются увидеть своего героя в контексте исторической ситуации и культуры, понять его язык и мотивации.

Ко иному типу можно отнести исследователей **истории духа** (*Geistesgeschichte*). В основе такой классификации лежит необходимость отделения «истории философии» от «истории мысли» или «истории культуры». В определенном смысле *Geistesgeschichte* связана с проблемой, «как производится выбор великого философа прошлого и чем отличается этот выбор от выбора мыслителя в какой-либо другой сфере знания»¹.

Рациональные реконструкции демонстрируют лишь «великие идеи» того или иного философа. *Geistesgeschichte* описывает философа с точки зрения всего его творчества. Именно *Geistesgeschichte* выявляет, какие именно вопросы являются *философскими*, а какие, допустим, *научными*. Кроме того, *Geistes-historiker* создает то, что Рорти называет *канон*. Создатели исторических реконструкций ориентированы на выдающихся личностей, а их ценность обычно выявляется *историками духа*. «Именно этот жанр берет на себя ответственность назвать некоторых авторов «великими философами прошлого», — пишет Рорти.

Четвертый жанр, описываемый Рорти, является самым распространенным. Это жанр **описание**, или **доксография**, выражающийся в фундаментальных «Историях философии» от Фалеса до Витгенштейна. Несмотря на то что этот жанр, по выражению Рорти, не что иное, как «снятие сливок с интеллектуальной истории», он «навевает скуку и вызывает отчаяние»² потому, что его представители «заранее знают» то, о чем будет идти речь в их исследованиях, как будут называться главы их книг. Доксографы пытаются установить какие-то связи между изучаемыми ими философами, однако такого рода попытки (так, в советской истории философии говорилось о «линии Платона» и «линии Демокрита» как о соответственно *идеалистической* и *материалистической* традициях) всегда крайне тенденциозны. Рорти ничего не говорит о *пропедевтической* и *методической* роли доксографических курсов для подготовки студентов-философов на философских факультетах, которые, по крайней мере должны *знать имена* или *иметь представление* о всем богатстве философского дискурса. Однако вряд ли студенты должны получать второсортный материал лишь потому, что принято считать это полезным для их развития. Можно вспомнить старый спор *физиков* и *преподавателей физики*. Последние предлагают сначала изучать *неверную* с точки зрения современной науки ньютоновскую физику, а потом современные физические теории. Рорти предлагает изучать *исто-*

¹ Рорти Р. Историография философии: четыре жанра (The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History (Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner). Cambridge, 1984). Цит. no: <http://www.philosophy.ru/library/russell/01/07.html#31>

¹ Там же.

² Там же.

рию философии как философию, используя философские, а не классификационные методы для ее постижения.

Рорти полагает, что доксография как метод и жанр истории философии должна сойти со сцены, уступив место различным комбинациям первых трех подходов. «Рациональные реконструкции необходимы для того, чтобы сделать нашими современниками философов прошлого, — пишет он. — Исторические реконструкции нужны для того, чтобы напомнить нам, что эти проблемы есть исторический продукт, демонстрируя то, что они были вне поля внимания наших предшественников. *Geistesgeschichte* необходима для оправдания нашей веры в то, что мы в лучшем положении, нежели наши предшественники, потому что мы осознаем эти проблемы»¹. Разумеется, их сочетание не должно исключать различия этих подходов. «Как раз трения между живостью рациональных реконструкторов и медитирующей манерой иронического сочувствия контекстуалистов — между необходимостью решить конкретную задачу и необходимостью видеть все, включая и эту задачу как еще одно случайное обстоятельство, — все это и является причиной нужды в *Geistesgeschichte* для самооправдания, которое и обеспечивается этим третьим жанром»².

Возможность избежать доксографического занудства дает *интеллектуальная история*, или *история идей* (не будем сейчас останавливаться на условной разнице между этими двумя направлениями), которая не задается вопросом, кого же мы будем включать в *почетный список философов*. Изучая не только абсолютных гениев, но философов *второго ряда*, или просто *мыслителей*, значимых для развития философии в определенный период, но не являющихся *чистыми философами* в соответствии с общепринятыми классификациями, таких, например, как Роберт Флэдд, Исаак Ньютон или Зигмунд Фрейд, мы сможем создать адекватный историографический материал для *истории философии* и пересмотреть традиционный канон.

Мнение Рорти, несмотря на определенную парадоксальность, предлагает разомкнуть давно заезженный круг проблем. Смена ориентаций дает нам возможность передохнуть от бесплодных споров по поводу того, возможны ли национальные школы в философии, кто должен стоять у истоков философствования в России: Петр Чаадаев, Михаил Щербатов или митрополит Иларион, можно ли «метафизическое стихами», строить историю философии *не по Гегелю* и т. п. Обращение к истории идей дает нам необходимую перспективу и, вероятно, именно она и должна стать пропедевтикой для *истории философии как философской науки*.

¹ Рорти Р. Историография философии: четыре жанра.

² Там же.

История идей как методология гуманитарного знания, несмотря на свою более чем полувековую историю (знаменитая книга Артура Лавджой «Великая цепь бытия» вышла в свет еще в 1936 г., хотя пришла к своему русскому читателю сравнительно недавно, а «Журнал истории идей» стал издаваться с 1940 г.), не очень хорошо известна в России. Только некоторые ее компоненты затрагивались в соответствующих разделах философии, истории, литературы или теории искусств. Сам Лавджой рассматривал историю идей одновременно и как нечто «более специфическое», и как «менее узкое», чем история философии. Главное отличие, по его мнению, заключалось в самом характере идей или тех мыслительных единиц (*unit-ideas*, мы бы назвали их *метафизическими архетипами*), к которым история идей обращается. Эти элементы философских построений сами могут быть объектом анализа и не отличаются метафизической стабильностью. Принципиальный вывод, который делает Лавджой, неминуемо должен разделить историков философии на два лагеря, хотя и внесет определенную четкость и ясность в их позиции. Две достаточно сложные и непохожие друг на друга философские доктрины могут отличаться вовсе не разным набором идей, а различным способом их аранжировки. По-настоящему оригинальных идей совсем немного, и возникают они гораздо реже, чем претендующие на их порождение философские тексты.

Исходные элементы истории идей не всегда совпадают с понятиями, которые мы обычно рассматриваем как метафизические концепты, или Основные Вопросы. Так, *идея Бога*, несмотря на всю свою внушительность и онтогносеологическую значимость, вовсе не является таковой. Лавджой справедливо указывает, что «между Богом Аристотеля и Богом Нагорной проповеди нет почти ничего общего, — но один из самых удивительных и принципиальных парадоксов западной истории состоит в том, что философская теология христианства их отождествляет»¹.

Также не являются ими, как выражается Лавджой, «доктрины и течения, объединенные суффиксом “изм”»². Они скорее являются исходным материалом для анализа, нежели конечным объектом интереса.

Лавджой предлагает выделить следующие принципы, характерные для формулируемого им подхода:

- 1) выявление бессознательных ментальных привычек, способа мышления или интеллектуальных предпочтений;
- 2) междисциплинарный подход, использование материала всех сфер знания;
- 3) межнациональный уровень анализа, выход за рамки общепринятого деления по национальному или языковому признаку;

¹ Лавджой А. Великая цепь бытия. М., 2001. С. 11.

² Там же.

4) общекультурный уровень анализа, предполагающий важность исследований явлений не только первого, но и второго ряда, составляющих интеллектуальный контекст эпохи.

