



И. В. Кондаков

РУССКИЙ ПУТЬ ПЕТРОВСКИХ РЕФОРМ

В Петровских реформах, осмысляемых с большой исторической дистанции, одновременно угадываются и либеральные начинания Екатерины II и Александра I, и республиканские проекты декабристов, и административная перестройка Николая I, и Великая крестьянская реформа 1861 г., и столыпинская реформа, и все фазы Русской революции (не случайно многие мыслители Серебряного века, в том числе так называемые «веховцы», авторы знаменитого сборника статей «Вехи» 1909 г., и особенно Н. Бердяев усматривали в петровских преобразованиях зародыш будущего большевизма). А. Н. Толстой в своем романе «Петр I» также развивал подобную идею, вызывая у своих читателей прозрачные ассоциации социалистического строительства в годы первых пятилеток под руководством Сталина с титаническими усилиями Петра по преодолению векового варварства Московской Руси... Но и процессы обновления страны, начавшиеся в период «Оттепели» и продолженные в период «Перестройки» вызывали устойчивые ассоциации с Петровскими реформами. Наконец, вся недолгая постсоветская история России — и 1990-х, и 2000-х гг. — вольно или невольно обращает нас ко временам Петровских преобразований, со всеми их плюсами и минусами...

Можно сказать, что Петровские реформы представляют собой тот узел трудноразрешимых национальных проблем, которыми России приходилось заниматься на протяжении нескольких столетий и который ей предстоит развязывать в дальнейшем, в том числе за пределами первой четверти XXI в. Поэтому понимание истоков и причин, смысла и цели, характера и результатов Петровских реформ чрезвычайно важно для интерпретации и оценки всей истории России и русской культуры Нового и Новейшего времени.

Петровские реформы открывают собой эпоху Нового времени в русской истории и прежде всего — эру Русского Просвещения, которой задают тон и идейную направленность. Заметим попутно, что термин «Петровские реформы» (с прописной буквы) понимается нами не буквально как *реформы*, проводившиеся Петром I (тем более что акции и кампании петровского времени очень трудно квалифицировать как реформистскую деятельность в традиционном ее понимании, — это скорее, как убеждены большинство исследователей, «культурный переворот», качественный исторический «скачок», насильственный «перелом»), но как условное, устоявшееся в науке наименование социокультурного «первотолчка» модернизационных процессов в России, которые вывели страну и русскую культуру из эпохи Древности и Средневековья (до конца не отделившихся друг от друга и сосуществовавших в качестве синкретического единства на протяжении более семи столетий, — с конца X до конца XVII в.) в нововременную парадигму.

«Век Русского Просвещения» (XVIII в. в России), — важный период в развитии русской культуры, означавший постепенный переход от традиционной древнерусской культуры, сочетавшей в себе черты средневековья со слабо развитыми феодальными отношениями и родового, общинного уклада, — к культуре Нового времени (русской классической культуре XIX в.), начало которому положили Петровские реформы (первая последовательная попытка модернизации России «сверху»). Как это показал в цикле своих исследований, посвященных этой эпохе, акад. А. М. Панченко, в том числе в книге «Русская культура в канун Петровских реформ» (1984) главное содержание петровской модернизации составила *секуляризация культуры* (т. е. ее «обмирщение»), разрушившая специфическую смысловую целостность древнерусской культуры, которая, несмотря на многие ее внутренние противоречия, была сплошь религиозной и «застывшей» как система готовых эталонов, клише, форм этикета.

Ярко выраженное двоеверие Древней Руси было вполне органичным — на фоне межконфессиональной борьбы язычества и христианства, а древнерусская культура — религиозно-цельной и семантически единой, поскольку синтетическое религиозное мировоззрение связывало все пласты и компоненты культуры в нерасчленимое, аморфное «всеединство»: различия, даже противоположность язычества и первоначального христианства, связанных между собой по принципам взаимодополнительности (двоеверие)

и взаимопроникновения, способствовали формированию православия как национально-своеобразного варианта христианства, опирающегося на локальное, этническое своеобразие восточнославянской культуры (в лице ее мифологии и обрядности) и устойчивый синкретизм архаической картины мира восточных славян.

Русский религиозный раскол XVII в. расчленил национальное религиозное сознание надвое и поляризовал русскую культуру по религиозному принципу («старая вера» ↔ «новая вера»), фактически означая возникновение религиозного плюрализма при отсутствии взаимной веротерпимости. Там, где языческая и христианская символика могли объединиться на почве национально-государственной и культурно-языковой общности, различное истолкование православной обрядности в условиях национального кризиса и общественной нестабильности привело российское общество к идейно-мировоззренческой, социально-психологической и бытовой конфронтации и распаду социокультурной целостности на два во многом взаимоисключающих мира («старообрядцы» и никониане). Петровские преобразования сделали социокультурный раскол Руси еще более жестким, непримиримым и необратимым, а главное — многомерным, развивающимся одновременно в нескольких направлениях.

Будучи логическим продолжением драматических процессов русского религиозного раскола XVII в., полоса Петровских реформ, проникнутая пафосом секуляризации, расчленила единую до того русскую культуру (синкретическую «культуру-веру») на собственно «культуру» и собственно «веру» (культура ↔ «новая вера»), фактически означая возникновение религиозного плюрализма при отсутствии взаимной веротерпимости. Там, где языческая и христианская символика могли объединиться на почве национально-государственной и культурно-языковой общности, различное истолкование православной обрядности в условиях национального кризиса и общественной нестабильности привело российское общество к идейно-мировоззренческой, социально-психологической и бытовой конфронтации и распаду социокультурной целостности на два во многом взаимоисключающих мира («старообрядцы» и никониане). Петровские преобразования сделали социокультурный раскол Руси еще более жестким, непримиримым и необратимым, а главное — многомерным, развивающимся одновременно в нескольких направлениях.

Будучи логическим продолжением драматических процессов русского религиозного раскола XVII в., полоса Петровских реформ, проникнутая пафосом секуляризации, расчленила единую до того русскую культуру (синкретическую «культуру-веру») на собственно

«культуру» и собственно «веру» (культура вера)¹, т. е. фактически на две разноосновные культуры: светскую (секулярную) и религиозную (духовную). Если даже поверхностные разночтения в исполнении религиозных обрядов могли расколоть православие как конфессиональное и духовное единство, то секуляризация еще недавно сплошь религиозной и традиционной культуры не могла не иметь еще более разрушительных для древнерусской культуры последствий. Как и любая общинная структура, древнерусская цивилизация не выдерживала ни малейшего нарушения вековых традиций, апеллирующих к общественному согласию общества в отдаленном прошлом: любая, даже частная модернизация приводила к распаду «единодушия» общества по ряду принципиальных вопросов, к росту разногласий и конфликтов, к крайней поляризации общественного мнения и неизбежному расколу.

Г. П. Федотов в своем исследовании «Святые Древней Руси», ссылаясь на списки канонизированных святых, составленные акад. Е. Е. Голубинским, констатировал последовательное и резкое убывание, «утечку» святости из русской жизни. По словам Федотова, Петру потребовалось разрушить лишь «обветшалую оболочку Святой Руси»: его «надругательство» над старой Русью встретило ничтожное духовное сопротивление, — древнерусская жизнь, лишенная святости, омертвела². Речь шла, разумеется, не об утрате какого-то субстанциального качества или сущностного компонента целого («святости»), а об изменении общественного отношения к некоторым традиционным ценностям, прежде почитаемым всем обществом, а позднее вызывавших противоречивое и даже амбивалентное отношение.

Так, протопоп Аввакум, с точки зрения одной, наиболее традиционалистской части русского общества, был несомненным святым, великомучеником, пророчески предрекавшим свою гибель за веру, идейную принципиальность и стойкость в религиозных убеждениях; для другой же, более модернизированной части населения, он же был опасным святотатцем, еретиком, смутьяном, раскольником, оппонентом царской власти и господствующего клира, а потому вполне заслуживал сожжения. Это же относилось и к иным, аналогичным фигурам того же времени — священнику Лазарю, иноку Епифанию, дьякону Федору, боярыне Феодосье Морозовой и ее сестре княгине Евдокии Урусовой, жене стрелецкого

¹ Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 65–67.

² Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. С. 197.

полковника Марье Даниловой и др. В петровское же время шел раскол не между двумя различными верами (верой и инаковерием), а между верой и неверием, религией и безрелигиозностью, — с точки зрения Древней Руси, разница колоссальная!

По существу, признание самой религиозности необязательной, факультативной составляющей культуры, недвусмысленное отделение светской власти от церкви и подчинение церкви государству представляли собой «взрывные» факторы динамики русской культуры. При этом религиозная часть русской культуры фактически уходила на периферию национально-исторического развития и утрачивала ряд прежде ничем не заменимых смысловых и регулятивных функций (хотя для большинства населения России именно она оставалась основой жизни, была естественной и привычной), а новообразовавшаяся секулярная, светская культура, напротив, обретала все новые и разнообразные функции и укоренялась в центре официальной, государственной культурной и общественной жизни, принимая самодовлеющий характер (хотя она и являлась культурой образованного меньшинства, дворянской элиты). Таким образом, оппозиция религиозного и светского дополнялась в петровское время противопоставлением центра и периферии, просвещенного меньшинства — непросвещенному большинству, целенаправленной государственной культурной политики — спонтанной и стихийной народной культуре.

В то же время осуществленная Петром I церковная реформа, вытесняя из государственного обихода традиционно понимаемую святость и сакральные ценности «православной цивилизации» Святой Руси, но объективно не имея возможности (как, впрочем, и желания) изъять из жизни и русской культуры саму религиозность как таковую, тем самым способствовала сакрализации важнейших светских институтов и феноменов культуры (в том числе тех, что в принципе не включались в кругозор верующего человека и понимались скорее как антипод святости, нежели как ее мирской аналог), заместивших собой религиозный культ. Это вело, с одной стороны, к отчуждению светской власти от религии (вплоть до признания ее властью Антихриста, например, старообрядцами), с другой стороны, — к порождению и распространению в массовом сознании нового и специфического для русской культуры феномена — «светской святости» (А. М. Панченко)³, заключавшегося в экстраполяции атрибутов культовой святости на нерелигиозные предметы и явления.

³ Панченко А. М. Церковная реформа и культура Петровской эпохи // XVIII век. Сборник 17. СПб.: Наука, СПб. отделение, 1991. С. 11 и далее.

«Светская святость» выражалась в таких различных по своему характеру и далеко отстоящих друг от друга явлениях, как политическая сакрализация личности монарха (культ Петра, Екатерины II и др.), культ государства и нации, русских армии и флота и их военных побед, государственное и национальное самодовольство, идеологическая сакрализация классиков культуры, — особенно ярко заявившая о себе по отношению к отечественной литературе уже в XVIII, но особенно в XIX вв.: апология энциклопедизма (М. В. Ломоносов), поэтического дара (Г. Р. Державин), исторических и лингвистических заслуг (Н. М. Карамзин); эстетический культ Пушкина и борьба за первое место на «литературном Олимпе»⁴, возникновение и дальнейшее обострение критической и философской полемики, направленной на сакрализацию тех или иных идей, норм, ценностей, самоутверждение наук — естественных и гуманитарных, — философии и искусств.

