

## МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ

УДК 94(47+57)''17/1917''

### РОССИЙСКИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ В РОЛИ МИССИОНЕРОВ: ИНСТРУМЕНТАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА «КУЛЬТУРА» ЛИБЕРАЛЬНОЙ ОППОЗИЦИЕЙ В РОССИИ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА<sup>1</sup>

*И. В. Нарский*

Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет), 454080, Челябинск, пр. Ленина, 76  
inarsky@mail.ru

Речь идет о воображаемом сообществе либеральных интеллектуалов (от западников 1840-х гг. до кадетов и октябристов начала XX в.), которое конструировало представления о коллективной идентичности собственной группы и российского общества. Центральный вопрос статьи состоит в том, насколько и в чем конструирование реальности российскими интеллектуалами (интеллигентами) совпадало с действиями интеллектуалов других европейских регионов, а в чем их дискурсивная работа имела специфические черты.

*Ключевые слова:* европейские интеллектуалы, российский либерализм, культура, отсталость.

Писать о либерализме вообще и о русском в частности – занятие чрезвычайно сложное и почти безнадежное. Несмотря на множество исследований либерализма как философской и политической доктрины, политического движения, государственного порядка и культурной практики, большинство вопросов, без внятных ответов на которые плодотворное продвижение по пути осмысления этого феномена вряд ли возможно, остается крайне запутанным. У философов, социологов и историков нет ясности по поводу дефиниции этого явления, определения его содержательного «ядра», времени возникновения и этапов развития, опорных социальных групп, отношений с государством и радикальными политическими оппозициями, роли заимствования в формировании его национальных инвариантов [Нарский, 1997, с. 335–355].

Интерпретационная разногласица объясняется, вероятно, не только эпистемологическими особенностями движения научной мысли и политической конъюнктурой изучения либерализма, но и «объективными» особенностями вызревания и бытования этого феномена в различных регионах Европы: длительностью использования самого термина в до- и внеполитических сферах, а также изменчивостью описываемого им политического явления и его приспособляемостью к разнообразным географическим и временным историческим контекстам. По сей день трудно не согласиться с мнением, высказанным известным экспертом по российской истории М. Раевым четверть века назад: для либерализма неадекватными оказались как «абсолютная дефиниция, цель которой – ясно и точно запечатлеть специфические, непреходящие и существенные компоненты и характеристики идеологии и политического движения», так и «релятивистское», «историческое» или прагматичное определение, меняющее набор признаков в зависимости от конкретной ситуации [Raeff, 1985, S. 309–310].

Приведенное мнение было отнесено к российскому либерализму, по ряду известных причин изученному значительно менее систематично, чем его западно- и центральноевропейские «собратья». Явление, которое образованные современники в XIX – начале XX в. воспринимали в зависимости от собственных идеологических пристрастий и политических темпераментов как воплощение «свободомыслия» или «трусости», «великодушия» или «своекорыстия», при попытках его «научного» анализа ускользает от ясных определений и тает в воздухе, подобно фантому. Одни исследователи видят истоки русского либерализма в реформах Екатерины II и деятельности просветителей и масонов XVIII в., другие сомневаются в его наличии до 1905 г. Ряд авторов считают

носителем русского либерализма не общество, а бюрократию, в противоположность тем, кто высказывает принципиальное сомнение в целесообразности причисления «административного либерализма» к либеральному движению.

Как ни странно, наиболее проблематичным оказалось обнаружить убедительные ответы на вопрос о специфике российского либерализма, несмотря на дружные усилия западных и советских/российских историков, прилагаемые в этом направлении. К отличиям русского либерализма от западных аналогов обычно относят неблагоприятные условия для его развития при авторитарном политическом порядке и в обстановке сложного переплетения неразрешенных проблем, которые в западноевропейских странах разрешались длительное время и поэтапно; заимствованный характер либеральной доктрины; слабость общественной базы, представленной в основном «цензурной» интеллигенцией; идеологические противоречия и радикализм политических либеральных программ; нелегальный активизм и симпатии к революционерам. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что ни один из «специфически российских» параметров русского либерализма не являлся сугубо русским и имеет аналоги в истории по крайней мере центрально- и восточноевропейского либерализма.

Российский либерализм не составляет предмета исследования в этой работе. Упоминание проблем его изучения в данном случае служит не подчеркиванию сложностей этого феномена (с рядом других – более сложных – проблем еще придется столкнуться по ходу изложения) и тем самым прославлению «смелости» или «особых заслуг» автора перед наукой. Краткое введение в проблематику российского либерализма имеет целью очертить содержательные и хронологические рамки предлагаемого вниманию мини-исследования.

Под либеральной оппозицией будет пониматься российское интеллектуальное сообщество, политизировавшее сферу своей профессиональной компетенции (будь то историки или юристы, врачи или учителя, литераторы или инженеры) как средства достижения в ближней или дальней перспективе автономии общества (народа) путем его просвещения и воспитания до уровня «личности» при содействии государства, способного к эмансипирующим реформам. При всем схематизме и известной размытости предложенного определения оно представляется пригодным для очерчивания хронологических границ и предмета анализа и постановки вопросов в данном тексте. Далее речь пойдет не об «объективно» существующем, а о воображаемом сообществе либеральных интеллектуалов (от западников 1840-х гг. до кадетов и октябристов начала XX в.), которое конструировало представления о коллективной идентичности собственной группы и российского общества, используя при этом концепты «прогресс» и «отсталость», «культурность» и «темнота», и тем самым создавало иерархии, в которых «конструкторы» коллективных идентичностей отводили себе важное место посредников между государством и обществом. Особое внимание предстоит уделить выдающемуся месту российских историков либеральной ориентации в этом процессе. Кроме того, предстоит ответить на вопрос, насколько и в чем такое конструирование реальности российскими интеллектуалами (интеллигентами) совпадало с действиями интеллектуалов других европейских регионов, а в чем их дискурсивная работа имела специфические черты.

Чтобы получить некие идеально-типические ориентиры для сопоставительного анализа, необходимо обратиться к современным социологическим представлениям об интеллектуалах, их функциях и месте в европейских обществах.

#### *Интеллектуалы – жалующиеся герои*

В контексте обозначенной задачи целесообразно опустить тонкие концептуальные различия, существующие в рамках социологии знания [Geiger, 1949; Mannheim, 1952; Darendorf, 1965; Shils, 1975; Michels, 1987; Lepsius, 1990; Giesen, 1993; 1999] и сосредоточиться на типичных чертах интеллектуалов, систематически изложенных в исследованиях немецкого социолога Б. Гизена, который видит свою задачу в развитии и переформулировании социологии знания интеллектуалов. Прежде всего интеллектуалы рассматриваются как сугубо европейское явление: «Хотя другие цивилизации также вызвали к жизни значительные группы интеллектуалов, в европейской традиции интеллектуалы занимают единственное в своем роде место в качестве критически рефлексивной группы в напряженном противостоянии политической элите» [Giesen, 1993, S. 68].

Сконструированное Б. Гизеном определение интеллектуалов отличается от обыденных словоупотреблений термина. Такие показатели, как высокий IQ, образовательный статус, уровень эрудиции, обладание экспертным знанием, не входят в перечень неперенных характеристик интел-

лектуалов. Интеллектуалы, согласно концепции Гизена, представляют собой дискурсивные сообщества, претендующие на миссию конструирования коллективного прошлого, настоящего и будущего, т.е. производства коллективных идентичностей – национальных, классовых, гендерных и пр. Следует подчеркнуть, что интеллектуалы воспринимают себя в качестве носителей, хранителей и глашатаев «священного» знания о перспективах развития общества (будь то, например, идеологии национализма или футурология бесклассового общества), лежащего, как правило, за пределами их профессиональной компетенции. Кроме названных характерным чертам европейских интеллектуалов следует отнести двойственное отношение к государству и обществу, сочетающее в себе дистанцирование и стремление к преодолению дистанции, а также поддержание самоизоляции собственной группы.

Б. Гизен рассматривает группы интеллектуалов – конструкторов национальной идентичности – на примере немцев XIX – начала XX в. С некоторой дистанции от окружающего общества, нередко отражающей (и конструирующей) их изоляцию и социальную «беспочвенность», они создавали образы народа и нации, вызывающие ощущение единства и целостности в условиях неуверенности и ненадежности, порождаемых современностью. Первоначально возникшие и циркулировавшие в узких интеллектуальных кружках (фаза А национального движения в терминологии М. Гроха [*Hroch*, 1968; 1985]), их концепции популяризировались в обществе в упрощенной форме, что заставляло следующее поколение интеллектуалов дистанцироваться от тривиализаций и вновь конструировать новые проекты национальной идентичности. Для немцев XIX в. Б. Гизен выделяет четыре интеллектуальные эскиза национальной идентичности – просветительский, романтический, демократический и реально-политический.