Вероятно, особого пояснения требует лишь первый из указанных принципов. Анализируя способы мышления, характерные для эпох, скорее подразумевающиеся, нежели обосновывавшиеся самими мыслителями, Лавджой:

- выделяет склонность мыслить в определенных категориях или «типах образов», например, «сведения к простым решениям», свойственного мыслителям эпохи просвещения, «романтического смятения» и т. п.;
- отмечает, что эти «интеллектуальные привычки» часто выступают в неявной форме и оказывают влияние на любые объекты рефлексии, а не только профессиональное философствование;
- обращает внимание на то, что «чтение философских трудов является зачастую не чем иным, как формой эстетического опыта»¹, указывая повсеместную «чувствительность к различным видам метафизического пафоса». К его разновидностям он относит «пафос предельной туманности», «пафос эзотеричности», «пафос вечности», «пафос монизма» (пантеизма), или, наоборот, «пафос волюнтаризма» и т. д.;
- призывает к логическому анализу понятий, философской семантике и изучению того, как незаметная трансформация смыслов приводит к важным историческим решениям.

Вероятно, понятие *утопии* и история утопизма как нельзя лучше рассматриваются именно с таких позиций. Иначе мы обречем себя на крохотное вылушивание дефиниций в определениях, ибо пропасть, отделяющая утопию от жизни, — безбрежна, а граница — эфемерна.

В исторической науке существуют различные методологические подходы, позволяющие выявить закономерности и особенности общественного развития — от пресловутого «формационного», обращенного к социально-экономическим «основаниям», до «эстетико-художественного», ориентирующегося на «вершины» стилистического своеобразия в развитии искусства. Последние десятилетия отмечены интересом к проникновению в мир личности, в жизнь частную, индивидуальную, неповторимую, неусредненную, насыщенную событиями и фактами, имеющими значение лишь для семейного Космоса, а то и вовсе, запятанную в глубине души и мерцающую необъяснимыми и кажущимися немотивированными поступками.

Среди популярных ныне стратегий можно выделить также «антропологию современного мира», «новую биографическую историю», «историческую антропологию», «исследование ментальностей», историю повседневности, новый историзм, *мега-, макро- и микроисторию*. Обращение к про-

¹ Лавджой А. Великая цепь бытия. С. 16.

шлому через призму небольшого сообщества, семьи, личности позволяет сохранить определенную цельность и гуманистический характер такого восприятия, когда познающий субъект не расчленяет свою эпистемологическую природу, концентрируя усилия на конкретных событиях и выявляя каузальные связи между обозримыми фактами.

Вряд ли можно говорить о существовании некоей **системы** исторических методик. Скорее это нюансы одного и того же подхода, детерминированные предметом, эпохой, избранной для изучения, личными вкусами и пристрастиями исследователя. При этом уже давно дисциплинарная ориентация не имеет принципиального значения, напротив, исследователь с «непрофильным» образованием рискует увидеть больше интересных нюансов, нежели подготовленный специалист.

Риску пополнить существующий вокабулярный выражением «персонологическая историософия», неизвестным даже моему *spell checker*. Используя эту конструкцию, мне хотелось бы обозначить некоторую специфику осмысления истории русскими авторами века Просвещения, пытавшимися разобраться в прошлом, настоящем и отважно прогнозировавшими будущее, которое казалось им таким близким и понятным.

В соответствии с неписаной традицией XVIII столетие принято называть «философским веком». Прежде всего это связывалось с идеологией Просвещения. Философия рассматривалась как «царица наук» или метаучение, формирующее универсальный метод познания. Аллегорические изображения рисовали ее восседающей на троне с короной на голове, с символами света, с открытыми книгами, на титулах которых начертано *totalis-naturalis*.

В зависимости от традиций культуры философское знание могло выдвигать на передний план различные проблемы, приобретать разнообразные виды и формы. В России философская мысль пребывала чаще в маргинальных междутекстовых пространствах, нежели конденсировалась в научных трактатах «классического» типа. Понимание и изучение этого требует особой методологии, учитывающей особенности эпохи и национальной культуры. По аналогии с «новым историзмом», широко обсуждавшимся в нашей литературе в связи со статьей А. Эткнда в НЛО¹, я назвала бы эту стратегию, учитывающую особенности как «короткого» (1703 г. — основание Петербурга — 1796 г. — смерть Екатерины II), так и «длинного» (правление Федора Алексеевича (1676–1682) и царевны Софьи Алексеевны (1682–1689) — восстание декабристов в 1725 г.) XVIII в. *новым дизвительмизмом*, по аналогии с *dix-huitiémisme*, как любят называть свои пристрастия

¹ Эткнд А. Новый историзм, русская версия // Новое литературное обозрение. 2001.

к эпохе исследователи XVIII в. Общие черты, характерные для этого подхода, можно было бы обозначить следующим образом:

- *междисциплинарный* характер исследования, предполагающий сопоставление различных областей культуры и соответственно привлечение исследовательских методик из разных гуманитарных областей;
- *компаративный* характер исследования, учитывающий интенсификацию движения идей и использование *чужого* опыта как необходимый компонент формирования *собственной* идентичности;
- *иерархически-приоритетный* характер исследования, когда в первую очередь изучаются доминирующие культуропорождающие факторы. Применительно к России это дворянская культура, переживавшая в ту эпоху свой «золотой век»;
- *персонологическая* направленность исследования, выявляющая мировоззрение ключевых фигур эпохи.

Особо следует остановиться на специфическом, подчас *перевернутом* характере соотношения автора текста и его читателя. Так:

- авторство текста в реальности может принадлежать не тому, кто его пишет, а тому, кто заказывает;
- авторство тщательно скрывается по причине нежелания демонстрировать себя:
 - ✦ из политических соображений¹;
 - ✦ из определенного тщеславия²;
- «дворянин-читатель», может выступать как *соавтор*, вычитывая больше, нежели вложено в текст, то есть результат прочтения может быть богаче оригинала;
- текст может быть написан для одного-единственного читателя и становился *litterature personelle*, как, например, пьеса «Оленька» А. Белосельского-Белозерского для Павла I, для внутрисословного употребления, на французском языке его же *Dianyologie ou Tableau philosophique de l'entendement* (Dresde, 1790), памфлет М. М. Щербатова «О повреждении нравов в России» и сочинения Екатерины II для ближайшего окружения или для *определенного*, иногда довольно узкого круга читателей.

Новый дизви́тьемизм в своем *российском* выражении обретает особые черты и требует учета следующих обстоятельств:

¹ Так, Екатерина II опубликовала свой политический памфлет «Антидот» анонимно, на французском языке, да к тому же еще и в Амстердаме.

² «Я великую охоту имею сочинять и писать, но не желаю слыть ни стихотворцем, ни писателем, ни переводчиком... не для того, чтобы я не почитал оные свойства весьма славными, всем пылающим разумом, но для того, что я родился нетщеславным», — пишет Ф. И. Дмитриев-Мамонов в предисловии к своему переводу Лафонтена «Les amours de Psyché et de Cupidon» (М., 1789).

- субъектом любой «высокой» интеллектуальной деятельности становится «дворянин-философ»;
- происходит *нобилизирование* личностных моделей (или доминирование дворянского типа личности в качестве модели)¹ и *персонализация* (*олицетворение*) общественных и политических преобразований как результат деятельности определенной личности;
- представления о возможности общественных преобразований носят максималистский, детализированный и утопический характер, выражающийся в идее *просвещенной монархии*, или *софиократии* (власти мудрецов или философов).

Все это делает чрезвычайно насущным изучение различных форм утопизма и утопического сознания в его исторически определенных формах.

