Александр Забирко

Литературная генеалогия концепции «Русский мир»: от *Бедной Лизы* до полковника Гиркина

«Русский мир» как геополитическая и идеологическая концепция стал пристанищем для целого ряда весьма разнородных течений русской антизападной и неоимперской мысли, объединенных, как правило, идеей «особого пути» России как государства и русского народа как исторически сложившейся общности. Несмотря на то, что сама геополитическая утопия «русского мира» возникла относительно недавно, ее базовые метафоры, символы и риторические приемы уходят корнями в имперскую идеологию 19-го века. Вобрав в себя целый сонм различных идеологем и концептов (начиная от литературных образов русской классики и евразийских идей межвоенного периода, заканчивая советским великодержавным пафосом и поиском «национальной идеи» в постсоветской России), формула «русского мира» сегодня перешла в сферу политической практики, став с одной стороны легитимирующим принципом неофициального российского военного вторжения в Украину, а с другой – формулой в значительной мере определяющей идеологическую атмосферу в самой России.

«Новороссийская» семантика

Так, например, преамбула одного из вариантов конституции т.н. «Донецкой народной республики» пестрит многократными упоминаниями «Русского мира», который выступает одновременно историческим подспорьем, государствообразующим принципом и внешнеполитическим идеалом «молодой республики»: «(...) ощущая себя неотъемлемой частью Русского Мира как русской цивилизации, общности русских и других народов, мысля нераздельность судьбы всего Русского Мира и желая по-прежнему оставаться ее причастниками, оставаясь приверженными идеалам и ценностям Русского Мира и чтя память предков, проливших кровь за эти идеалы и ценности и передавших нам любовь и уважение к общему Отечеству, исповедуя Православную веру (Веру Христианскую Православную Кафолическую Восточного Исповедания) Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) и признавая ее основой основ Русского Мира (...) подтверждаем государственный суверенитет Донецкой Народной Республики на всей ее территории и создание суверенного независимого государства, ориентированного на восстановление единого культурно-цивилизационного пространства Русского Мира, на основе его традиционных религиозных, социальных,

культурных и моральных ценностей, с перспективой вхождения в состав Большой России как ореола территорий Русского Мира, и принимаем настоящую Конституцию Донецкой Народной Республики»¹.

Что же понимается сегодня под «русским миром»? В современном языковом употреблении формула «Русского мира» может относиться как к миру носителей русского языка и/или специфического «русского» исторического сознания, так и, например, к прихожанам Русской Православной Церкви, либо попросту к людям, в той или иной степени солидарным с российским государством и поддерживающим его политику. Таким образом, само семантическое содержание формулы остается весьма размытым и нечетким, что, однако, не следует трактовать как слабость или нежизнеспособность, напротив – допуская различные, часто противоречивые трактовки, концепция «Русского мира» способна привлекать как можно более широкий спектр сторонников. При этом, отталкиваясь от языковых и исторических реалий, и таким образом потенциально обращаясь ко всем, кто так или иначе связан с русской культурой, формула «русского мира» одновременно предлагает набор коллективных символов анти-либерального и зачастую анти-европейского содержания.

Амбивалентность идеи «русского мира» заложена уже в самой семантике слова «мир», которое может выступать как географическим понятием, так и обозначать некую общность, человеческий коллектив. И хотя в современном русском языке понятие «мира» как общности является архаизмом, отсылающим к традиционной крестьянской общине (миру), именно это его значение было актуализировано в официальной риторике российских властей. К примеру, обращаясь в 2007 году к Федеральному Собранию, президент Путин упомянул, что: «Основу духовности самого российского народа испокон веков составляла идея общего мира – общего для людей различных национальностей и конфессий»². Слово

¹ Конституция Донецкой Народной Республики // Информационный портал Донецкой Народной Республики. <http://dnrespublika.info/o-республике/konstituciya-doneckoj-narodnoj-respubliki/>. Последнее посещение 25 мая 2015 года. Следует заметить, что на официальных сайтах ДНР можно найти сразу несколько вариантов Конституции, так, например, Конституция, опубликованная на официальном сайте Совета Министров ДНР (<http://dnr-online.ru/konstituciya-dnr/>) не содержит данной Преамбулы, а также некоторых других особо одиозных положений, как, например, закрепление за православием статуса «первенствующей и господствующей веры» (Статья 9). При этом в обоих вариантах Конституции утверждается, что приняты они были Верховным Советом Донецкой Народной Республики 14 мая 2014 года. Здесь можно предположить, что части Конституции, в которых столь настойчиво упоминаются «Русский мир», православие, традиционные ценности или, например, права человека «с момента зачатия» (Статья 3), действительно входили в изначальную редакцию Конституции, принятой во время правления в Донецке российского политтехнолога Александра Бородея, занимавшего пост премьер-министра ДНР с мая по август 2014 года и известного своими консервативными взглядами. Вероятно, после его отставки эти положения Конституции были удалены «задним числом» (что осталось совершенно незамеченным большинством сторонников ДНР).

² Послание Федеральному Собранию РФ // Президент России. 26 апреля 2007. http://archive.kremlin.ru/appears/2007/04/26/1156_type63372type63374type82634_125339.shtml. Последнее посещение 25 мая 2015 года.

«мир» здесь, безусловно, не является географическим понятием, а обозначает некую воображаемую общность, коллектив или нацию.

Понятия «пространства» и «общности» как раз и оказываются теми полюсами, между которыми располагается семантическое поле «русского мира». Иными словами сама концепция «русского мира» включает в себя как набор пространственных представлений, так и социальные модели и идеалы, которые в конечном итоге и очерчивают границы «русскости».

Национальное тело и сакральное пространство

В историческом контексте 19-го века, когда словосочетание «Русский мир» впервые приобретает устойчивый характер (например, в названии консервативной петербургской газеты, издававшейся в 1860-х гг.), его можно рассматривать одновременно как элемент национального и имперского дискурсов, чье сочетание Бенедикт Андерсон в своей классической работе о «воображаемых сообществах» охарактеризовал как попытку России «натянуть тонкую кожу нации на огромное тело империи»³. Тем не менее, сочетание идей нации и империи вряд ли можно считать российской спецификой, а говоря о «русском мире» уместно вспомнить и другие пост-имперские концепции, как, например, «Франкофония» или «Британское Содружество», которые, хотя и не содержат в себе дословное понятие «мира», однако, обозначают определенные транснациональные и даже глобальные сущности, внутри которых без труда можно отыскать следы понятий «нация» и «империя». Как и «Русский мир» эти концепции, отталкиваясь от конкретного географического пространства и привязки к определенному национальному коллективу (народу), претендуют на то, чтобы выразить некую универсальную объединяющую идею всемирного значения.

В то же время ключевой особенностью «русского мира», отличающей его от других пост-имперских конструкций, является роль церкви и религии в становлении и последующей популяризации данного концепта. Пространство русского мира в большинстве своих проявлений оказывается пространством сакральным, тесно привязанным к дискурсу русского православия. Тот факт, что исторически сакральный компонент становился важной составляющей русского национально-имперского проектов, несколько усложняет поиск той точки отсчета, от которой можно начинать рациональный анализ генеалогии понятия «русского мира». Начиная с периода позднего средневековья русское пространство населено христианами, что выражается, в частности, в обозначении социально неотмечен-

³ В оригинале: «stretching the short, tight, skin of the nation over the gigantic body of the empire». См.: Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. N.Y., 1991. P. 86.

ного обитателя этого пространства как «крестьянина», этимологически – христианина⁴.

В то же время частые упоминания в публикациях о «русском мире» формул «Третьего Рима» и «Святой Руси» также отсылают к мотивам позднего средневековья. Однако не стоит забывать, ставшая знаменитой формула «Третьего Рима» в гораздо большей степени несет в себе донациональные представления о некоей православной Империи-Церкви, чем о «русском национальном» государстве или «русской» империи, а использование понятия «Святой Руси» для дискурсивного нациестроения в свою очередь также вело к переосмыслению этого понятия уже в 19-м веке. Таким образом, имеет смысл начать реконструкцию генеалогии «русского мира» не с периода средневековья, а именно с 19-го века, когда именно национальный принцип начинает играть решающую роль в формировании и понимании границ русской общности и русского пространства.