Именно в это время стала складываться столь характерная в дальнейшем для русской культуры способность «религиозной энергии русской души» переключаться и направляться к целям, которые «не являются уже религиозными» (Н. Бердяев)⁵, т. е. к целям социальным, научным, художественным, политическим и т. д., ярко заявившая о себе уже в увлечении русских общественно-политических и культурных деятелей XVIII в. масонством и внеконфессиональным мистицизмом (А. П. Сумароков, И. П. Елагин, И. В. Лопухин, И. П. Тургенев, Н. И. Новиков, А. В. Суворов, Павел I и др.). Исследователь русского масонства акад. А. Н. Пыпин замечал, что широкое распространение масонства было популярно между умами, «вышедшими из простого невежества», еще «мало воспитанными настоящей наукой». По существу, масонство среди отечественных неопитов научного мышления казалось особого рода наукой, формой сокровенного знания о мире, будучи на самом деле функцией религиозного, а часто и мифологического сознания, замещавшей собою положительные науки и выдававшей себя за таковую, представлявшей иррациональное в рациональной форме и наоборот.

Впоследствии «религиозная энергия» русской культуры особенно резко проявилась в атеистическом и материалистическом фанатизме разночинской интеллигенции второй половины XIX в., в ее увлечении естествознанием, политикой, техникой — нередко

⁴ См.: Панченко А. М. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Звезда. 2002. № 9. С. 140–147.

⁵ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 9.

фетишизируемыми и рассматриваемыми в отрыве от целого культуры как своего рода «безрелигиозная религия», или религия, развивающаяся в отрыве от собственного субстрата. В этом же, quasi-религиозном ключе должен рассматриваться и политический экстремизм русских радикалов, начинавшийся в XVIII в. с теоретических допущений (А. Радищев), а к 70-м гг. XIX в. превратившийся в террористическое движение. Впоследствии все предреволюционные и послереволюционные политические страсти, особенно массовые, в той или иной степени носили религиозный или религиозоподобный характер (включая «веру в светлое будущее», светский культ государственных руководителей и вождей, уподобление политических партий религиозной общине, церкви или секте, воюющей с ересями, вероотступниками, сатанизмом, социалистической теории — догматическому вероучению и т. п.).

Возникший в результате исторически закономерного раскола единой средневековой культуры идеологический плюрализм XVIII в. поначалу естественно укладывался в барочную модель состязательности различных мировоззренческих тенденций и принципов: в одном семантическом пространстве сталкивались в напряженном диалоге-споре (или эклектическом хаосе) пессимизм и оптимизм, аскетизм и гедонизм, «школьная» схоластика и дилетантизм, дидактизм и развлекательность, этикет и сенсационность, константность и окказиональность, эстетизм и утилитаризм. Однако характерный для российской цивилизации, начиная уже с конца XVI в., этатизм, «государствоцентризм» в конце концов восторжествовали в лице светской культуры, подчинившей себе элементы культуры духовно-религиозной (а в какой-то части и отвергнувшей их, если казалось, что последняя тормозит обновление России, удерживает ее в рамках Средневековья, церковного «предания»). В дальнейшем религиозная «специализация» культуры становилась все более и более узкой отраслью общественной деятельности, а в системе морфологии русской официальной культуры XVIII–XIX вв. — периферийной и второстепенной областью по сравнению с наукой и искусством, литературой и философией, обучением и воспитанием, техникой и военным делом, политикой и экономикой.

Впервые обретенный русской культурой действительный (при том разительный!) плюрализм вкусов и стилей, ценностей и норм, традиций и идеалов не мог не отразиться на бытовом поведении людей XVIII в., которые, по сравнению с человеком Древней Руси, могли развиваться и реализовать себя с неизмеримо большей степенью потенциальной свободы. Однако эта потенциальная свобода была осложнена принципиально новыми культурными

функциями как феноменов быта, так и особенностей поведения, открывшимися в результате Петровских реформ. По существу, в бытовом поведении русского дворянства произошла настоящая революция: оно оказалось вписанным в иную нормативную систему и обрело новый культурный смысл.

Смешение различных форм семиотики поведения в Петровскую эпоху (стилизация и пародийность, ритуал и эпатажный антиритуал, официальность и «партикулярность» поведения) на фоне общенародного уклада жизни, резко отличавшегося от жизни дворянства, обострило ощущение стиля поведения, который индексировался различным образом в зависимости от характера пространства (Петербург и Москва, Россия и Европа, подмосковное имение и заглазное и т. п.), от социального положения (служащий или отставной, военный или статский, столичный или провинциальный и др.). Соответственно дифференцировались различные знаки поведения — манера разговора, походка, одежда, жестикуляция, лексика и т. д.⁶

В русской дворянской культуре XVIII в. складывался весьма разветвленный «стилевой полифонизм каждодневного быта» (Ю. Лотман); реализация поведения в каждом конкретном случае осуществлялась, писал ученый, «в результате выбора», как «одна из возможных альтернатив»; система жизни русского дворянина строилась как «некоторое дерево». Обретая в значительной мере игровой, нарочито искусственный и «художественный» характер, бытовое поведение строилось по моделям «поэтики поведения», заимствованным из тех или иных произведений искусства (литературы, живописи и театра), что подготовило культ театра и театральности в русской культуре начала XIX в., а вместе с тем эпоху романтизма.

С изменением места религии в картине мира преобразилось и соотношение между собой других частей и компонентов культуры, ее форм и категорий. Так, в концепции мира, утверждаемой Петром, на место «красоты» ставится «польза»; вслед за идеями утилитаризма, полезности началась «борьба с инерцией слова»; традиционный для Древней Руси приоритет слова, словесного этикета (отождествляемый реформаторами с косностью и шаблонным мышлением) отходит на второй план перед авторитетом вещи, материального производства, естественных и технических наук; «в культурной иерархии слово уступило место вещи», «плетение словес» сменил деловой стиль, отягощенный бюрократическим канцеляризмом; введенный Петром гражданский шрифт, противостоящий цер-

⁶ См. подробнее: *Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2015.

ковнославянскому, окончательно отделил светскую книжность от религиозной и мирскую, безрелигиозную культуру в целом — от духовной; рукопись была вытеснена газетой, средневековое преклонение перед «чудом» сменила «барочная сенсационность»⁷.

Неизбежный «упадок литературы» при Петре компенсировался информативностью словесных произведений; борьба со словесным этикетом породила упразднение многих запретов как в бытовом поведении, так и в искусстве; рождались новые жанры и стили в искусстве, прежде немислимы (например, жанр путешествий, «гисторий», «эпистол», кантов и др.); апофеоз вещи раскрепостил сюжет литературно-художественных произведений, ставший более занимательным и динамичным; в результате усиления интереса к вещам и вещественной стороне реальности русской культуре удавалось осваивать новые, прежде заповедные для нее смысловые области и темы. Реальность мира стала описываться и толковаться более адекватно и вне соотнесения с вековыми идеалами религии и традиционной этики и эстетики; жизненный и житейский опыт стал постоянным предметом отражения в литературе и искусстве. Литература петровского времени не породила собственного художественного стиля, зато полем ее зрения стала действительность во всей ее широте и безграничности.

Принципиально новыми феноменами, немислимыми в рамках традиционной русской культуры, явились — в результате Петровских реформ — библиотеки и общедоступный театр, Кунсткамера (первый музей, собрание вещественных раритетов) и Академия наук, парки и парковая скульптура, дворцовая и усадебная архитектура и морской флот. Апофеоз вещи и борьба с «инерцией слова» были связаны в Петровскую эпоху с упразднением многочисленных запретов в культуре, общественной жизни и в быту, характерных для средневековья, с обретением нового уровня духовной свободы (ориентированной на динамичную, разомкнутую в будущее событийность — в противоположность древнерусским представлениям о культуре как о вселенском, вневременном континууме — «эхе вечности», обращенном в прошлое), с освоением новых предметных областей и смыслов. Искусство развивается по преимуществу как окказиональное, т. е. созданное «по случаю» (вириши и театральные постановки, архитектурные сооружения и портреты, песни и канты, тематические проповеди и приклады).

Преодолевающая статичность и нормативность, русская культура XVIII в. начала проникаться принципом историзма: история отныне воспринимается не как предопределение, не как застывшая

⁷ Панченко А. М. О русской истории и культуре. С. 245.

вечность или постоянно воспроизводимый эталон, не как идеал мироздания (что было характерно для древнерусской культуры), но как иллюстрация и урок современникам, как результат участия человека в ходе событий, итог сознательных действий и поступков людей, как поступательное движение мира от прошлого к будущему. История отныне предстает как память, как искусственное «воскрешение» прошлого (с целями воспитания или назидания, ради осмысления, анализа извлеченного опыта или отталкивания от прошлого), как «аппликация» на современность, как «урок» настоящему; вместе с тем рождается и ориентация русской культуры на будущее, ее апелляция к идеям и установкам развития, а не сохранения, динамики, а не желанной стабильности. Отсюда развитие в XVIII в. профессионального научного интереса к изучению национальной истории — становление отечественной истории как науки (В. Татищев, М. Ломоносов, Г. Ф. Миллер, М. Щербатов, И. Болтин, А. Л. Шлёцер и др.) и опыта художественного ее осмысления в поэзии, прозе и драматургии (А. Сумароков, М. Херасков, Я. Княжнин, Н. Карамзин и др.).

Появляются первые представления о социальном и культурном прогрессе как поступательном движении общества вперед, его развитии и совершенствовании — от низших форм к высшим, от варварства к цивилизации. Становится постоянным сравнение с этой точки зрения разных стран и народов, разных культур, и прежде всего сопоставление России с Европой, причем нередко — не в пользу России. На первый план политики Петра выходит преодоление российского отставания в различных социальных и культурных аспектах. Само внедрение тех или иных культурных инноваций продиктовано именно задачами ликвидации культурной отсталости.

Вместо репродуцирования суммы вечных идей и представления культуры, с точки зрения средневековья, как феномена, имеющего вневременной и вселенский смысл, — в канун Петровской эпохи, а тем более в процессе петровских преобразований возникла и укрепилась идея бесконечности истории, культура стала восприниматься как поток инноваций, как непрерывное обновление норм и традиций, идеалов и форм деятельности, как человеческое творчество, направленное на преобразование среды обитания и общества, наполнение досуга и духовного мира человека различными ценностями внеконфессионального и нерелигиозного происхождения. В то же время человек предъявил свои «права на историю» и попытался овладеть ею, на практике упразднив различия между вечностью и бренным существованием. Ради этого в культуре петровского времени получили развитие посредующие культурные «звенья», размывающие смысловую грань между

Абсолютом и повседневностью, Бытием и бытом и составляющие непрерывную цепочку. Так, в XVIII в. самостоятельное значение в русской культуре начинают обретать наука и искусство, философия и богословская мысль, образование и техническое творчество, т. е. специализированные формы культуры, развивающиеся автономно друг от друга и независимо от своего культурного целого, все более дробного, дифференцированного.