Неравномерность развития европейских стран представляется одним из важнейших факторов конструирования национальной идентичности. Так, опережающие в развитии нации использовали политико-государственные и экономические маркировки своей национальной особенности, нации «отстающие» – и не только в Центральной и Восточной Европе – идею морального превосходства чистого и неиспорченного народа, культурную зрелость (противопоставление культурных наций государственным нациям прослеживается в немецкой философской мысли начиная с Гердера и романтиков).

Б. Гизен различает несколько типов кодирования, с помощью которого конструируется общность: примордиальный, основанный на первичных, естественных признаках, таких как цвет кожи, пол и другие антропологические и физиологические различия; конвенциональный – базирующийся на повседневных особенностях коммуникации, позволяющих отличить своих от чужих; наконец, культурный, который конструирует «границы с помощью особой привязанности к неизменной и вечной области священного и возвышенного – все равно, определяются ли они как бог или разум, прогресс и рациональность» [*Giesen*, 1993, S. 60].

Поскольку интеллектуалы представляют собой дискурсивное сообщество, речевые акты, с помощью которых они осуществляют классификации и типизации, создают иерархии и приписывают свойства, являются их основным оружием. Последний, культурный, тип кодирования – главный инструмент интеллектуалов.

По мере роста и усложнения социума культурное кодирование может приобретать агрессивные черты. В растущем сообществе культурное кодирование «открывает границы практике завоевания, миссии и педагогики. Эта переориентация культурного кода обосновывает коллективную идентичность как всеохватную и универсально действующую. <...> Миссионерский пыл культурно конструируемых общностей не просто открывает границы, чтобы впустить посторонних, а сам побуждает преодолевать границы и различия: тот, кто оказывает сопротивление культурной миссии, не просто чужд и несовершенен, но и неправилен и *не такой*. Так как он не осознает своей истинной идентичности, в крайних случаях его можно обратить на верный путь *против* его собственной воли. Аутсайдеры рассматриваются в таком случае как пустые, “естественные” объекты, которые могут добиться идентичности и статуса субъекта с помощью усвоения культуры» [*Ibid.*, S. 62–63].

Конструирование сплоченного общества посредством определения его внешних границ, однако, недостаточно для того, чтобы закрепить за интеллектуалами статус его политических или моральных учителей. В этой связи интеллектуалы обречены создавать границы не только внешние, но и внутренние, оперируя инструментом приписывания культурных различий: «Важнейший инсти-

туциональный механизм защиты священного – *культурное расслоение*. Универсалистская открытость границ компенсируется многоступенчатым и поэтапным доступом к центру. Граница одновременно нивелируется и умножается. Нужно выдержать сложные ритуалы посвящения и образования, усилия и неудобства обучения и воспитания, чтобы приблизиться к центру культурного сообщества. Лишь немногие избранные, виртуозы, принявшие на себя все испытания и посвятившие себя полностью и без остатка служению возвышенному и священному, могут в конце концов вступить во внутренний круг и лицезреть святыни» [Ibid., S. 64]. Таким образом, единство и специфика интеллектуалов как социальной группы поддерживается особыми институциональными механизмами – сложными процедурами образования и внутренних дебатов, которые затрудняют приток в группу (и выход из нее). Формы коммуникаций интеллектуалов многообразны – от монастырского толкования священных текстов и академических диспутов до общения в салоне и общественной полемики.

Противоречивая задача распространения в обществе «тайного» знания при сохранении за интеллектуалами статуса его хранителей порождает сложную диалектику рождения и движения интеллектуальных доктрин: «...как только эти оборонительные, сдерживающие тенденции иерархизации преодолеваются экспансивным движением миссии, тайна центра доносится с помощью воспитания и образования до периферии. Расслоения более недостаточно, чтобы предотвратить всасывающую тенденцию культурных сообществ и сохранить необходимое для коллективной идентичности напряжение между священным центром и непосвященным внешним кругом. Тогда место расслоения время от времени занимает новая форма укрепления центра: в нем под присмотром виртуозных стражей разрабатываются все *новые* интерпретации и идеи священного» [Ibid., S. 64–65]. Таким образом, обилие концептуальных предложений со стороны интеллектуалов, которое патристическое сознание нередко с гордостью стилизует как признак богатства национальной мысли, может помимо прочего сигнализировать об их желании во что бы то ни стало сохранить дистанцию по отношению к обществу.

Конечно, за динамикой интеллектуальных предложений скрываются и другие факторы. Из них немалое значение имеет, например, развитие форм коммуникации с аудиторией, которые, в свою очередь, могут отражать степень успешности миссионерских усилий интеллектуалов и влиять на степень радикализации их «послания» потенциальным реципиентам. Такого рода трансформации наблюдаются (в том числе на российском материале) в идеологическом обеспечении национальных движений, которые развиваются, согласно модели М. Гроха, от фазы А (ученого интереса узких групп интеллектуалов к языку, фольклору и истории этнической группы) через фазу В (национальной агитации с помощью периодики, обращенной к более широкой образованной публике) к фазе С (массовой мобилизации населения, воплощенной в создании политических партий и демократизации средств индоктринации) [Hroch, 1985; Kappeler, 1993, S. 177–202].

Культурное кодирование – это вопрос о приобретении и сохранении власти. Поэтому для интеллектуалов проблема взаимоотношений с официальными политическими элитами представляется жизненно важной: «Если власть интеллектуалов зависит от внешней защиты монополии на толкование, то отношение к политическим элитам и антиэлитам получает большое значение, особенно если речь идет о конструировании коллективной идентичности, с помощью поддержания и манипулирования которой политический центр пытается укрепиться. Поэтому власть интеллектуалов всегда можно понять в первую очередь из их отношения с теми или иными элитами. Это имеет особое значение для социоструктурного положения интеллектуалов, т.е. для их отношений с другими общественными группами» [Giesen, 1993, S. 71].

Из амбивалентности их задач рождается противоречивость отношений интеллектуалов с государством. Им приходится балансировать между безоговорочной кооперацией с властью имущими и радикальной оппозицией им, чтобы сберечь свою особость. «Как радикальное несогласие, так и полное сближение следует, впрочем, считать крайностями. Как правило, то обстоятельство, что политическая элита никогда не бывает абсолютно гомогенной и властные конфликты нельзя устранить надолго, дает шансы сложным и ограниченным коалициям между интеллектуалами, с одной стороны, и фракциям политической элиты – с другой. В наиболее благоприятном случае интеллектуалы могут при этом оказаться в положении третьей силы, чье слово осуществляется во имя господства, разума или прогресса и может оказаться решающим в вопросах обоснования властных претензий» [Ibid., S. 72–73].

Впрочем, двойственностью отмечены отношения интеллектуалов не только к государству, но и к собственной аудитории, к которой апеллирует интеллектуальное сообщество: «С одной стороны, интеллектуалы жалуются на непонимание публики, которая не разбирается или недостаточно разбирается в их толкованиях или вовсе отклоняет их. С другой стороны, именно это неприятие создает то типичное напряжение, которое можно воспринимать как интерпретационное преимущество интеллектуального авангарда. Именно в жалобах на публику интеллектуал конструирует основополагающую структуру, благодаря которой он приобретает свою особость как интеллектуал. И наоборот – усвоение интеллектуальных истолкований широкой публикой всегда чревато опасностью утраты интеллектуалом своей исключительности» [Ibid., S. 74]. Именно эта специфика в отношении европейских интеллектуалов к своей публике позволила В. Лепениесу определить их как «жалующийся класс» [Lepenies, 1992].

Следует подчеркнуть, что во имя обоснования своего исключительного положения интеллектуалы вынуждены держаться в стороне от практических интересов и, тем самым, сосредоточиваться на общих проблемах, отказываясь от ответственности за частности, декларируя вместе с тем готовность взять на себя ответственность за общность в целом. Следствием такого положения является то, что они редко имеют практический доступ к тому, что интерпретируют. Конструируя и иерархизируя общество, интеллектуалы одновременно создают собственную маргинальность и изолированность: «Интеллектуалы должны изолировать себя не только от других социальных групп, но и от мирских потребностей ситуации и воспроизводить свое “свободно парящее” положение, чтобы приблизиться к описанию социального всеобщего» [Giesen, 1993, S. 85].

*«Россия... еще во всех отношениях печальная пустыня»:*

*«Отсталость» как обоснование цивилизаторской миссии интеллектуалов*

Мало-мальски осведомленный о русской истории читатель, знакомясь с описаниями идеального типа европейского интеллектуала, вряд ли сможет отделаться от ощущения, что он «списан» с облика русского интеллигента XIX в., а местами – с воинствующего большевика ленинского или сталинского чекана. Российские интеллектуалы XIX – начала XX в., подобно европейским коллегам, структурировали общество и обосновывали свое выдающееся место в нем через определение его внешних и внутренних культурных границ, поддерживали демаркационные линии путем собственного дистанцирования от официальной власти, «чистой публики» и «народа», фактически закрепляли свое маргинальное положение и сбалансированную самоизоляцию.