Историки, философы и социологи уже давно обращаются к понятию социальной утопии для изучения общественной жизни нынешнего и прошлого, тенденций ее развития в будущем. Интуитивно ясное на протяжении длительного времени понятие утопии, став объектом более пристального исследования, оказалось сложной конструкцией, что породило самые разнообразные мнения относительно ее сущности. Диапазон колебаний значений этого понятия весьма велик — от понимания утопии всего лишь как жанра художественной литературы до предоставления ей статуса специфического типа общественного сознания. Утопия представляется формой реализации достаточно фундаментальных человеческих потребностей, направленных на то, чтобы прогнозировать возможные события, создавать для них идеальную модель или предостерегать от них, осмысливать настоящее и критиковать. Столь разнообразные точки зрения, являющиеся следствием действительного многообразия конкретно-исторических видов социальной утопии вызваны, на наш взгляд, не только отсутствием принятой

¹ Так, ученый стремится получить дворянский статус, крестьяне изображаются как оперные «пейзажи» («бедная Лиза» становится «русской Элоизой», купцы мечтают о дворянских привилегиях и по мере возвышения приобретают дворянство, покупают родословные и меняют имидж). Петровская «Табель о рангах» закрепила сословно-иерархическую структуру общества, где любой квалификационный рост (например, получение высшего образования) приводил к получению дворянства, сформировав принцип: «лучший, следовательно — дворянский».

Позже формируется представление об идеальном, «естественном» человеке, черты которого пытались увидеть в «простом народе», крестьянстве, но на самом деле это дворянское представление того, каким должен быть простой народ. Следует также отметить, что значительная часть описаний этого самого «простого народа», «безмолвствующего большинства» сделана именно образованным классом, который во многом возвышал и идеализировал это сословие в соответствии со своим нравственным кодексом.

методологии в рассмотрении каждой конкретной утопии, нахождением в ней черт, общих для любых других утопий, и более частных, характерных для данной эпохи, данного автора, данного произведения и т. д. Очевидно, что, рассматривая явление, имеющее более чем двухтысячелетнюю историю, важно не столько указать на различия между отдельными его проявлениями — при таком временном масштабе они неизбежны, — сколько рассмотреть закономерности, которым оно подвержено в процессе своего исторического развития.

Существовавшая традиция подчас ограничивала форму выражения утопического идеала литературно-художественным жанром. Такой подход оправдан не более чем в рамках литературоведения, ибо одной из форм выражения утопического идеала действительно является литературно-художественная. Анализ истории развития общественной мысли предполагает гораздо более широкие возможности социальной утопии. Так, никто не собирается исключить из числа утопических произведений работы Сен-Симона, Фурье, Оуэна, хотя их произведения далеки от художественной литературы. Бесспорно, форм выражения социально-утопического идеала довольно много. Э. А. Баталов называет в их числе такие формы, как научный трактат (политический, социальный или экономический), где утопия, выступая в виде теоретической конструкции или гипотезы, является частью более широкой структуры, политическую декларацию, манифест или программу, футурологический прогноз, политический лозунг, коммунитарный эксперимент, произведение искусства (литературы, живописи, архитектуры), практику политической и социальной деятельности и т. д.¹ Форму выражения социального идеала во многом определяет историческая эпоха его породившая. Так, утопии Нового времени представляют собой преимущественно описание путешествий в неведомую страну, что было вызвано великими географическими открытиями и развитием экспериментального метода в естественной науке. В эпоху Просвещения — это описание идеального законодательства, в XIX — первой половине XX в. — это технико-технологическая утопия или научная фантастика. Начиная с середины прошлого века утопическая мысль выступает преимущественно в негативной форме антиутопии, дистопии² и, не столько предлагает обновленную модель общества, сколько критикует существующую.

¹ См.: Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982.

² Интересно, что специальный термин для антиутопии — *cacotopia* (чтобы избежать буквального перевода, назовем его «какотопия») был придуман Д. Бентамом в 1818 г. Позже Д. С. Милль ввел более удачный термин — *дистопия*, лишенный жестких скатологических коннотаций. Это понятие он впервые употребил в своей речи на заседании Британской палаты общин во время дебатов по проблемам собст-

Важным вопросом теоретического осмысления утопии является вопрос о свойственных ей функциях. Современный уровень исследования проблемы предлагает рассматривать утопию как полифункциональное явление, рассматривая критическую, нормативную, социально-познавательную, конструктивную (как обратное воздействие утопии на социальную практику), целеполагающую, прогностическую функции. Прогностическая функция, по мнению многих исследователей, является самой главной и едва ли не единственной функцией утопии. Однако историческая ретроспектива показывает, что утопия далеко не всегда имеет своей целью прогнозирование будущего. Современные представления о времени не были свойственны мыслителям ушедших эпох, когда понятия о будущем, настоящем и прошлом были иными. Утопические идеалы рассматривались как *пройденный* (Евгемер) или *желательный* (Платон) этап развития общества, однако ни тот ни другой не соотносили возможность существования идеального общества с общественным развитием, а тем более с *прогрессом*. Теологические утопии Средневековья, перенося свои «Христианин», «Грады божьи», «Царства небесные» и т. д. в иррациональный мир сверхъестественного, не нуждались в понятии времени, ибо оно, как и вечное блаженство, находилось в руках Бога. Авторы классических утопий, в том числе Т. Мор и Т. Кампанелла, перемещая свои идеальные государства в иные пространства, предполагали сосуществование во времени различных общественных систем, а не смену одну другой. Даже просветительская утопия, обращаясь к идеалам прошлого, рассматривала настоящее общественное устройство как *извращение* «естественных законов» и *отступление* от них.

Я думаю, что функции утопий во многом зависят от ее исторического типа, поэтому, не ставя задачу дать окончательное представление о функциональных особенностях исторических типов утопий (это должно явиться предметом специального исследования), попытаюсь рассмотреть те специфические черты, которые социально-политическая утопия приобретает в рассматриваемый период — эпоху Просвещения.

Вероятно, можно привести множество определений утопии и утопизма. Старательный классификатор, к числу которых я, увы, не отношусь, мог бы насчитать их не один десяток. Более того, содержание этого понятия намного старше, нежели само понятие. Возникнув во времена Платона и Евгемера, оно не изменило свою метафорическую природу за две тысячи лет, даже обретя имя в классическом сочинении Томаса Мора.

Общеизвестная этимология этого понятия подчеркивает, что речь идет о некоем несуществующем, **нереальном**, **не** реальном, а, следовательно,

идеальном пространстве. Оно **идеально** как место (способ) гипотетической реализации общественных **идеалов** и как возможность описания гипотетических конструкций, вне зависимости от того, наделены они положительными чертами или нет.

Понятие «утопия» часто используется для обозначения невозможности (хотя и желательности) того или иного явления. Оно помещается в маргинальный зазор между желаемым и действительным, невозможным, но предсказуемым.

Таким образом, «утопия» это не столько термин, сколько метафора, что и расширяет границы применения этого понятия и позволяет использовать его и как категорию социальной философии, и как способ политического мышления, и, наконец, как название литературного жанра. Такова судьба всех базовых идей, прошедших через тысячелетнее горнило теоретических интерпретаций. Они утрачивают конкретные черты, но сохраняют свое метафизическое ядро. Именно такие *сквозные* понятия, обозначающие явления, в равной степени характерные для всех эпох, позволяют увидеть связь времен преемственность идей, сущностные основания и временные явления.

До конца XVIII в. русская социальная утопия всецело пребывала в рамках политико-морального конструирования. Существующий способ производства казался незыблемым, и возможные преобразования связывались исключительно с «разумным» перераспределением накопленных богатств, выработкой «естественных» потребностей и лишь отчасти — с повышением индивидуального мастерства и эффективности труда ремесленника и земледельца, да и то за счет более ответственной и усердной работы последних. Кардинальные изменения предполагались лишь для морально-правовой сферы. Достижения и открытия в области естественных и технических наук, казалось, не могли повлиять на устройство социума, но лишь модифицировать отдельные его части, прежде всего армию, флот и транспорт, отчасти быт, но в большей степени — развлечения.