От сентиментального национализма к официальной народности

Как и во многих других странах Старого Света в России идея нации как способа организации общества стала прежде всего реакцией на общеевропейский кризис Просвещения и тех форм легитимации власти, которые были присущи этому периоду. Кризис просвещенческих идей означает в данном случае, что власть больше не легитимируется общим благом как высшей целью просвещенного монарха, а ищет новые механизмы самоутверждения. Совершенно новым принципом легитимации становится принцип «национальной воли», провозглашавший необходимость соответствия формы власти «национальному духу» подданных. В рамках этой новой легитимационной модели суверенная власть принадлежит уже не одному лишь правителю, но персонифицированному национальному телу (*corps politique* в терминологии Руссо), которое объединяет в себе различные слои общества. Помимо всего прочего метафора «национального тела» не только активировала идеи парламентаризма (как «национального представительства») и демократии, но и открывала простор для литературного осмысления и конструирования, позволяя описывать судьбу и характер нации с помощью тех же стилистических приемов, которыми описывались биографии литературных персонажей.

В России отказ от легитимационных парадигм Просвещения означал отрицание дискурсивного инструментария, с помощью которого реализуется властный статус культурной элиты того времени. Одним из центральных элементов самосознания аристократических кругов конца 18 века было понимание того, что сам

⁴ Живов В. Два пространства русского средневековья и их позднейшие метаморфозы // Отечественные записки. 2004. № 5. http://magazines.russ.ru/oz/2004/5/2004_5_1.html. Последнее посещение 25 мая 2015 года.

их привилегированный статус возник в результате петровских реформ и последующей европеизации России. Привнесенная с Запада необходимость следовать национальному принципу обнажала существенное противоречие, которое заключалось в том, что в России «народный дух» или «народная воля» существуют вне элиты, а сама элита напротив является носителем чужих культурных элементов, обычаев и внешних проявлений. Как отмечал в своей «Загородной поездке» Александр Грибоедов: «Если бы каким-нибудь случаем сюда занесен был иностранец, он конечно бы заключил из резкой противоположности нравов, что у нас господа и крестьяне происходят от двух различных племен»⁵. С другой стороны качество политической субъектности приписывалось исключительно дворянской элите, в то время как «народ», по словам Фонвизина, «пресмыкаясь во мраке глубочайшего невежества, носит безгласно бремя жестокого рабства»⁶.

Таким образом, появление концептов национального суверенитета, единого национального тела и легитимации власти как воплощения национальной воли ставили под угрозу сам статус европеизированной элиты внутри государства. Проблема с применением национального принципа к российским реалиям заключалась не столько в том, чтобы очертить контуры «русского национального тела», основываясь, к примеру, на идеях Руссо, но прежде всего в том, чтобы внутри этого «тела» сохранить имеющиеся социальные иерархии и в первую очередь – привилегированный статус дворянства.

В России создателями такого рода «воображаемого сообщества» стали авторы, чья роль в истории русской литературы, как правило, изучается весьма поверхностно, поскольку литературное направление, к которому они принадлежали, само по себе быстро сошло с литературной сцены, а со временем и вовсе оказалось в тени громких успехов русских классиков второй половины 19-го века. Речь здесь идет о сентиментализме, чьи представители и оказались первыми творцами русского националистического дискурса.

Риторика сентиментализма как определенного умонастроения, была в значительной степени направлена на преодоление границ между социальными стратами. В русской литературе эта его роль оказалась даже более заметной, чем в литературах Франции и Англии (из которых русский сентиментализм и заимствовал образы и модели) прежде всего потому, что в России такое сближение имело исключительно риторический характер и не оказало видимого влияния на реальную социальную мобильность населения. Однако именно этот факт усиливал необходимость литературной инсценировки такого сближения традиционной («народной») и европеизированной (элитарной) культур в рамках одного «наци-

⁵ Грибоедов А. Сочинения. М., 1988. С. 383-384.

⁶ Фонвизин Д. Собрание сочинений. М., 1959. Т. 2. С. 266.

онального тела». Среди русских литераторов наибольших успехов на этом поприще добился Николай Карамзин⁷.

Для потомков имя Карамзина связано, прежде всего, с двумя очень разными по своему объему и жанру произведениями, каждое из которых, однако, в значительной степени повлияло на способ «воображения» русской нации. Одним из таких произведений является монументальная *История Государства Российского*, в которой автор по меткому выражению Пушкина доходчиво объяснял читающей публике «необходимость самовластья и прелести кнута». В то же время царское «самовластье» у Карамзина находит свое обоснование не как некая рациональная модель политической организации (т.е. как вариант европейского абсолютизма), но выступает продуктом русского «народного духа» и одновременно провозглашается «палладиумом России». Таким образом, в рамках данной метафоры самодержавие мыслится уже не как определенная форма правления, но прежде всего как коллективный символ, объединяющий нацию.

Другим не менее значимым произведением Карамзина, определяющим контуры русского «национального тела», стала короткая сентиментальная новелла *Бедная Лиза*, повествующая о трагической любви крестьянской девушки к молодому дворянину. Включение аристократической элиты в национальный организм опирается здесь на литературные приемы сентиментализма и в силу этого является не рациональным, а эмоциональным актом, в котором любовные отношения инсценируются как некая метонимия сближения социальных страт⁸. Пожалуй, наиболее запоминающимся, если не сказать программным, заявлением повести становится фраза «и крестьянки могут любить» – утверждение, которое для современников Карамзина, очевидно, было отнюдь не банальным и само собой разумеющимся.

Вместе с тем огромное количество религиозных мотивов и отсылок к православию не только задает общий тон повествования в *Бедной Лизе*, но и помещает само сближение народа и элиты в общий религиозный контекст. Не случайно местом встречи влюбленных становится Симонов монастырь, что дает автору повод развернуть перед читателем свои размышления о роли веры в истории российского государства и русского народа. Общая религия действительно становится тем мостом, который призван объединить две разные культурные системы в единую нацию, однако, несмотря на частые упоминания икон, монашества и церковных куполов как доминирующего элемента «русского» ландшафта, эта новая религиозность имеет лишь опосредованное отношение к самому православию как христианской конфессии и даже может вступать в конфликт с хри-

⁷ Живов В. Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // Новое литературное обозрение. 2008. № 91. <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/zh7.html> Последнее посещение 25 мая 2015 года.

⁸ При этом «сближаться» предлагалось не с реальным, а воображаемым крестьянством. Пасторальные сцены в *Бедной Лизе* мало напоминают быт русских низов, а речь героини гораздо ближе к нормам тогдашних литературных салонов, чем к разговорной речи простолюдинов.

стианскими догмами (в частности, в финальном эпизоде новеллы, когда героиня совершает самоубийство).

Несмотря на значительные жанровые различия, *Бедная Лиза* и *История Государства Российского* преследуют единую цель – начертание русского национального тела. Любовь к православной вере и верность монархической власти становятся теми общими символами, на основе которых и провозглашается объединение народа и элиты. При этом русское православие становится своего рода национальной религией (верой предков), а самодержавие – национальной формой правления, соответствующей как русской истории, так и русскому национальному характеру.

В то время как во Франции появление «национального тела» ознаменовало свержение монархии, русский «сентиментальный национализм» наоборот успешно предложил существующему политическому режиму новую форму легитимации, превратив революционную идею нации в фундамент российского самодержавия. В итоге русская альтернатива «свободе, равенству и братству» была сформулирована одним из учеников Карамзина, графом Уваровым и звучала как «православие, самодержавие, народность». Народность в этой формуле как раз и реализует новый национальный принцип, однако, поставленная на последнее место, она целиком определяется – в отличие от своих немецких и французских прототипов – через первые два члена триады. Для Уварова народность, т.е. та специфика национального характера, которая создает органическое единство национального тела, как раз и состоит в верности православию и преданности царю (самодержавию)⁹.

Святая Русь и русский Бог

В российских интеллектуальных кругах первой половины 19-го века такое понимание национальной общности было воспринято далеко не сразу. Ее постепенное принятие можно проиллюстрировать на примере рефлексий русских литераторов вокруг таких топосов, как «святая Русь» и «русский Бог». Следует сразу отметить, что как минимум в первой половине 19-го века данные формулы так и не получили сколько-нибудь значимого теоретического обоснования и фигурировали в качестве эмоционально окрашенных символов, что во многом соответствовало умонастроениям эпохи раннего романтизма. Радикальное размежевание рационального и символического было характерно, в том числе, и для французских интеллектуалов наполеоновской эпохи, труды которых обрели популярность среди русской читающей публики. В первую очередь здесь стоит упомянуть идеи Жозефа де Местра, прожившего в России более 14 лет. В философских построениях де Местра любой символ указывает в первую очередь на ограни-

⁹ Живов. Два пространства...

