

КРИТЕРИЙ ПОДЛИННОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В РОМАНТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ (МЕТАФОРА—СЮЖЕТ—РЕАЛЬНОСТЬ)

Постановка вопроса о подлинности в историографии правомерна не только в отношении источников и материалов исторического исследования: существует и проблема подлинности самого исторического знания, по-своему решаемая разными эпохами. Решение, предложенное в этом плане романтической культурой первой трети XIX века, интересно, в частности, тем, что оно обнаруживает своеобразную близость ряду мировоззренческих и методологических положений, формирующих смысловой план понятия «подлинности» в представлениях об истории и в настоящее время.

Одним из таких положений является, например, идея закономерности исторического процесса, целесообразность которого, как принято считать, определяется действием неких объективных сил, «управляющих» движением истории «через людей, но помимо их воли».¹ От историка в этой ситуации ожидают раскрытия «тайных пружин» совершившихся в прошлом событий, обнаруживающих, таким образом, в акте исторического познания свою недоступную непосвященным подлинную сущность. Другим источником понятия о подлинной истории оказывается вера в возможность воссоздания картины ушедшей в прошлое реальности в виде, максимально приближенном к «действительности». Представление об исторической подлинности связывается здесь с подлинностью факта или, в пределе, с подлинностью собственно человеческого бытия, живой конкретики «реального» существования.

Объединение этих двух внешне противоположных установок формирует и традиционное представление о самих задачах исторического исследования: целью историка становится наблюдение и выявление в историческом процессе неразрывного взаимодействия «объективных» сил и их «субъективного» выражения, слияния закономерности и факта, или, пользуясь языком историографии XIX века, взаимодействия в истории «жизни» и «истины». В самой культуре этого периода мысль об историческом познании как поиске и демонстрации подобного взаимодействия нашла воплощение в распространенной и популярной тогда словесной формуле, тем более любопытной, что она, по-видимому, органически вписывается и в обозначенный выше современный нам образ «подлинной» истории. Речь идет о «воскрешении действительности».²

¹ Лотман Ю. М. Клио на распутье // Лотман Ю. М. Карамзин. СПб., 1997. С. 629.

² Ср. определение задач исторического исследования современным ученым: «Предметом истории является изучение законов общественного развития в их конкретных проявлениях. Ее задача — воспроизвести историческую действительность в единстве необходимого и случайного, *восстановить реально пройденный человечеством путь* во всех его зигзагах, во всем многообразии и неповторимости происшедших событий» (Гулыга А. В. История как наука // Философские проблемы исторической науки. М., 1969. С. 19; курсив мой. — Е. К.).

Историческая задача, метафорически именуемая в начале XIX века «воскрешением действительности», представляла собой, в первую очередь, декларацию непредвзятого и (в пределах возможностей, предоставляемых источниками) достоверного описания событий, идей и нравов ушедшей действительности. Основанием такого подхода служило, среди прочего, характерное для данной эпохи острое ощущение динамичности мирового устройства, глубоко и кардинально изменяемого ходом времени.³ Одной из философских репрезентаций этой идеи являлась, в частности, значимая для исторического сознания первой трети XIX века концепция «мировых эпох» Шеллинга, предполагающая представление о времени как об «осуществляющемся различии», о «последовательности, в которой нет повторений», в которой «прошлое, настоящее и будущее расходятся, отличаются, отделяются друг от друга».⁴ Об этом же писал Н. М. Карамзин, ужасавшийся мысли о возможности существования бесконечно возобновляющегося цикла исторических повторений: «Ужели род человеческий доходил в наше время до крайней степени возможного просвещения и должен, действием какого-нибудь чудного и тайного закона, ниспадать с сей высоты, чтобы снова погрузиться в варварство и снова мало-помалу выходить из оногo, подобно Сизифу камню, который, будучи взнесен на верх горы, собственною своею тяжестью скатывается вниз и опять рукою вечного труженика на гору возносится? — Горестная мысль! Печальный образ!.. <...> Нет, нет! Сизиф с камнем не может быть образом человечества, которое беспрестанно идет своим путем и беспрестанно изменяется. Прохладим, успокоим наше воображение, и мы не найдем в истории никаких повторений. Всякий век имеет свой особый нравственный характер, — погружается в недра вечности и никогда уже не является на земле в другой раз».⁵

Следствием подобной мысли была невозможность судить о реальности прошлого с точки зрения абстрактных или чуждых ей идеологических, политических или эстетических представлений. Именно поэтому культура начала XIX века обнаруживала принципиальный интерес к строгому воспроизведению ушедшего в прошлое мира во всей возможной полноте и объективности его фактических, этнографических, культурных и психологических деталей. Ценность исторического исследования и повествования полагалась, таким образом, в его способности служить отражением неопровержимой достоверности и правды «жизни», многогранности непосредственного человеческого бытия, «воскрешение» которого и являлось одной из основных задач историка первой трети XIX века.