Связь технико-технологических достижений с общественным строем намечается лишь у В. Ф. Одоевского, утопию которого «4338 год» можно назвать первой в ряду «технических утопий». У Одоевского развитие науки и техники позволяет решить социальные проблемы и окружить всех людей богатством и комфортом. Техничко-технологические, равно как и социальные достижения, взаимообусловлены выросшим интеллектуальным уровнем людей будущего. «Аэролаты, локомотивы, все роды машин, независимо от прямой пользы, ими приносимой в их осуществлении, действуют на просвещение людей своим происхождением, — пишет он, — ибо, во-первых, требуют от производителей и ремесленников приготовительных познаний и, во-вторых, требуют такой гимнастики для разума, каковой во-

все не нужно для лопаты или лома»¹. Вместе с тем Одоевский понимал опасность утилитарного подхода к жизненным ценностям, что отражено в его критической утопии «Город без имени».

Мысль о том, что внешнее благосостояние и материальный достаток не являются единственными признаками совершенного общества, что научно-технические достижения не только не являются панацеей от социальных болезней, но, напротив, извращают человеческую природу, делают ее примитивной и одномерной, отчетливо проявилась в русской утопической мысли второй половины XIX — начала XX в., прежде всего в таких сочинениях, как «Вечер в 2217 году» Н. Д. Федорова, «Жизнь через сто лет» Г. П. Данилевского, утопических повестях В. Я. Брюсова «Земля», «Республика Южного Креста», «Семь земных соблазнов». Здесь мир техники описан как жестокий и бездушный, уничтожающий и нивелирующий личностное, индивидуально-неповторимое начало в человеке. «Технический Молох» требует человеческих жертв, по мере прогресса науки и техники регрессирует, упрощается, «механизируется» человек. Характерно, что в России антитехнический утопизм возник несколько раньше, чем на Западе, что было связано с отчетливой славянофильской и руссоистской традицией.

Поструссоизм XIX и даже начала XX в. был, в свою очередь, продолжением утопий XVIII в., рассказывающих о «диком человеке, смеющемся ученой и нравам нынешнего света» (П. И. Богданович), созданных в контексте теории естественного права. Критический взгляд на возможность общественных изменений с помощью технических достижений, однако, отражал не только руссоистскую максиму о растлевающем влиянии цивилизации, но и четко проводил мысль о принципиальной «несоциальности» технического.

Вместе с тем среди утопических сочинений были и такие, которые связывали совершенное общественное развитие исключительно с техническим прогрессом. Освоение новых источников энергии, проникновение в тайну строения вещества позволит выйти за пределы «политического» измерения, дать людям не только социальное, но и интеллектуальное равенство. «Жизнь будет естественной, здоровой, содержательной, человек посвятит себя семье... — пишет один из «технических утопистов» И. Чеховский. — Найдется время развить в себе любовь и интерес к глубоким эстетическим и научным наслаждениям»².

В технико-утопическом романе А. А. Родных «Самокатная подземная железная дорога между С.-Петербургом и Москвою» (СПб., 1902) основой

¹ Одоевский В. Ф. 4338 год // Русская литературная утопия. М., 1986. С. 124.

² Чеховский И. Научная мечта. Электричество-фагоцитоз. Киев, 1910. С. 7.

общественного процветания становится подземная дорога, «по хорде» соединяющая Санкт-Петербург и Москву. Остроумное техническое решение, позволяющее сделать поездки дешевыми и быстрыми, подземные богатства, раскрывающиеся по мере освоения земных недр, способствуют общественному благосостоянию. Так инженерно-технический гений несет в мир богатство и благоденствие.

Ученые, неэффективно воплощающие в жизнь свои изобретения совершают преступления перед человечеством. В утопическом романе В. Чикова «Не был, но и не выдумка. Электрический рассказ» (СПб., 1896) они подлежат «электрическому суду». Чиков полагает, что опасности «технической нивилизации» можно смягчить или вовсе их избежать выработкой особого «технического» кодекса морали. В его утопии такой кодекс вырабатывается «Институтом экспериментального электричества».

Русская техническая утопия довольно четко выявляла основные направления ожидаемого технического прогресса. Это полный отказ от гужевого транспорта и переход к новым средствам передвижения: железным дорогам (в том числе подземным), электрическим и паровым автомобилям, летательным аппаратам «тяжелее воздуха»; освоение новых материалов. Особое значение имеет для них использование электричества и электромагнитных эффектов. «Електрицизму» еще в самом начале XIX в. приписывали значение, превышающее роль научно-технического открытия. Этому положили начало исследования А. Т. Болотова, полагавшего, что в нем заключена некая универсальность, позволяющая быть не только источником энергии, но и средством, излечивающим от многих болезней (*Болотов А. Т.* Краткия и на опытности основанная замечания о електрицизме и о способностях электрических махин к помоганию от разных болезней. СПб., 1803). Знаменательно, что в утопии Одоевского «электромагнетизм» врачует и социальные недуги. Во время «магнетического сна», вошедшего в России 4338 года в большую моду, люди не могут скрывать свои тайны и рассказывают о них окружающим, «распространении магнетизации совершенно изгнало из общества всякое лицемерие и притворство»¹.

Использование электрической энергии лежит в основе технических устройств, описанных в утопиях XIX в. Можно сказать, что техническая утопия этого времени была «электрической» утопией. В этом смысле знаменитое уравнение, в котором одним из слагаемых является «электрификация», является закономерным продолжением утопической традиции XIX в.

В первой половине XX в. символом будущего становится уже не «электричество», а освоение космоса. На других планетах исследователи находят или уже готовые образцы «коммунистического завтра» («Красная Звезда»,

«Инженер Мэнни» А. Богданова), или благодатный материал для социально-преобразовательной деятельности («Аэлита» А. Толстого). Характерно, что в научно-фантастической литературе, форме, в которой наиболее часто выступал технический утопизм, «коммунистическое» и «космическое» непосредственно соседствовали вплоть до 60-х гг. прошлого века.

Утопическая литература представляет собой особый объект для историка науки и техники. Она не только фиксирует уровень научно-технического развития эпохи, но выражает отношение общества к тенденциям развития науки и техники, указывает их историческое место в социуме, выражает потребности в развитии той или иной отрасли. Исследование истории «технических фантазий» дает возможность понять «будущее в прошлом», соотнести эвристические находки утопистов с реальными фактами истории науки, техники и инженерной деятельности, а тем самым лучше понять закономерности развития последних.

Российские утописты давно описали утопическое Прошлое и особенно Утопическое Будущее. Они смело пересекли границы веков и тысячелетий. В утопии А. Д. Улыбышева «Сон» мы видим, какой Россия станет в 2119 г., в «Европейских письмах» В. К. Кюхельбекера — в 2519 г., в сочинении Ф. В. Булгарина «Правдоподобные небылицы, или Странствования по свету в двадцать девятом веке» указан 2824 г., А. Ф. Вельтман в небольшом сочинении «МММCDXLVIII год. Рукопись Мартына Задека» пишет о 3448 г., в 3474 г. помещает действие своего утопического сочинения «Путешествие в землю Офирскую» М. М. Щербатов, о 4338 г. пишет В. Ф. Одоевский в своем сочинении «4338 год». Сегодня мы понимаем, что не только столетия, но даже годы и часы могут до неузнаваемости изменить окружающий мир, поэтому стараемся и не заглядывать в столь отдаленное будущее.

¹ Одоевский В. Ф. 4338 год. С. 115.

