

**И.М. ЧУБАРОВ, ст. научный
сотрудник
Институт философии РАН**

Власть, знание и цензура (Россия, XIX в.)

В центре исследования стоит вопрос, как повлияла духовная и светская цензура на становление форм и стилей русской философии, литературы и публицистики в XIX в. Подобно проблеме сексуальности для Фуко, цензура стала для России своеобразным диспозитивом, в котором выразились парадоксальные отношения, установившиеся в российском обществе между индивидуальностью, дискурсом, истиной и принуждением. Анализу этого диспозитива и посвящена статья.

Ключевые слова: власть, знание, цензура, дискурсивные практики, диспозитив, биополитика

«Ни один класс в обществе не питает такого сочувствия к Верховной власти в ее борьбе со всякими злоупотреблениями, как именно люди пера и мысли, так называемые литераторы».

Ф.И. Тютчев

Нижеследующие заметки посвящены осмыслению специфики взаимодействия власти и знания в русском варианте перехода от старого режима к модерну в середине XIX в. Насколько приложимы к российской истории провокативные идеи Мишеля Фуко о еще большем, в сравнении с l'Ancien Régime, ограничении свободы индивида в современном нам обществе тотального контроля¹? Нам бывает трудно оценить радикальность мысли Фуко ввиду того, что Россия до сих пор не преодолела отдельных составляющих старорежимного уклада. Причем они сохраняются в настоящем нашей общественной жизни не только в качестве архивного реликта или идеологического рудимента, а как важная составляющая самих отношений между людьми. Имеются в виду неформализованные практики насилия, которые до сих пор остаются неписанным законом бытования таких институций, как российская армия и тюрьма. Поэтому мы и не можем полностью поддержать парадоксальную критику Фуко гражданских институтов власти и систем права, принятых в совре-

менных западных демократиях, за их неразорванную пуповину с юридической моделью суверенной власти. Ведь они не получили у нас постоянной прописки ни в дореволюционные, ни в советские, ни в новейшие времена. Так, А. Эткинд пишет: «Популярное чтение Фуко интерпретирует его аналитические категории как линейные фазы развития и далее превращает их в оценочные стандарты, с помощью которых ставятся оценки (недо)развитию (не)нравящихся культур. Вместо истории мы получаем очередную версию трехуровневой схемы: абсолютная монархия – полицейское государство – либеральная демократия. Эта схема была близка сердцу прогрессивных юристов середины или (к востоку от Парижа) конца XIX в.; уже Токвиль в своем споре с Гизо возражал против подобных упрощений. Применительно к России позитивистская редукция ведет к выводу, что Российская империя и вслед за ней Советское государство так и не перешли границу между принуждением и дисциплиной и, короче, не были либеральными обществами. Чтобы прийти к

¹ Одна из первых попыток приложения наблюдений и выводов Фуко к российскому материалу принадлежит А. Энгельштейн [1].

этому, не нужно было тратить усилий на чтение Фуко» [2, с. 166-167].

Карты и диаграммы Фуко требуют для применения к российскому материалу как минимум существенных уточнений. Тем не менее его подход вполне уместен при характеристике отдельных российских исторических реалий.

Мы не станем прибегать в определении истоков упомянутой специфики к придуманным русскими мыслителями мифологемам «русской идеи», «соборности» и прочих мистических способностей, которыми якобы обладали старосветские россияне. Нас будет больше интересовать то, что может быть названо попытками модернизации и рационализации жизненных укладов русского общественного бытия в середине позапрошлого века. Отсюда мы рассчитываем получить какие-то гипотезы относительно причин неудачи или, напротив, триумфа, якобы независимого от всего остального мира дискурса, который зовется «русской философией».

К упомянутым «укладам» относятся, прежде всего, абсолютная монархия, крепостное право, система образования и цензура печати с зависимым в них положением крестьянства, образованного общества, знания и слова. Соответствующую зависимость от религии, государственной идеологии, потребностей хозяйства, системы развлечений и т.д. мы вслед за Фуко не будем спешить характеризовать в терминах запрета и репрессии. Но, с другой стороны, можно определенно сказать, что до уровня такого тотального контроля и надзора, через которые Фуко смотрит на фигуры западноевропейского «чистого знания», наш «русский логос» так и не дорос. Вопрос в том, беда это наша или повод для оптимизма?