«Мы разумеем здесь *Историю собственно*, — пишет в 1829 году Н. А. Полевой, — то есть такого рода творения, в которых стройною полною оживает для нас мир прошедший, где усилия ума человеческого, коими сей мир воссоздан, воодушевлен, скрыты в повествовании живом; творец такого только создания может называться *Историком* <...> от него требует человечество только верного, точного изображения прошедшего».⁶ «Краски историка должны быть частны, — утверждает в опубликованном двумя годами ранее русском переводе сочинения французского историка Кузена, — ибо <...> цель их — оживить прошедшее и возродить действитель-

³ См. об этом, например: *Тартаковский А. Г.* Русская мемуаристика и историческое сознание XIX века. М., 1997. С. 15.

⁴ *Петц З.* [Введение] // Шеллинг Ф. В. Й. Системы мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827—1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск, 1999. С. 11.

⁵ *Карамзин Н. М.* Мелодор к Филалету // Карамзин Н. М. Избр. соч. М.; Л., 1964. Т. 2. С. 249, 258.

⁶ *Полевой Н. А.* История русского народа. М., 1829. Т. 1. С. XXII, XX.

ность; посему оне должны быть сильно проникнуты всем тем, что составляет действительность и жизнь». ⁷ Сходную мысль высказывает и Пушкин в отзыве на трагедию М. П. Погодина «Марфа Посадница», утверждая, что драматический поэт должен быть «беспристрастен, как судьба»: «Не он, не его политический образ мнений, не его тайное или явное пристрастие должно (...) говорить в трагедии, — но люди минувших дней, [их] умы, их предрассудки. Не его дело оправдывать и обвинять, подсказывать речи. Его дело воскресить минувший век во всей его истине». ⁸

Метафорическое определение задачи исторического исследования как «воскрешения» приобретало, однако, особый смысл в рамках представлений, определяющих специфику восприятия изучаемой историком реальности прошлого. О характере подобных представлений упоминал, например, Б. А. Успенский в одной из работ, посвященных семиотике истории. «Когда мы говорим о прошлом „было“, — пишет исследователь, — это, в сущности, равносильно тому, чтобы сказать, что оно „есть“ применительно к иной действительности, которая недоступна при этом непосредственному восприятию. (...) Можно сказать, что история имеет дело с потусторонней реальностью, но потусторонность проявляется в данном случае не в пространстве, а во времени». ⁹ Подобная точка зрения в определенной степени соответствовала и основным установкам историографии начала XIX века, видевшей в действительности прошлого реальность небытия, или, точнее, инобытия — пространство загробного мира. История имеет дело с тем, что унесено течением времени, с тем, что уже мертво, — эта мысль неоднократно высказывается и подчеркивается в собственно исторических трудах или посвященных проблемам истории критических и философских работах рассматриваемого периода. Характерной иллюстрацией сказанному может служить, в частности, очерченный в предисловии к знаменитому труду Н. М. Карамзина аллегорический образ Истории: «Старец указывает юноше на высокую могилу и повествует о делах лежащего в ней Героя». ¹⁰

Итак, историческая задача, связанная с познанием, осмыслением и описанием событий прошлого, зачастую представляла в историографических работах начала XIX века в образе «воскрешения» загробной реальности.

Одним из идеологических оснований этой устойчивой метафоры, по-видимому, было ключевое для романтического космоса представление о своеобразном «структурном» параллелизме «объективной» действительности и реальности внутреннего мира человека — так называемое «тождестве» бытия и знания, имевшем концептуальное значение для Шеллинга и его последователей. В рамках подобной концепции мысль о принципиальной возможности воспроизведения в реальности внутреннего мира человека феноменов «действительного» бытия приобретала характер очевидной истины. Не случайно процесс познания в историографии начала XIX века так легко поддавался описанию в терминах чувственного восприятия, а интеллектуальное приобщение событиям прошлых времен зачастую интерпретировалось как взгляд очевидца. «Мы должны сами видеть действия и действующих: тогда знаем Историю», ¹¹ — утверждал Н. М. Карамзин. Сходным образом высказывался и Бестужев-Марлинский. «История была всегда, совершалась всегда, — писал он. — (...) Она буянила (...) разбивала царст-

⁷ Философия истории (с франц.) // Московский телеграф. 1827. Ч. 14. № 6. С. 105—106.

⁸ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. [М.; Л.], 1937—1949. Т. XI. С. 181.

⁹ Успенский Б. А. История и семиотика. (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Успенский Б. А. Избр. труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 16.

¹⁰ Карамзин Н. М. История Государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 13.

¹¹ Там же. С. 17.

ва (...) но народы, после тяжкого похмелья, забывали вчерашние кровавые попойки, и скоро история оборачивалась сказкою. Теперь иное. Теперь история (...) в памяти, в уме, на сердце у народов. Мы ее видим, слышим, осозаем ежеминутно».¹² Труд историка охотно сравнивают в это время с творчеством скульптора или художника: «воссоздаваемый» историческим знанием мир понимается как необходимо осозаемый и зримый.¹³

Важно, однако, что сущность постулируемого романтизмом «тождества» различных «измерений» бытия подразумевала, вместе с представлением о подобии соотносимых реальностей, мысль об их обязательной различности и разграниченности. Идея разделяющей миры границы в работах Шеллинга находила, в частности, свое воплощение в образе зеркала: обуславливая взаимное подобие предмета и его отражения, зеркало не допускало возможности их смешения или пересечения. Именно такие отношения, по Шеллингу, и являли собой зримую модель космических взаимодействий, служащих основанием единства мироздания в его последнем, окончательном и «абсолютном» синтезе.¹⁴