Стартовой площадкой, исходным пунктом в обосновании своей исторической миссии для российских интеллектуалов служил образ русской отсталости. «Россия... еще во всех отношениях печальная пустыня; ее надо сперва возделать, начиная дело снизу, а не сверху...», – писал в 1862 г. один из общепризнанных основоположников русского либерализма К. Д. Кавелин [Алафаев, Секиринский, 2001, с. 67]. Я. Коцонис, исследуя дебаты в российских сельскохозяйственных кооперативах пореформенного периода, задался вопросом о том, почему непримиримые группы государственных чиновников, земских деятелей и профессионалов «народного» здравоохранения и образования могли вести диалог по крестьянскому вопросу. По его мнению, минимум консенсуса оказался достижим благодаря общему убеждению в крестьянской отсталости: «...все разнообразные антагонистические группы устроителей крестьянских судов все же смогли работать вместе в кооперативах, нередко замалчивая взаимные несогласия. Их понимание крестьянства было поразительно схоже в одном: крестьяне бессловесны; именно такой образ крестьянства был основанием для их дебатов, согласия и расхождения» [Коцонис, 2006, с. 13].

В тезисе о российской отсталости вообще и о крестьянской отсталости в особенности, строго говоря, не было ничего специфически русского. Здесь мы сталкиваемся с серьезной эпистемологической проблемой: в основе «объективного» суждения о каком-либо предмете лежит установление дистанции между анализируемым объектом и анализирующим субъектом. В области социальных и гуманитарных наук эта операция обозначает создание иерархии между изучаемым и изучающим – процедуру, типичную для интеллектуала. Кстати, данная процедура в равной степени должна быть распространена и на изучение европейских (в том числе российских) интеллектуалов, мимо чего, к сожалению, зачастую проходят российские исследователи-интеллигентоведы: изучение этого феномена также невозможно без исследовательской саморефлексии, без дистанцирования от культуры, к которой принадлежит сам исследователь.

Итак, приписывание отсталости российским крестьянам не было ни исключительно российским феноменом, ни принадлежностью сданного в архив прошлого: «Всякое утверждение относительно социальной реальности требует сокрытия многообразия в обобщении, а также растворения личности в абстракции. Итоговое заключение, что “ничего делать не нужно”, как и предположение, что “что-то сделать обязательно нужно”, одинаково требовали абстракции и генерализации; такими, по сути, и были комментарии по поводу того, кем являются крестьяне, кем они не являются и как (если это вообще возможно) они могли бы измениться. Не было уникальным для какой-либо одной реформаторской программы или отдельной страны и настойчивое стремление найти дефиницию крестьянства *in absentia* и преобразовать крестьян на практике. В этом смысле понятие “придание инакости”, “очужачивание” (*othering*), которое историки, литературоведы и социологи стали определять как грозное силовое упражнение того или иного носителя власти, применимо к каждому утверждению о реальности и изменениях; в своем широком значении “очужачивание” – это акт дефиниции и речи» [Там же].

Идея отсталости является не самодостаточной конструкцией, но лишь элементом бинарной оппозиции, служащей обоснованием действий (или бездействия): «...ключ к анализу столь различных групп отыскивается в том общем основании, на которое они опирались, – в представлении об “отсталости”, т.е. в априорном утверждении, что крестьянство является “отсталым”, в заключении, что “отсталость” делает необходимым вмешательство (или пассивное благодеяние) со стороны тех, кто “отсталым” не является. <...> Если идеи “отсталости” и “прогресса” были широко распространены в образованном обществе, то они скорее составляли бинарную оппозицию и таксономию, чем прорисовывали траекторию, ведущую к универсальному “прогрессу”. Понятие “прогресса” использовалось лишь для утверждения, что большинство населения является “отсталым”, и вследствие того стало препятствовать появлению иной идеологии, которая признавала бы за крестьянами способность к пониманию самих себя и которая помогла бы им увидеть себя наряду с другими группами легитимными акторами в том или ином политическом устройстве» [Там же, с. 14]. Идея отсталости, таким образом, не только (и не столько) отражала действительность, но и создавала ее, отменяя альтернативные идеологии и способы решения актуальных проблем.

Яркой иллюстрацией формативного воздействия на практику тезиса об отсталости «народа» являются дебаты российских врачей рубежа XIX и XX вв. о невенерическом происхождении и распространении сифилиса в русской деревне, исследованные и описанные Л. Энгелстейн. Эта медицинская проблема по сей день остается неизученной, и в контексте данной статьи вопрос о том, существовал ли в русской деревне бытовой сифилис, является нерелевантным. Гораздо более важным представляется то упорство, с которым российские медики в те годы отрицали венерическое происхождение сифилиса в деревне, опираясь на идеи, лежащие за пределами их профессиональной компетенции.

Участники многолетней дискуссии исходили из славянофильского по происхождению образа крестьянства, традиционные обычаи которого якобы еще не были тронуты прогрессом. Деревенские женщины представлялись им незапятнанным образцом крестьянской добродетели. «Не в недостатке целомудрия, а в низком культурном уровне, – вот в чем, по мнению врачей, заключалось дело. Сельские практикующие врачи возлагали вину в распространении сифилиса на нищету, невежество и обычаи. Они называли сифилис “бытовой болезнью русского народа”» [Энгелстейн, 2000, с. 223]. Как и положено интеллектуалам, российские врачи политизировали сугубо медицинскую проблему, отстаивая свою особую миссию и занимая амбивалентную позицию в отношении государства: «Врачи настаивали на том, что сифилис стал “государственным вопросом”, вопросом национальной важности, за который правительству и обществу нужно взяться совместными усилиями» [Там же, с. 256]. Одновременно они критиковали государственное вмешательство в дела общественного здравоохранения, подчеркивая, что официальное регулирование должен заменить медицинский авторитет, а полицию – органы самоуправления. Лишь события 1905 г. подорвали представления врачей о «простом народе» как о пассивной жертве социальных обстоятельств и болезней, их веру в нравственную чистоту деревни. Л. Энгелстейн полагает, что именно в этой связи дискуссии о природе сифилиса в России пошли на убыль [Там же, с. 267].

Утверждение многих историков о русской отсталости не было, конечно, изобретением Запада или плодом «холодной войны». Российские источники XIX–XX вв. пестрят ссылками на отсталость России, их «прогрессивные» авторы находили ее подтверждение повсеместно, в том числе из

уст крестьян, умело эксплуатировавших стереотип собственных темноты и невежества. Проблема, однако, состоит в том, что клише, созданные образованными подданными поздней Российской империи, вошли как в стандарт «культурности», так и в международную историографию, превратившись из предмета исследования в устойчивый «культурный» и «научный» аргумент. В работах по русской истории «речь об отсталости идет постоянно, и это понятие используется для того, чтобы осмыслить факты, в свою очередь служащие иллюстрацией отсталости. В этом смысле “отсталость” в качестве истолковательной структуры составляет порочный круг. <...> когда факт занимает свое место в бесконечном ряду других фактов, которые не только объясняют отсталость, но и объясняются ею, он становится частью целой идеологии, системы, предметом веры, истолковательной функцией и основанием для предписаний и оценок тех или иных действий и исторических феноменов» [Коцюнис, 2006, с. 14, 15].

Об устойчивости представления о «русской отсталости» как весомого «научного» аргумента свидетельствует его популярность в литературе о российской модернизации, несмотря на работы ряда историков последних лет, которые убедительно показали, что русские крестьяне пореформенной эпохи имели собственные инструменты и мотивы для поиска своей гражданской и национальной идентичности [Burbank, 1997, p. 82–106; Norris, 2006].

Конечно, убежденность в русской отсталости не составляла символа веры исключительно российских либералов, а была опорной конструкцией всех русских интеллектуалов: «Марксисты и народники, равно как и классические либералы или консерваторы, исходили из предпосылки, что Россия страна отсталая, и с этого утверждения начинали спор о том, “что делать” с очевидной всем им отсталостью» [Коцюнис, 2006, с. 16]. Но ее осознанное идеологическое применение российскими интеллектуалами берет начало в спорах западников и славянофилов 1840-х – 1850-х гг. – дебатах, в которых впервые были определены несущие конструкции российской либеральной и консервативной оппозиции.