ченность рационального понимания мира, а сами символические пространства возникают там, где рациональное осмысление невозможно. В этом контексте «святая Русь» и «русский Бог» обладают именно символическим смыслом.

Оба этих концепта приходят в литературу из фольклора и встраиваются в рамки формирующегося националистического нарратива. Впервые термин «Святая Русь» употребляется, вероятно, князем Курбским в письмах к Ивану Грозному, а к 17-му веку идеологический концепт «святой Руси» уже оформляется как фольклорный. К наиболее известным примерам здесь относится *Повесть об Азовском сидении*, в которой казаки молились иконе Богоматери, считая, что им больше не увидеть «Святой Руси»¹⁰.

В свою очередь возникновение формулы «русский Бог» патриотическая легенда связывала с Мамаем, приписывая ему якобы произнесенные после Куликовской битвы слова «Русский Бог велик». Изначально в идею «Русского Бога» вкладывалось вполне определенное чувство Божьего заступничества и благодарности за военные победы. Неслучайно в литературе формула «Русского Бога» впервые была провозглашена в трагедии *Димитрий Донской*, написанной Владиславом Озеровым в 1807 году на волне патриотических настроений, связанных с войной против Наполеона. А уже в 1812 году этот символ по очевидным причинам занял прочное место на страницах патриотических афиш и прокламаций. Отголоски этого дискурса можно без труда найти и в более известных произведениях, вошедших в русский литературный канон – например, в знаменитой десятой главе пушкинского *Евгения Онегина*¹¹:

«Гроза двенадцатого года Настала –
кто тут нам помог?
Остервенение народа,
Барклай, зима иль русский бог?»

С появлением и популяризацией националистического нарратива формула «русского Бога», как фразеологическая единица, приобретала новое значение, символизируя включение Бога в русское национальное тело и, таким образом, могла быть уже интерпретирована как символ особенной заботы Бога специально о русском народе и державе, как символ их богоизбранности. Такое огосударствле-

¹⁰ Повесть об азовском осадном сидении донских казаков // Восточная литература. Средневековые исторические источники Востока и Запада. <http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Azov/frameset.htm>. Последнее посещение 25 мая 2015 года. Подробнее о происхождении понятия «святая Русь» см.: Cherniavsky M. *Tsar and People: Studies in Russian Myths*. New Haven, 1961.

¹¹ Десятую главу *Евгения Онегина* Пушкин уничтожил, оставив только зашифрованные четверостишия. Таким образом, эта глава считается безвозвратно утраченной, и пока не найдено никаких свидетельств о том, что она существует в каком-нибудь списке. Тем не менее, «крамольный» характер сохранившихся четверостиший сделал ее одним из наиболее цитируемых фрагментов пушкинского «романа в стихах». К примеру, можно вспомнить нелицеприятную характеристику, которую Пушкин дает императору Александру: «властитель слабый и лукавый, плешивый щеголь, враг труда».

ние фольклорных мотивов и их использование для легитимации власти, очевидно, вызывало смешанную реакцию со стороны образованной российской элиты. Пожалуй, наиболее известные примеры колебаний между отрицанием и принятием легитимационных функций этих топосов можно найти в творчестве Петра Вяземского – одного из наиболее видных представителей русской литературной аристократии 19-го века.

Свое ставшее знаменитым сатирическое стихотворение *Русский Бог*, написанное в 1828 году, сам Вяземский называл «антидотом для страждущих тоскою по отчизне» и выражал в нем крайне резкую для того времени форму неприятия официального патриотического дискурса¹². «Русский Бог» у Вяземского – это Бог холода и метелей, Бог «мучительных дорог», разоренных имений, беспросветной нищеты и безудержной роскоши, Бог иностранных проходимцев и в довершении – «Бог в особенности немцев». Соломон Рейсер отмечает, что значение стихотворения Вяземского было очень велико – оно прочно вошло в репертуар революционной литературы, широко расходилось в списках, а в 1854 году было впервые издано Герценом отдельной листовкой. В бумагах Карла Маркса сохранился сделанный для него Н. Сазоновым немецкий перевод этого стихотворения¹³.

Однако ровно через 20 лет после написания *Русского Бога* все тот же просвещенный русский интеллектуал Вяземский, взирая на охваченную революционными пламенем Европу, уже с нескрываемым «трепетом» опасается подобных потрясений у себя на Родине. Свои мысли и переживания поэт формулирует в стихотворении под названием *Святая Русь*¹⁴, в котором он с одной стороны декларирует максимальное отчуждение России от мятежной Европы, а с другой – перечисляет те символы, которые призваны защитить Россию от этого вредоносного европейского влияния. К таковым, по мнению Вяземского, следует причислять православную веру, верность «самодержавному престолу» и, наконец, любовь к русскому языку и истории. В своей совокупности эти мотивы и формируют целостный образ Святой Руси, который противопоставляется европейской «лжемудрости» и «ложной свободе». В то же время стихотворение *Святая Русь* было своего рода поэтическим приложением к провозглашенному в том же 1848 году царскому манифесту *О событиях в западной Европе*, в котором российский монарх делал следующее заявление: «По заветному примеру Православных Наших предков, призвав в помощь Бога Всемогущаго, Мы готовы встретить врагов Наших, где бы они ни предстали, и, не щадя Себя, будем, в неразрывном союзе с Святою Нашею Русью, защищать честь имени Русскаго и неприкосновенность пределов Наших»¹⁵.

¹² Рейсер С. «Русский бог» // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. М., 1961. Т. XX. Вып. 1.

¹³ Там же. С. 67.

¹⁴ Вяземский П. Полное собрание сочинений П.А. Вяземского. СПб., 1880. Т. 4: 1828–1852. С. 311-316.

¹⁵ Полн. собр. законов Российской империи: Собр. второе. СПб., 1849. Т. 23.

Таким образом, основная инициатива исходит здесь от государственной власти, которая задает общий тон патриотической риторики и называет ее ключевые компоненты: православие как «завет предков», понимание того, что враги России находятся везде и могут предстать где угодно, а также следующая из этого готовность бороться с врагами России везде, а не только внутри собственных границ и «пределов». Важное дополнение, которое позволяет себе Вяземский, заключается в поэтизации русского языка, который приобретает значение важнейшего коллективного символа. С одной стороны общность языка позволяет представить его носителей как братьев «семьи одной», однако, этого Вяземскому оказывается недостаточно – его цель заключается именно в сакрализации языка («мне свят язык наш величавый»), возведение его в ранг некоего медиума, напрямую связывающего русское национальное тело с Богом. Более того и сама Святая Русь представляется прежде всего как идея, произведенная этим самым языком («Святая Русь! родного слова / Многозначительная речь!»)¹⁶. Вместе с тем русский язык помещается Вяземским в контекст, в котором он становится в один ряд с другими символами и ценностями, призванными защищать Русь от опасного западного влияния.

Как ни странно, наиболее известное проявление такого осмысления символической роли языка принадлежит перу одного из наиболее последовательных русских западников – Ивану Тургеневу. И хотя в его знаменитом стихотворении в прозе, в котором русский язык объявляется «великим, могучим, правдивым и свободным», языковая мегаломания носит отчетливый компенсационный смысл, выступая своеобразной прививкой от «отчаяния при виде всего, что совершается дома», тем не менее, именно здесь наиболее явно утверждается понимание языка не просто как символа национального величия, но и как вместилища некой особой русской правды и свободы, которые носители этого языка будут нести всему миру.