Применительно к проблемам истории мысль о недопустимости и невозможности смешения, буквального отождествления связанных отношениями подобия «объективной» и «субъективной» реальностей в значительной мере соответствовала представлению о «разграниченности» «прошлого» и «настоящего» как сущности отличных друг от друга этапов исторического существования — не случайно историческое «бытие» и «знание» о нем в первой трети XIX века выделялись принадлежащими принципиально разным временным периодам.¹⁵ Концептуально значимая для романтиков идея «границы» играла ключевую роль и в интерпретации идеи «воскрешения» историком ушедшего в прошлое мира в процессе его исследования и описания: реальная картина исторического бытия и реконструкция ее в рамках исторического знания связывались в пределах «формулы» «воскрешение действительности» как уподобленные друг другу, но одновременно и принципиально различные элементы *метафоры*.¹⁶ Подчеркнуто метафорический

¹² [Бестужев-Марлинский А. А.] О романах и романтизме // Московский телеграф. 1833. № 15. С. 405.

¹³ См., например, высказывание Н. Полевого об историке: «Он живописец, ваятель прошедшего бытия...» (*Полевой Н. А.* История русского народа. Т. 1. С. XX). Интересно в этом смысле высказывание высоко ценимого романтиками Гердера, который в наброске к сочинению «Пластика» (1778) подчеркивал принципиальную связь чувственного восприятия с реальностью настоящего: «Мир осозающего — это только мир непосредственного настоящего» (цит. по: *Жирмунская Н. А.* Историко-философская концепция И. Г. Гердера и историзм Просвещения // Проблемы историзма в русской литературе: Конец XVIII—начало XIX в. Л., 1981. С. 99).

¹⁴ По словам Шеллинга, невозможно «представить себе нечто третье, в котором отражение в каких бы то ни было условиях может перейти в предмет или предмет в отражение, и (...) потому, что одно есть предмет, а другое отражение, они необходимо вечно и полностью раздвинуты»; однако немислимо при этом и «более полное единство, чем единство предмета и его отражения». Поскольку же предмет и его отражение никогда не пересекаются и не смешиваются «в чем-то третьем», то единство это осуществимо лишь в пределах «некоей высшей» реальности, где «то, благодаря чему отражение есть отражение, а предмет — предмет, а именно свет и тело, сами вновь едины» (*Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 508).

¹⁵ Ваятые в динамике исторического существования, отношения «бытия» и «познания» интерпретировались как последовательность первоначально совершающихся «действительных» событий и их позднейшего интеллектуального восприятия: ср., например, высказывание М. Погодина, писавшего, что «человек, государство, мир сперва действует, а потом познает свои действия» (*Погодин М.* Исторические афоризмы. М., 1836. С. 60). О принципиальности такой позиции свидетельствует и убежденность Погодина в неосуществимости и даже абсурдности идеи написания современной истории (см.: Разговор о скором выходе II-го тома «Истории русского народа» // Московский вестник. 1830. Ч. 3. № 11. С. 282).

¹⁶ Мысль о том, что семантические отношения составляющих элементов метафоры подразумевают обязательность различения их в той же степени, как и взаимного уподобления, явля-

характер «формулы» в полной мере соответствовал в этом смысле обозначаемому ею комплексу методологических требований, предъявлявшихся в начале XIX века «подлинному» историческому исследованию. Так, например, утверждение необходимости пристального внимания к источникам, объективности и непредвзятости исторического повествования (т. е. принципиальные положения концепции истории как «воскрешения действительности») мотивировалось у Карамзина именно непреодолимостью границы между разными измерениями мира, невозможностью непосредственного и буквального взаимодействия с теми, кто уже находится за гранью смерти. «(...) Непозволительно Историк, — писал Карамзин, — обманывать добросовестных читателей, мыслить и говорить за героев, которые уже давно безмолвствуют в могилах», — и пояснил: «Нельзя прибавить ни одной черты к известному; нельзя вопрошать мертвых».¹⁷

Вместе с тем образ «воскрешения» ушедших времен в романтической культуре присутствовал не на одном лишь уровне «фигуры речи». Немыслимый в качестве элемента «действительной» реальности, он обретал право на существование в пространстве творческого вымысла и воображения, пробуждаемых вдохновляющим воздействием искусства. Именно об этом упоминал в одной из своих новелл Э. Т. А. Гофман: «Не правда ли, любезный читатель, ты с чувством особенного удовольствия и умиления бродишь по улицам тех немецких городов, где дома и памятники старинного немецкого искусства, красноречиво свидетельствуя о трудолюбии и благочестивой жизни наших предков, заставляют выступать перед тобой в живом виде картины прекрасного прошлого? (...) Но напрасно будешь ты искать того, что уже унесено колесом вечно вращающегося времени, и только в мечтах, навеянных памятниками, что с такой силой и благочестием создали старинные мастера, можешь ты воскресить прошлое (...) Рассматривая эти памятники, ты как будто сам переселяешься в то время и начинаешь понимать (...) его (...) Но увы! Если хочешь ты заключить в объятия эти видения прошлого, они ускользают, как ночная тень перед светом дня, и ты, со слезами на глазах, остаешься с настоящим, охватывающим тебя сильнее прежнего».¹⁸ Сходная ситуация складывалась и в области историографии, где мысль о возможности вмешательства в создание исторического повествования творческой воли историка, своего рода исторического «вымысла» (присутствие которого, казалось бы, принципиально противоречило самой задаче «воскрешения действительности»), неожиданно придавала иной, гораздо более выпуклый характер представлению об этом «воскрешении»: предполагалось, что сам по себе труд историка пробуждает к жизни некие вполне действительные силы, способные оказывать влияние на непосредственное бытие людей, живущих в настоящем. Именно такой картина осуществляемого историей «воскрешения» предстает уже у Карамзина, формулировавшего в предисловии к «Истории Государства Российского» методологические принципы своего труда. «И вымыслы нравятся, — писал Карамзин, — но для полного удовольствия должно (...) думать, что они истина. История, отвергая гробы, поднимая мертвых, влагая им жизнь в сердце и слово в уста, из тления вновь созидавая Царства, и представляя воображению ряд веков с их отличными страстями, нравами, деяниями, расширяет пределы нашего собст-