Именной указатель

А

Августин Блаженный 314
 Адодуров В. Е. 305, 375
 Александр I 405, 410, 413–414, 439, 443, 454–457
 Александр Македонский 28
 Александр Невский 51
 Александр Павлович 139
 Алексеева Е. Г. 168
 Алексей Михайлович 9, 37, 228
 Алексей Петрович 152–153
 Алпатов М. А. 39
 Анаксагор 302, 314
 Анджелини Г. 308
 Андреев Л. Н. 236
 Анисимов Е. В. 149
 Аничков Д. С. 376
 Анна Иоанновна 26, 160, 270, 277
 Анна Федоровна 414
 Ансильон Ф. 230
 Апраксины 143, 269
 Апухтины 143, 269
 Ариосто Л. 213
 Арндт Б. 354
 Арсеньев К. И. 406
 Арцыбашев Н. С. 161
 Астрейя 135
 Афина 135

Б

Байер Г.-З. 34, 38–39, 48, 59, 85, 217–218, 259
 Байер Г.-С.-Т. 142
 Байера Г.-З. 330
 Бакунина Т. А. 340
 Барнет Дж. (лорд Монбоддо) 427

Баррюель О. 440
 Барсков Я. Л. 345
 Барсов А. А. 46
 Бартенев П. И. 154
 Барятинский И. С. 199
 Барятинский А. П. 440
 Бахтин М. М. 327
 Бейль П. 66, 311
 Бекетов Н. А. 305
 Беккариа Ч. 136
 Белл А. 56
 Белосельский А. М. 169
 Белосельский-Белозерский С. С. 173
 Белосельский-Белозерский А. М. 166–174
 Беме Я. 314, 342, 354, 363, 366
 Бентам Д. 100
 Бентам Дж. 444–458
 Бентам С. 450–453
 Беньян Дж. 355
 Беркли Дж. 239, 360
 Берков П. Н. 180
 Берни Ф. 150
 Бернулли Д. 59
 Бернулли И. 59, 68, 84
 Бернулли Н. 59
 Берында П. 56
 Бестужев-Рюмин А. П. 145, 305
 Бестужевы 143, 269
 Бецкой И. И. 294
 Бильфингер Г.-Б. 65–70
 Бирон Э. И. 270
 Блекстон В. 449
 Блудовы 143, 269
 Блэр Х. 100, 427
 Блюментрост Л. 66, 69

Бобринский А. Г. 160
 Богданов А. П. 228
 Богданович И. Ф. 171, 379
 Богданович П. И. 182, 188
 Богомил 330
 Бокум Е. Ф. 169
 Болотов А. Т. 54, 57, 141, 144, 160–165, 277, 399
 Болтин И. Н. 46, 72, 206, 256–258, 253, 330
 Бомарше П. О. 168
 Борис Годунов 28
 Браун И. А. 65
 Бромлей Т. 355
 Бросс Ш. 327
 Брюс Я. А. 307
 Брюс Я. В. 38
 Брянцев А. А. 376–377
 Буало Н. 413
 Буланже Н. А. 311
 Буле И.-Ф. 378
 Буриной 333
 Бутовский И. Г. 230
 Бэкон Ф. 302
 Бэкон Р. 354
 Бэкон Ф. 119, 302, 454
 Бэр С. 7, 384
 Бюргер М. 59
 Бюффон Ж. Л. Л. 120, 150

В

Владимир 225
 Вагеманс Э. 290
 Вадим 49
 Валлич Э. И. 177
 Василий Великий (Кессарийский) 314
 Вашингтон Дж. 453
 Вейсгаупт А. 345, 347, 440–441
 Велланский Д. М. 126
 Верещагин В. А. 168

Вернадский В. И. 73
 Вернадский Г. В. 341
 Веррас Д. 281
 Вигель Ф. Ф. 128, 130, 405, 412
 Виельгорский М. Ю. 356
 Виже-Лебрен Е. 173
 Вильберфорс В. 453
 Винклер И. Г. 375
 Витгенштейн Л. 10
 Владимир 43, 51, 221–226, 321, 332, 336–338, 416, 423–424
 Владимир Мономах 51
 Волков Д. В. 271
 Волконская З. А. 167, 171, 173
 Волконские 143, 269
 Волынские 143, 269
 Волынский А. П. 87
 Вольтер 55, 59, 68, 74, 76, 80, 90, 119, 130–131, 135, 145–148, 151–154, 163, 168, 173, 194, 237, 311, 315, 341, 360, 413, 455, 459–460, 464
 Вольф Хр. 53, 58–60, 66, 69, 74–76, 84, 86, 89, 94, 97–98, 101–102, 106, 165, 455, 459
 Воронцов А. Р. 28, 145
 Воронцов М. Л. 154
 Воронцов Р. И. 271
 Воронцова Е. Р. 271, 305, 307
 Всеволожский И. 307
 Вяземские 143, 269
 Вяземский П. А. 167

Г

Гагарины 143, 269
 Галиани Ф. 150
 Галилей Г. 66, 119
 Галич А. И. 102, 126, 406–407
 Галлеев Э. 68
 Гебенштрейт И.-Х. 62
 Гегель Г. В. Ф. 346, 411

- Гектор 213
 Геллер Л. 10
 Геллерт Х. Э. 70
 Гельвеший К. А. 150, 311, 341
 Герберштейн З. 217
 Гердер И. Г. 120, 230, 235, 341, 346
 Герман К. Ф. 406
 Герман Я. 68
 Гермес Трисмегист 314, 330, 361
 Гермоген 51
 Геродот 314, 330
 Герцен А. И. 272
 Гессе Г. 466
 Гёте И. В. 341, 346
 Гиббон Э. 230, 425
 Глебовы 143, 269
 Гоголь Н. В. 235, 265
 Голдфранк Д. 372
 Голиков И. И. 28–30
 Голицын А. М. 307
 Голицын А. Н. 406
 Голицын Н. И. 149
 Голицына Н. П. 166
 Голицыны 143, 269
 Головин Ф. А. 28
 Гольбах П. 55
 Гольберг Л. Б. 281
 Гомер 314
 Гораций (Квинт Гораций Флакк) 413, 422
 Гостомысл 215
 Гостомысл 28, 333–334, 424
 Гравезанд В.-Я. 67–68
 Григорий Назианзин (Богослов) 314
 Григорий Палама 314
 Гримм М. 173
 Гримм Ф. М. 131, 320, 323
 Гросс Х. Ф. 69, 71, 86
 Гросс Ш. 328
 Губерти Н. В. 355
 Гуковский Г. А. 244, 373, 380, 438
 Гулыга А. Ф. 172
 Гурьев С. Е. 119
 Гутчинсон В. 314
 Гучинсон (Хачинсон) В. 354
- Д**
 Д'Отрош, Шапп 47
 Диоген 215
 Д'Аламбер Ж. Л. 55, 59, 74, 84, 131, 150, 315, 341
 Давид 191
 Дамаскин (Д. Е. Семенов-Руднев) 72
 Данилов М. В. 178
 Даниэль В. 85–86, 89, 93, 96
 Д'Аржанс де Вое Ж. Б. 311
 Дашкова Е. Р. 48, 63, 72, 142, 151
 Де Ла Вальер Л. 150
 Декарт Р. 67–68, 104, 119, 124–125, 459
 Делиль Ж. Н. 59, 68, 168
 Демосфен 207
 Дергам В. 314, 355
 Державин Г. Р. 177, 185, 235
 Деррида Ж. 427
 Десницкий С. Е. 181, 377
 Дефо Д. 242
 Дидро Д. 55, 59, 131, 150, 174, 215, 315, 341, 455, 469
 Дильтей Ф. Г. 377
 Диодор Сицилийский 314, 330
 Дионисий Ареопагит 314
 Дионисий Галикарнасский 147
 Дмитриев И. И. 412
 Дмитриева Е. Е. 200
 Дмитриев-Мамонов М. А. 440–442
 Дмитриев-Мамонов Ф. А. 189–191
 Дмитриев-Мамонов Ф. И. 129, 141
 Дмитриевы-Мамоновы 143, 269