Этот, по сути, рационально ничем не подкрепленный мотив затем берет на вооружение Достоевский, внося в него уже явный мессианский смысл и свою непоколебимую веру в то, что «(...) великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству (...) свое новое, здоровое (...) слово. Слово это будет сказано во благо и воистину уже в соединении всего человечества новым, братским, всемирным союзом, начала которого

¹⁶ Здесь стоит напомнить, что языком литургии в России того времени был вовсе не русский язык, которым писал Вяземский, а церковнославянский. Примечательно также, что сам Вяземский оказал значительный вклад в становление обновленной версии литературного русского языка, активно борясь с архаическими литературными традициями и прежде всего с использованием церковнославянских выражений в секулярной литературе (имеется в виду его деятельность в журнале *Арзамас* 1815-1818 годов, в котором активное участие принимали и другие видные литераторы того времени, например, Пушкин и Жуковский). При этом, утвердившийся таким образом новый языковой вариант, который уже имел значительно меньшую связь с языком православной литургии, в *Святой Руси* наделяется Вяземским сакральными свойствами и функциями, становясь важным компонентом той самой новой религиозности, ведущей свое начало от произведений Карамзина.

лежат в гении славян, а преимущественно в духе великого народа русского, столь долго страдавшего, (...) но всегда заключающего в себе великие силы для будущего разъяснения и разрешения многих горьких и самых роковых недоразумений западноевропейской цивилизации»¹⁷.

Примечательно, что в отличие от Вяземского Достоевский провозглашает борьбу не против, а именно *за* европейскую идентичность (точнее за ее изменение) – его тактика уже не оборонительная, а наступательная. О том, в чем именно заключается «новое, здоровое слово» России особой ясности не было, хотя важным мотивом здесь становится напоминание Европе о ее духовных корнях и истоках, от которых она якобы отклонялась. Устами своих персонажей Достоевский выражает эту истинную, утраченную природу Европы в тех же категориях сакральности, в которых изображалась и «святая Русь». В романе *Подросток* Европа вмещает в себя «чудеса старого божьего мира» и «осколки святых чудес», а в *Братьях Карамазовых* говорится об идентичности Европы как «страстной вере в свой подвиг»¹⁸.

Поэтические медитации русских литераторов на темы «святой Руси» и «русского Бога» позволяют в целом определить данные формулы скорее как некие символы новой веры, а не теоретически обоснованные конструкции. Одну из редких попыток рационального осмысления формулы «святой Руси» предпринял Василий Жуковский. В своем письме Вяземскому, опубликованном отдельной статьей, Жуковский проводит разграничение между символическим пространством «святой Руси» и реальным пространством современного ему российского государства. Таким образом, государство объявляется единоличной собственностью самодержавного монарха, в то время как «святая Русь» понимается как предание, которое принадлежит одновременно царю и народу¹⁹.

Здесь на поверхность снова четко выступает легитимационная направленность русского национального проекта как попытки соединения народа и монархического принципа реализации власти. «Святая Русь» как «совокупное сокровище» царя и народа идеально подходит на роль связующего звена (той самой духовной скрепы) между властью, элитой и «простым народом». Одновременно мотив святой Руси позволяет очертить дистанцию между Россией и Европой, где национальный принцип все отчетливей подразумевает расширение политического участия подданных, дарования им все более широких прав и свобод. Соответственно в России национальное все сильнее понимается как антидемократическое. Обращаясь к этой европейской проблематике, Жуковский отмечает, что «Россия принадлежит к составу государств Европы; Святая Русь же есть отдельная, наследственная собственность русского народа, упроченная ему Богом». Под-

¹⁷ Достоевский Ф. *Дневник писателя за 1877 год*. Париж, 1976. С. 271.

¹⁸ Достоевский Ф. *Полное собрание сочинений в тридцати томах*. Л., 1975. Т. 13. С. 377. Там же. Т. 14. С. 210.

¹⁹ Ср. также процитированный выше царский манифест, в котором царь объявляет о своем «неразрывном союзе» со Святой Русью.

черкнув, таким образом, роль божественного Провидения в судьбе Руси и русского народа, Жуковский тут же ставит их в оппозицию безбожной Европе, при этом отмечая для читателя несколько важнейших стадий европейского грехопадения, а именно: «понятие о власти державной, происходящей от Бога, уступило понятию о договоре общественном, из него самодержавие народа, которого первая ступень представительная Монархия, вторая ступень *демократия*, третья ступень социализм и коммунизм». Последней стадией разрушения общества Жуковский считает «уничтожение семейства», что, по его мысли, приведет человека «в достоинство совершенно свободного скотства»²⁰.

Говоря о «святой Руси», Жуковский не упускает возможности «реабилитировать» и идею «русского Бога», которая, по его мнению, олицетворяет «особенный союз наш» с Всевышним. Тот факт, что текст этот был адресован именно Вяземскому, в свое время столь успешно высмеявшему саму формулу «русского Бога», придавало письму несколько издевательский характер, тем не менее, Жуковский настаивает на этой уникальности русских взаимоотношений со Всевышним, заявляя: «Смешно сказать: Английский, Французский, Немецкий Бог; но при слове Русской Бог – душа благоговеет»²¹.

В целом уже во второй половине 19-го века формулы «святой Руси» и «русского Бога» становятся своеобразными «общими местами», сигнализирующими отказ от рационального осмысления русского национального проекта, вытеснение из него политических и гражданских категорий с последующим его переводом в иррациональную сферу преданий и верований. Это умонастроение, наиболее емко выраженное в тютчевских строках «умом Россию не понять» и «в Россию можно только верить», в свою очередь было характерно не только в среде российских консерваторов-традиционалистов, но и вполне могло соседствовать с реформаторскими идеями и чаяниями общественного прогресса. Так, например, известный российский правовед К. Кавелин, один из вдохновителей реформ 1860-х годов, размышляя о форме государственного устройства России, вполне мог позволить себе утверждать, что «Русский Бог избавил нас от конституционной лжи ограничения царской власти народным представительством»²².

Не менее значимым «достижением» этого особого националистического дискурса, прочно связавшего идею нации с авторитарной властью, стала возможность исключения из национального тела критиков существующего политического режима. Показательным примером здесь может послужить риторика поэ-

²⁰ Жуковский В. Письмо к кн. П.А. Вяземскому о его стихотворении «Святая Русь» // Русский архив. 1885. Т. 56. № 2. С. 245-247. Примечательно, что, атакуя аморальную «Гейропу», сегодняшняя пропаганда «Русского мира» разыгрывает последнюю карту из этой колоды Жуковского, что с одной стороны сразу задает максимально возможный накал риторики, но в то же время не оставляет путей к отступлению или снижению уровня конфронтации. Очевидно также, что борьба за «семейные ценности» стала сегодня последним форпостом «Русского мира» именно потому, что другие стадии «разложения», как представительная монархия, демократия или социализм, Россия в той или иной степени уже переживала.

²¹ Там же. С. 240.

²² Кавелин К. Собрание сочинений. СПб., 1897. С. 278.

тического памфлета Николая Языкова, который был направлен против тогдашних «национал-предателей» вроде Чаадаева и носил звучное заглавие *К ненашим*:

«Вы, люд заносчивый и дерзкий,
Вы, опрометчивый оплот
Ученья школы богомерзкой,
Вы все – не русский вы народ!
(...)
Умолкнет ваша злость пустая,
Замрет неверный ваш язык:
Крепка, надежна Русь святая,
И русский Бог еще велик!»²³

Русское пространство между Востоком и Западом

Сакральный характер русского национального тела в значительной степени влиял и на понимание географического пространства, в котором это тело размещалось. Тот факт, что русское пространство мыслилось не только в географических категориях, но и как нечто трансцендентное, стимулировал литературное производство типичных, «усредненных» ландшафтов без однозначной локализации, а зачастую даже и без примерной топографической привязки (ср. напр. знаменитый «город N»). Характерным здесь является творческий генезис Гоголя: если автор *Миргорода* и *Тараса Бульбы* редко оставлял без внимания конкретные географические координаты повествования, то уже в *Мертвых душах* у автора буквально «застыла мысль перед пространством», что особенно значимо в случае произведения, нередко возводимого в ранг «русской Одиссеи»²⁴.

Несмотря на свою географическую неопределенность, формула «святой Руси» все же закладывала фундамент для важного дискурсивного разграничения между территорией империи и национальной территорией, поскольку понималась именно как интегральная часть последней. Святая Русь согласно Жуковскому является тем, «что нигде, кроме Русской земли, не встретится, чего никто, кроме русского человека, и понять не может»²⁵. Однако принадлежность конкретных территорий к такой Русской земле и собственно их «русскость» понимались и выражались в литературе по-разному, что делало саму «русскость» довольно нечеткой, размытой категорией. При этом Русская земля, как национальная территория, продолжает нести на себе отпечаток «святости» и зачастую понимается именно как земля «святорусская».