ется общим местом теории метафоры (см., например: Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры. Сб. ст. М., 1990. С. 18; Ричардс Айвор А. Философия риторики // Там же. С. 363).

¹⁷ Карамзин Н. М. История Государства Российского. Т. 1. С. 18.

¹⁸ Гофман Э. Т. А. Мастер Мартин-бочар и его подмастерья // Гофман Э. Т. А. Серапионовы братья. Минск, 1994. Т. 1. С. 322.

венного бытия; ее творческою силою мы живем с людьми всех времен, видим и слышим их, любим и ненавидим».¹⁹

Таким образом, трактовка исторического знания как «воскрешения действительности» имела принципиально метафорический характер в рамках методологии, ставящей во главу угла первостепенное внимание к источникам, фактическую точность, объективность и непредвзятость исторического описания; в области же, связанной с принципиально «субъективным» восприятием мира, данная метафора обнаруживала тенденцию к реализации, обретая сюжетную динамику в пределах исторического повествования, испытавшего на себе воздействие воображения и творческой воли историка. Парадокс, однако, заключался в том, что именно этой воле стала отводиться роль основной созидающей силы в пределах историографической концепции, принятой и поддержанной следующим за Карамзиным поколением исследователей, работавших в конце 1820-х — начале 1830-х годов.

Начало 1830-х годов — это время, когда в русской историографии происходит смена приоритетов. Центральной задачей истории как науки становится не только и, пожалуй, не столько верное изображение совершившихся в прошлом событий, сколько поиск их смысла. «Происшествия для нас иероглифы, которых сокровенного смысла мы не постигаем, которых одни только наружные узоры нас прельщают, — писал об этом М. Погодин. — История для нас еще поэма на иностранном языке, которого мы не понимаем, и только чаем значение некоторых слов, много-много эпизодов...»²⁰

Переключение внимания с «наружных узоров» исторического процесса на их содержание, разумеется, не уничтожило значимости мысли о необходимости достоверного и непредвзятого изображения событий; однако сама эта мысль во многом утратила свой прежний пафос. Приверженцам новой методологии, казалось, было тесно в пределах «повествовательного рода» истории, создателем которой отводилась роль наделенного критическим умом коллекционера фактов, призванного лишь отделять «зерна» от «плевел», «действительность» от «сказки».²¹ «Простого» установления достоверной картины минувших событий было уже недостаточно: главным объектом исследования оказывались не факты сами по себе, но принципы их взаимосвязи, их глубинные взаимоотношения. Понимание их, как предполагалось, должно было открыть историку путь к постижению законов мирового существования, определяющих исторические судьбы народов и государств помимо и вне человеческой воли. «Внимательно рассматривая великие происшествия, видишь, что не одни люди действуют, — писал Погодин, — напротив, личность человеческая как будто исчезает, и дух какой-то носится и возбуждает {...} невольно рождается мысль о Промысле, Деснице путеводящей».²²

Стремление проникнуть в тайны Промысла требовало от историка способности систематизировать и объяснять факты в свете теории, предполагающей присутствие стройной системы в сложном и подчас противоречивом течении исторических событий. Подобная постановка задачи неизбежно вносила в процесс исторического исследования значительный элемент субъективности. По замечанию Ю. М. Лотмана, декларируемая историографией

¹⁹ Карамзин Н. М. История Государства Российского. Т. 1. С. 14.

²⁰ Погодин М. Исторические афоризмы. С. 63, 77.

²¹ «Это простое повествование событий, возможно, красноречиво, но главное — верно изложенных, — пишет о такой истории Н. А. Полевой. — Здесь, собственно, нет историка: говорят события...» (Полевой Н. А. История Государства Российского, сочиненная Карамзиным // Московский телеграф. 1829. Ч. 27. № 12. С. 479).

²² Погодин М. Исторические афоризмы. С. 48, 40.