- Дмитрий Ростовский 32
 Долгорукие 143, 269
 Домашнев С. Г. 379
 Достоевский Ф. М. 236, 265, 452
 Дризен Н. В. 304
 Дю Деффан М. 150
 Дювернуа А.-Л. 59
 Дюмон Э. 446, 452
- Е**
 Евгений (Болховитинов Е. А.) 206
 Евсевий (Евсефий) 314, 330
 Евфимий 32
 Екатерина I 26–27
 Екатерина II 27, 29, 41, 44, 46–50, 73, 84, 93, 130–139, 141–145, 149–151, 153, 158, 168, 170, 173, 178, 186, 190, 192, 211, 216, 222–225, 236, 256–259, 266, 270–272, 282, 294, 298, 303, 305–310, 320, 323, 330–335, 339, 343, 346, 349, 353, 369, 373, 383, 401–402, 414, 435, 449, 461, 467
 Елагин И. П. 209, 221, 225–226, 304–324, 328, 330–338, 341, 343, 353, 369, 373, 392–393
 Елагина А. П. 323
 Елагины 269, 323
 Елизавета Алексеевна 414
 Елизавета Петровна 27, 38, 48, 62, 88, 145, 149, 153, 271, 277, 305, 319, 434
 Ертов И. Д. 115–232, 236
 Ешевский С. В. 355, 364
- Ж**
 Жанлис С. Ф. 150
 Жозефина Богарне (Бонапарт) 405
 Жоффрен М.-Т. 150
 Жуковский В. А. 235
- З**
 Завадовский П. В. 145
 Замятин Е. И. 452
 Западов В. А. 413
 Захарьин П. М. 203–209
 Зевс 135
 Золотницкий В. Т. 179
 Зонненфельс И. 136, 286–287
 Зороастр 314
- И**
 Ибн-Туфейль (Абубацер) 426
 Иван III 43
 Иван Грозный 249, 251
 Иванов-Разумник Р. В. 452
 Ивашев В. П. 440
 Игорь 50, 424
 Иннокентий (Смирнов И. Д.) 230
 Иоаким 334
 Иоанн III 320
 Иоанн IV 219
 Иоанн Антонович 256, 271
 Иоанн Васильевич 28, 249, 319, 333, 423
 Иоанн Грозный 422
 Иоанн Дамаскин 314
 Иоанн Златоуст 314, 330
 Иоанна IV 224
 Иосиф II 156
 Иосиф Флавий 330
 Исидор 227
 Иустин, св. 314
- Й**
 Йейтс Ф. 342
- К**
 Кантемир А. Д. 177
 Кабанис П. 173
 Каверин Д. Л. 406
 Каверин К. Д. 406

- Калинин И. А. 176
 Каменские 269
 Каменский А. Б. 37
 Кампе И. Г. 453
 Кант И. 172, 375, 377, 407
 Кантемир А. Д. 68, 70, 104, 171, 422
 Капнист В. В. 171
 Карамзин Н. М. 142, 156, 177, 182, 217, 230, 235, 320–321, 249, 257–259, 375, 411, 415, 421, 434, 459, 463, 466
 Каржавины Е. В. и Ф. В. 171
 Карл XII 28, 145
 Карл Великий 43, 213, 423–424
 Карякин Ю. Ф. 158
 Каченовский М. Т. 154
 Кеплер И. 66, 116, 118–120, 357
 Киреевская А. П. 323
 Киреевские 323
 Киреевский И. В. 323
 Киреевский П. В. 323
 Кирилл 208
 Кирилл Александрийский 314
 Кларк С. 66, 90–91
 Клибанов А. И. 198
 Клопшток Ф. Г. 453
 Клушин А. И. 189–190
 Княжнин Я. Б. 49, 72, 157, 171, 181–182, 255, 373
 Коврин М. 62
 Козельский Я. П. 181, 195, 197
 Козицкий Г. В. 70, 307, 384
 Козырев А. П. 369
 Комаров М. 243–245
 Кондорсе Ж. А. 341
 Константин 248–249
 Константин Павлович 139, 414
 Конфуций 416
 Копелевич Ю. Х. 67
 Коперник Н. 120
 Корнель П. 413
 Костюшко Т. 453
 Котельников С. К. 72
 Коцебу А. 408
 Кочубей В. П. 453, 456
 Крафт Г.-В. 69
 Крашенинников С. П. 40, 60
 Кребийон К. П. (младший) 469
 Крекшин П. Н. 27–28, 32, 330
 Круглый А. И. 323
 Крузенштерн И. Ф. 409
 Крузий Х.-А. 165
 Крюков А. А. 440
 Ксенофон 420
 Кубачева В. Н. 194
 Кузанский Н. 357
 Кулакова И. П. 379
 Кулябко Е. С. 62
 Куницын А. П. 405
 Куракина Е. С. 271
 Курмачева М. Д. 199–200
 Кутузов А. М. 347
 Кушелев Е. А. 439

Л

- Лабзин А. Ф. 439
 Лаваль И. С. 409
 Лагарп Ж. Ф. 168, 172–173, 412
 Ла-Кроз М.-В. 38
 Ламберт И. Г. 119
 Ланжерон А. 173
 Лафатер И. К. 466
 Лафонтен Ж. 141
 Лебо Ш. 230
 Левшин В. А. 9, 177, 180, 182, 191–193, 221, 360
 Лейбниц Г. В. 38, 53, 58, 68, 70, 78–79, 101, 124, 188, 237, 302, 309, 455, 459
 Леклерк Н. Г. 256, 330
 Лепехин И. И. 72

- Лефорт Ф. 29
 Лещинский Ст. 281
 Лжедмитрий 227
 Ликург 52
 Линней К. 59
 Линь Ш. Ж. 168, 173
 Локк Дж. 100, 111, 313, 350, 360
 Ломоносов М. В. 40–42, 48–51, 53, 57–64, 70, 88–91, 94, 101, 105, 145, 151, 155, 158, 170, 185, 218, 220, 259, 308–309, 330, 374, 399, 402–403, 416
 Лонгинов М. Н. 323, 341–342
 Лопухин И. В. 178–179, 347, 462–463
 Лопухина Е. Ф. 276
 Лосев А. Ф. 327
 Лотман Ю. М. 427, 435, 440
 Лукин В. И. 309
 Лунин М. С. 415, 434
 Луппол И. П. 347
 Лызлов А. И. 330
 Львов Н. А. 138, 171, 413
 Львов П. Ю. 182
 Людовик XIV 425
 Людовик XVI 171
- М**
- Магницкий М. Л. 404–411
 Мадисон Дж. 457
 Майков В. И. 379, 413
 Макарий Великий 314
 Макинтош Дж. 453
 Макогоненко Г. П. 437
 Максимович-Амбодик Н. М. 325
 Мак-Фарквар С. 56
 Малле П.-А. 330
 Мамай 51
 Мандевиль Б. 181
 Манкиев А. И. 225
 Марат Ж.-П. 405
 Мария Федоровна 291
 Маркс К. 459
 Мармонтель Ж. Ф. 55, 131, 168, 194, 309, 435
 Марс 135
 Мартинец Пасхалис 342
 Мартини Х. 65, 69–70
 Масон И. 355
 Мелецкие 269
 Мелиссино И. И. 375
 Мельманн И.-В.-Л. 378
 Мендельсон М. 174
 Меншиков А. Д. 270
 Мерсенн М. 358
 Мефодий 208
 Мещерские 269
 Миллер Г.-Ф. 28, 34–38, 40, 44, 48, 62–63, 142, 230, 235, 259, 322, 330
 Милюков П. Н. 36, 257
 Минаков А. Ю. 410
 Минерва 134–137
 Миних Б. Х. 307
 Михаил Федорович 224, 333
 Мишо Ж.-Ф. 230–231
 Мольер Ж. Б. 309
 Монсиньи П. А. 199
 Монтескье Ш. Л. 55, 131, 136, 194
 Монфакон Б. 330
 Мопертюи П. 59, 119
 Мор Т. 281
 Мордвинов Н. С. 453
 Мотонис Н. Н. 247
 Муравьев М. Н. 130, 216, 375, 412–428, 434
 Муравьев-Апостол И. М. 409
 Мусин-Пушкин А. И. 44, 46
 Мусины-Пушкины 269
 Мушенброк П. 59
 Мыльников А. С. 347