²³ Языков Н. К ненашим // Языков Н. М. – все стихи. <http://www.yazikov.org/text/k%20nenashim.shtml>. Последнее посещение 25 мая 2015 года.

²⁴ Ср. напр. Быков Д. Украина без Гоголя // Дилетант. 2014. № 9. С. 88-92.

²⁵ Жуковский. Проза... С. 239.

Например, поэтизация Волги как русской национальной реки, опираясь во многом на мотивы немецкой «рейнской романтики» (нем. Rheinromantik), в значительной степени развивала именно идею сакрализации пространства. Так, у Майкова Волга сравнивается с «реками Эдема», у Карамзина она – «река священнейшая в мире», а у Аполлона Григорьева – «святая мать»²⁶. В немецкой поэзии мотив сакрализации встречается гораздо реже, хотя в знаменитой «Страже на Рейне» (нем. «Wacht am Rhein») эта река и названа «священным рубежом» (нем. heilige Landesmark)²⁷.

Следует, однако, признать, что вопреки дискурсивному разделению, предложенному Жуковским, объектом сакрализации могла быть не только «Русская земля» как национальная территория, но также и государство, Империя. Ярким примером здесь служит спиритическое пророчество Тютчева, в котором есть не только своя умозрительная географическая карта, но и явный трансцендентный мотив:

«Семь внутренних морей и семь великих рек...
От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,
От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная...
Вот царство русское... и не пройдет вовек,
Как то провидел Дух и Даниил предрек»²⁸.

²⁶ Вторым не менее важным мотивом в дискурсе «национализации» Волги выступает мотив «державности». Так, у Дмитриева (*К Волге*), Карамзина (*Волга*) и А. Григорьева (*Вниз по Волге*) река фигурирует как «царица», у Языкова (*К Рейну*) она – «державная река» и «властительница вод». Во второй половине века (и особенно после Крымской войны) парадигмы «святости» и «державности» в описании Волги отходят на второй план, уступая место романтическому описанию и резкой социальной критике. Так у коренного волжанина Некрасова Волга становится «рекою рабства и тоски», а у Мережковского на берегах Волги «Отчизна рабским сном глубоко спит во тьме».

²⁷ Примечательно, что сакрализация пространства в обоих случаях (русском и немецком) является в первую очередь отрицанием парадигм французского национального проекта, ставшего эталоном секулярности. На примере сакрализации «национальных рек» можно особо отчетливо увидеть, как русский национализм приобщался к европейским (в данном случае – немецким) описательным моделям и использовал их в своих целях. Не случайно одно из стихотворений Языкова, в котором русское пространство воображается путем помещения Волги в символический центр этого пространства с последующим перечислением ее притоков как своеобразных пределов русской национальной территории – это стихотворение носит название *К Рейну* и строится в форме монолога «царственной» Волги, адресованного немецкому «коллеге». Вероятно, толчок к такому сближению с немецкой традицией произошел в период войн с Наполеоном: здесь можно вспомнить стихотворение Батюшкова *Переход через Рейн*, где одновременно присутствуют и скрытое символическое противопоставление России внешнему миру, и одновременный мотив приобщения к историческим истокам европейской культуры. В контексте же данного исследования важно зафиксировать мысль, что отрицая приходящую с Запада трактовку модерности как секулярного и гражданского феномена, русский и немецкий национальные проекты прибегали к мотивам сакрализации пространства и именно отсюда пытались строить свой «особый путь» (нем. Sonderweg).

²⁸ Тютчев Ф. Русская география // Викитека. [https://ru.wikisource.org/wiki/Русская_география_\(Тютчев\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Русская_география_(Тютчев)). Последнее посещение 25 мая 2015 года.

В отношении способов начертания национального и имперского пространств в ментальной географии русского национализма можно говорить о двух концентрических ареалах – большом ареале империи и входящем в него малом ареале «национального ядра»²⁹.

При этом символическое включение разных территорий в эти ареалы осуществлялось по-разному на восточных и западных рубежах империи. К примеру, принадлежность Волги и заволжских территорий не только к российскому государству, но и к «русской земле» определялась зачастую по праву завоевания и колонизации (ср., например, у Ивана Дмитриева *К Волге*: «Бесстрашный росс на брег ступает, / И гордо царство упадет / Со трепетом к его стопам»)³⁰. Просветительская парадигма сохранялась здесь особенно долго, позволяя, например, описывать «покорение Сибири» как цивилизационный проект – как реальную победу культуры и государственной воли над стихийными силами природы и «дикостью» коренного населения.

Совсем иначе вписывались в русское пространство западные окраины империи, где в 19-м веке русский национализм столкнулся с серьезным противником в лице национализма польского, претендовавшего на те же территории (современные Беларусь, Украина, Литва). К середине 19-го века мотив «восточных кресов» как утерянной Родины стал одним из краеугольных камней современного польского национального сознания, в то время как концепт «воссоединения русских земель» и «триединого русского народа», сформировавшиеся во многом как ответ на этот польский вызов, быстро овладевали русским общественным мнением.

Приобретая эти земли в процессе разделов Речи Посполитой, русские мыслители и литераторы изначально «осваивали» их, опираясь на всю ту же просветительскую риторику, подкрепленную правом меча. Так, например, в записке *О древней и новой России* Карамзин утверждал: «Пусть иноземцы осуждают раздел Польши: мы взяли свое», а в *Мнении русского гражданина* напоминал императору Александру, вознамерившемуся было восстановить польское государство, что: «Мы взяли Польшу мечом (...), Екатерина ответственна Богу, ответственна Истории за свое дело; но оно сделано и для Вас уже свято»³¹. В административном же измерении ставка делалась прежде всего на инкорпорацию местных элит, что тоже не способствовало серьезному размышлению об этнической и культурной принадлежности крестьянства новых губерний.

²⁹ См. также Миллер А. Империя и нация в воображении русского национализма // Polit.ru. 14 апреля 2005 года. Последнее посещение 25 мая 2015 года.

³⁰ Дмитриев И. К Волге // Волга в русской поэзии 19 века. http://www.gumfak.narod.ru/k_volga.html. Последнее посещение 25 мая 2015 года.

³¹ Карамзин Н. Мнение русского гражданина // Карамзин Н. О древней и новой России. М., 2002. С. 437. Любопытно, что «святость» здесь понимается отнюдь не в христианских категориях. Уже в начале своего монолога Карамзин подчеркивает, что «Евангелие молчит о политике» и «мы, захотев быть христианами-политиками, впадаем в противоречия и несообразности». Таким образом, «святость» трактуется здесь исключительно как неприкосновенность завоеванного.

Еще не разглядев в местном населении украинцев и белорусов, зарождающийся русский национализм предлагает идею родства исключительно полякам, а не местному православному населению. Так в оде Василия Петрова *На присоединение польских областей* 1793 года, выстроенной в виде монолога реки Днепр, Польша названа «дочерью России», а сами поляки фигурируют как «славенско племья»³².

Несмотря на то, что изначально в «славянство» приглашалась лишь польская элита, сама идея славянского родства пережила оба польских восстания и имплицитно сохранялась как в концепте «триединого русского народа», так и в более позднем мотиве «братских славянских народов», часто произносимых и сегодня в рамках «русского мира». Вместе с тем сохраняется и та дискурсивная ловушка, которую несла в себе идея такого родства в контексте борьбы за сохранение имперского порядка. Так, например, в стихотворении *Клеветникам России* польское восстание 1831-го года названо Пушкиным «семейной враждой», что по замыслу поэта должно было служить аргументом против вмешательства европейских держав в этот «спор славян между собою»³³. При этом в написанной в том же году *Бородинской годовщины* недвусмысленно утверждается, что результатом «спора» и европейского невмешательства станет именно убийство непокорного родственника – «Уж Польша вас не поведёт: Через ее шагнете кости!...»³⁴.