Доказывать связь власти и знания на отечественном материале как-то не приходится, и то, что у Фуко смотрится эффектным парадоксом, у нас выглядит чуть ли не банальностью. Но легче от этого, в плане

понимания России как своеобразного исторического и этнографического феномена, не становится. С известными уточнениями нашу проблему можно сформулировать как вопрос национальной идентичности, обросший на сегодня множеством мифов, одним из которых и является тезис особого характера русской философии. Наша дальнейшая работа будет двигаться в перспективе его демистификации, к которой мы подойдем со стороны только одного из упомянутых укладов, а именно цензуры. Мы хотим исследовать, как она влияла на становление форм и стилей русской философии, литературы и публицистики. Подобно проблеме сексуальности для Фуко, цензура стала для России своеобразным диспозитивом, в котором выразились парадоксальные отношения, установившиеся в российском обществе между индивидуальностью, дискурсом, истиной и принуждением.

Эта тема не очень популярна в среде историков русской философии. В прошлом веке в этом направлении думал только такой терминатор «особости» русской философии, как Густав Шпет. Небольшая цитата из «Очерка развития русской философии» на эту тему: «Запрещение философии и свободного философствования искажает ее, а ее искаженное творчество принимает формы уродливые и эстетически отталкивающие. Любовь к “мудрости” как к свободному мастерству мысли вырождается в псевдофилософское умствование косной морали здравого смысла» [3, с. 96]. На материале истории философии конца XVIII – первой половины XIX вв. Шпет проследил происхождение сюжетов того назидательно-моралистического повествования, который курсировал затем по самым различным текстам, аттестующим себя как философские. Все они, как ему блестяще удалось показать, не обладали какой-то философской спецификой, являясь более или менее смонтированными из западных источников.

А постулируемый в них синтез разобщенных начал – онтологических или гносеологических – был обречен на самораспад уже в пределах соответствующих текстов.

Наиболее оригинальной темой русской философии всегда была сама Россия «как материальная проблема и проблема истории и историзма как формальная и методологическая проблема» [3, с. 229]. К сожалению, этот историзм так и не вывел русскую философию в поле универсального самоосмысления человеческого бытия, остановившись на проблематике самопознания, неизменно ввергавшей русских мыслителей в порочный круг психологизма и самооправдания.

Однако о некоторой «особости» русской философии говорить все-таки можно. Только ее не стоит связывать с якобы сохраняемыми православной церковью незамутненными истинами веры, славными традициями самодержавия и натуральностью крестьянского быта, безвозвратно утраченными западной цивилизацией. Точнее было бы связать ее с российскими репрессивными практиками и институтом дознания и признания, оставившими глубокий след даже на уровне этимологии. Не случайно синонимический ряд дериватов истины связан в русском языке с известными пыточными процедурами. Например, понятие подлинности – с полученными под голландскими линьками признаниями. А вспомните первоначальное значение словечка «подноготная», или словосочетание «добиться правды». Нелишне упомянуть и процедуру дознания после добровольного публичного возгласа «Слово и Дело!» [4]. Прибегавший к этому кличу доносчик подвергался специальной пытке, смысл которой отнюдь не сводился к желанию избежать лжесвидетельства. Он был больше связан с желанием власти опосредовать любое знание насилем и с оспариванием какого бы то ни было его источника, помимо ее самой.

Приведу еще пару анекдотических сю-

жетов из нашего доцензурного прошлого. М. Гернет [5] рассказывает о примечательных узниках XVIII в. Это, например, и предсказатель Авель, сидевший при нескольких царях в течение 20 лет якобы за точное предсказание времени их смерти, нашествия французов и сожжения Москвы. Он был отправлен в монастырь только при Николае. Это и первый русский экономист-самоучка Посошков, имевший неосторожность написать в начале XVIII в. труд «О скудости и богатстве» и скончавшийся в Петропавловской крепости в 1726 г. Еще более интересен персонаж Филипп Беликов, сосланный при Анне Иоанновне в Тобольск «за некоторую вину». Уже оттуда он обратился к властям с предложением написать две книги – одну по натуральной экономии, а вторую – алхимическую. Власти отреагировали положительно, взяли с автора подписку, что он «ничего противу Богу и ее императорского величества высочайшей персоны и Российской империи отнюдь писать не будет», и поместили в Шлиссельбургскую крепость «для лучшего написания» упомянутых книг. Он провел в тюрьме 18 лет с женой и детьми и был выпущен только Екатериной. Правда, написать ему удалось только одну книжку по экономии, относительно которой Сенат вынес вердикт: лишена важности и вызывает подозрение, что автор помешан. Все эти случаи относятся, так сказать, к доцензурным временам. Но приведенные примеры вполне могут дать представление о положении интеллектуала в России во все времена ее истории.