начала 1830-х годов идея «создания организующей концепции», раскрывающей общий «смысл» человеческой истории, порождала стремление строить широкие и отнюдь не всегда основанные на проверенных данных обобщения, зачастую «пренебрегая фактами, в концепцию не укладывающимися».²³ Последовательное отстаивание этой позиции вело (в своем предельном варианте) к абсолютному нивелированию значения конкретных фактографических исследований: открытие глобальных законов исторического существования, как предполагалось, должно было давать историку возможность «угадывать» и «прозревать» события прошлого как элементы жесткой системы, принципы построения которой уподоблялись математическим. Ярким свидетельством тому может служить, например, высказывание Погодина, согласно которому подлинное историческое знание должно было предполагать полное отсутствие необходимости обращения к историческим источникам и неизбежной для исторического исследования опоры на «память». «Как трудно дойти до того, чтобы представлять себе живо Историю (...) без исторических выкладок, — писал Погодин, — знать, не прибегая к памяти, как был и что делал человек в Риме, Скифии, Эфиопии, во время греческого Сократа, сиракузского Тимолеона!».²⁴

Такая позиция, внешне противоположная установкам историографии предшествующего поколения, казалось бы, должна была повлечь за собой и отказ от идеи «воскрешения действительности» как сути и конечной цели исторических изысканий. И тем не менее этого не произошло: именно возможность «воскресить» унесенную временем реальность продолжала оставаться в 30-е годы XIX века пробным камнем «подлинности» исторического знания. Сам образ подобного «воскрешения», впрочем, получал в новых условиях принципиально иную трактовку, сообщавшую исследовательской метафоре динамику элемента сюжета. Этим сюжетом был сюжет Апокалипсиса.

События Апокалипсиса представляли закономерным завершением истории человечества, понимаемой в начале XIX века прежде всего как история христианская. В контексте этой истории гибель мира во времени и воскрешение мертвых являлись событием, вводящим человечество в новый, качественно иной этап существования, новую «мировую эпоху» — эпоху бытия в вечности. К этой последней вехе и был направлен «вектор» человеческой истории, движимой силой Божественного Промысла, присутствие которого в реальном бытии человечества и стремились угадать историки: желанное знание было, говоря словами Погодина, попыткой осознания «путей господних» в жизни мира, стремлением «почувать Бога».²⁵

Осуществляя подобную задачу, историк представлял своеобразным «инструментом» самопознания человечества. Можно сказать, что в нем в определенном смысле была персонифицирована ключевая для романтиков грань между «бытием» и «знанием», совпадавшая в данном случае с пределом, отделяющим «бессознательное» бытие действительного мира от реальности внутреннего мира личности, способной осознать, эксплицировать стержневые принципы этого бытия.²⁶ Стремление к выявлению этих принципов, однако, отнюдь не было выражением чисто академического или философского интереса: актуальность поставленной подобным образом задаче придавало

²³ Лотман Ю. М. Колумб русской истории // Лотман Ю. М. Карамзин. С. 585.

²⁴ Погодин М. Исторические афоризмы. С. 5.

²⁵ Там же. С. 21.

²⁶ Ср., например, высказывание М. Погодина: «Историк (...) есть венец народа, ибо в нем народ узнает себя (достигает до своего самопознания)» (Погодин М. П. Исторические афоризмы. С. 11).

ясное ощущение угрозы, которую несла с собой неосознанная или не до конца поддающаяся осознанию реальность прошлого.

Проблема здесь, возможно, заключалась, с одной стороны, в том, что принадлежащий ушедшим столетиям, «умерший» для «живой» действительности настоящего мир, являя собой картину подчиненного законам времени земного существования человечества, напоминал ныне живущему поколению о смерти как о неотъемлемой части самого этого существования. Прикасаясь к истории, человек сталкивался лицом к лицу с миром мертвых как прообразом собственной судьбы. «Ужасное пространство разворачивается пред моими глазами! Ужасное время перетекает в моем воображении! — писал о всеобщей истории Погодин. — Мне кажется, все веки, народы, гении, поднявшись из глубоких могил своих, собираются над головою моею и грозно спрашивают на всех языках Вавилонских: понимаешь ли ты нас?».²⁷

Угроза, которую таила в себе ситуация возможного «непонимания» исторической реальности, была связана, с другой стороны, еще и с тем, что сама эта реальность, представавшая в сознании «созерцающего» ее историка как проявление путей Промысла, на уровне непосредственного существования подчинялась, как предполагалось, иным принципам — принципам «свободы». Это положение вписывалось в романтическую концепцию «двоемирия», в соответствии с которой сущность любого явления реальности была принципиально «двуплановой». «Каждое явление имеет два смысла, или лучше, имеет свою душу и свое тело, божественную идею и скудельную форму, — писал об этом Погодин, — одною оно относится к высшим законам необходимости — другою к личностям человеческим, законам свободы».²⁸ «Повествовательный род» исторической науки, занимавшийся «коллекционированием» фактов и «восстанавливавший» ход событий прошлого в их причинно-следственных связях, таким образом, как предполагалось, имел дело с историей как проявлением «земного» принципа «свободы». Пути же человеческой истории, понимаемой как результат действия Божественного Промысла, находились в ведении истории «философской». Закономерно, однако, что ни один из этих двух подходов, взятый сам по себе, не позволял историку достичь полноценного знания о мире, проникнуть в суть движущих им сил, — т. е., иными словами, не мог служить основанием для создания «подлинной» истории. Философское знание, лишенное соприкосновения с живым бытием, являлось, в понимании романтиков, схоластической абстракцией.²⁹ Картина же исторического развития, движимого свободной волей человека и властью «обстоятельств», несла в себе опасность хаоса, зерно смерти. Подчиненная «бессмысленному» случаю жизнь таила в себе и угрозу столь же бессмысленной и случайной гибели. «Неужели все сии разнообразные явления происходят сами собою, то есть могут быть и не быть, заменяться другими, не имеют никакого единства, согласия? — писал Погодин. — Неужели люди зависят от случая и подвергаются опасности погибнуть в сию же минуту со всеми своими чувствами, мыслями, надеждами, историею? Рассудок невольно противится принять такое нелепое положение».³⁰

²⁷ Там же. С. 113—114.