Именно с этого момента, т. е. фактически начиная с Петровских реформ, «ядерные» процессы в русской культуре происходят со все возрастающим участием научно-дискурсивного мышления с его логико-понятийной рефлексией действительности и самой культуры. Если учесть, что науки и научной деятельности как таковых не существовало в Древней Руси, а сама «ученость» понималась как начитанность, причастность к книжному знанию и узкому кругу образованных людей, то появление научного дискурса в русской культуре следует квалифицировать как поистине революционный сдвиг в сознании людей. Однако — применительно к русской культуре XVIII — начала XIX в. в целом — наука и научность, вообще положительное знание — при всей своей наступательной активности и расширении сферы своего культурного влияния — все же так и не заняли ведущего положения в русской культуре.

Скептическое отношение к науке, учености, образованию, предубеждения религиозного толка против научности и наук были широко распространены среди дворянского большинства и служили предметом сатирического изображения и осмеяния не только в сатирах Кантемира, баснях и эпиграммах Сумарокова, но и в комедиях Фонвизина, самой Екатерины II. Апология науки и учености у В. Тредиаковского, М. Ломоносова и др. деятелей русской культуры XVIII в. лишь восстанавливала равновесие положения науки в эру русского Просвещения, требуя для одного этого колоссальных интеллектуальных и литературных усилий. Большое место в официальной культуре того времени, начиная с комедий самой Екатерины («О время!», «Обманщик», «Обольщенный», «Шаман сибирский») и кончая сочинениями профессиональных литераторов, занимало обличение суеверий и религиозного ханжества, противоречащих здравому смыслу и мешающих исполнению гражданских обязанностей дворянства и государственной службе. Немалую роль здесь играла и апелляция к науке и общественному мнению, постепенно завоевывавших в русском обществе авторитет и смысловую значимость.

Только во второй половине XIX в. в русской культуре начинают утверждаться общественный статус науки и ученого; позитивистская методология научного познания, обращенная к различным

предметам; естественнонаучные подходы к знанию вообще, включая знание гуманитарное (философия, история, эстетика, литературно-художественная критика и даже само искусство с укрепляющимся статусом и авторитетом реализма); впервые в истории русской культуры философия (в лице Вл. Соловьева и его последователей) обретает систематизированные, логико-концептуальные формы, сопоставимые с классической немецкой и в целом западноевропейской философией. Прошло по крайней мере полтора века со времени появления научного дискурса в русской культуре, пока наука стала не просто составной частью русской культуры, но и магистральным направлением ее развития.

Так или иначе, в начале Петровских реформ в России возникла ситуация «социокультурного переворота». В русской культуре стал доминировать принцип неограниченной свободы, восторжествовало преодоление обветшавших норм и шаблонов, чуть ли не революционным образом стали трансформироваться культурные ценности, идеи и стиль произведений культуры, формы житейского поведения; стали внедряться новые обряды и традиции, в то время как старые отвергались и осмеивались; изменилась культура быта, — все это, разумеется, в рамках жизни довольно узкого круга европейски образованных людей. Присутствие содержательной и формальной «новизны» становилось обязательным требованием русского «Века Просвещения».

Все эти социокультурные метаморфозы вступали в резкие и болезненные противоречия с культурными канонами и социальными установками допетровской Руси. Быстрая и ничем не подготовленная «ломка» культурной парадигмы, осуществлявшаяся в русской истории впервые, привела к жестко антиномичному противостоянию двух во многом взаимоисключающих систем ценностей — древнерусской и общеевропейской (в российской интерпретации) — и углублению социокультурных противоречий России в Новое время. Однако существовало такое содержательное (цивилизационное) начало, которое объединяло эпоху Древней Руси и новой России; этим началом была идея сильного, централизованного, деспотического государства, — идея, равно актуальная для Московской и Петровской Руси.

2

Любая попытка представить русскую культуру в виде целостного, исторически непрерывно развивающегося явления, обладающего своей логикой и выраженным национальным своеобразием, наталкивается на большие внутренние сложности и противоречия.

Каждый раз оказывается, что на любом этапе своего становления и исторического развития русская культура как бы дwoится, являя одновременно два отличных друг от друга лица. «Европейское» и «азиатское», оседлое и кочевое, христианское и языческое, светское и духовное, рациональное («здравый смысл») и иррациональное («чудо») — эти и подобные «пары» противоположностей свойственны русской культуре с древнейших времен и сохраняются фактически до настоящего времени.

Поначалу подобная бинарность в истории русской культуры не приобретала характер жесткой антиномичности и разрешалась медиативно, т. е. через выработку компромиссных, синкретических решений. Так, сложившееся в результате Крещения Руси двоеверие представляло собой способ сосуществования противоречивых мировоззренческих установок язычества и христианства по принципу их взаимодополнительности, а не способ их противоборства по принципу взаимоисключаемости. Однако к концу XVI в. бинарные смысловые структуры русской истории (как мы это могли наблюдать в VI главе) становились все более дихотомичными и внутренне конфликтными образованиями, чреватými неминуемым социокультурным взрывом, как бы запрограммированным в множющихся бинарных структурах сознания и бытия.

Двоемыслие, двоевластие, ереси, самозванство, смута, бунт, раскол — это лишь немногие из значимых для понимания истории русской культуры понятий, выявляемых уже на стадии древнерусской культуры. Смутное время представляло собой уже буквальное нагромождение антиномий, как это и бывает всегда в условиях гражданской войны. Русский религиозный раскол — последняя, кульминационная фаза в истории культуры допетровской Руси, наступившая во второй половине XVII в. и предварившая собой многие социокультурные процессы в России XVIII–XIX вв., — характеризуется также явной двуликостью, двусоставностью. Это то исходное состояние русской культуры переходного времени, где берут свое начало петровские реформы и формируется национальный менталитет новой русской культуры, претерпевающий очень незначительные изменения в дальнейшем, на протяжении последующих трех веков российской истории.

С начала XVIII в. охвативший русскую культуру процесс секуляризации не только отделил «культуру» от «веры», не только десакрализовал многие культурные формы, прежде неотделимые от религии и культа, но и потеснил «слово» — «вещью», богословие — естествензнанием, благо — пользой, книжную мудрость — практической деятельностью (административной, военной, дипломатической, технической, производственной и т. п.),

вечность — злободневностью и текучестью времени, культурную заданность («преданием», традициями) — окказиональностью культуры. Потеснил, но не вытеснил окончательно, что привело к сосуществованию в культуре фактических смысловых противоположностей или явлений, воспринимаемых как антиподы.

Более того, сталкиваясь между собой в реальных культурно-исторических процессах, эти полярные противоположности усиливались, конфронтируя друг с другом, и образовывали устойчивые антимомические пары, становившиеся способом существования русской культуры в переходный период. Внутренняя противоречивость русской культуры, уже в XVII в. достигшая значительной глубины, с началом петровских реформ еще более обострилась. Фактически культурная политика Петра инициировала возникновение не только круга его единомышленников, активных сторонников и последователей, но и становление множества столь же активных его противников, идейных оппонентов и антагонистов. Это означало, по существу, перенос ситуации раскола из сферы религиозной, церковной (где она сохранялась в той же напряженной фазе, что и во времена Аввакума) — в сферу светскую, а также в обыденную действительность.

Радикальные новации Петра воспринимались одной частью дворянства сочувственно и даже восторженно, другой, гораздо более многочисленной, — настороженно и враждебно. В широкой, народной среде реформаторская деятельность царя-преобразователя была, особенно в своей позитивной части, еще менее понятна и адекватно оценена; зато в своем отрицании и разрушении трактовалась апокалиптически. Все это приводило к тому, что Петровские реформы, вместо того чтобы сплачивать общество и консолидировать культурные силы, их раскалывали и разделяли; точнее — в одном отношении сплачивали, в другом же — раскалывали. Чем значительнее был контраст нового и старого, тем труднее было первое внедрить в традиционное общество, а второе — сохранить в процессе его модернизации. Между тем для того, чтобы конструктивно реализовать столь крутой исторический «перевал» от одной культурной эпохи к другой, нужно было осуществить и первое, и второе. Цивилизационный «узел» запутывался все туже.

Помимо того глубокого идейно-политического и социокультурного раскола, что был порожден петровской секуляризацией, в русской культуре XVIII в. наметились еще две конфронтационные тенденции: между «просвещенным» и либеральным меньшинством (культурной элитой) и консервативно настроенным большинством («непросвещенной» массой) и между прозападнически настроенными поборниками реформ (таким же меньшинством)

и их противниками, отстаивавшими восточную самобытность России, культурное «почвенничество». Первоначально обе социокультурные конфронтации совмещали сподвижники Петра и его противники; еще в конце XVII в. полемически сталкивались «мужичья» (но своя) культура «светлой Руси» и ученая (но чужая) культура барокко (А. М. Панченко).

Позднее, к концу XVIII в., антитезы либерализма и консерватизма, с одной стороны, и (условно говоря) «западничества» и «славянофильства», с другой (полемика карамзинистов и шишковистов), явно разошлись и были представлены различными деятелями культуры. Реальная картина русской культуры XVIII в. осложнялась тем, что идеи либерализма и западнические реформы нередко исходили от самих властных структур — монарха и его ближайшего окружения (т. н. «революция сверху», по Н. Эйдельману), а охранительно-консервативные и национально-почвеннические настроения поднимались «снизу», совпадая с настроениями народных масс и большинства провинциального поместного дворянства, уходя корнями в традиционную, патриархальную культуру Древней Руси.

В этом отношении чрезвычайно характерна позиция историка и философа кн. М. Щербатова, выступившего — уже во время Екатерины II — против петровских «излишних перемен». В его концептуально выстроенном трактате «О повреждении нравов в России» (опубликованном в 1858 г. в Вольной русской типографии Герцена в одной книге с «Путешествием из Петербурга в Москву» А. Радищева) критика петровских реформ велась с позиций идеализации допетровской старины как средоточия истинной веры и благочестия, моральной устойчивости, аскетического патриархального быта, крепкого централизованного государства, основанного на соблюдении традиций и строения родового в своей основе общества. Соответственно петровская ломка традиционного уклада воспринималась им как целенаправленное «развращение» русского дворянства «подражанием чужестранным народам» во вкусах и модных нарядах, «открытых столах» и ассамблеях, искусствах и науках. Разрушение «тесной связи между родов», вытеснение «благородного рождения» чинами, «табелью о рангах», внедрение в российскую жизнь принципов открытости, «людскости», разрушение прежде незыблемой границы между частной жизнью и жизнью общественной, эмансипация личности в сфере умственной и чувственной, в общении и деятельности — все это симптомы и причины пробуждения сластолюбия, эгоизма, стяжательства, карьеризма, фаворитизма, а значит, неизбежного разрушения семейных союзов, государственных обязанностей, правосудия, патриотизма, а в конечном счете и падения государства.