Историческая плоть контрверзы «отсталость – прогресс» была найдена в противопоставлении «Россия – Европа». Спор славянофилов с западниками представлял собой дискуссию между историософами, с одной стороны, и историками и юристами – с другой. Обе стороны противопоставляли Россию Европе и, более того, не отрицали возможности рассматривать Европу как образец для подражания. При этом речь шла не столько о том, «следует ли вообще что-то перенимать, сколько о том, что и в каком порядке» [Tauber, 1990, S. 571]. Эта бинарная оппозиция на десятилетия закрепились в российской интеллектуальной традиции, являясь постоянным предметом обсуждения русских либеральных идеологов. При этом в них взяло верх западническое убеждение в том, что, по версии П. Н. Милюкова, «историческое развитие совершается у нас в том же направлении, как совершалось и везде в Европе», при оговорке, что «сходство никогда не дойдет... до полного тождества...» Несколько странно, правда, услышать от историка – лидера конституционных демократов мнение о балластном характере русской истории для настоящего и будущего страны: «Мы не должны обманывать себя и других страхом перед мнимой изменой нашей национальной традиции. Если наше прошлое и связано с настоящим, то только как балласт, тянущий нас книзу, хотя с каждым днем все слабее и слабее» [Милюков, 1992, с. 29, 30, 31].

В государственном и общественном российском дискурсе XIX–XX вв. Европа и Россия оставались контрастными образами прогресса и отсталости. На этих образах были воспитаны поколения интеллектуалов, в том числе историков, причем не только в России / СССР. Антитеза «Европа (Запад) – Россия (СССР)» превратилась из предмета историзации в весомый исторический аргумент. «...Весь вопрос “Россия и Запад” затрудняется тем, что обобщенный образ “Запада” играл существенную роль внутри самой России, – пишет американская исследовательница Д. Бербанк. – Очень трудно отказываться от сравнения с Западом, и особенно от идеи отсталости, когда эти сравнения были и есть частью русской культуры. Элита имперского периода сама использовала западные идеальные типы, чтобы вообразить то, чем Россия могла бы стать, или чтобы описать свои действия. Обычно это ссылка на их поведение в российском политическом и культурном контексте. Таким образом, восприятие русскими деятелями (управленцами и общественными мыслителями) идеи о “Западе” как модели прогресса и “современности” (versus “отсталости”), идеи России как объекта преобразований предопределило в значительной степени исторический путь России. “Воображаемый Запад” стал моделью или антимоделью для воображаемой России, и двойная риторика закрыла двери к другим возможностям, к другим категориям культуры. С [этой] точки зрения “Рос-

сия и Запад” как понятия культуры должны быть объектом исторических исследований, но не орудием (теорией) исторической интерпретации» [Бурбанк, 1999, с. 63].

«Русская отсталость» в российском интеллектуальном дискурсе стала (и остается) отправной точкой при разработке концепции «культурности». В либеральной оппозиции дискуссии о культуре вылились в тщетные поиски автономной личности.

*«Культура их едва коснулась»: в поисках развитой личности*

Статья «Личность», подготовленная В. Соловьевым для тома «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона, изданного в конце XIX в., начиналась следующим определением: «**Личность** (философ.) – внутреннее определение единичного существа в его самостоятельности, как обладающего разумом, волей и своеобразным характером, при единстве самосознания. Так как разум и воля суть (в возможности) формы бесконечного содержания (ибо мы можем все полнее и полнее понимать истину и стремиться к осуществлению все более и более совершенного блага), то Л.[ичность] человеческая имеет, в принципе, *безусловное достоинство*, на чем основаны ее *неотъемлемые права*, все более и более за нею признаваемые по мере исторического прогресса» [Энциклопедический словарь, 1896, с. 868].

Личность как сознательное, зрелое, наделенное разумом и волей существо была общим местом в мировоззренческих установках «образованного общества» поздней Российской империи и предметом особой заботы русских либералов. Европейский либеральный ответ на вопрос о том, возможен ли в принципе разумный политический порядок, состоял в том, что он осуществим только через допущение свободы человеческой личности – личности, достигшей определенного уровня развития, а не просто индивида. Это убеждение разделяли и российские либералы-интеллектуалы. По мнению К. Д. Кавелина, «для народов..., призванных ко всемирно-историческому действию в новом мире, такое существование без начала личности невозможно... Личность, сознающая сама по себе свое бесконечное, безусловное достоинство, есть необходимое условие всякого духовного развития народа» [Кантор, 1999, с. 451]. Только личность может выступать активным участником исторических событий: «...личности – официальные или моральные руководители масс» [Милуков, 1993, с. 57].

Следует обратить внимание на то, что российские либералы в определении личности были далеки от ее сугубо элитаристского понимания. Так, К. Д. Кавелин подчеркивал, что в своих размышлениях о состоянии личности в России он имеет в виду не «нравственную личность в высшем значении слова», как результате развитой интеллектуальной жизни. Такая личность всюду является исключением из общего правила. «Нет, я беру личность в самом простом, обиходном смысле, как ясное осознание своего общественного положения и призвания, своих внешних прав и внешних обязанностей, как разумное поставление ближайших практических целей и такое же разумное и настойчивое их преследование» [Кавелин, 1989, с. 314]. Либералы искали, таким образом, в прошлом и настоящем России личность как результат «рационализации» в веберовском смысле или как плод «процесса цивилизации» в терминологии Н. Элиаса.

Проблема, однако, заключалась в том, что российские либералы в отличие от интеллектуалов других европейских стран, в частности немецких, не считали великорусскую нацию «культурной» или вообще сформированной, т.е. состоящей из осознающих свою идентичность (в том числе национальную) личностей. Так, разрабатывая концепцию «русского национального интереса», Кавелин исходил из «невозможно низкой ступени культуры всего “господствующего великорусского племени”, всех без исключения слоев и классов русского общества... Культура их едва коснулась. Даже характерные черты этого племени еще не сложились и вырабатываются на наших глазах» [Алафаев, Секиринский, 2001, с. 75]. Десятилетия спустя эту идею безусловно поддержал и Милуков: «...наиболее выдающейся чертой русского народного склада оказалась полная неопределенность и отсутствие резко выраженного собственного национального обличья. За границей нередко можно натолкнуться на косвенное подтверждение этого вывода. В наших соотечественниках часто узнают русских только потому, что не могут заметить в них никаких резких национальных особенностей, которые бы отличали француза, англичанина, немца и вообще представителя какой-либо культурной нации Европы. Если угодно, в этом наблюдении заключается не только отрицательная, но и некоторая положительная характеристика. Народ, на который культура не наложила еще резкого отпечатка, народ со всевозможными и богатыми задатками, но в элементарном, зародышевом виде, и с преобладанием притом первобытных добродетелей и пороков – это, очевидно, тот самый народ,



в общественном строе которого мы находили... столько незаконченного и элементарного. При желании можно усмотреть в этом обещание на будущее. Но это уже предмет веры, а не точного знания» [Милуков, 1994, с. 14–15].

Насущную потребность России российские интеллектуалы либерального толка видели в развитии личностного начала, «обособлении лица», пользуясь выражением К. Д. Кавелина. Инструмент создания личности они видели в культуре, которая по общепринятому убеждению, вошедшему в энциклопедические справочники, считалась «активным началом», «живой кристаллизацией человеческой деятельности» [Энциклопедический словарь, стб. 173]. При этом термин «культура» использовался в двух смыслах – как «культурность», т.е. «известная степень образованности», и как «быт или внутреннее состояние» [Энциклопедический словарь, 1896]. Историки же – приверженцы культурной истории, такие как Н. Н. Кареев и П. Н. Милуков, чаще всего рассматривали свой подход именно как историю быта, отказываясь видеть в прошлом русского «народа» какие бы то ни было признаки «культурности». Другими словами, в научном и политическом дискурсах российские интеллектуалы пользовались разными концептами «культуры»: в обосновании своей общественной миссии они прибегали к заимствованному из немецкой литературы пониманию «культуры» в узком смысле слова, для обозначения которой англичане и французы применяли термин «цивилизация». Распространение культуры ассоциировалось с прогрессом как, в формулировке Н. Н. Кареева, процессом «постепенного совершенствования культурной и социальной жизни человечества» [Там же, 1898, с. 351].

Итак, свою основную миссию российские либералы-интеллектуалы усматривали в преодолении «отсталости» и распространении «культурности» как главного инструмента развития личности в России. Анализируя споры устроителей крестьянских судов в сельскохозяйственных кооперативах последних десятилетий существования империи, Я. Коцонис приходит к заключению: «Их миссия состояла в том, чтобы тем или иным способом дать крестьянам образование, но понимание этой миссии было далеким от нейтрального: предполагалось, что с крестьянской культурой что-то не так (невежество, порождающее болезни; замкнутость, увековечивающая равнодушие к прогрессу; покорность по отношению к безнравственной власти и недоверие к власти честной). Лекарством, которое эти деятели прописывали, было сближение с их собственной городской культурой (наука, рациональность, грамотность, писаное право, осознание собственного места в общей системе государственного устройства)» [Коцонис, 2006, с. 24].