Главной предпосылкой победы национального над сословным стало приглашение крестьянства в нацию и опознавание в крестьянах национально родственного сообщества. Первый шаг в этом направлении делают именно поляки, которые, извлекая уроки из проигранного восстания 1831 года, прощаются с «сарматским мифом» шляхты и обращаются за поддержкой к народным массам³⁵. К знаковым текстам, символизирующим этот перелом, можно отнести короткую статью-манифест Мауриция Мохнацкого *Почему не восстают массы?* (пол. *Czemu masy nie powstaja?*), в котором он предлагает не просто открыть границы польской политической нации для крестьян, но и одновременно призывает вести борьбу за независимость на всех территориях, когда-либо принадлежавших Польше и находящихся под владычеством «москалей»³⁶. Эта борьба подразумевала уже не только военное противостояние, но и борьбу за умы и сердца местного населения.

³² Петров В. Сочинения. Ч. 2. СПб., 1811. С. 144. Цит. по: Портнов А. Польша приобретенная, но не обретенная // Отечественные записки. 2012. № 5. <http://magazines.russ.ru/oz/2012/5/31p.html>. Последнее посещение 25 мая 2015 года.

³³ Пушкин А. Собрание сочинений в 20 т. М., 1948. Т. 3. С. 269-270.

³⁴ Он же. Бородинская годовщина // Викитека. [https://ru.wikisource.org/wiki/Бородинская_годовщина_\(Пушкин\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Бородинская_годовщина_(Пушкин)). Последнее посещение 25 мая 2015 года.

³⁵ Согласно идеям польского «сарматизма» привилегированный статус шляхты объяснялся ее происхождением от древних сарматов, владевших местным крестьянством по праву завоевания.

³⁶ Mochnacki M. Pisma wybrane. Warszawa, 1957.

Последствия такой борьбы обе враждующие стороны уже не могли в полной мере прогнозировать. Говоря о русской стороне конфликта, следует отметить, что формулы русского нациестроения, как уваровская триада или мотив «святой Руси», попадали здесь в совершенно иные условия, поскольку слияние в единое национальное тело происходило уже не только с воображаемым «народом» и «крестьянством», а с вполне конкретными жителями западных окраин, чьи языковые, исторические и культурные особенности невозможно было игнорировать хотя бы потому, что нельзя было отдавать это дискурсивное поле конкурирующему польскому проекту. И хотя основополагающими линиями «родства» по-прежнему оставались самодержавие и православие, новая концепция «триединого русского народа» уже давала больший простор для осознания инаковости белорусов и украинцев. Последние в свою очередь становились не просто объектом борьбы русского и польского национализмов, но и все смелее использовали аргументы противоборствующих сторон для обоснования собственной субъектности и собственных культурных и политических притязаний.

Как замечает украинский историк Андрей Портнов, если польские мыслители, атакуя русскую концепцию «триединства», ссылались на французский опыт, доказывая, что несмотря на этнические особенности «русины и ляхи... всегда составляли один польский народ», то активисты украинского национального движения, не соглашаясь с последним утверждением, охотно воспринимали предложенные польскими коллегами аргументы для обоснования принципиальных отличий между русинами и великороссами³⁷.

Украинский «Русский мир»

Утверждение собственной национальной субъектности было едва ли не центральным мотивом украинской мысли 18-19 веков. Лишенный собственного политического представительства и административных институтов, зарождавшийся украинский национализм при этом артикулирует свое требование равноправного участия в строительстве империи и пропагандирует понимание российского государства как коллективной собственности двух народов – русского и украинского. Этот мотив, по-видимому, берет свое начало от *Разговора Великороссии с Малороссиею* Семена Дивовича, написанного в 1762 году, и сохраняет свою актуальность вплоть до трактата Николая Костомарова о «двух русских народностях», опубликованного почти сто лет спустя (в 1861). В то же время такой принцип равенства нес в себе и не менее значимую для украинского проекта идею преодоления своей «неисторичности» (в терминах Гегеля) и вместе с тем приобщение к европейской культуре напрямую, а не через посредничество доминантных польской и русской культур.

³⁷ Портнов. Польша приобретенная, но не обретенная.

Именно в рамках этой интеллектуальной традиции и возникает понятие «русского мира» как отдельного культурного пространства. В интеллектуальный обиход его пытается ввести Пантелеймон Кулиш в своей *Истории воссоединения Руси*, различая, например, «Русский мир» оседлого земледелия и «монгольский мир» причерноморских кочевников³⁸. «Русский мир» фигурирует у Кулиша как некая идея общности, которая существует независимо от политических границ, но исторически толкающая оба народа к политическому единству. Не случайно в конце своего двухтомного повествования Кулиш говорит уже об объединенном «украинско-русском народе»³⁹.

Кулиш в значительной степени отходит тут от династического принципа историописания, провозглашенного Карамзиным, в рамках которого культурные особенности местного населения оставались невидимыми для историка. Разговор о единении двух разных частей Руси оправдывал и утверждение их исторически сложившейся самобытности. В этой связи концепция «русского мира» в трактовке Кулиша направлена скорее не на слияние двух национальных общностей, а на то, чтобы, воссоединившись, они стали вровень друг с другом. Этот мотив особенно четко просматривается в эпилоге к русскоязычному изданию романа *Черная Рада* – пожалуй, наиболее известному произведению Кулиша, написанному изначально на украинском. В эпилоге русскоязычного издания, озаглавленного как «Об отношении малороссийской словесности к общерусской», автор, защищая изначально публикацию романа на украинском языке и отвергая обвинения в «узком местном патриотизме», говорит о том, что в древности «язык земли Киевской должен был служить образцом для всего первобытного русского мира»⁴⁰. Этот аргумент призван не только легитимировать украиноязычную литературу, которая после разгрома Кирилло-Мефодиевского братства балансировала на грани запрета со стороны имперских властей, но и повысить ее авторитет по отношению к литературе, написанной на «общепринятом литературном языке».

Здесь следует отметить, что в украинском контексте Кулиш одним из первых сформулировал рациональное понимание слова, языка и литературы как бастиона нации и «основы жизни» народа⁴¹. Парадоксальным образом это сближало его как с украинскими литераторами, прочно ставшими на позиции романтизма (с характерным для него поиском народного духа – нем. *Volksgeist*), так и с русскими авторами, поэтизовавшими русский язык как вместилище всего народного. Принципиальная разница заключалась здесь лишь в том, что у украинских романтиков речь идет уже о другом языке, а следовательно и о другой нации.

В то же время Кулиш одной ногой стоит еще в эпохе Просвещения – для него государственная воля монархов, законность и *ratio* имеют зачастую гораздо

³⁸ Кулиш П. История воссоединения Руси. СПб., 1874. Т. 1. С. 32.

³⁹ Там же. Т. 2. С. 421.

⁴⁰ Кулиш П. Черная Рада. М., 1857. С. 233.

⁴¹ Грабович Г. Українська література та Європа: апорії, асиметрії та дискурси // Критика. 2012. № 4. С. 22-26.

большой вес, чем любые проявления народного анархизма и народного характера. Это в свою очередь толкает его к тому, чтобы искать стратегии реализации украинской нации в существующих рамках империи и соответственно отдаляет его от значительного числа украинских авторов, среди которых наиболее радикальную, антиимперскую позицию занимает ровесник и близкий друг Кулиша – Тарас Шевченко. При этом суть разногласий двух литераторов заключалась не только в отношении к российскому государству, но и в отношении между рациональным и символическим в их творчестве. В отличие от литературной стратегии Кулиша творчество Шевченко подразумевало конструирование национального тела как трансцендентной общности «мертвых, живых и не рожденных» именно путем создания эмоционально заряженных символов, парадигмой и ключом к которым становится рационально неразрешимое понятие «святой правды»⁴².

Таким образом, концепт «Русского мира» в трактовке Кулиша оказывался не востребовавшимся ни в кругах его украинских соратников, ни среди интеллектуалов имперского центра⁴³. Для последних доминирующей оставалась с одной стороны концепция «официальной народности» Уварова, а с другой стороны – идея империи, которая со второй половины 19-го века все сильнее «национализировалась» и сливалась с великорусской нацией. При этом отождествление Российской империи с Великороссией (например, в риторике славянофилов⁴⁴), сопровождавшееся политикой запретов украинского языка и литературы, их вытеснением из общественной сферы и преуменьшением их статуса до уровня локальных феноменов, пригодных лишь для «домашнего употребления».