Ради восстановления старых нравственных и религиозных устоев русского общества кн. Щербатов был готов поступиться распространением знаний и сочинений новейших писателей, отречься от благ западной цивилизации, как неорганичных России, примириться с сохранением и распространением суеверий, которые рассматривались как допустимая (а может быть, даже необходимая) цена возрождения веры и сохранения нравственности, укрепления национальной самобытности и культурной идентичности Святой Руси. Следует заметить, что, со своей точки зрения, кн. Щербатов был безусловно прав: вера, нравственность, убеждения, верность долгу, родовые привязанности, семейные союзы, государственное устройство — как можно было помыслить их с позиций древнерусской культуры — безусловно и окончательно разрушились, разложились, и их возрождение в прежнем виде (в среде столичного дворянства и правящей бюрократии) было уже невозможно. Отсюда пессимизм Щербатова, его мрачные, почти апокалиптические предчувствия, его ожесточение против реформаторов.

Но справедливо также и то, что ход реформ, их направленность, их половинчатость вызывали резкие нарекания у мыслителей, настроенных более радикально (Н. Новиков и А. Радищев); они подвергали реформы не менее резкой критике, с точки зрения понятий и критериев западной культуры, достижений и опыта европейской цивилизации. Таким образом, централизующие и центристские элементы русской культуры XVIII в., по необходимости связанные с политическим центром российской государственности (самодержавием), стали предметом целенаправленной критики как «слева» (с радикальных позиций), так и «справа» (с охранительных, консервативных позиций), что поставило центристские силы в противоречивое и неустойчивое положение «маятника», колеблющегося между крайними точками социокультурного спектра Русского Просвещения.

Замечательна культурно-историческая характеристика, которую дал А. Герцен антиномической «паре» М. Щербатов ↔ А. Радищев: «печальные часовые у двух разных дверей» они, как Янус, глядят в противоположные стороны своей эпохи — назад и вперед. Позднее Герцен в тех же терминах (как двуликого Януса) обрисовал и противоборство славянофилов ↔ западников. Речь у Герцена идет о «раздвоении единого», о расколе культурной целостности: Щербатов ↔ Радищев — это такие же два персона-фицированных полюса века Русского Просвещения, как Екатерина ↔ Новиков, как Шишков ↔ Карамзин; как в XIX в. братья Аксаковы и Киреевские, Хомяков, с одной стороны, ↔ Белинский, Герцен и Кавелин — с другой, составляющие бинарную оппозицию

в русской классической культуре. Эти идейные полюса русской культуры можно назвать: противники ↔ сторонники реформ, или «архаисты» ↔ «новаторы», или традиционалисты ↔ модернизаторы, — смысл оппозиции достаточно прозрачен; в культуре XVIII в. сталкиваются между собой: старая, средневековая Русь ↔ Россия нового времени, и ни одна из сторон не может взять верх над другой. Подобные проблемы, отражавшие характерную для национального русского менталитета бинарность, особенно контрастно предстали «на сломе» цивилизационного развития и ярко проявились в других явлениях и аспектах русской культуры XVIII в.

Один из них имеет особое значение для истории русской культуры Петровского и всего послепетровского времени. Это противоречие — между идеалом универсального государства (Дж. А. Тойнби) как самоцели общественно-исторического и культурного развития (Империи) и идеалами свободы: от стихийной воли до узаконенной демократии (свободы, различно понятой и выраженной; свободы в политическом и нравственном, эстетическом и религиозном смысле; свободы общественной, общенародной и свободой индивидуальности, творческой и самобытной личности) — оказывается сквозным фактором истории русской культуры на протяжении многих веков, фактически с XVI в. по настоящее время. Дилемма безличного имперского Государства и личной, творческой Свободы с особой остротой встала перед Россией в процессе петровских реформ.

С одной стороны, колоссально выросла роль отдельной личности, от которой самым явным образом стали зависеть не только ее собственная судьба, но и ход истории; значение которой высвечивалось определенным образом только в контексте истории, — пример тому прежде всего деятельность самого Петра I (но и значение таких фигур, как Ф. Лефорт, А. Меншиков, П. Шафиров, Ст. Яворский, Ф. Прокопович, В. Татищев и др. как личностей чрезвычайно велико; в том же XVIII в. появятся и личности универсальные — масштаба Петра, Ломоносова, Екатерины II). С другой стороны, как никогда ранее выросло и значение абстрактного Государства — Империи, для которой все, даже самые великие личности (включая самого Петра!), были лишь служителями, работниками, строителями, солдатами, — т. е. простыми исполнителями, а то и вообще неодушевленным материалом, составляющим силу и величие России — если не настоящей, так будущей.

Коллизию государства и личности как сквозную культурфилософскую дилемму Г. Федотов назвал оппозицией Империи и Свободы. Мало кто из деятелей русской культуры Нового времени избежал этой дилеммы — включая Пушкина, родоначальника

русской классики. Недаром в его произведениях узнаются черты и классицизма, и сентиментализма, и многих иных, позднейших направлений художественного творчества и соответствующих философских убеждений. «Певец Империи и Свободы», был в душе (и творчестве) консерватором и революционером одновременно. Подобное сочетание несочетаемого (реакция ↔ революция, рабство ↔ свобода, деспотизм ↔ демократизм, разум ↔ чувство и т. д.) было вообще очень характерно в целом для русской культуры Нового времени, начиная с самих Петровских реформ.

Столкновение в XVIII в. противоречивых интересов и целей государства и личности (дилемма, впервые возникающая в истории отечественной культуры) с особым драматизмом отозвалось в художественной культуре этого времени (прежде всего в литературе и театре). Речь идет об историческом наложении друг на друга трех направлений и культурных систем в рамках единого культурно-исторического процесса: классицизма, сентиментализма и Просвещения. В Западной Европе названные литературно-художественные направления представляли собой последовательные фазы культурного развития в XVII–XVIII вв. и практически никогда не совпадали по времени. Это означает, что явления классицизма, сентиментализма и Просвещения находились в западноевропейской истории в отношениях преемственности, причинно-следственной связи, но никогда не вступали друг с другом в актуальный диалог, идейную полемику, социально-политическую или философскую конфронтацию в качестве современников, оппонентов и конкурентов в идеологической и эстетической борьбе одной культурной эпохи, как это было в XVIII в. в России.

Одновременное сосуществование в русской культуре XVIII в. эстетической и художественной систем классицизма и сентиментализма, взаимоисключающих по своим принципам, исходным творческим установкам и в то же время различно исповедующих просветительские идеалы и лозунги, представляло собой бинарную конструкцию, состоящую из нескольких оппозиций: государство ↔ личность; разум ↔ чувства; нормативная дисциплина ↔ непроизвольные влечения сердца; общественная польза ↔ частное право; национальная гордость ↔ космополитические общечеловеческие мотивы и т. п. В западноевропейской культуре классицизм и сентиментализм, хотя и были связаны с идеями и принципами Просвещения, но представляли собой разные этапы истории культуры, следующие друг за другом и сменяющие один другой, развивая или отрицая идеи и концепции предшествующего этапа на следующем за ним этапе. В России же классицизм и сентиментализм составляли вместе структуру «взаимоупора», закрепляю-

щую в культуре неустойчивый баланс противоборствующих сил Русского Просвещения (например, Разума и Чувства) и на время как бы «парализующую» их взаимные интенции и устремления.

В век русского Просвещения русскому классицизму принадлежала централизующая, «имперская» роль: дисциплина, норма, система ставились в культуре и жизни во главу угла; отказ от центробежных и произвольных тяготений лиц, местных, провинциальных стремлений и традиционных групп общества во имя национально-государственного единства и единообразия принимал формы преклонения перед общим и абстрактным, логическим и надчеловеческим законом государства (Г. А. Гуковский). Однако возникший практически параллельно с классицизмом русский сентиментализм противопоставил культу безличного Государства — личность человека с его чувствами, индивидуальными переживаниями, миром частных интересов, абстрактному бесчеловечному разуму — гуманизм, чувствительность, эмоциональную впечатлительность, сердечность.

«Классицистам» М. Ломоносову и А. Сумарокову, Я. Княжнину и В. Озерову, Г. Державину и И. Крылову «резонировали» «сентименталисты» И. Богданович и И. Дмитриев, М. Муравьев и Н. Эмин, А. Радищев и Н. Карамзин. Однако в ряде случаев очевидна принадлежность писателя одновременно и к классицизму, и к сентиментализму (М. Херасков, В. Лукин, Ф. Эмин, Н. Николев, Д. Фонвизин и др.): линия «разлома» проходит по самой творческой личности, поляризуя и раздваивая ее литературно-художественную деятельность. Впрочем, можно сказать, что почти все русские сентименталисты в той или иной степени «грешили» классицизмом, особенно поначалу, а многие русские классицисты отступали от верности классицистической системе (в том числе в сторону сентиментализма). Подобные же смешанные тяготения — и к классицизму, и к сентиментализму — можно наблюдать в русской портретной живописи 1780–1790-х гг. (Ф. Рокотов, Д. Левицкий и особенно В. Боровиковский).

Дух Просвещения связал воедино классицистическое преклонение перед разумом и упоение чувствами; апологию Государства, Империи и возвышение выдающейся, неповторимой и свободной Личности; преувеличение роли Закона, всеобщей Нормы, поступательного прогресса (организующих и воспитывающих любого человека, не признавая никаких исключений) и сентименталистское сочувствие живому человеку, его обстоятельствам и его переживаниям (не укладывающимся в рамки норм и законов, нередко попираемым бездушием и формализмом системы, которая призвана все уравнивать и унифицировать); восторженное приобщение человека к знаниям

и наукам, к плодам цивилизации и культуры, выделяющим его из неодушевленного мира, и сентименталистский интерес ко внесословной личности и «естественной» природе, не искаленным цивилизацией. Педагогические, воспитательные интересы и задачи русской культуры XVIII в. также были связаны и с классицизмом, и с сентиментализмом, хотя это были во многом чуждые друг другу принципы и убеждения относительно целей и задач Просвещения.

Чем более демократизировалась русская литература XVIII в., чем более она проникалась мотивами повседневности, психологическими и бытовыми описаниями, чем более «массовой» она становилась в своем обращении к читателям, апеллируя к общему сочувствию и сопереживанию героям и тем сложным, неоднозначным ситуациям, в которых они оказались; тем более она проникалась исповедальностью, этическими мотивами, коллизиями, проблемами и психологизмом — чертами, свойственными сентиментализму. Однако идеология классицизма, продиктованная сословной иерархией (пресловутые «три штиля» литературы и искусства — это жизненные стили трех сословий, из которых в России, в отличие от Франции, можно было наблюдать только два — дворянство и крестьянство), органически связанная с апологией сильного, централизованного, абсолютистского государства и героического служения ему, с утверждением разумности действительности, стройности политических, нравственных и эстетических принципов организации мира, — тоже была глубоко укоренена в российской реальности и не могла быть просто отвергнута как устаревшая, абстрактная, стилистически выпященная и нежизненная схема.

Для Русского Просвещения (конца XVIII в.) характерно стремление русских писателей и художников соединять черты обоих методов, стремясь к некоему равновесию между цивилизацией и природой, разумом и чувством, общим и случайным, нормой и исключением, образованием и интуицией, историей и частной жизнью, государством и личностью. Однако вместо желаемого равновесия взаимоисключающих тенденций мы нередко видим в русской культуре XVIII в. их коллизии, столкновения, контрасты, смысловые антиномии, идейное противоборство, взаимное напряжение двух разных моделей Просвещения — аристократической и демократической, встретившихся в одной национальной культуре и соединившихся в ней по уже знакомому нам принципу «взаимоупора».