²⁸ Там же. С. 97.

²⁹ Ср., например, высказывание М. П. Погодина: «От деяний человеческих можно отвлекать, (...) сокращать их как дробь, выражать их формулами более и более краткими, без имен людей, народов, мест, лет, (...) но ни одну из этих формул нельзя понять, уразуметь вполне, не узнав, из какой она сокращена, (...) вплоть до первого индивидуального, атомного, действительного исчисления летописей и преданий. Мы можем понимать общие идеи, формулы, суммы соответственно тому, как знаем слагаемые, подробности, частности» (там же, с. 80—81).

³⁰ Там же. С. 116.

«Подлинная» история, таким образом, должна была являть собой единство двух обозначенных выше принципов человеческого бытия. Однако действительное достижение подобного единства, случись это возможным, влекло за собой серьезные последствия. Оно предполагало переход человечества на качественно иной уровень существования, на котором реальное действие или событие, не утрачивая своей «стихийной», «случайной» природы, одновременно осознавалось бы как проявление божественной «необходимости». Одновременность проявления в реальности планов «бытия» и «знания» означала также слияние воедино ассоциирующегося с прошлым «исторического» существования и непосредственной, актуальной действительности сегодняшнего дня. Иначе говоря, осуществление этой задачи подразумевало завершение человеческой истории как линейной последовательности эпох, сменяющих друг друга во времени: последовательность уступала здесь место одновременности, время — вечности. «Чем дольше будет развиваться человечество, — писал Погодин, — тем деяния его будут яснее, простее, и наконец историею будет само настоящее время, т. е. человек будет вместе и действовать, и знать свои действия, или лучше, уже не будет Истории».³¹ Концом же человеческой истории были именно события Апокалипсиса.

Таким образом, «философская» история начала 1830-х годов в определенном смысле продолжала поверять подлинность обретаемого ею знания подлинностью «действительного» человеческого бытия — будущего бытия мира в вечности. Постигание глобальных исторических законов интерпретировалось в этой ситуации как доказательство его осуществимости; соответственно именно историк должен был подготовить человечество к вступлению в новую — и последнюю — эпоху. «Каждая наука имеет свои таинства: таинство Истории — связь законов необходимости с законами свободы. (...) Это таинство — залог доказательства будущей жизни для ума, у сердца есть другие...» — писал Погодин. Сходные идеи несла в себе культура немецкого романтизма, на которую, собственно, и ориентировался Погодин. Так, например, в одном из произведений Новалиса история предстает «небесной утешающей и поучающей подругой, которая своими мудрыми речами мягко подготавливает человека к высшей, более широкой жизни и знакомит его с неведомым миром при посредстве понятий и образов».³²

Очевидно, что в таких условиях окончательным критерием непреложной подлинности «понятий и образов», представляемых миру исторической наукой, могло быть только реальное осуществление перехода человечества на новый уровень бытия; до этого момента любое знание об этом способе бытия могло носить лишь умозрительный, гипотетический характер, а значит — неизбежно оставлять место сомнению в его подлинности. Об этом идет речь, например, в романе Бонаветуры «Ночные бдения», стержневой темой которого является проблема иллюзорности, а потому тщетности и бессмысленности человеческого самопознания. По мысли автора романа, человек никогда не может быть уверен в том, что именно он познает: свое подлинное «я» или одну из его бесчисленных личин, принадлежащих лишь сиюминутной действительности и вместе с ней уходящих в небытие. Сомнение в возможности познания своего «я» ведет к сомнению в реальности собственного существования. Пугающий призрак небытия, «Ничто», преследующий героев Бонаветуры, — это образ всепоглощающей смерти, перед лицом которой оказываются иллюзорны любые проявления духовной жизни

³¹ Там же. С. 7.

³² Новалис. Гейнрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. Новалис. Литературный этюд Т. Карлейля. СПб., 1995. С. 65.