Пафосом просвещения были проникнуты не только программы развития народного образования, но и решение всех насущных вопросов русской жизни, в том числе предложения политических и аграрных преобразований. Так, К. Д. Кавелин накануне Великих реформ был убежден, что они «подготавливают и воспитывают народ к политическому представительству» [Кавелин, 1989, с. 153]. А Б. Н. Чичерин, в 1860-е гг. принципиальный противник реорганизации автократии, в начале 1880-х гг. видел в парламенте мощное воспитательное средство: «Парламент... нужен еще более для политического воспитания народа, нежели для государственного управления». Один из основоположников русского либерализма, Чичерин считал, что «...при незрелости русского общества от него получится немного; но только этим способом его самого можно воспитать к политической жизни. Надобно создать орган, в котором могли бы вырабатываться общественная мысль и общественная воля. Эта цель может быть достигнута приобщением выборных от дворянства и земства к Государственному совету» [Секиринский, 2001, с. 104, 106]. Четверть века спустя в программе либерально-консервативного «Союза 17 октября» политическая реформа в России ставилась в прямую зависимость от «культурности» «масс»: «...лишь при повышении умственного уровня народа и при распространении в его среде образования можно ожидать, что он достигнет и политической зрелости, и хозяйственного благосостояния, ...самая судьба выполняемой ныне политической реформы в значительной мере зависит от сознательности, с которой население отнесется к осуществлению дарованных ему прав...» [Октябрь 1917..., 1992, с. 145].

Аналогичная функция просвещения и формирования «сознательной личности» связывалась и с аграрной реформой. Просветительскую цель усматривал, например, К. Д. Кавелин в либеральном поземельном обустройстве крестьян, которое, «не ломая, не насилуя их быта, поставило бы всякие успехи и улучшения в зависимость от их постепенного умственного, нравственного и экономического развития» [Алафаев, Секиринский, 2001, с. 76–77].

Но кто же мог осуществить цивилизаторскую миссию в стране, где формирование автономной личности запаздывало? Либерально ориентированные интеллектуалы видели в этой роли себя. К. Д. Кавелин, например, считал неременным условием выработки национального самосознания и прочих «прогрессивных» перемен сплочение умственных сил, подчеркивая необходимость «создать одну сомкнутую русскую национальную интеллигенцию» [Там же, с. 76]. Вспоминая в 1870-е гг. литературные и философские кружки 1830-х – 1840-х гг., в которых разыгрывались баталии между ранними славянофилами и западниками, Кавелин характеризовал их следующим образом: «...образованные кружки представляли у нас тогда, посреди русского народа, оазисы, в которых сосредоточивались лучшие умственные и культурные силы, – искусственные центры, со своей особой атмосферой, в которой вырабатывались изящные, глубоко просвещенные и нравственные личности» [Кавелин, 1989, с. 333].

Российские либералы следующей генерации идентифицировали себя с «просвещенным обществом», также воображаемым сообществом, плодом культурного кодирования, антиподом русской «отсталости», «темноты», «невежества»: «В рамках той же структуры – культурной легитимности – можно подвергнуть критическому анализу множество терминов и бинарных оппозиций, которые использовались историческими деятелями как нечто само собой разумеющееся, как элементы понятного и прозрачного для всех языка. Случайная ссылка на чью-то “темноту” намекала на “просвещенность” писавшего об этом автора. Термин “общество” в значении, распространенном к 1914 г., редко обозначал население России в целом (как позже), но предполагал принадлежность к образованной и состоятельной элите, являвшейся “культурной” и “цивилизованной”. Данный термин противопоставлялся “народу” или лишенным индивидуальности “массам»» [Коцюнис, 2006, с. 18].

Современник К. Д. Кавелина, либерально-консервативно настроенный Б. Н. Чичерин видел залог успеха проевропейских реформ в сохранении поддерживаемого государством привилегированного дворянства. Его мотивы консервирования сословных привилегий дворянства проистекали из представления об особой нравственной зрелости этого сословия, которая, по мнению Чичерина, «состоит в наследственном политическом положении, в преданиях, которые отсюда вытекают, в постоянном участии в государственной и выборной службе, соединенном с независимым положением, в привычке к власти, приобретенным вековым владычеством над крепостными, в образовании, которому причастно высшее сословие, в сословной чести, которая соединяет в себе чувство политического долга с сознанием своего достоинства» [Секиринский, 2001, с. 96]. Чичерин полагал, что сохранение привилегированного положения дворянства будет сдерживать бюрократический произвол и, таким образом, дворянство в качестве опоры престола и защитника свободы сможет сделаться «одним из самых полезных политических элементов России» [Там же, с. 95]. При этом, правда, Чичерин предполагал трансформировать дворянство в более очевидную когорту интеллектуалов. Он предложил ввести для дворян имущественный и образовательный ценз: 500 десятин и окончание курса в университете.

Проблема русских интеллектуалов состояла, однако, в том, что поиск «сознательной личности» в России заканчивался разочарованием. Цивилизаторская миссия обернулась презрением к «нецивилизованным» не только для большевиков. В начале 1860-х гг. К. Д. Кавелин с воодушевлением писал, что в России есть «материал в дворянстве, как две капли воды сходный с тем, какой господствовал в Англии в XVIII в. и создал ее блистательное парламентское правление». К середине 1860-х гг. его настроение уже не определялось прежним оптимизмом: «Но не одни народные русские массы безличны. Безличностью и бесхарактерностью дышит домашняя и общественная жизнь, умственная и всякая деятельность, даже образованных слоев нашего общества. Живя долго за границей, в Европе, где индивидуальность определилась так резко и так характерно, приучаешься легко отличать русских, по какой-то неопределенности во всем – в наружности, в движениях, в разговоре и в самых взглядах на вещи» [Кавелин, 1989, с. 228]. Десятью годами позже российское дворянство представлялось ему «своего рода налетом, который так долго тормозил и теперь продолжает тормозить развитие масс» [Алафаев, Секиринский, 2001, с. 67, 72]. Еще через несколько лет он без всякой надежды напишет: «Личностям предстоит обратиться в безличные человеческие единицы, лишенные в своем нравственном существовании всякой точки опоры и потому легко заменяемые одни другими...» [Кантор, 1999, с. 456].

Такова же была позиция российских врачей, отстаивавших тезис о внеполовом распространении сифилиса в деревне, несмотря на то, что это утверждение ставило под сомнение саму возможность побороть эту болезнь: «Научить людей, обладающих чувством личной ответственности, управлять своим поведением было легче, чем пытаться изменить общественные нормы. Но, несмотря на профессиональную заинтересованность в поддержке индивидуализма, большинство российских врачей настойчиво отвергали признаки существования неконтролируемой сексуальной активности среди простого народа, которые свидетельствовали о разрушении традиционных связей» [Энгелстейн, 2000, с. 231]. Цивилизаторская миссия либералов-интеллектуалов в России блокировалась их приверженностью идее безнадежной «отсталости» «народа», лишавшей их самих надежды на обоснование своей роли его руководителя и просветителя.

*«...В нашей историографии больше взглядов, чем научно обоснованных фактов...»: роль «сакральных» идеологов в профессиональных знаниях либеральных историков*

Напомню, что для интеллектуалов характерна претензия на обладание неким знанием, не входящим, как правило, в сферу их профессиональных компетенций. Существенным исключением из этого правила были, однако, представители историографического цеха. Наука «история» воспринималась в Европе XIX в., в эпоху открытия наций, расцвета национальных движений и строительства национальных государств, в качестве *Magistra vitae*; правительства и общества ожидали от нее однозначно сформулированных и убедительно обоснованных ориентиров не только пройденного, но и предстоящего пути. Историки оказались обладателями грандиозной власти – власти рассказывать государствам и обществам об их прошлом, настоящем и будущем, став профессиональными создателями (национальных) идентичностей. Не удивительно, что в их деятельности сложно переплелись экспертное знание и идеологические клише.

Конечно, российские историки-либералы осознавали тесную связь своей профессии с жизнью, с политическими, социальными и культурными запросами и ожиданиями государства и общества. К. Д. Кавелин подчеркивал, например, что интерпретации сельской общины подвержены воздействию общих «понятий о народной жизни вообще и нашей в особенности» [Кавелин, 1989, с. 95]; П. Г. Виноградов признавал мировоззренческий характер идеи прогресса [Корзун, 2000, с. 167]; П. Н. Милюков, как следует из приведенной цитаты, различал в собственных рассуждениях об уровне развития личности в России «предмет веры» и «точное знание».

Одни историки воспринимали внеученные влияния на профессиональную исследовательскую деятельность как стимул, другие – как препятствие развитию науки. Так, Н. И. Кареев полагал, что общественная миссия российских ученых – создать ту самую автономию дискурсивной группы, о которой так пеклись интеллектуалы: «Общественное положение русского ученого, сознающего себя человеком интеллигенции, удаляет его от мертвой учености корпоративной науки, но вместе с тем он удален и от суеты мирской... что позволяет ему стоять и не вне жизни, и не в середине ее сутолоки, а над нею, то есть там, где самое отношение к жизни может быть объективнее и спокойнее» [Там же, с. 125]. Как об очевидном достоинстве работы русских ученых писал А. С. Лаппо-Данилевский о связи их деятельности «с тем, что мы в России зовем идеєю, для русского ученого нет науки вне жизни и без жизни» [Там же, с. 136].