По существу, социокультурный разрыв, произошедший в корпусе русской культуры в ходе религиозного Раскола и в результате Петровских реформ, распространялся сразу в двух направлениях — по «вертикали» (т. е. в плане иерархии ценностей, норм, жизненных принципов, действующих в обществе) и по «горизон-

тали» (т. е. в плане одновременной соположенности нескольких ценностно-смысловых систем, полемизирующих и соперничающих друг с другом в рамках одной национальной культуры).

По «вертикали» — вместо единства классов и сословно-классовых культур — возник разрыв между культурой просвещенного дворянства, приобщившегося к достижениям европейской культуры и западной цивилизации, и народной традиционной культурой огромного большинства населения России (причем не только крестьянского, но и городского, и провинциально-дворянского). И разрыв этот был весьма далек от задач демократизации и всеобщего просвещения. По «горизонтали» же — вместо чаемого реформаторами культурного единства России и Запада, а в перспективе и всей мировой цивилизации — складывался и усиливался разрыв между западноевропейским и российским, русским; между «чужим» и «своим», самобытным, — разрыв, углублявшийся по мере приобщения отечественной властной (и духовной) элиты к Европе (к западноевропейской культуре и цивилизации, воспринимавшихся нерасчлененно — ни в социальном, ни в национальном плане). Концепция Просвещения, утверждавшаяся (и насаждавшаяся сверху) в России не только не способствовала действительному просвещению всей нации, всей страны, но, напротив, углубляла пропасть между «образованными классами» общества и остальной, непросвещенной массой, скорее проникавшейся недоверием к просвещению и просвещенным, «ученым» людям.

Соединение в системе единой национальной культуры сразу двух смысловых оппозиций («дворянская, высокая культура» ↔ «народная, низовая культура»; «европеизированная, привитая извне культура» ↔ «национально-русская культура», развивающаяся на собственной основе) привело к огромному внутрикультурному напряжению и, как следствие, к формированию в русской культуре мощных дивергентных процессов, которые ее латентную бинарность (вызванную геополитическими, географическими, этническими и иными факторами) превратили в сквозную ценностно-смысловую бинарность на всех уровнях значений и норм культуры, последовательно рефлекслируемую и эксплицируемую философскими, научными, литературно-художественными, публицистическими, собственно политическими, педагогическими и иными ее средствами.

3

Западноевропейское Просвещение было характерным результатом раннебуржуазного, демократического развития стран, продвинутых в социально-экономическом и политическом отношении.

Эпоха Просвещения в этих странах пришла на смену классицизму или Реформации, которым, в свою очередь, предшествовало Возрождение. В России же Просвещение, начатое Петровскими реформами, заместило собой вялое Средневековье, осложненное в XVII в. заимствованным на Западе и плохо переваренным барокко. Поэтому ни прав и свобод, дарованных всем гражданам общества, ни системы детализированных законов, включая конституцию, ни самостоятельности различных слоев общества, ни массового распространения наук, искусств, образования — признаков буржуазно-демократического развития — русская культура XVIII в. не знала и не могла знать, кроме как по западным книгам и путешествиям в Европу тех немногих представителей дворянства, которые на это решились.

Идеи западного Просвещения на русской почве не могли обрести реальности и были обречены оставаться «чистой теорией», абстрактными примерами, оторванными от практики, более того, отделенными от практического воплощения непреодолимой бездной политических запретов, религиозных предубеждений и суеверий, бытовых привычек и житейской инерции, поддерживаемых институционально и идеологически. Более того, идеи буржуазно-демократического развития, взятые на вооружение аристократами, просвещенным дворянством, в российских социально-политических и культурных условиях имели шанс быть переосмысленными и переоцененными до полной их неузнаваемости, т. е. стать совсем иными идеями. Неудивительно, что Русское Просвещение лишь отчасти совпадало по своим идеалам, концепциям, художественным и философским воплощениям с западноевропейским, а в своей основе было типологически ему близким, но качественно другим культурным явлением.

Наконец, культурная политика просвещения, проводимая социальными «верхами» общества, дворянством из императорского и правительственного окружения, не могла не отличаться принципиальным образом от культурной политики, проводимой западноевропейским «третьим сословием» в интересах если не буквально социальных «низов» или «всего народа», то уж во всяком случае — достаточно широких демократических масс. И содержание, и направленность, и цели, и результаты одного и другого варианта просвещения были безусловно различными. Просвещение «сверху», притом в государстве, во многом сохранившем феодальную иерархическую структуру, феодальные институты, феодально-сословные предрассудки, неизбежно было и классово-избирательным, и дозированным, и вариативным, и тенденциозным, — в то время как в буржуазных демократиях (или под соответствующим их идейным влиянием) Просвещение тяготело к идеям равенства, социальной

справедливости, всеобщности, доступности и т. п. Сословно-классовое просвещение тяготело к функционированию по вертикали; буржуазно-демократическое — по горизонтали. Отечественная и западная модели просвещения не совпадали между собой не только по своему социальному пафосу и культурному смыслу, но и способу функционирования в обществе.

Русское Просвещение сильно отличалось от западноевропейского еще и тем, что идеология просвещенного абсолютизма, не предшествовала демократической идеологии всеобщего просвещения, как это было, например, во Франции, а «сопутствовала» последней, точнее — ее сама и осуществляла. Идеи социального равенства и реализации равных возможностей, внесословной ценности человека, органичности человеческих чувств природе, воспитания творческих способностей человека независимо от его происхождения и т. п., развивавшиеся на Западе под влиянием буржуазно-демократических процессов, в России XVIII в. вступали в неразрешимое противоречие с крепостнической системой хозяйства, деспотическим неправовым государством, самодержавием — средневековым национальным идеалом централизованной абсолютной власти, тяжеловесной сословной и бюрократической иерархией как незыблемой основой стабильности российской цивилизации, пренебрежением к личности (в том числе творческой), консерватизмом огосударственного православия с его ориентацией на «предание» и мессианскими установками, перенесенными из конфессионального самосознания на государство в целом, включая атрибуты светской власти. Все это чрезвычайно ограничивало возможности реализации просветительской программы в России как таковой, да и саму концепцию Просвещения в контексте русской культуры искажало до неузнаваемости.

Дарование Екатериной II новых «вольностей» дворянству было органически связано с усилением крепостничества, а апология «просвещенной монархии» была не более чем парадный фасад (украшенный западноевропейской либеральной риторикой и символикой) все того же восточного абсолютизма (державинская Фелица — недаром именно «киргиз-кайсацкая царевна», а ее придворный сановник — лирический герой Державина — носит титул «мурзы»). Однако роль знаковых атрибутов и культурной семантики российской власти и общественной жизни России в XVIII в. была сама по себе чрезвычайно велика: и опыты высочайшего законотворчества (знаменитый екатерининский «Наказ»), и апелляция к европейским авторитетам Вольтера, Дидро, Монтескье, Руссо, Лессинга, Гельвеция, и сама либеральная стилистика официальной идеологии, и игра императрицы в демо-

кратические принципы, и апология «просвещенной монархии» в век Екатерины — создавали определенную интеллектуальную и эмоциональную атмосферу (внешне очень похожую на европейскую), благотворную для развития русской культуры не по одному лишь «мановению» монаршей воли, но в соответствии с логикой имманентного ее саморазвития, содействовали расцвету профессионального творчества во всех сферах, стимулировали разнообразные идейные, стилевые и жанровые искания деятелей культуры.

В результате складывались благоприятные условия для возникновения и расцвета русской дворянской культуры и развития плюрализма в различных сферах: литературе и философской мысли, науках и искусствах, архитектуре и государственном строительстве, эстетических вкусах и нравственно-религиозных представлениях, в общественно-политической мысли; это создавало также предпосылки для все более широкого распространения идей и концепций западного Просвещения среди образованных людей. Тот язык европейской культуры, на котором изъяснялись между собой представители русской духовной и социальной элиты XVIII в., был принципиально важен не только для складывавшейся социокультурной ситуации (инициировавшей развитие науки и философии, науки и общественной мысли, журналистики и канцелярского делопроизводства), но и для понимания назревавших тенденций дальнейшего исторического развития русской культуры.

Прежде всего бросается в глаза появление в русской «высокой» культуре XVIII в. огромного числа иноязычных заимствований (из голландского, немецкого, латинского, позднее французского и других языков); затем борьба «архаистов» и «новаторов» в русском языке (речь шла об употреблении церковнославянизмов, русских калек с европейских языков, варваризмов и неологизмов, используемых для наименования новых явлений в быту и общественной жизни, в культурном обиходе и политике, в науках и искусствах); показательны здесь и полемика Тредиаковского, с одной стороны, и Ломоносова и Сумарокова, с другой; позднее — «шишковистов» и «карамзинистов». Привлечение новых слов, выражений, терминов, понятий не было самоцелью языкового творчества русских европейцев. Новая лексическая ситуация в России отображала интенсивное освоение русской элитарной культурой тех предметов и явлений, которые были ей до сих пор неизвестны, но практически или теоретически необходимы. Изучение языковых процессов и коллизий в России XVIII в. (в том числе впервые возникшего в массовом порядке феномена полиглотики) дает ключ к объяснению всей культурной парадигмы Русского Просвещения и ее дальнейшей эволюции в начале XIX в.

Обратим внимание на то, что образ Европы и европейской культуры в обиходе русского образованного дворянства с самого начала Петровских реформ приобрел характер единой, целостной, семантически нерасчлененной системы, в реальности никогда не существовавшей. Для образованных русских европейская культура, начиная с ее «открытия» для России, была наднациональным целым, искусственно сконструированным русским модернизированным сознанием, — своего рода «новоделом» или «симулякром», важным для русской культуры Просвещения в качестве своего рода матрицы, эталона, примера для подражания и т. п. Модель европейской культуры, сочиненная русским полупросвещенным дворянством, сочетала в себе черты голландской и немецкой, французской и английской, античной — греческой и латинской — культурных традиций и образцов, причудливо переплетенных между собой в соответствии с наивными представлениями русских неофитов о Европе и европеизме, порожденными периферийностью и отсталостью России. Образ «общеевропейского дома» был предвосхищен «русскими путешественниками» за три века до того, как он стал реализоваться в истории европейской цивилизации (на рубеже XX–XXI вв.).

Стремление русской культуры стать «равновеликой» культуре общеевропейской опиралось на этот искусственно сконструированный образец наднационального синтеза. Поразительна настойчивость, с которой, например, М. Ломоносов стремился в своих риторических наставлениях представить «российский язык» универсальным и всемирным, сочетающим в себе достоинства греческого, латинского, немецкого, французского, испанского, итальянского и других европейских языков, отдельно взятых, а в достигнутом русским языком синтезе — даже превосходящим любой из них, по крайней мере потенциально. Неограниченные возможности духовного роста и самосовершенствования в русле общеевропейского развития открывались — в представлении русских просветителей — и перед отечественной культурой, нуждавшейся лишь в толчке и достойном подражания примере.