человека — любовь, творчество, познание. Свидетельством их подлинной силы может стать только реальность Апокалипсиса — преодоление времени и гибели во времени, воскрешение мертвых, и финальная сцена романа, разворачивающаяся на кладбище, соединяет усилия влюбленного, поэта и алхимика в отчаянной, хотя и неудачной для каждого из них, попытке осуществления этого события. О том, что на решение той же задачи подспудно была направлена и творческая воля историка, свидетельствует и характерная метафора другого писателя и идеолога немецкого романтизма, Новалиса, вложенная им в уста героя его романа «Гейнрих фон Офтердинген». Уподобляя поэта садовнику, способному силой своего искусства «оживлять мертвые семена растений», автор романа использует сходный образ, давая определение сути исторического знания как силы, способной пробуждать к жизни умерших: «Церковь — обиталище истории, — пишет Новалис, — и кладбище — ее символический сад».³³

Итак, идея «воскрешения действительности» в первой трети XIX века имела серьезное значение как для «повествовательного», так и для «философского» «родов» истории, во многом выступаая критерием и индикатором их «подлинности». В первом случае «воскрешение» представляло метафорическим определением идеи достоверного и фактически точного описания мира прошлого, во втором оно оказывалось элементом глобального завершающего события мировой истории, как считалось, осуществимого в будущем. При этом если метафорическое «воскрешение» предполагало принципиально созерцательную позицию исследователя, не допускающего вмешательства его собственной творческой воли даже в акт познания, не говоря уже о процессе непосредственного человеческого бытия, то работа историка-«философа» в определенном смысле оказывалась направлена именно на преобразование актуальной действительности: окончательное и полное постижение историком путей Промысла в жизни мира делало ситуацию осознанного и вместе с тем свободного бытия человека в Боге реально осуществимой. Иначе говоря, создание «подлинной» истории могло в этой ситуации интерпретироваться как необходимая ступень к завершению человеческой истории, осознанный шаг к событиям Апокалипсиса.

Подобная идея, предполагающая активную роль исторического познания в жизни мира, должна была находить благодатную почву в пространстве именно русской мысли первой трети XIX века, склонной оценивать значимость науки с точки зрения возможности ее практического применения.³⁴ «Состояние русского общества не таково, — писал по этому поводу В. И. Туманский, — чтобы членам оного можно было погружаться в хаос мыслей, иногда исполинских, часто остроумных, но бесплодных в приложении. Нам нужны предметы, так сказать, осязательные».³⁵ В соответствии с этой тенденцией историческое познание, направленное на решение чисто академи-

³³ Там же. С. 24, 65.

³⁴ По словам И. М. Тойбина, «почва для сверхчувственных, слишком отвлеченных построений в России была мало благоприятной; русская действительность нуждалась в чем-то более осязательном, реальном, практическом» (*Тойбин И. М.* Пушкин и философско-историческая мысль в России на рубеже 1820 и 1830 годов. Воронеж, 1980. С. 9).

³⁵ Цит. по: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1889. Кн. 2. С. 72. Ср. также высказывание Н. В. Гоголя, по-видимому разделявшего данную точку зрения: «В наш век почти общим сочувствием была признана необходимость воплощения всякой мысли практически. Она всегда должна торжествовать, как прекрасную эпоху, это начинающееся соединение теории с практикою, следуя великой, но простой истине, что дела более значат, нежели слова. Живой пример сильнее рассуждения, и никогда мысль не кажется нам так высока, так оглушительна своим величием (...) как когда облечена она [видимой формой], когда разрешается пред нами живым, знакомым миром...» (*Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. [Л.; М.], 1952. Т. 8. С. 204—205).

ческих или умозрительных философских задач, представляло непозволительной роскошью; «подлинная» историческая наука должна была носить «положительный», прикладной характер. В этом смысле образ истории как своеобразного «инструмента» осуществления перехода человечества в новую мировую эпоху — события, предполагающего завершение бытия мира во времени и воскрешение его в вечности, — приобретал пугающе реалистический оттенок. Не случайно Погодин, критикуя «Историю» Карамзина, предрекал, что «великий художник-историк во всех отношениях явится между людьми, может быть, только накануне светопреставления». ³⁶ И не лишнее ехидства замечание полемизировавшего с Погодиным Сомова: «Уж не хотел ли Г-н Критик, чтобы Карамзин, в угоду ему, ускорил свою Историю сие грозное событие?» ³⁷ — было, по-видимому, совсем не далеко от истины.

Итак, образ «воскрешения» унесенного временем мира, который изначально имел характер исследовательской метафоры и находил сюжетное воплощение лишь в рамках художественного или исторического повествования (т. е. в пределах «метафорической» реальности познания, воспоминания и слова), обнаруживал вместе с тем тенденцию к реализации, в результате которой представление о восстановлении прошлого как о его исследовании и описании прочно ассоциировалось с апокалиптическим образом воскрешения мертвых. В силу этого вполне закономерно представляется та форма, которую идея истории как «воскрешения действительности» обрела за пределами романтической эпохи. Речь идет о философии «общего дела» Н. Ф. Федорова.

Федоровская концепция «общего дела» в ряде моментов коррелировала с ключевыми романтическими представлениями о мире. Так, например, Н. Я. Берковский отмечал своеобразную переключку некоторых базовых положений федоровской философии с идеями и образами романа Новалиса «Гейнрих фон Офтердинген». ³⁸ В равной степени возможным представляется и близкое знакомство философа, в 50-е годы XIX века много и активно занимавшегося преподаванием истории и географии, с популярной историографической традицией предшествующих десятилетий. Так или иначе, именно значимое для этой традиции представление об истории как инструменте «воскрешения» ушедшей в прошлое реальности составило ключевой момент историографических рассуждений Федорова, понимавшего, однако, это воскрешение буквально — как непосредственно «физическое» воскрешение мертвых.