Иной была позиция В. О. Ключевского, который не без раздражения констатировал: «...в нашей историографии больше взглядов, чем научно обоснованных фактов, более доктрин, чем дисциплины. Эта часть литературы дает больше материала для характеристики современного ей развития русского общества, чем указаний для изучения нашего “прошедшего”» [Ключевский, 1983, с. 160]. Неоднозначной и изменчивой точки зрения придерживался П. Н. Милюков, политик и ученый в одном лице. До революции 1905 г. он считал благом влияние историка на политика и нежелательным обратное влияние. В годы Первой русской революции соединение истории и политики с утратой наукой автономных позиций казалось ему живительным. В эмиграции он вновь противопоставлял взгляд историка слепоте политика [Корзун, 2000, с. 160, 162, 163].

Недостижимость для историка абсолютной объективности, взгляда из ниоткуда, позиции Бога давно превратилась в неоспоримую максимум историографической и общенаучной рефлексии. На протекание и исход исследования влияют многочисленные факторы – от социализации и мировоззренческих установок до личного опыта и сиюминутного настроения ученого. При этом все же есть резон различать донаучные влияния, или «предрассудки» (Г.-Г. Гадамер), и импульсы, приходящие из других дисциплин.

Воздействие донаучных установок на работы российских историков прекрасно иллюстрируют воспоминания Б. Н. Чичерина о его знакомстве со славянофильством. Мемуарист честно пишет о том, что разобраться в юном возрасте в славянофильских воззрениях было ему не под силу. На его скептическое отношение к ним оказали влияние собственный провинциальный опыт, здравый смысл и позиция отца. Проповедь славянофилов в восприятии только что приехавшего в Москву Чичерина «шла наперекор всем понятиям, которые могли развиться в моей юношеской душе. <...> меня хотели уверить, что весь верхний слой русского общества, подчинившийся влиянию петровских преобразований, презирает все русское и слепо поклоняется всему иностранному, ... чего я, живя внутри России, от роду не видал. Меня уверяли, что высший идеал человечества – те крестьяне, среди которых я жил и которых знал с детства, а это казалось мне совершенно нелепым. <...> Все это... до такой степени противоречило указаниям самого простого здравого смысла, что для людей посторонних, приезжих, как мы, из провинции, не отуманенных словопрениями московских салонов, славянофильская партия представлялась какою-то странною сектою...» [Воспоминания Б. Н. Чичерина, 1991, с. 20, 21]. Именно укоренившийся в молодости скепсис в отношении культурных кондиций крестьянства вызывал у него моментальную, почти автоматическую негативную реакцию на любую попытку их идеализации, будь то славянофильство, народничество или искания Л. Н. Толстого, о котором Чичерин с долей иронии писал: «Все свелось наконец к поклонению уму и деятельности мужика. Мужичье изречение выдавалось за верх человеческой мудрости; физический труд признавался единственным полезным и нормальным» [Там же, с. 153].

Но донаучные «предрассудки» могли трансформироваться в профессиональное знание. И здесь тоже показателен пример Б. Н. Чичерина, на которого большое влияние оказало гегельянство. Молодая историческая наука XIX в. пребывала под обаянием философии, что еще с середины столетия вызывало у таких историков, как Й. Г. Дройзен, законные сомнения. Т. Н. Грановский еще в 1844 г. произвел сильное впечатление на желавшего поступать в университет Чичерина тезисом о том, что «истинный смысл истории» состоит в «постепенном развитии различных сторон человеческого духа» [Там же, с. 16]. В студенческие годы Чичерин усердно штудировал философию Г. В. Ф. Гегеля, заработав среди товарищей прозвище «Гегель» и постепенно превратив первоначальный символ веры в собственное, выработанное кропотливым трудом профессиональное знание: «В это время начало уже слагаться у меня то философско-историческое здание, которое образовало, можно сказать, остов всех моих последующих трудов и которого построение составило главную задачу моей жизни. Оно возникло из сравнения философского и политического развития человечества <...> все историческое развитие человечества получило для меня смысл. История представилась мне действительным изображением духа, излагающего свои определения по присущим ему вечным законам разума. Это была уже не общая мысль, которую я принимал на веру, а раскрывающийся в явлениях факт. Все разнообразие событий и народностей слагалось в общую живую картину, в которой каждая особенность становилась органическим членом совокупного целого. Все мои последующие труды служили только к подтверждению этого взгляда. Разумеется, с большим и большим изучением источников частности представлялись в ином свете; но всякая основательно изученная подробность не только не опровергала основных начал моего воззрения, а являлась как бы новым их подкреплением. Скучный очерк наполнялся все большим и большим содержанием» [Там же, с. 66, 67].

Аналогичное движение от взятой на веру идеи к экспертному знанию проделал и К. Д. Кавелин. С определенной долей уверенности можно утверждать, что мотором всего его профессионального творчества стал принятый на веру спекулятивный чаадаевский тезис о том, что история движется развитой личностью и отсутствие последней объясняет якобы неподвижность российского прошлого. Незрелость личности в российской истории Кавелин подтверждал недоказуемым с научной точки зрения различием между германскими племенами, будто бы рано развившими «глубокое чувство личности» в результате длительных войн и перемещений, которых не испытали восточные славяне. «Русско-славянские племена представляют совершенно иное явление. Спокойные, миролюбивые, они жили постоянно на своих местах. Начало личности у них не существовало. Семейственный быт и отношения не могли воспитать в русском славянстве чувства osobости, сосредоточенности, которое заставляет человека проводить резкую черту между собою и другими и всегда и во всем отличать себя от других. <...> Здесь человек как-то расплывается; его силы, ничем не сосредоточенные, лишены упругости, энергии и распускаются в море близких, мирных отноше-

ний. Здесь человек убаюкивается, предается покою и нравственно дремлет. Он доверчив, слаб и беспечен, как дитя. О глубоком чувстве личности не может быть и речи» [Кавелин, 1989, с. 20, 22].

Под пером К. Д. Кавелина вся российская история превратилась в мастер-нарратив о метаморфозах личности, объясняющих и древнерусскую историю, и деятельность Петра I, и сближение с Европой: «У нас не было начала личности: древняя русская жизнь его создала; с XVIII в. оно стало действовать и развиваться. Оттого-то мы так тесно и сблизились с Европой; ибо совершенно другим путем она к этому времени вышла к одной цели с нами. Развивши начало личности донельзя, во всех его исторических, тесных, исключительных определениях, она стремилась дать в гражданском обществе простор *человеку* и пересоздавала это общество. В ней наступал тоже новый порядок вещей, противоположный прежнему, историческому, в тесном смысле национальному. А у нас, вместе с началом личности, человек прямо выступил на сцену исторического действия, потому что личность в древней России не существовала и, следовательно, не имела никаких исторических определений. Того и другого не должно забывать, говоря о заимствовании и реформах России в XVIII в.: мы заимствовали у Европы не ее исключительно национальные элементы; тогда они уже исчезли или исчезали. И у нее и у нас речь шла тогда о *человеке*; сознательно или бессознательно – это все равно» [Там же, с. 66].

В этой связи следует отметить специфику кавелинского представления о культуре, которое тесно связано с взглядом на русскую историю и неразвитость личности в современной России. Резкость его высказывания, например, о том, что великороссы, двинувшиеся в XI–XII вв. на восток, «не принесли с собой никакой культуры: ни умственной, ни гражданской» [Там же, с. 197], перестает казаться странной, если иметь в виду, что к элементам культуры К. Д. Кавелин относил городские общины, феодальные отношения, аристократические слои, дележ собственности. Для него «культура» была синонимом «общественности» и представлялась неким универсальным и кумулятивным процессом, неразрывно связанным с прогрессом. Не случайно Кавелин пользовался термином «степень культуры», наличие которого трудно себе представить в лексиконе современного сторонника культурной истории.

Теснейшим образом вера в идею прогресса связана с представлением о культуре и истории культуры в историографическом творчестве П. Н. Милюкова. Сам он признавался в 1930-х гг., через 40 лет после первого издания «Очерков по истории русской культуры», что в них «самое понятие “культуры” остается не вполне выясненным» [Милюков, 1992, с. 57]. Вслед за В. Гумбольдтом Милюков разделяет культуру на материальную и духовную, обозначая их терминами «культура» и «цивилизация». Предметом «бытовой, или культурной», истории он по традиции определяет историю «внутреннюю», предметом «прагматической, политической» истории – «внешнюю» историю.