⁴² Структурная близость этой шевченковской стратегии к мифотворчеству русских современников, медитировавших на темы «святой Руси», разбивалась, однако, о непреодолимые политические и социальные противоречия, ведь миллениарный миф Шевченко – это в первую очередь миф о новой, внеимперской Украине, где «на оновленій землі / Врага не буде, супостата, / А буде син, і буде мати, / І будуть люде на землі».

⁴³ Для полноты картины следует также упомянуть ежедневную газету *Русский мир*, выходившую в Петербурге с 1871 по 1880 гг. Газета вдохновлялась двумя оппозиционными генералами – М.Г. Черняевым и Р.А. Фадеевым – и была близка московскому сообществу консерваторов-славянофилов, группировавшихся вокруг фигуры И. Аксакова. *Русский мир* выступал с критикой реформ 1860-х гг. и в особенности военной реформы. Газета, однако, не имела большого успеха и к 1878 году оба генерала передали ее ведение другим людям. В контексте современных событий гораздо больший интерес представляет деятельность генерала Черняева во время антитурецкого восстания в Герцеговине в 1875 году. Отправившись на Балканы вопреки воле российского правительства, Черняев вскоре занимает пост главнокомандующего сербской армии и активно привлекает в ее ряды добровольцев из России. Эта деятельность Черняева помимо его занятия *Русским миром*, конечно, вдохновляет и современных борцов за «Русский мир» на Донбассе. Так, российский журналист Дмитрий Бутрин напрямую сравнивает активность Черняева на Балканах с деятельностью Игоря Стрелкова (Гиркина) на Востоке Украины (см.: Бутрин Д. Еще один Константинополь // Inliberty. <http://www.inliberty.ru/blog/1687-eshchedin-konstantishynopol>). Впрочем, и для Бутрина эти параллели тоже являются не более чем «подмигиванием истории».

⁴⁴ См., например, переписку видных мыслителей-славянофилов Хомякова и Аксакова: Хомяков А. Полное собрание сочинений. М., 1900. Т. 8. С. 345.

Идеи русско-украинской межнациональной общности оживают в русских интеллектуальных кругах лишь тогда, когда сама империя оказывается под угрозой распада либо когда в определенных кругах формируется запрос на ее восстановление. При этом в самой Украине такие идеи уже воспринимаются не как подтверждение, а как угроза собственной субъектности. Несмотря на то, что сегодняшняя концепция «русского мира» содержит в том числе идею русско-украинского культурного единства, она далека от изначальных идей Кулиша хотя бы потому, что несет в себе подчеркнуто антизападный посыл и во многом иррациональную риторику, в которой рационально-легалистское осмысление принципов общественного устройства подменяется медитациями на тему «духовных скреп», святости и сакральных смыслов.

Птица-тройка

Для конструирования русского национального тела не менее важными, чем концепции украинофилов, оказываются идеи и символы Николая Гоголя – украинского писателя, остававшегося в рамках уваровской модели официальной народности⁴⁵. Хотя исторические эссе Гоголя, как, например, *Взгляд на составление Малороссии* и *О малороссийских песнях*, во многом созвучны текстам Кулиша, в них трудно уловить какую бы то ни было украинскую политическую программу. Эволюционируя от сказочного мира *Сорочинской ярмарки* и героического мира *Тараса Бульбы* к увядающему миру *Старосветских помещиков*, малороссийская поэтика Гоголя превращалась в поэтику достойной смерти – воспевая славное прошлое Украины, Гоголь не рассматривал ее как культурный или политический проект будущего, но предвосхищал ее, казалось бы, неизбежный уход с исторической сцены и ее растворение в общерусском море. Однако, уходя от романтического увлечения Украиной к имперским парадигмам народности и пространства, Гоголь выбирал свой особый путь, в котором максимальное напряжение

⁴⁵ В рамках этой статьи нет места для пространного обсуждения русско-украинской литературной войны за фигуру Гоголя. В то же время нельзя не отметить, что в 19 веке характеристика Гоголя как «украинского писателя» практически не несла в себе какой бы то ни было скандальности или конфликтности. В *Истории украинской литературы* Николая Петрова (СПб., 1884), написанной с верноподданнических, русофильских позиций, Гоголь фигурирует как наиболее яркий представитель «украинского национализма» и «национальной школы в украинской литературе». Эту характеристику, способную шокировать сегодняшнего читателя, однако, не следует трактовать в политических категориях, поскольку под «национализмом» здесь понимается лишь увлечение народной жизнью и региональной историей. Тем не менее, помещая Гоголя в один ряд с такими украинскими авторами «национальной школы» как Максимович, Гребинка или Квитка, Петров довольно однозначно определяет ту литературную традицию, в рамках которой понимались «малороссийские» произведения Гоголя. Что же касается конфликтности фигуры Гоголя для двух национальных литератур, то она проявлялась тем острее, чем явственней «национализм» оформлялся как политическая идеология, а основным коллективным символом нации и маркером национальной лояльности становился именно выбор языка.

имперских символов компенсировало и уход от регионального патриотизма, и связанный с ним отказ от романтических литературных приемов.

Обращаясь к православию и самодержавию как к неким сакральным объектам, любовь к которым объединяет народ и элиту в единый национальный коллектив, Гоголь делает акцент именно на мотиве «любви», при этом развивая саму концепцию официальной народности не только до ее логического предела, но и до определенной степени абсурда. Так, в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголь утверждает: «Как это верно, что полная любовь не должна принадлежать никому на земле. Она должна быть передаваема по начальству, и всякий начальник, как только заметит ее устремление к себе, должен в ту же минуту обращать ее к поставленному над ним высшему начальству, чтобы таким образом добралась она до своего законного источника, и передал бы ее торжественно в виду всех всеми любимой царь самому Богу»⁴⁶.

Как справедливо отмечает Виктор Живов, по существу, эта иерархически распределенная любовь (к Богу и ближнему), передаваемая от низших ступеней к высшим и таким образом доходящая до царя, соединяет в религиозное (православное) единство подданных, образующих единое национальное тело (гоголевский вариант народности), и православного царя, воплощающего самодержавие. Любовь к царю оказывается как бы тождественной любви к Христу, и это соединяет – в союз любви – самодержавие с православием, и именно в этот союз любви вовлекается русский народ, проникнутый любовью к Христу и тем самым к царю⁴⁷.

Этот демонстративный уход в сакральность из сферы политического Гоголь усиливает утверждением об отсутствии у русских легализма: «Правосудие у нас могло бы исполняться лучше, нежели во всех других государствах, потому что из всех народов только в одном русском заронилась эта верная мысль, что нет человека правого и что прав один только Бог»⁴⁸. Схожие идеи можно без труда найти у Достоевского, к примеру, в *Братьях Карамазовых*, где говорится об общем грехе и общем спасении – о том, что «всякий пред всем во всем виноват».

Не претендуя здесь на статус первооткрывателя, хочется обратить внимание и на другое возможное прочтение гоголевских моделей из *Выбранных мест*. Не секрет, что на момент написания книги Гоголь был известен, прежде всего, как сатирик и не сразу был воспринят публикой в своей новой ипостаси проповедника-мистика. Несмотря на то, что в кругах консерваторов и славянофилов эти новые идеи Гоголя в целом воспринимались положительно⁴⁹, они не находили свое-

⁴⁶ Гоголь Н. Полное собрание сочинений. М., 1937–1952. Т. 8. С. 366.

⁴⁷ Живов. Два пространства...

⁴⁸ Гоголь. Полное собрание сочинений. С. 342.

⁴⁹ Ср., напр., фразу Ивана Аксакова: «Много еще пройдет времени, пока уразумеется вполне все глубокое и строгое значение Гоголя, этого монаха-художника, христианина-сатирика, аскета и юмориста, этого мученика возвышенной мысли и неразрешимой задачи!» (Аксаков И. Несколько слов о Гоголе // Lib.ru. http://az.lib.ru/a/aksakow_i_s/text_0090.shtml. Последнее посещение 25 мая 2015 года).

го продолжения, напротив – славянофилы радикально пересматривали роль самодержавия (и опосредованно – православия) в конструировании русской общности. При этом малороссийское происхождение Гоголя оставляло за ним подозрение в стремлении казаться большим великороссом, чем сами великороссы. На возможность такой интерпретации косвенно указывает Юрий Тынянов в своей статье «Достоевский и Гоголь», в которой он утверждает, что в повести *Село Степанчиково и его обитатели* Достоевский разместил скрытый и довольно злобный шарж на Гоголя, изобразив последнего в образе Фомы Опискина – «русского Тартюфа», ханжи и брюзги, который говорит цитатами из гоголевских *Выбранных мест*⁵⁰.