Осуществление буквальной реализации метафорического смысла в пределах федоровской концепции явилось, по-видимому, следствием гораздо более масштабной мировоззренческой установки, подразумевавшей, в частности, вполне определенное отношение автора теории «общего дела» к семантической реальности как таковой. Проблема заключалась в том, что в трактовке Федорова слово было лишено статуса «на самом деле» существую-

³⁶ [Погодин М.] Несколько объяснительных слов от издателя // Московский вестник. 1828. Ч. 12. № 23—24. С. 384. Об эсхатологических мотивах у Погодина см.: Виролайнен М. Н. «Сделаем себе имя». (Миф числа у Михаила Погодина и Велимира Хлебникова) // Виролайнен М. Н. Речь и молчание: Сюжеты и мифы русской словесности. СПб., 2003. С. 432—433.

³⁷ Сомов О. Антикритика. I. Хладнокровные замечания на толки гг. критиков «Истории Государства Российского» и их сопричетников // Московский телеграф. 1829. Ч. 25. № 2. С. 244.

³⁸ «В романе Новалиса есть некоторые черты сходства с своеобразным философствованием Николая Федоровича Федорова, у которого тоже в великую картину общечеловеческого труда над матерью-землей включено безумное учение о воскрешении мертвых и политическая экономика мешается с мистикой загробной жизни» (Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. Л., 1973. С. 197).

щего элемента мира; словесная, смысловая реальность для него, собственно, не являлась «реальной». «Воскрешение» прошлого на уровне воспоминания, осознания и описания, т. е. «метафорическое» воскрешение,³⁹ представляло, таким образом, в интерпретации философа не более чем иллюзией. «История, как повесть о прошлом, есть воскрешение, но воскрешение только мнимое, — писал он, — а потому и не имеет смысла, и не будет его иметь, пока не станет действительным; действительное же воскрешение есть уже полная, всесторонняя история <...>; восстановленная только в слове, она есть не действительная, мнимая».⁴⁰

Убежденность в иллюзорности словесной реальности сопровождалась в данном случае представлением о «не-действительной», мнимой природе психологической, мыслительной, духовной сфер человеческого бытия в целом. Нивелирование имматериальной ценности сознания, памяти (а в религиозном понимании — души) наводило на мысль об отсутствии в созданной Федоровым картине мира собственно метафизического измерения: на фоне христианского и связанного с ним романтического двоемирия мир Федорова был принципиально «одномерен». Об этой черте федоровской философии упоминал, например, Н. Бердяев, полагавший, что Федоров, стремясь к победе человечества над смертью, «не прозревает, что и смерть, и гибель может быть путем к иной, высшей жизни». «Трудно сказать, — писал Бердяев, — верил ли Федоров в бессмертие души. Когда он говорит о смерти и воскресении, то он все время имеет в виду тело, телесную смерть и телесное воскресение. Можно подумать, что для Федорова человек по преимуществу телесное, материальное, физическое существо, и без тела невозможна духовная жизнь. <...> Временами кажется, что он не признает ни духа, ни иного мира, а только этот мир, прикованный к физической телесности».⁴¹ Примечательно, однако, что, несмотря на все вышеупомянутое, федоровская картина мира выстраивалась именно на основе и с учетом ключевых оппозиций («знание» и «действие», «сознательное» и «бессознательное» и т. д.), репрезентирующих основные «измерения» принципиально «двумерной» — «двумирной» — романтической реальности. Думается, таким образом, что было бы точнее говорить не об абсолютном отсутствии в рамках федоровской концепции свойственной романтизму идеи о существовании различных «измерений» мира (по-видимому, подспудно присутствующей в сознании автора и проявляющей себя в данном случае на уровне «языка описания»), но об утрате ключевого для романтиков представления о «границе» между этими измерениями как о конституирующем принципе «картины мира»: структурно соотносимые в рамках романтической теории уровни человеческого бытия — например сферы «знания» и «действия» — у Федорова перестают быть различны и различны. Исчезновение «напряжения различия» между подобными элементами реальности, по-видимому, и явилось возможной причиной того, что их первоначальная принципиально «метафорическая» эквивалентность оборачивается в системе рассуждений философа непосредственным тождеством. Это находит свое отражение, среди прочего, и в ситуации непосредственного воплощения смысла описанной выше историографической метафоры — ситуации, ставшей возможной в пределах «одномерной» реальности, сменившей в данном случае как романтическое, так и христианское «двоемирие». На вероятность этого указывает, в частности, и

³⁹ Ср. федоровское определение: «...для мыслящих история есть лишь словесное воскрешение, воскрешение в смысле метафоры» (Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 196).

⁴⁰ Там же. С. 197—198.

⁴¹ Бердяев Н. Религия воскрешения. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // Русская мысль. 1915. Кн. 7. С. 116—117.

тот факт, что окончательно и буквально поселивший историю на кладбище Федоров видел подтверждение правильности своей позиции именно в популярности идеи «воскрешения действительности» как исследовательской метафоры. «Когда (...) восстановление прошедшего в области мысли называют воскрешением, то говорят метафорически о знании как бы о действии, — писал Федоров. — Но в первобытном, в первоначальном значении слов заключается не обман, возвышающий нас, а выражается то, что должно быть».⁴²

⁴² Федоров Н. Ф. Сочинения. С. 88—89.

Русская литература

1

2005

Санкт-Петербург
«НАУКА»