Неудачное определение сферы приложения «истории культуры» вызвало неизбежную разногласию в определении содержания истории культуры. Одни историки относили к объектам «истории культуры» государственное развитие, другие – социальную динамику, третьи – экономическую эволюцию. Наконец, часть ученых сужала культуру до «духовной культуры», а ее история интерпретировалась как «история умственной, нравственной, религиозной и эстетической жизни человечества» [Милюков, 1909, с. 3].

П. Н. Милюков вышел из затруднительной ситуации, максимально расширив перечень объектов «культурной истории», элегантно отказавшись от выстраивания иерархии отдельных сторон «культуры» и намертво связав культуру с прогрессом. «Ввиду этого всего лучше, кажется, вернуться к первоначальному употреблению слова “культурная” история, т.е. пользоваться им в том, более широком смысле, в котором оно обнимает все стороны внутренней истории: и экономическую, и социальную, и государственную, и умственную, и нравственную, и религиозную, и эстетическую. Этим устраняются, конечно, только одни терминологические недоразумения; вопрос о том, какая или какие из перечисленных сторон общественной жизни должны считаться главными, или основными, и какие – вторичными или производными, – этот вопрос остается открытым. Еще не так давно в основу исторического процесса историки полагали развитие духовного начала; в последнее время господствовало противоположное мнение, по которому материальные условия производства определяют все содержание истории. Оба эти взгляда представляются нам, однако, одинаково односторонними, и спор о первенстве того или иного элемента культурной истории кажется нам тоже не особенно плодотворным. Мы должны, конечно, отличать более простые явления общественного развития от более сложных; но попытки свести все перечисленные стороны исторической эволю-

ции к какой-нибудь одной мы считаем совершенно безнадежными. Если где-нибудь можно различать простое и сложное, то это не в разных *сторонах* человеческой природы, а в различных *ступенях* ее развития. В этом последнем смысле развитие каждой стороны исторической жизни начинается с простого и кончается сложным. Чем ближе к началу процесса, тем элементарнее проявления различных сторон жизни – материальной и духовной, и тем теснее эти стороны связаны друг с другом. Чем далее развивается процесс, тем более различные стороны процесса выделяются друг от друга и тем сложнее становятся продукты их взаимодействия» [Там же, с. 3–4].

Российские историки либеральной ориентации профессионально решали задачи, которые другие группы интеллектуалов брали на себя, не будучи экспертами производства идентичностей. При этом либеральные историки выстраивали мастер-нарративы – связные сообщения, претендующие «на авторитетную передачу некоторого отдельного сегмента истории, скажем, истории нации» [Мегилл, 2007, с. 177]. Ядро этих нарративов составляли идеологемы, ставшие неотъемлемой частью российской культуры: вера в необратимость и созидательную мощь прогресса, в европейскую науку и просвещение, которые рано или поздно обеспечат формирование в России полноценной и полноправной личности, достойной свободы, независимости и соответствующих государственных и правовых институтов. При этом, как и положено интеллектуалам, историки-либералы отводили своей корпорации выдающееся и даже определяющее место в решении насущных общественных задач. Они видели в научной деятельности высшее проявление развитой личности, а в историографии – главного воспитателя личности, столь дефицитной, по их мнению, в России: «Уравновесить умственные и нравственные силы с действительностью, соединить в одно гармоническое тело мысль и жизнь может отныне одно только глубокое изучение самих себя в настоящем и прошедшем. Других путей нет и быть не может» [Кавелин, 1989, с. 255]. Под этим решительным мнением К. Д. Кавелина наверняка мог бы подписаться любой российских историк XIX – начала XX в.

\* \* \*

Характеристика либерала в широком смысле, как «сторонника общественного прогресса в форме эволюции» [Степанский, 1999, с. 169], достаточная, вероятно, в рамках политической истории и традиционной истории идей, вряд ли может считаться исчерпывающей в рамках новой культурной и интеллектуальной истории. Рассматривая российский либерализм, не следует забывать, что он «был ни классическим, ни постклассическим. Это был *тип интеллектуального либерализма*, возникший прежде всего на теоретическом уровне в неадекватной среде» [Шелохаев, 1999, с. 31].

Функции и ритуалы российских либералов как интеллектуального движения не отличались от функций и ритуалов аналогичных групп в Западной, Центральной и Восточной Европе. Российские интеллектуалы, как и их коллеги в других европейских обществах, конструировали национальную идентичность, структурировали и иерархизировали воображаемые сообщества, держали дистанцию по отношению к государству и жаловались на непонимание публики. Подобно немецким интеллектуалам, которые в числе первых осознали отставание своей нации от западных соседей и в известном смысле «подготовили наиболее легко усваиваемые версии модернизационных нововведений для вновь прибывающих» [Вишневский, 1998, с. 31], российские либералы-интеллектуалы ощущали и поддерживали свое одиночество, собственную самоизоляцию и отстраненность от участия в принятии политических решений.

Вместе с тем в обосновании своей цивилизаторской миссии, свойственной и западным интеллектуалам XIX в., российские либералы зашли слишком далеко. Их концепция русской «отсталости» стала универсальным нормативным объяснением разнообразных проблем российской действительности и фундаментом культурного кодирования собственной идентичности: «... тот факт, что очень немногие идут настолько далеко, чтобы назвать самих себя отсталыми, должен предупредить нас о некоторых риторических и легитимирующих функциях данного термина. Человек, в чьем словаре этот термин занимает видное место, утверждает, что он сам “передовой” и способен высказать свое мнение о тех, кто представляется ему неспособным... из-за своей отсталости» [Коцонис, 2006, с. 17–18].

Позиция российских либералов-интеллектуалов оказалась особенно уязвимой в поздней Российской империи, когда массы российского населения пришли в движение. В этой ситуации концепция «отсталости» страны и незрелости населения блокировала саму идею привлечения населения к политической деятельности. «Именно массовая мобилизация создавала общую арену борьбы

и основу деятельности для левых и правых в большинстве стран Европы; соответственно, модерная политика могла возникать в обличье как консерватизма и реакции, так и либерализма и социализма, внедряя практики массового участия даже в тех случаях, когда предполагалось выступить против него. Этот ключевой элемент (или, если угодно, парадокс) начал заявлять о себе в городской России, где социалистическая массовая мобилизация, как и несомненный dirigisme, была отчетливо видна уже в начале XX в. Dirigisme, безусловно, был типичен для образованных групп, занятых делами села, но политическую мобилизацию не осуществляла даже та группа – профессионалы – которая говорила о крестьянах на языке гражданского сознания. Они почти не пытались привлечь на свою сторону существующие сельские элиты, вырастить новую элиту и построить отношения с сельским населением на базе переговоров и компромисса» [Там же, с. 290].

Пожалуй, российские либералы ощущали еще большее одиночество, чем их немецкие коллеги. Невнимание со стороны государственных институтов и равнодушие населения только усиливали их убежденность в отсталости их потенциальной аудитории и в отсутствии в России «культурной» личности в достаточном количестве, чтобы составить великорусскую нацию. В результате попытки обосновать свои моральное лидерство и цивилизаторскую миссию рано или поздно разбивались о нежелание привлечь под свои знамена широкую публику, а тем более массы (сельского) населения как недостаточно «культурные».

### Примечания

<sup>1</sup> Этот текст представляет собой доработанную версию ранее опубликованной статьи [Narskij, 2010, p. 331–352].

### Библиографический список

- Алафаев А. А., Секиринский С. С. Константин Дмитриевич Кавелин // Рос. либералы: сб. статей. М., 2001.
- Бурбанк Д. Новые течения в американской историографии о России: власть и культура // Ист. ежегодник. 1997. Омск, 1999.
- Вишневский А. П. Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. М., 1998.
- Воспоминания Б. Н. Чичерина // Рус. общество 40–50-х гг. XIX в. М., 1991. Ч. 2.
- Кавелин К. Д. Наш умственный строй: ст. по философии рус. истории и культуры. М., 1989.
- Кантор В. К. К. Д. Кавелин и его философия русской истории // Рус. либерализм: исторические судьбы и перспективы: матер. междунар. науч. конф. М., 1999.
- Ключевский В. О. Западное влияние в России после Петра // Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. М., 1983.
- Корзун В. П. Образы исторической науки на рубеже XIX–XX вв. (анализ отечественных историографических концепций). Омск; Екатеринбург, 2000.
- Коцюнис Я. Как крестьян делали отсталыми: Сельскохозяйственные кооперативы и аграрный вопрос в России 1861 – 1914. М., 2006.
- Мегилл А. Историческая эпистемология. М., 2007.
- Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Ч. 1. Население, экономический, государственный и сословный строй. 6-е изд. СПб., 1909.
- Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1992. Т. 1; 1994. Т. 2.
- Нарский И. В. Российский либерализм в европейском и национальном контексте (Историографический парадокс) // История нац. полит. партий России: матер. междунар. конф. М., 1997.
- Октябрь 1917 и судьбы политической оппозиции. Ч. 1. Политические партии России. Гомель, 1992.
- Секиринский С. С. Борис Николаевич Чичерин // Рос. либералы: сб. статей. М., 2001.
- Степанский А. Д. Институциональная структура русского либерализма (XVIII – начало XX в.) // Рус. либерализм: ист. судьбы и перспективы: матер. междунар. науч. конф. М., 1999.
- Шелохаев В. В. Русский либерализм как историографическая и философская проблема // Рус. либерализм: ист. судьбы и перспективы: матер. междунар. науч. конф. М., 1999.
- Энгелстейн Л. Нравственность и деревянная ложка: сифилис, секс и общество глазами российских врачей (1890–1905) // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Императорский период. Самара, 2000.
- Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефрона. СПб., 1896. Т. 17а.
- Энциклопедический словарь т-ва «Бр. А. и И. Гранат и Ко». 7-е изд. М., Б. г. Т. 26.