Однако пример для подражания русской культурой был вымышлен, сфантазирован; Европа и европеизм в российском сознании были порождением самой русской культуры: как таковые они представляли в зеркале национально-русского самосознания (становление которого как раз пришлось на XVIII — начало XIX в.). Подражая Западу, каким его себе представляли сами русские, Россия испытала западное влияние лишь в той мере, с какой его допускала, и не столько интегрировалась в Европу, сколько интегрировала ее в себя. В результате русская культура

вступала с культурой европейской в определенные отношения, но эти отношения были далеки от какой-либо однозначности: здесь было и восхищение, и соперничество, и отталкивание, и зависть, и подражание, и возмущение, и недоумение... Отношения России и Европы, русской и «европейской» (обобщенно-синтетической) культур были с самого начала противоречивыми, амбивалентными, взаимополюсными, по своему типу близкими антиномии «любовь ↔ ненависть», т. е. выражались в форме «взаимоупора».

Ю. М. Лотман в «Беседах о русской культуре» отмечал, что российское дворянство после Петра I пережило не просто смену бытовых норм: весь сложившийся в этой области уклад был отвергнут как неправильный и заменен европейским. В результате русский дворянин в петровскую и послепетровскую эпоху у себя на родине чувствовал себя «в положении иностранца»: «чужое» в его глазах приобрело характер нормы; «правильным» образом жизни признается иностранный, «искусственный», соответствующий нормам «чужой жизни», правилам «неродного языка»). В русской дворянской среде XVIII в. складывалась ярко выраженная культурная инверсия.

Формы поведения и бытового общения, бывшие на Западе «естественными и родными», а значит, «неощутимыми», в России приобретали акцентированный, демонстративный характер. Европеизация подчеркивала неевропейские черты быта, а не стирала их. Для того, чтобы постоянно ощущать собственное поведение как иностранное, надо было как раз не быть иностранцем; усваивать формы европейского быта можно было, именно сохраняя при этом внешний ему, «посторонний» (т. е. русский) взгляд на них; дворянину приходилось не «становиться иностранцем», а «вести себя как иностранец». В то же время «усвоение иностранных обычаев» не только не отменяло, но нередко даже усиливало антагонизм по отношению к иностранцам. Те сферы жизни, которые в «неинверсированной» культуре воспринимаются как «естественные» и незначимые, становятся ритуализированными и семиотизированными при инверсии. Образ европейской жизни превращался в ритуализованную «игру в европейскую жизнь». Каждодневное поведение обрастало знаками каждодневного поведения. Степень семиотизации, сознательного, субъективного восприятия быта как знака резко возросла, а бытовая жизнь приобрела черты театра особого рода.

Несмотря на все противоречия русского Просвещения, на сохранявшиеся в общественной жизни и политическом устройстве России XVIII в. институты и традиции феодализма, широкое распространение в стране (хотя и с определенной смысловой корректурой) получили идеи Вольтера и Руссо, деизма и масонства,

характеризующиеся неприятием официальной церкви и абсолютизма — хотя бы и «просвещенного», — а также религиозным и политическим вольномыслием; все эти новые идеологические увлечения просвещенного русского дворянства (хотя и в сильно «откорректированном» виде) сыграли важную роль в формировании политической, религиозной, философской и др. оппозиционности. В то же время характерно, что, в отличие от Запада, среди русских просветителей XVIII в. в целом были не популярны материалистические и атеистические идеи (при всем интересе русского общества к натурфилософии и свободомыслию). Здесь сказались непоследовательность и противоречивость секуляризационных процессов, происходивших в русской культуре XVIII в.

Гораздо больше занимали умы русского просвещенного дворянства нравственно-религиозные, эстетические и социально-политические проблемы: красота и разнообразие природы как «храмины естества», правомерность элитарного положения дворянства в обществе, пути нравственного совершенствования общества и исправления нравов, значительность человеческого существования и человеческой личности, возможности ее самосовершенствования и духовного роста, творческой деятельности. Все цели и задачи совершенствования общества и его нравов, личности и ее роста в ходе просветительской деятельности, разумеется, не касались крестьянства или городского мещанства и распространялись исключительно на дворянское общество. В этом отношении парадоксальным образом совпадали взгляды таких разных мыслителей, как А. Кантемир и М. Щербатов, Г. Конисский и С. Десницкий, Н. Новиков и А. Радищев, И. Лопухин и И. Елагин, Д. Фонвизин и Н. Карамзин.

Показательно и то, что во второй половине XVIII в. широкое распространение получили сатирические жанры в поэзии и театре, а также сатирические журналы как художественные и публицистические средства реализации просветительских идеалов в дворянском обществе и специфические формы его социокультурной динамики и модернизации. Что же касается крестьянской (шире — народной) культуры, то она оставалась (да и мыслилась) практически неизменной в социально-политическом и ценностно-смысловом отношении. Она, с точки зрения русского дворянства, и не подлежала никакому развитию, в том числе посредством просвещения, и не нуждалась в каком бы то ни было совершенствовании. Впрочем, совсем не по причине своего абсолютного совершенства, а потому, что эта культура не входила в кругозор русского просвещенного дворянства и не почиталась культурой вообще; она (как варварство) находилась вне Просвещения и не могла (да и не должна была) быть просвещена. В то время как

дворянская культура — посредством просвещения — динамично и поступательно развивалась, народная культура представлялась строго статичной, неспособной к изменению и развитию, и действительно была таковой.

Таким образом, разрыв между дворянской (элитарной) и крестьянской (общенародной) субкультурами, казавшийся в рамках русской культуры XVIII в. непреодолимым, все углублялся. Русская культура как целое, как связанное ценностно-смысловое единство фактически перестала существовать уже к концу XVII в.: она раскололась сначала по религиозному, а затем и по классовому принципу. К концу XVIII в. в России, по существу, было две разных культуры — традиционная (народная) и модернизированная (дворянская). Культурой Просвещения, разумеется, могла называться лишь дворянская культура (да и то не вся, поскольку провинциальное, особенно мелкопоместное дворянство жило одной культурной жизнью с большинством русского населения), в то время как вся русская культура XVIII в. вовсе не обнималась категориями и идеалами Просвещения, да и вообще не могла быть представлена в одной непротиворечивой смысловой системе. Дворянская и крестьянская культуры даже говорили на разных языках и были неспособны понимать друг друга (к чему, кстати, и не стремились).

Лишь в XIX в. перед дворянской культурой встала проблема понимания крестьянской, народной культуры, и дворянская культура — в лице своих наиболее чутких и совестливых представителей — двинулась навстречу народу и стала осваивать язык культуры крестьянства («Бедная Лиза» Н. Карамзина, басни И. Крылова, повести «Барышня-крестьянка» и «Капитанская дочка» Пушкина, картины А. Венецианова, поэтизировавшие крестьянский труд, опера «Жизнь за царя» и симфоническая «Камаринская» М. Глинки и др.). Появились и первые крестьянские поэты (А. Кольцов). Народная культура постепенно стала включаться в дворянскую культуру — первоначально как элемент простонародной «экзотики», затем — как предмет сострадания и раскаяния, и наконец — как фундамент национальной культуры, на котором уже «строилась» и культура Просвещения, и другие специализированные образования.

Возможности взаимодействия дворянской и крестьянской культур в России XVIII в. значительно осложняла система крепостного права. Петровские реформы не только не затронули крепостничества, но и открыли новые возможности использования труда крепостных на благо отечества и просвещения. На крепостном труде основывались горное дело и промышленность, строительство и промыслы, армия и флот, действующие на постоянной

основе. И в дальнейшем, включая время правления Екатерины II, крепостничество неизменно рассматривалось российским государством как позитивная, конструктивная сила. Подобно тому, как в Древней Греции наличие рабства позволяло свободным гражданам специализироваться в сфере культуры, так и крепостничество в России освобождало духовные силы дворянства для художественного или философского творчества, для политики или религиозных исканий, т. е. выступало как фактор развития русской культуры — и собственно дворянской, и общенациональной.

Сам факт существования крепостных художников и музыкантов, актрис и архитекторов, получавших образование и обучавшихся мастерству за границей, но при этом не перестававших быть «крещеной собственностью» (А. Герцен) своих помещиков, был вопиющей социальной несправедливостью и воплощенным нарушением принципов гуманизма, свободы творчества и самовыражения личности — основополагающих в западноевропейской культуре просвещения (где подобные факты были невозможны). В то же время вне крепостничества как своеобразной формы дворянского меценатства в России XVIII в. было невозможно становление и развитие театра и балетного искусства, оркестров роговой музыки и домашних портретных галерей, дворянских усадеб как архитектурных ансамблей и садово-паркового искусства — неотъемлемых компонентов русской дворянской культуры XVIII — начала XIX в. Следует подчеркнуть: крепостное творчество было составной частью не крестьянской, а дворянской культуры, культуры Просвещения (хотя и развивавшейся не без влияния народной культуры). Оно развивалось по образцам (или шаблонам) дворянской культуры; соответствующим образом было построено и профессиональное обучение крепостных «мастеров культуры».

Явления «крепостной интеллигенции», «крепостного» художественного творчества, «крепостной» тематики в литературе и публицистике, крепостнического раскаяния или обличения — невозможны и немыслимы в западном Просвещении, не знающем ни ужасов крепостного права, ни его творческих достижений, ни самой проблемы освобождения человека (в том числе мыслящего, творческого гения) из-под крепостного гнета, ни рабского самосознания мыслителя и творца, порожденного системой крепостничества. Чувство вины перед крестьянином (и народом в целом); ощущение долгожданной свободы личности, переставшей быть чьей-то — персональной или казенной — собственностью; острота социальной несправедливости, достигаемой за счет унижения человека, приравненного к вещи; противоречивые переживания холопа, соединяющие кичливость и подобоострастие,

преданность и мазохизм, — все эти и подобные им предметы рефлексии художника и мыслителя, журналиста и политического деятеля были естественны и самоочевидны в России XVIII — начала XIX вв., но не в Европе.

Выступая в одном отношении как тормоз российского просвещения и культурно-исторического развития, как ограничитель творческой и идейной свободы, как показатель реального неравенства в политической и культурной среде, крепостничество парадоксальным образом оказывалось в другом отношении культуруформирующим и культуротворческим фактором — и по отношению к дворянству, и по отношению к крестьянству.

Во-первых, оно стало формой социальной организации массового культурного творчества в масштабах всей страны (не только в столичных и крупных губернских городах, но и в провинции, в дворянских усадьбах), системой выдвижения из среды крепостных крестьян художественных и иных талантов, их образования и включения в систему официальной дворянской культуры, а значит, вольно или невольно распространило идеи Просвещения и на низовую, народную среду, выступая как специфический социокультурный институт русского Просвещения в общенациональном масштабе.