Н

Наполеон Бонапарт 404
 Нартов А. А. 379
 Нарышкин Л. А. 271, 307
 Нарышкин С. 379
 Нарышкины 143, 269
 Наталья Кирилловна 32
 Невахович Л. 321
 Неккер С. К. 150
 Некрасов Н. А. 243
 Нестор 321, 334, 336
 Нехачин Д. И. 12
 Нехачин И. В. 223–225
 Ниевенти Б. 68
 Никитенко А. В. 407
 Николай I 160, 231, 406, 410, 434
 Николев А. А. 363–364
 Никье М. 10
 Новиков Н. И. 68, 141, 144,
 181–182, 196, 203, 205, 226,
 246, 262, 308, 341–353, 362,
 374–375, 435, 437
 Нодье Ш. 245
 Нума Помпилий 380–383
 Ньютон И. 66–68, 77–78, 116–120,
 124, 309, 403, 454

О

Оболенские 143, 269
 Одоевский В. Ф. 130, 371, 444, 446
 Озерецковский Н. Я. 60, 72
 Олег 50–51, 336
 Ольга 21–225, 248, 332, 334–336,
 424
 Орбини М. 208
 Ориген 314
 Орлов Г. Г. 160
 Орлов М. Ф. 440–442
 Остервальд Д. 307
 Остерман И. А. 170
 Отрепьев Г. 227

П

Павел I 44, 173, 291
 Павлов М. Г. 126
 Паллас П. С. 59
 Пальмин М. А. 407
 Панин Н. И. 169, 171, 178, 307
 Панин П. И. 343
 Панины 143, 269
 Парамонов Ю. И. 205
 Парацельс Т. Б. 354
 Пекарский П. П. 25
 Перовский А. А. (А. Погорельский)
 409
 Перфильев А. П. 307
 Песталоцци И. Г. 346, 453
 Пестель П. И. 440
 Петр I 9, 26–38, 43, 58, 60, 68,
 90–93, 99, 134–135, 142–154,
 170, 224, 228–229, 270–273,
 276–277, 299, 333, 425, 435, 443
 Петр II 270, 277
 Петр III 153, 256, 271, 277, 305
 Пифагор 314, 361
 Платон (Левшин П. Г.) 46, 142,
 151, 170, 173, 220, 225–229
 Платон 151, 174, 177, 207, 281,
 302, 314, 380
 Платонов А. П. 8
 Плещеевы 143, 269
 Плимаком Е. Г. 158
 Плиний Старший 314
 Плутарх 314, 330, 420
 Погодин М. П. 235
 Пожарский Д. М. 51
 Покровский П. А. 448
 Поленов А. Я. 181
 Полибий 147, 420
 Понятовский Ст. 305
 Поп А. 351
 Попов Н. И. 40, 60, 62
 Поппер К. 7, 176

Попугаев В. В. 462
 Пордедж Дж. 314, 353, 355–356,
 362–366, 368–371
 Порошин С. А. 304
 Потемкин Г. А. 72, 139, 142, 174,
 450
 Потемкин П. С. 463
 Прево д'Экзиль А. Ф. 236–237,
 240, 309
 Пристли Дж. 453
 Прозоровские 143, 269
 Прозоровский А. А. 304
 Протасов А. И. 72
 Протасов А. П. 60
 Протасова А. С. 307
 Протопопов Н. П. 363–364
 Прянишников Ф. И. 364
 Пуфендорф С. 71, 330
 Пушкин А. С. 73, 141, 145, 341–342
 Пыпин А. Н. 356, 362, 454
 Пэно Т. 453

Р

Радищев А. Н. 141, 156–159, 169,
 181–182, 196, 203, 205, 235,
 258, 292, 342, 347, 352, 419, 435
 Разумовский А. Г. 88, 277, 305
 Разумовский К. Г. 63, 88–90, 96
 Рамзай А. М. 281, 314
 Расин Ж. 413
 Растопчина Е. П. 371
 Раупах Э.-В.-С. 406
 Рафаэль Санти 234
 Регис П. 104
 Рейналь Г.-Т. Ф. 348
 Реомюр Р. 59
 Ржевский А. А. 379
 Римские-Корсаковы 143, 269
 Ришелье А. Ж. 149
 Робертсон В. 59, 230, 425
 Рождественский С. В. 409

Роллен Ш. 51
 Росси Л. 414
 Руайу Ж. 230
 Рубан В. Г. 171, 379
 Румовский С. Я. 60, 72, 119
 Румянцев П. А. 307
 Рунич Д. П. 405–407
 Руссо Ж.-Ж. 55, 181, 196–197,
 204, 311, 368, 379, 405,
 427–428, 459–469
 Рычков П. И. 45, 277
 Рюрик 38–40, 44, 48–50, 89, 141,
 157, 166, 171, 333–334

С

Сабуровы 143, 269
 Сад Д.-А.-Ф. 469
 Сакулин П. Н. 341, 364, 366
 Салтыков Н. И. 138, 453
 Салтыков-Щедрин М. Е. 245
 Салтыковы 143, 269
 Самойлов А. Н. 378
 Святослав 248
 Сведенборг Э. 342, 354
 Светлов Л. Б. 199
 Светов В. 41
 Светоний Г. Т. 147
 Свистунов П. С. 304
 Святослав 51, 216–217
 Седен М. Ж. 199
 Селивановский С. А. 57
 Семека А. В. 312
 Сенека Л. А. 457
 Сен-Мартен Л. К. 314, 316, 319,
 354
 Серман И. З. 52, 176
 Сестренцевич Станислав 206
 Симеон Полоцкий 32
 Синьковский Д. Н. 376
 Сиповский В. В. 347
 Сичкарев Л. И. 182, 185

Скиадан М. И. 377
 Скюдери М. 413
 Смелли У. 55
 Смит А. 420, 427, 429, 454
 Сократ 162, 207, 314, 457
 Соловьев В. С. 7, 370
 Соловьев С. М. 322
 Соломон 28
 Сорокин П. А. 447
 Софья Алексеевна 228
 Сперанский М. М. 405, 453
 Старков С. 62
 Старчевский А. 35, 44, 319–320
 Стенник Ю. В. 247
 Степанов В. П. 190, 304
 Стерн Л. 350
 Столыпин А. А. 167
 Страбон 330
 Страленберг Ф.-И. 29
 Стрекалов С. Ф. 307
 Стриттер (Штриттер) И. Г. 41
 Стрыйковский М. 206
 Стюарт Д. 427
 Суворов А. В. 404
 Сумароков А. П. 9, 33, 170, 177, 180–188, 221, 229, 240, 258, 267, 309, 343, 350, 373, 403, 436–437, 462
 Сырейщиков Е. Б. 376

Т

Тарасов Е. И. 362
 Татищев В. Н. 45, 56–57, 142, 212, 225, 258–259, 319–320,
 Тацит П. К. 147
 Теплов Г. Н. 57, 60, 63, 70, 85–98, 101–115, 178, 309
 Террасон Ж. 281
 Тиле Р. 84
 Тит Ливий 147, 215, 413
 Толмачев Л. В. 407

Толстая С. А. 370
 Толстой Д. А. 61
 Толстой Л. Н. 244, 465
 Толстые 143, 269
 Тома А. 150
 Томон Т. 173
 Топорков А. Л. 200
 Топоров В. Н. 216, 412, 418, 421, 426, 432, 434
 Тревогин И. И. 198–203
 Тредиаковский В. К. 13, 39–40, 51–52, 57, 171
 Тредиаковский Г. Н. 309
 Третьяков И. А. 377
 Трубецкая Е. Э. 170
 Трубецкой Н. Н. 347
 Трубецкой Н. Ю. 373
 Трубецкой С. Н. 327
 Туманский Ф. О. 30
 Тургенев А. И. 42, 434
 Тургенев И. П. 353, 355, 362–363, 434
 Тургенев Н. И. 439–440
 Турчанинова А. А. 130
 Тьебо Д. 166
 Тюрго А. 55