- Burbank J.* Legal Culture, Citizenship, and Peasant Jurisprudence: Perspectives from the Early Twentieth Century // P. H. Solomon Jr. Reforming Justice in Russia, 1864–1996: Power, Culture, and the Limits of Legal Order. Armonk; New York, 1997.
- Giesen B.* Die Intellektuellen und die Nation: eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt a/M., 1993.
- Giesen B.* Kollektive Identität: Die Intellektuellen und die Nation 2. Frankfurt a/M., 1999.
- Hroch M.* Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas: Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Entwicklung der patriotischen Gruppen. Praha, 1968.
- Hroch M.* Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations. Cambridge, 1985.
- Kappeler A.* Russland als Vielvölkerreich: Entstehung – Geschichte – Zerfall. 2. Aufl. München, 1993.
- Lepenies W.* Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa. Frankfurt a/M.; New York, 1992.
- Narskij I.* Intellectuals as Missionaries: The Liberal Opposition in Russia and their Notion of Culture // Studies in East European Thought. 2010. Vol. 62.
- Norris S.* A War of Images: Russian Popular Prints, Wartime Culture, and National Identity, 1812–1945. DeKalb, 2006.
- Raeff M.* Einige Überlegungen zum russischen Liberalismus / L. Gall (Hg.) Liberalismus. 3. Aufl. Königstein. Ts., 1985.
- Tauber J.* Römische Republik und russische Autokratie in der Krise. Frankfurt a/M., 1990.

*Дата поступления рукописи в редакцию 08.08.2012*

## **RUSSIAN INTELLECTUALS AS MISSIONARIES: INSTRUMENTALISATION OF CONCEPT OF «CULTURE» BY LIBERAL OPPOSITION IN RUSSIA IN XIX – BEGINNING OF XX CENTURIES**

***I. V. Narskij***

South Ural State University (National Research University), Lenin ave., 76, 454080, Chelyabinsk, Russia  
inarsky@mail.ru

The article concerns not «objectively» existing, but imagined society of liberal intellectuals (from the 1840s westerners to the cadets and Octobrists of the beginning of the XXth century), which shaped the understanding of the collective identity of this society and Russian society as well. Russian intellectuals instrumentalized the concepts «progress» and «backwardness», «civility» and «ignorance», resulting in hierarchy development, where «shapers» of the collective identities placed themselves as intermediaries between the state and the society. Russian liberally-minded historians played an important role in this process, as far as it was these historians who possessed an overwhelming power in Europe in the XIXth century – the power to tell the state and the societies about their past, present and future – and became the professional creators of (national) identities. And here their expertise and ideological clichés were intricately combined. The key questions of the article are to what extent and where reality shaping of Russian intellectuals (members of intelligentsia) was close to that of the intellectuals in other European regions and what specific features of their discourse work are.

*Key words:* European intellectuals, Russian liberalism, civility, backwardness.

### ***References***

- Alafaev A. A., Sekirinskiy S. S.* Konstantin Dmitrievich Kavelin // Rossiyskie liberaly. Moscow, 2001. P. 53–84.
- Burbank D.* Novye techeniya v amerikanskoj istoriografii o Rossii: vlast i kultura / Istoricheskiy ezhegodnik. 1997. Omsk, 1999.
- Burbank J.* Legal Culture, Citizenship, and Peasant Jurisprudence: Perspectives from the Early Twentieth Century // P. H. Solomon Jr. Reforming Justice in Russia, 1864–1996: Power, Culture, and the Limits of Legal Order. Armonk; New York, 1997.
- Engelstein L.* Nравственность i derevyannaya lozhka: sifilis, seks i obshchestvo glazami rossiyskikh vrachey (1890–1905) // Amerikanskaya rusistika: Vekhi istoriografii poslednikh let. Imperatorskiy period. Samara, 2000.
- Entsiklopedicheskiy slovar / Izd. F. A. Brokgauz, I. A. Efron. Vol. XVIIa. St. Petersburg, 1896. P. 868.
- Entsiklopedicheskiy slovar t-tva «Br. A. i I. Granat i Ko». Izd. 7. Moscow (b.g.) Vol. 26. Col. 173.
- Giesen B.* Die Intellektuellen und die Nation: eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt a/M., 1993.
- Giesen B.* Kollektive Identität: Die Intellektuellen und die Nation 2. Frankfurt a/M., 1999.



- Hroch M.* Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas: Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Entwicklung der patriotischen Gruppen. Praha, 1968.
- Hroch M.* Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations. Cambridge, 1985.
- Kantor V. K. K. D.* Kavelin i ego filosofiya russkoy istorii // Russkiy liberalizm: istoricheskie sudby i perspektivy. Moscow, 1999. P. 449–457.
- Kappeler A.* Russland als Vielvölkerreich: Entstehung – Geschichte – Zerfall. 2. Aufl. München, 1993.
- Kavelin K. D.* Nash umstvennyy stroy. Stati po filosofii russkoy istorii i kultury. Moscow, 1989.
- Klyuchevsky V. O.* Zapadnoe vliyanie v Rossii posle Petra // Klyuchevsky V. O. Neopublikovannyye proizvedeniya. Moscow, 1983.
- Korzun V. P.* Obrazy istoricheskoy nauki na rubezhe XIX i XX vekov (analiz otechestvennykh istoriograficheskikh kontseptsiy). Omsk; Ekaterinburg, 2000.
- Kotsonis Ya.* Kak krestyan delali otstalymi: Selskokhozyaistvennyye kooperativy i agrarnyy vopros v Rossii 1861 – 1914. Moscow, 2006.
- Lepenies W.* Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa. Frankfurt a/M.; New York, 1992.
- Megill A.* Istoricheskaya epistemologiya. Moscow, 2007.
- Milyukov P. N.* Ocherki po istorii russkoy kultury. Moscow, 1992. Vol. 1; Moscow, 1994. Vol. 2.
- Milyukov P. N.* Ocherki po istorii russkoy kultury. P. 1: Naselenie, ekonomicheskii, gosudarstvennyi i soslovnyi stroy. St. Petersburg, 1909.
- Narskiy I.* Intellectuals as Missionaries: The Liberal Opposition in Russia and their Notion of Culture // Studies in East European Thought. 2010. Vol. 62. P. 331–352.
- Narskiy I. V.* Rossiiskiy liberalizm v evropeyskom i natsionalnom kontekste (Istoriograficheskiy paradoks) // Istoriya natsionalnykh politicheskikh partiy Rossii. Moscow, 1997. P. 335–355.
- Norris S.* A War of Images: Russian Popular Prints, Wartime Culture, and National Identity, 1812–1945. DeKalb, 2006.
- Oktyabr 1917 i sudby politicheskoy oppozitsii. P. 1: Politicheskii partii Rossii. Gomel, 1992. P. 145.
- Raeff M.* Einige Überlegungen zum russischen Liberalismus / L. Gall (Hg.) Liberalismus. 3. Aufl. Königstein. Ts., 1985.
- Sekirinsky S. S.* Boris Nikolaevich Chicherin // Rossiyskie liberaly. Moscow, 2001. P. 85–113.
- Shelokhaev V. V.* Russkiy liberalizm kak istoriograficheskaya i filosofskaya problema // Russkiy liberalizm: istoricheskie sudby i perspektivy. Moscow, 1999. P. 17–38.
- Stepansky A. D.* Institutsionnaya struktura russkogo liberalizma (XVIII – nachalo XX veka) // Russkiy liberalizm: istoricheskie sudby i perspektivy. Moscow, 1999. P. 169–184.
- Tauber J.* Römische Republik und russische Autokratie in der Krise. Frankfurt a/M., 1990. S. 571.
- Vishnevsky A. P.* Serp i rubl: Konservativnaya modernizatsiya v SSSR. Moscow, 1998.
- Vospominaniya B. N. Chicherina // Russkoe obshchestvo 40–50-kh godov XIX veka. P. II. Moscow, 1991.