Во-вторых, оно стимулировало, с одной стороны, антикрепостнические, вольнолюбивые мотивы (как у Радищева, Новикова, а затем у декабристов, Пушкина и нескольких поколений русских писателей и мыслителей XIX в., включая Тургенева и Гончарова), порождая комплекс дворянско-интеллигентской совести (выразившийся в формуле Н. Михайловского: «грешить и каяться» и получивший различное стилевое воплощение и развитие в творчестве Н. Некрасова, Л. Толстого, Ф. Достоевского, Салтыкова-Щедрина, И. Бунина и т. д.); с другой же стороны, оно способствовало формированию в России определенных культурных институтов, традиций, потребностей и профессиональных навыков, складывающихся:

— либо в непосредственной зависимости от властных социальных структур, по принципу «социального заказа», вне глубокой духовной вовлеченности в тот или иной предмет самих художников или ученых, играющих роль скорее исполнителей, нежели творцов;

— либо в подчеркнуто-резкой независимости от властей и государства, в демократической оппозиционности, демонстративной «фронде» творческой интеллигенции, являющейся «живым голосом» безгласного народа, идейным заместителем или воплощением чаяний «униженных и оскорбленных».

В-третьих, «невыраженность» и «невыразимость» в русской культуре Просвещения крепостного «молчаливого большинства»,

с одной стороны, породили появление интеллектуальных сил общества, взявших на себя миссию «выразить» интересы и чаяния «безмолвного» народа и «озвучить» их от его имени (разночинцы, впервые ставшие заявлять о себе в XVIII в. — Ф. Эмин, В. Лукин, М. Чулков и М. Попов, В. Левшин, С. Десницкий, Я. Козельский и др.); с другой стороны, — в низовой, народной среде возникла — впервые в отечественной истории — русская массовая культура (комическая опера, например, А. Аблесимова «Мельник — колдун, обманщик и сват», «Ванька Каин» и «Милорд Георг» М. Комарова, «Русские сказки» В. Левшина и др.), действительно вышедшая из народной (крестьянской и мещанской) среды и пользовавшаяся в ней огромной популярностью.

Так или иначе, крепостничество как социальный анахронизм и культурная традиция, представляя в то же время привычный и практически неустранимый атрибут общественной и культурной жизни России, выступало в русской истории Нового времени как мощный инверсионный фактор, раскалывающий общество и культуру в целом по классово-антагонистическому принципу; затем дворянство и дворянскую культуру по отношению к институту крепостничества (либо как нуждающемуся в сохранении и нравственно-политическом совершенствовании, либо как требующему своей отмены и уничтожения); наконец, уже в XIX в., русскую интеллигенцию — по принципу осуществления социальных преобразований в России: или эволюционно-постепенным, или революционно-насилованным путем.

Однако, по контрасту с идеологией западного Просвещения — как его абсолютный антипод, — крепостничество (подобно тому, как это происходило в США с движением аболиционизма в XVIII и XIX вв.) выполняло и специфически медиативную функцию, сплачивая русских идеологов Просвещения под знаменами борьбы с рабством как вопиющим нарушением прав Человека, заставляя их задуматься о должном единстве национальной культуры, не разделенной на классовые и сословные ее варианты, о соотношении национального и общечеловеческого в социальной и культурной истории, о различиях и кричащих противоречиях культурного и социального в национальной истории (когда социальные реалии и отношения отстают от культурных идеалов и теоретических представлений, а культурные императивы мало способствуют нравственному и иному совершенствованию социальной действительности). Носители идей Просвещения, рефлексировав окружающую российскую социальную действительность как противоречащую основополагающим принципам и идеям Просвещения, стали переживать крепостничество, государственный деспотизм,

бюрократию, коррупцию и т. п. как искажение и нарушение идеалов Просвещения, как воплощение непросвещенности России, ее «нецивилизованности» и «некультурности», хотя все эти явления, казалось, были освящены и авторитетом Петра Великого, и разумностью екатерининского либерализма.

Русское Просвещение, начиная с Петровских реформ и кончая «золотым веком» Екатерины, выступало как амбивалентная, обновляющая и разрушительная сила по отношению к древнерусской культуре и ее ценностям, традициям и нормам Святой Руси, допетровской цивилизации, и в этом ярко проявлялся его модернизационный характер и смысл. Просветительское обновление, однако, коснулось не одного только прошлого, но и настоящего, в том числе и собственных начинаний Просвещения; в этом отношении оно было не только отрицанием иного («непросвещенного»), но и самоотрицанием самого Просвещения. Так, последовательное претворение идеалов Просвещения в России вело к распаду и в конечном счете уничтожению главного плода русского Просвещения — русской дворянской культуры как органической целостности. Просвещение в такой же степени привлекало своих сторонников, в какой ожесточало противников, а колеблющихся и сомневающихся — одновременно и притягивало и отталкивало, и восхищало и страшило — в зависимости от того, казался ли путь западноевропейского Просвещения универсальным и подходящим для любой национальной культуры или, напротив, — губительным для самобытного развития нации и страны.

Можно говорить, далее, об амбивалентном характере русского Просвещения, одновременно и созидавшего и разрушавшего культуру и цивилизацию в России, и объединявших нацию (как раз в это время формировавшуюся) вокруг идеалов западноевропейского Просвещения (как их могли и умели понимать просвещенные русские люди) и раскалывавших российскую культуру и цивилизацию на поляризованные части. Тем самым резкий и драматический для русской культуры переход от ее относительно целостного (кумулятивного) состояния к последовательно дихотомичному, бинарному принял характер цивилизационного «слома» с переменной «кода» цивилизации. Дальнейшее культурно-историческое и цивилизационное развитие России (в XIX в.) приобретало принципиально новый, еще более динамичный и противоречивый характер.

Говоря об истоках постмодерна (применительно к каждой исторической эпохе, но особенно в отношении XX в.), обратим внимание на характер культурно-исторической ситуации, способствующей формированию той или иной версии постмодер-

низма — в литературе и искусстве, в философии и религии, в политике и быту. Во всех таких случаях это ситуация глубокого и трудно разрешимого *кризиса эпохи*, когда друг на друга наслаиваются пласты взаимоисключающих смыслов, образовавшихся в результате *несовместимости* «старого» и «нового» в культуре и социуме. Однако эта «несовместимость», не будучи преодолена данным социумом и культурой, ведет к «привыканию» и «смыканию» противоположностей, к необходимости сосуществовать культурным текстам и целым пластам противоречивых смыслов в состоянии перманентного напряжения и недоверия друг к другу. Именно такой «стартовой» ситуацией в истории России была полоса Петровских реформ, имевшая далеко идущие политические и культурно-исторические последствия.

Так, например, в России на протяжении XVIII–XIX вв. установился «социокультурный баланс» сторонников и противников Петровских реформ, затем — западников и славянофилов, далее — консерваторов и либералов, либералов и демократов, представителей тенденциозного и «чистого» искусства, романтизма и реализма, классики и модернизма, — и это нарастающее трудное равновесие противоположностей, еще не ведущее к разрушительному взрыву, формировало мировоззренческие предпосылки к формированию на рубеже веков «цветущей сложности» Серебряного века. Именно в контексте многослойной культуры Серебряного века в начале XX в. родились первые «ласточки» русского и мирового постмодернизма — «Симфонии» и «Петербург» Андрея Белого, «Уединенное» и «Опавшие листья» Василия Розанова, поэтические новации Велимира Хлебникова, в каких-то своих вещах вышедшего за границы авангарда (например, в поэме «Настоящее», ноябрь 1921 г.), культурфилософские искания Льва Шестова и Павла Флоренского (выходившие за грани конфессиональной догматики), эстетико-философские эссе Д. Мережковского и В. Брюсова, Вяч. Иванова и А. Белого, а позднее работы М. Бахтина, П. Сорокина и др.

Однако у истоков русского постмодерна лежат куда более глубинные социокультурные сдвиги, чем клубок противоречий Русского ренессанса, приведший в конечном счете к революционному взрыву — сначала в 1905–1907 гг., а затем в 1917 г., переросшему в дальнейшем в кровавую Гражданскую войну в России, а затем и в перманентную «холодную» гражданскую войну в советской культуре и идеологии. Суть этого культурно-исторического «слома» интуитивно чувствовали в разное время многие русские образованные люди, но объяснил теоретически это явление первым оппонент русской культуры Освальд Шпенглер — во втором томе своего знаменитого труда «Закат Европы».

Речь у Шпенглера идет о феномене *культурного псевдоморфоза*, связанного с тем, что новые явления культуры, зарождающиеся в глубине монопольной древней культуры, не могут реализоваться в «чистых, собственных формах» и «не достигают даже полного развития своего самосознания», но «изливаются в пустотную форму чуждой жизни»⁸. Шпенглер связывает этот культурно-исторический «слом» русской истории с Петровскими реформами начала XVIII в. «...С основанием Петербурга (1703) следует псевдоморфоз, втиснувший первобытную русскую душу вначале в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем — XIX столетия»⁹.

Это означает, что все формы русской художественной культуры Нового времени были не просто заимствованными и европеизированными, но представляли собой русифицированную деконструкцию и реинтерпретацию форм западноевропейской культуры, т. н. нечто принципиально иное, нежели европейские барокко и классицизм, сентиментализм и романтизм, реализм и символизм и т. д. Более того, в силу ускоренного развития русской культуры в XVIII–XIX вв., все эти, как бы «заимствованные» из западной культуры формы, относящиеся к разным эпохам, наслаивались друг на друга, порождая гибридные модификации, не известные на Западе и лишь условно отождествляемые со своими западными аналогами в России.

Незадолго до Шпенглера аналогичную догадку относительно европеизации России высказал В. О. Ключевский. Характеризуя Петровские реформы в своем Курсе русской истории он писал: «Реформа Петра была борьбой деспотии с народом, с его косностью. Он надеялся грозой власти вызвать самодеятельность в порабощенном обществе и через рабовладельческое дворянство водворить в России европейскую науку, народное просвещение как необходимое условие общественной самодеятельности, хотел, чтобы раб, оставаясь рабом, действовал сознательно и свободно. Совместное действие деспотизма и свободы, просвещения и рабства — это политическая квадратура круга, загадка, разрешавшаяся у нас со времени Петра два века и доселе неразрешенная»¹⁰.

В этом хлестком высказывании историка заключался глубокий скепсис в отношении самого утопического замысла преобразования России Петром Великим. «*Политическая квадратура*»

⁸ Шпенглер О. Закат Западного мира. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Академический проект, 2009. С. 245.

⁹ Там же. С. 250.

¹⁰ Ключевский В. О. Соч.: в 9 т. М.: Мысль, 1989. Т. IV. С. 203.

Петровских реформ, схематично обрисованная Ключевским как геометрическая фигура, углы которой обозначены понятиями «деспотизм, свобода, просвещение и рабство», символизирует не только сплетение бинарных оппозиций, характеризующих внутреннее напряжение социокультурной конструкции, но и сопряжение несовместимых цивилизационных принципов, отражающих стремление реформатора привить русской культуре новое, сохранив при этом все старое. Так, европейские представления о *свободе* и *просвещении* должны были мириться с дореформенными *деспотизмом* и *рабством* национального происхождения. На этом шатком основании сформировались все культурные формы российской цивилизации на протяжении более двух веков, а фактически — вплоть до настоящего времени.