У

Уваров С. С. 406–407
 Улыбышев А. Д. 436–437
 Умила 333
 Уолпол Г. 149

Ф

Фалес 302
 Феофан Прокопович 208
 Федор Алексеевич 28, 37, 228
 Федосов И. А. 263
 Фемида 135
 Фенелон Ф. 281, 383
 Феодор Ростиславич 51

Феофан Прокопович 26, 85–86, 182, 276, 207–208, 367
 Фергюсон А. 100, 420, 425, 429
 Фидий 234
 Филарет 158
 Фишер А. А. 407
 Фишер И. Э. 34, 40
 Фладд Р. 353–365
 Флери К. 225, 330
 Флоренский П. А. 325–327
 Флориан Ж.-П. 380
 Флоровский Г. В. 7
 Фока Никифор 216
 Фонвизин Д. И. 171, 181, 375, 379, 462
 Фонвизин М. А. 440
 Фонтенель Б. 59, 76, 104, 341
 Фридрих II 136, 145
 Фрязиновский А. 102
 Фуше С. 66

Х

Хатчесон Ф. (Гутшесон) 420
 Хемницер И. В. 171
 Хемницер И. И. 413
 Херасков М. М. 72, 131, 156, 177, 180, 182, 185, 303–304, 372–375, 379–393, 397–404, 413
 Хованские 143, 269
 Хрусталёва М. А. 451

Ц

Цимисхий И. 216
 Цицерон 314

Ч

Чаадаев П. Я. 269
 Чаадаевы 143
 Чарторыжский А. А. 453, 457
 Чеботарев Х. А. 46, 50
 Чемберс Э. 56

Чернышев З. Г. 307
 Чернышев И. Г. 307
 Чернышев П. Г. 166
 Чернышевский Н. Г. 451
 Честерфильд Ф. Д. С. 150
 Чечулин Н. Д. 281
 Чистов К. В. 178
 Чулков М. Д. 221, 238–243

Ш

Шувалов И. И. 277
 Шатле Г. Э. 76
 Шафиров П. П. 27
 Шварц И. Г. 315, 347, 353, 358, 375
 Швеллинг И. Э. 102
 Шеллинг Ф. В. 407
 Шеллинг Ф. В. Й. 126
 Шереметев Б. П. 28
 Шешковский С. И. 199, 346–347
 Шишкарев П. 62
 Шлецер А.-Л. 41–44, 48, 213, 218–219, 224, 235, 259, 321, 330
 Шмидт М.-И. 330
 Шмурло Е. Ф. 32–33
 Шпет Г. Г. 45, 72, 217, 407–408
 Шредер Г. Я. 347, 439
 Штелин Я. 34
 Штрубе де Пирмонт Ф.-Г. 34, 40
 Шуазель Э. Ф. 136, 154
 Шувалов А. П. 46
 Шувалов И. И. 29, 72, 140–156, 305, 374–375
 Шуйский В. И. 51
 Шумахер И. Д. 62, 68, 89

Щ

Щербатов М. М. 9, 33, 48, 72, 135–139, 141, 143, 162, 174, 180, 206, 224–225, 248–303, 323, 330, 399, 422, 436–437, 462–463

Э	Я
Эйдельман Н. Я. 271	Яновский Н. М. 13, 57, 360
Эйлер Л. 54, 59–60, 68–69, 74–84, 118–119	Янсен К. 238
Эли Ст. 313–314	Ярослав 423–424
Эмин Ф. А. 135, 171, 206–226, 258–259, 322, 460	
Энгельгардт Е. А. 405	
Эно Ш. Ж. Ф. 150	Arnold G. 370
Эпиктет 314	Baehr S. L. 7, 383
Эпинус Ф. 59, 62	Gichtel G. 370
Эриксен В. 467	Hurwitz B. 458
	Marmoy C. F. 458
Ю	Pordage J. 370
Юм Д. 100, 248, 330, 422	Richardson R. 458
Юнг Э. 100, 351	Sharon M. W. 361
Юпитер 134	Smith D. 340
Юсти И. Г. Г. 136, 286–287	Westman R. S. 357
Юшневский А. П. 440	Wolff L. 9

Оглавление

Введение. Исторические и утопические архетипы в русской культуре	5
<i>Глава 1. От летописи к истории</i>	12
История как философская наука	12
Время Петра	26
История в Академии	34
<i>Глава 2. Энциклопедизм как форма универсального знания</i>	53
Парадиз интеллекта	53
Леонард Эйлер как философ	74
Черный ферзь	85
«Русский Кандид»	115
<i>Глава 3. Философский век</i>	127
Дворянин-философ как социальный тип	127
Концерт для Вольтера с оркестром	144
Философия как судьба	156
Философия как образ жизни	159
Посланник Российской империи	166
<i>Глава 4. Сентиментальные путешествия в прошлое и будущее</i>	176
Герои и авторы русской утопии	176
Сочинители истории	209
Нераскаявшиеся грешники	236
<i>Глава 5. Новые Атлантиды князя Щербатова</i>	247
Московский фрондер	247
Путешествие в Офир	281
<i>Глава 6. Поиски абсолюта</i>	304
Философия истории по «елагинской системе»	304
Между вольтерьянством и религией	340
Черный квадрат и небесная лазурь	353
<i>Глава 7. Софиология и софиоложество</i>	372
Во храме мудрости	372
Ревнитель просвещения	404
<i>Глава 8. Отцы и дети</i>	412
Учитель словесности	412
Поколение D	434
<i>Глава 9. Стекланный дом</i>	444
Город без имени	444
Мальчик со скрипкой	448
Присутствует, но не голосует	452
Исповедь, или Эксгибиционизм	459
Заключение. История идей и история утопий. Признание в методологических пристрастиях	470

Татьяна Владимировна Артемьева

ОТ СЛАВНОГО ПРОШЛОГО
К СВЕТЛОМУ БУДУЩЕМУ

*Философия истории и утопия в России
эпохи Просвещения*

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Дизайн обложки *С. И. Ващенко*

Корректор *Н. П. Дралова*

Оригинал-макет *И. А. Смаришева*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

192019, СПб., пр. Обуховской Обороны, 13.

Тел.: (812) 567-22-39, факс: (812) 567-22-53

E-mail: aletheia@rol.ru

www.orthodoxia.org/aletheia

Фирменные магазины «Историческая книга»

Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (095) 921-48-95

Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55. Тел. (812) 327-26-37

Подписано в печать 01.11.2004. Формат 60х88¹/₁₆.

Печать офсетная. Усл.-печ. л. 30,3. Тираж 1000 экз. Заказ № 275.

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ООО «ИПК «БИОНТ»»,

199026, Санкт-Петербург, В. О., Средний пр., д. 86.

Тел. (812) 322-68-43

Printed in Russia

ВЕК МЕДНЫЙ



В третьем веке начались заговоры и необходимость защищаться. Представляют его в положении гордом, вооруженного простым кирасом медного цвета, одетого львиною кожею и держащего копье. Стоит он как бы на часах у ретраншаментов, палисадами обнесенного.

Иконология, объясненная лицами, или Полное собрание аллегорий, эмблем и пр. (Т. 2. М., 1803)

ВЕК ЖЕЛЕЗНЫЙ



Четвертый век произвел наглость, недоверчивость и измену. Представляют его видом свирепого, вооруженного железом, на шлеме имеющего волчью голову и держащего шпагу и щит, на коем изображены коварство и порок, под эмблемами сирены и змея с человеческой головою. У ног его воинский трофей, а вдали укрепленный город.

Иконология, объясненная лицами, или Полное собрание аллегорий, эмблем и пр. (Т. 2. М., 1803)