Неоднозначное отношение к гоголевскому варианту народности определялось, вероятно, самим отношением к литературной стратегии Гоголя, которая заключалась в едва заметных переходах от аффирмативного пафоса к (само)иронии и откровенному абсурду. Таким образом, в произведениях Гоголя читатель зачастую сталкивается с двусмысленностью символов, образов и идей, которые, будучи провозглашенными в одном месте повествования, затем высмеиваются в другом; либо предстают в совершенно ином свете, как если бы самой идеей произведения было «показать все не в настоящем виде»⁵¹.

Эта многозначность в полной мере проявила себя в едва ли не самом известном гоголевском образе, который в контексте сегодняшнего «русского мира» кажется намного более живым и значительным, чем полузабытые фразы из «Выбранных мест». Речь идет о знаменитой «птице-тройке», которая зачастую фигурирует как неофициальный символ России (например, во время церемонии открытия Олимпийских игр в Сочи)⁵². Сама одиннадцатая глава *Мертвых душ*, где Русь сравнивается с «необгонимой тройкой (...) вдохновенной Богом», заканчивается следующим отрывком: «Русь, куда ж несешься ты? дай ответ. Не дает от-

⁵⁰ Стоит отметить, что в *Выбранных местах* Гоголь зачастую смотрит на русское пространство глазами не только странника, но скорее – иностранца. Ср. напр.: «(...) так же бесприютно и неприветливо все вокруг нас, точно, как будто бы мы до сих пор еще не у себя дома, не под родной нашей крышей, но где-то остановились бесприютно на проезжей дороге, и дышит нам от России не радушным, родным приемом братьев, но какой-то холодной, занесенной вьюгой почтовой станцией (...)». В то же время, отвечая на едкую критику Белинского, назвавшего автора *Выбранных мест* поборником «обскурантизма и мракобесия», Гоголь словно оставляет без внимания эти нападки, однако, болезненно реагирует на обвинение в «незнании России»: «И меня еще упрекают в плохом знанье России! Как будто непременно силой святого духа должен узнать я все, что ни делается в углах ее, – без наученья научиться!». Достоевский не оставляет без внимания и это гоголевское изречение – его Фома Опискин в частности восклицает: «Я знаю Русь, и Русь меня знает!».

⁵¹ Здесь цитата из повести Гоголя «Невский проспект».

⁵² Ср., например, статью журналиста Ивана Цирулика, где гоголевская «тройка» интерпретируется как единство Великой, Малой и Белой Руси (Цирулик И. Птица-тройка // Взгляд. <http://vz.ru/club/2014/7/19/695963.html>) или публикацию Всемирного Русского Народного Собора, в которой «птица-тройка» названа символом «могучей Руси-России» (Русская тройка // Всемирный Русский Народный Собор. <http://www.vrns.ru/culture/52/2455/#.VWB4X0Y73cU>). Эти два примера являются лишь иллюстрациями (возможно, не самыми показательными) использования данного символа в широком контексте идей «Русского мира».

вета. Чудным звоном заливаются колокольчик; гремит и становится ветром разорванный в куски воздух; летит мимо все, что ни есть на земле, и, косясь, посторониваются и дают ей дорогу другие народы и государства»⁵³.

Образ Руси, чудесным образом обгоняющей все прочие народы, пережил всевозможные идеологические потрясения последних двух веков и оказался одинаково востребованным и в советское, и послесоветское время, закрывая собой другие, присутствующие здесь мотивы – бесцельное движение (или как минимум невозможность выразить цель такой гонки) и ужас сторонних наблюдателей при виде несущегося экипажа. При этом в контексте самого произведения тройка теряет свой ареол божественности – достаточно лишь вспомнить, что ее владельцем и пассажиром является профессиональный мошенник и «чертов сын», который хитростью и обманом пытается заполучить во владение «мертвые души» и затем скрыться в дорожной пыли. Таким образом, и сама Русь здесь оказывается не столько святой, сколько демонической. Напряжение между божественным и дьявольским в образе тройки прослеживается и на формально-языковом уровне: несмотря на то, что сама тройка фигурирует как «божественное чудо», управляет ею «сидящий черт знает на чем» мужик, а в движение ее приводит некая «неведомая сила» причем именно после того, как любящий быструю езду русский в сердцах скажет «черт побери все!»⁵⁴.

Заключения

Как уже говорилось выше, совсем иные модификации идей русской общности предлагали славянофилы. От дискурсивных моделей Уварова и Гоголя их отличает переоценка роли самодержавия на привычной оси «православие-самодержавие-народность». Из центра царская власть становится ее второстепенным, ограниченным определенными условиями атрибутом. Отрицая значимость самодержавия (или, по крайней мере, подчиняя самодержавие национальному принципу), славянофилы особый акцент делали на народности и на особом характере русского народа, который становился – вместо царя – хранителем православия. По мнению Живова, именно православие у славянофилов должно было наполнить народность реальным содержанием, которого не было у Карамзина и Уварова. У разных авторов и в разные периоды на первый план выдвигались в этом качестве разные особенности: для Ивана Киреевского была важна непричастность рационализму и легализму римской традиции, для Хомякова – соборность, объединявшая и религиозные категории (кафоличность), и отчасти катего-

⁵³ Гоголь Н. Собрание художественных произведений в пяти томах. М., 1952. Т. 5. С. 356.

⁵⁴ Там же. С. 355-356.

рии социальные (общинность), для Аксаковых именно крестьянская община – *мир* – оказывается в центре их конструкции славянской идентичности⁵⁵.

Мотив «святой Руси» получал в этих концепциях вторую жизнь и успешно резонировал как с развивающимся интересом ко всему народному, так и с разнообразными вариациями панславистских идей. Сама Русь понималась при этом уже не только как внутренняя национальная территория или имперский центр, но и как общность даже большая, чем сам ареал империи. К концу 19-го века в славянофильской публицистике оформляется понятие «зарубежной Руси» (иногда – «подъяремной Руси»), которое применяется, как правило, по отношению к Галиции и Буковине, находящихся под австро-венгерским владычеством, но одновременно несет в себе и более общую идею о потенциально русских территориях, лежащих вне политических границ российского государства. По понятным причинам мотив «зарубежной Руси» интересовал русское общественное мнение и в период Первой мировой войны, о чем свидетельствует, например, выход в свет одноименной книги Александра Погодина, опубликованной в 1915 году.

Впрочем, эта «вторая жизнь» Руси резко обрывается после революции 1917 года. Прощание со «святой Русью» в тогдашней русской литературе зачастую оказывалось далеко не таким сентиментальным, как ее появление: «Товарищ, винтовку держи, не трусь! / Пальнём-ка пулей в Святую Русь / – В кондовую, / В избяную, / В толстозадую!» – пишет Александр Блок в поэме *Двенадцать*. Предчувствие мировой революции и построение принципиально нового мира, провозглашаемого, например, в тексте *Интернационала*, не способствовали размышлениям о национальной идентичности или о дискурсивных стратегиях начертания имперского пространства. В свою очередь переход от революционных потрясений к будням строительства советского государства поначалу сопровождался демонстративным отказом от «великорусского шовинизма», созданием союзных советских республик (по этническому принципу) и политикой «коренизации». Однако уже к началу 1930-х гг. отправленные было в прошлое парадигмы оказываются вновь востребованными и вновь радикально переосмысленными.

Советский Союз все сильнее осознает себя не просто как носитель революционной идеи, но и как мировая держава. Понятие «мира» здесь приобретает поистине глобальные коннотации, обозначая «социалистическую» часть глобуса, которая со временем должна была расшириться на весь земной шар. Эту вполне имперскую, мессианскую задачу иллюстрировал герб советского государства, на котором границы СССР показывались словно с космической высоты, символизируя не просто экспансию географически неопределенной идеи революции, но и вполне конкретного государства. При этом и само государство приобретало черты некой трансцендентной сущности – нерушимого Союза, который «сплотила навеки Великая Русь».

⁵⁵ Живов. Два пространства...