Про современников русского культурного Ренессанса (т. е. Серебряного века) Н. Бердяев писал: «Русские люди этого времени жили в разных этажах и даже в разных веках»¹¹. Применительно к рубежу XIX–XX вв. это наблюдение, может быть, и самоочевидно, и убедительно сформулировано очевидцем событий и великим философом. Но разве нельзя эти слова отнести ко времени Петровских реформ, да и ко всему XVIII в.? А к пушкинскому времени и всей дореформенной русской культуре? А к русской пореформенной культуре? Несомненно, это был прогрессирующий процесс, нараставший от десятилетия к десятилетию, накапливавший и аккумулировавший различные псевдоморфозы и гибридные формы, в свою очередь, порождавшие все новые и новые их исторические разновидности, сосуществующие одновременно.

Первоначально, видимо, русским людям — и тем, кто ратовал за реформы, и тем, кто им сопротивлялся, — казалось, что Россия встала на путь (спасительный для нее или гибельный, — смотря по тому, кто как к нему относился), который представлялся *европеизацией*, т. е. усвоением и умножением ценностей и принципов западноевропейской культуры в России. На самом же деле шел процесс *адаптации* европейских ценностей и принципов к традициям и нормам русской культуры, причем наибольшим трансформациям на русской почве подвергались именно европейские ценности, превращаясь в российские. Конечно, полного возврата к традиционным ценностям допетровской русской культуры уже не могло произойти, но и «верховенства» европейской культуры в России (даже в «верхних» слоях «образованного» общества) не могло случиться. В этом отношении ожидания и стремления

¹¹ Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. С. 139.

как западников, так и славянофилов оставались лишь благими пожеланиями: Россия шла по пути накопления и развития *гибридных форм культуры и социума*, т. е. находилась в процессе совершенствования российских псевдоморфоз.

В течение двух веков после начала Петровских реформ в отечественной культуре сформировались и укоренились русские псевдоморфозы барокко, классицизма, просвещения, сентиментализма, романтизма, реализма, декаданса и модернизма (включая символизм, акмеизм, футуризм и т. п.). Одни из них представлялись более сходными с европейскими образцами, другие — менее, но полного тождества не получалось никогда. Все это было в лучшем случае псевдоевропейскими формами литературы и искусства, критики и публицистики, философии и гуманитарных наук, быта, хозяйствования, политики и т. д. Количество гибридных форм культуры и социума в конечном счете перешло в качество, и сложились условия для возникновения русского постмодернизма.

Любые исторические и современные версии постмодернизма в литературе и искусстве возникают там и тогда, где и когда сложился *плюрализм* точек зрения (мнений, суждений, оценок, идейных позиций, эстетических или философско-этических концепций), который выражается в виде множества нарративов, изображений, поэтик, репрезентируемых одновременно. Как правило, плюрализм точек зрения, сопоставляемых в одном и том же произведении искусства, философском трактате, общественном манифесте и т. п. демонстративно характеризует разные эпохи, разные идеологии, стили, ценностно-смысловые ориентации и вкусы, апеллирующие к разным кругам реципиентов и к различным уровням художественного, научного и идейно-философского восприятия. Отсюда и фрагментарность, и мозаичность соответствующих композиций и сюжетов постмодернистских и предпостмодернистских произведений, и их концептуальная неопределенность, даже размытость или вызывающая двойственность.

Недаром У. Эко определяет состояние постмодерна как «кризис некоего исторического момента, когда различные уровни культурной разработки идут разными темпами. Они движимы диалектикой своего развития, и для того, чтобы удостоверить свою историческую состоятельность, они не могут дожидаться сравнения с культурными явлениями, отстающими от них или их опережающими — пусть даже на уровнях, друг с другом несоизмеримых»¹². И в самом деле, — метаисторичность сравнения гетерогенных культурных явлений достигается при помощи

¹² Эко У. Поэтики Джойса. С. 495.

особого художественного дискурса, — «сугубо гипотетического и “имагинативного”»¹³, — который У. Эко объясняет так. «Это значит, что в строго определённом контексте культуры родилось некое новое измерение человеческого дискурса; это утверждение такого дискурса, который больше не высказывает утверждений о мире, используя при этом *означаемые*, организуемые *означающими* в некоей определений связи. Сам дискурс становится прозрачным изображением мира, организуя с этой целью внутренние связи между означающими, — тогда как означаемые выступают лишь во второстепенной функции, как поддержка означающих...»¹⁴. Подобное (инверсионное) соотношение *означаемого* и *означающего* в искусстве постмодернизма принципиально важно.

В российской истории и русской культуре «создание искусственной реальности» («*гиперреальности*») как «подобия без подлинника», по словам М. Эпштейна, давно стало исторической прерогативой. «...Вездесущность симулякров, самодовлеющее бытие знаковых систем, заслоняющих и заменяющих мир означаемых, — в России существовало по крайней мере с петровского времени». Ссылаясь в этом месте своего повествования на соответствующие выводы О. Шпенглера (о русских псевдоморфозах), автор продолжает: «Российская гиперреальность может быть понята как следствие псевдоморфозы, вытеснившей историческую данность одной культуры знаковыми системами другой, результатом чего стала избыточная активность знаков, создающих как бы свою собственную реальность»¹⁵.

Другой стороной знаковой симуляции реальности в постмодернизме стали *вторичность* и *цитатность*, заявляющие о себе не только в литературе, но и в изобразительном искусстве, в музыке, в кино. М. Эпштейн замечает, что «культура сознательной вторичности и цитатности, в которой русская словесность, как известно, преуспела со времен Тредиаковского и Сумарокова», проникнута иронией, пародийностью и «легкой насмешкой». «Иными словами, не только действительность в русской истории заменяется знаками действительности, но и сочинительство в русской литературе заменяется знаками сочинительства, выступающими как увлекательная игра в «замысел», «сюжет», «характеры», «идеи», «коллизии» и прочие атрибуты литературы»¹⁶. Впрочем, добавим

¹³ Там же. С. 497.

¹⁴ Там же. С. 499.

¹⁵ Эпштейн М. Постмодернизм в России. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. С. 80, 81.

¹⁶ Там же. С. 85, 86.

мы от себя, не только литературы, но и других видов искусств, иных форм культуры и далее — текстов поведения, текстов исторической и политической рефлексии действительности.

Так, гибридные формы российского социума и политических институтов Российской империи подготовили почву для формирования советского тоталитаризма (к слову сказать, тоже формации, причастной поначалу к модерну — его российской версии, — а затем очень быстро трансформировавшейся в феномен постмодерна). Даже такой, на первый взгляд, абсолютно европейский феномен, как марксизм, на российской почве в XX в. стал различными симулякрами европеизма (большевизм, ленинизм, троцкизм, сталинизм), все дальше и дальше отходивших от своих условных европейских прототипов. Между тем, западные и восточные версии постмодерна постепенно складывались в иных социокультурных условиях и под воздействием других социально- и культурно-исторических факторов, нежели в России, а потому принципиально отличались от российского постмодерна и постмодернизма (первые образцы которого мы усматриваем еще во многих текстах XIX и начала XX в.

Таковы были далеко идущие последствия начатых Петром Великим реформ, ставших поворотным пунктом российской истории Нового и Новейшего времени.



I

**ПАНЕГИРИКИ
В ЧЕСТЬ ПЕТРА I**



Феофан ПРОКОПОВИЧ

<Панегирикос, или Слово похвальное о преславной над войсками свейскими победе... 1709 г. месяца июня 27>

ПАНЕГИРИКОС,

или Слово похвальное о преславной над войсками свейскими победе, пресветлейшему и великодержавнейшему государю царю и великому князю Петру Алексиевичу, всея Великия, и Малыя, и Бельгя России самодержцу, и прочая, и прочая, в лето господне 1709 месяца иуня 27 богом данной, — проповеданное в Киеве при всенародном собрании в престолной церкви святыя Софии Премудрости Божия на приветствие его священнейшаго величества при его ж собственном присутствии. Лета тогож, месяца июля 10 дня в типографии святыя великия чудотворныя лавры Печерския Киевския

Слово, еже в похвалу неписанной твоей над войсками свейскими победе, при твоем же собственном присутствии проповедати сподобихся, пресветлейший всероссийский монархо; тожде ныне по повелению твоему типом изображенное, твоему священнейшему величеству с раболепным поклонением и усердием приношу, надеясь на свойственную и природную тебе благость, яко не неприятен будет тебе сей от доброхотнаго и вернаго слуги и богомольца твоего приносимый дар, аще и не драгий и един вторицею приносимый есть. Вем, яко сие преславное богом поспешествованное дело твое не моей проповеди достойно есть, по велегласных и сладкоглаголивых устен риторских; аще же и мне о том слово произнести случися, вем, яко слову моему не жити, но токмо на время явитися, не многократне, но единою токмо слышатися подобаше. Но понеже тако изволися вашему священнейшему величеству, происходит в свет народный, не стыдящийся нагости и неукрашения своего, егда толикую в себе вещь носит, яже не от словес украшается, по словеса украшает. А понеже сия вещь всемирнаго прославле-

ния достойная, достойна есть от всех новсюду чтома и слышана быти, того ради сиежде мое слово, по твоему ж монаршому благоволению, и на язык латинский, яко всей Европе общий, ирведех, присовокупишася к сему и торжественный ритмы во славу тоеяжде неслыханный твоей виктории, тройственным диалектом: латинским, славенским и польским, сложенный от мене (по мере малаго искусства моего), яже найпервое по победе в Киев вашего царскаго пресветлаго величества пришествие напечатати и произнести тщахся, аще бы нужднейших тогда царских дел не имела типография. Ныне убо победе твоей пения и проповедания достойнии, и слово похвальное, и песнь приношу торжественную. Будут сию преславную викторию прославляти красноглаголивим и многовещанныи вития. Будут воспевати и всему миру гласным купно и сладким воспевати пением искуснейшии ритмоторцы. Будут любопытный историографы последним гласити веком. Не возможет бо толика вещь забвению предана или глубоким молчанием погребенна быти. Откуда яве есть, яко недоуменное мое слово мало или ниже мало славе твоей потребно есть. Обаче яко тоеяжде твоя победителныя славы образы, знамения и памяти не токмо на великих столпах, стенах пирамидах и инных зданях искусным изваянием изображати, но и на малых оружиях и орудиях начертавати подобает, — тако должно есть, да и о преславном сем иобщаго благополучия виновном деле не токмо великих риторов громы и ритмоторския гласят трубы, но и малыя малых и малоумных вещателей пищали да не молчаливы пребудут. Всем общую победа сия принесет радость, от всех по своей коегожде силе и прославления требует. Мнози убо обрящутся, иже от высококаго сана превосходительных властей, подобающую сию славу твоей принесут дань. Аз же от нижайшаго чина людей тойжде долг, малый по величеству толикой вещи, обаче доволный по моей скудости, вашему царскому священнейшему величеству приношу. Честен сотворится, аще монаршею и победительною своею десницею благоволит прияти его, с ним же и самого себе под нозе царския всемиренно повергаю.

Вашего царского священнейшаго величества
нижайший и недостойный богомолец
Феофан Прокопович,
училищ Киевских префект.