Начиная со времен царствования Александра I («масона»), затем Николая I («душителя») и Александра II («освободителя») можно различить несколько стратегических ансамблей, которые развертывают по отношению к философии (как специфическому опыту и дискурсу) диспозитивы власти-знания: 1) отношения с религией; 2) отношения с самодержавием; 3) отношения в

связке «православие – самодержавие»; 4) отношения с обществом (народом).

Эти ансамбли зародились не в один момент, а претерпевали множественные и прерывистые становления и трансформации на протяжении второй половины XVIII в. – первой XIX в., особенно в эпоху реформ. Но всех их объединяет фундаментальное отношение к философии как инструменту на службе внешним ей целям. Независимо от решения вопроса о том, обладает ли философия автономией как таковая, фактом является сам утилитарный взгляд на философию, поддерживаемый преобладающим числом известных русских философов, общественных и политических деятелей.

Наш вопрос связан с сомнением: насколько искренни, или, точнее, насколько аутентичны, не искажены цензурным вмешательством общие философские стратегии русских мыслителей? Например, их сосредоточенность на вопросе различия разума и веры, попытки обоснования последней как особого способа познания или даже альтернативы западноевропейскому понятию *ratio*.

Здесь достаточно вспомнить известные истории с государственными деятелями (вроде М. Сперанского), литераторами (вроде А. Радищева) и философами (вроде И. Шада, П. Чаадаева или И. Киреевского), которых в XIX в. признавали бунтовщиками, умалишенными или революционерами. Потому первые попытки самостоятельного философствования у русских не могли не быть затронуты формами своеобразной мимикрии перед возможными репрессиями. Хотя формы этой мимикрии могли существенно различаться и внутри России, и в сравнении с аналогичными явлениями в истории Запада.

Как известно, западные философы отвечали на соответствующие вызовы своих властей и церковью идеями, подобными теории двойственной истины. Версии этой теории встречаются уже у Сократа и через

Аверроэса, Дунса Скотта, Оккама и Р. Бэкона доходят до Канта. Однако эффективность подобного теоретического ответа была существенно связана с формой самой власти, разделенной между множественными центрами сил. И обратно, при всей компромиссности этой теории и условности самой фигуры *ratio* в социальном поле, ее привлечение, безусловно, способствовало демократизации и рационализации властных отношений.

В российских же условиях, как мы уже говорили, эти идеи требуют серьезных уточнений. Наша мысль состоит в том, что форма абсолютной истины, обнимающей собой природную, социально-политическую и религиозную сферы (на последнюю преимущественно претендовала русская мысль), во многом являлась лишь отражением имперских стратегий российской власти. При этом мы вовсе не намекаем здесь на абсолютный и сакральный характер этой власти. Она, разумеется, принимала в разные времена формы, аналогичные тем, которые исследовал в своих трудах Фуко [6, с. 194–204].

Как государственный институт светская цензура возникает почти одновременно с философией. Надо сказать, что в цензурные комитеты, духовные и специальные цензуры часто входили университетские профессора, а в начале XIX в. цензурные органы вообще располагались в университете. Известным цензором Санкт-Петербургской духовной академии был Ф. Голубинский, цензорами работали О. Новицкий, А. Майков и Я. Полонский, П. Вяземский, И. Гончаров. Но наиболее интересна для нас деятельность главы цензурного комитета по иностранной печати еще дореформенного периода – нашего знаменитого поэта Ф.И. Тютчева.

Для Тютчева цензура не представляла собой исключительно запретительный инструмент. Здесь надо учитывать, что на первых этапах своего становления цензура

была альтернативой абсолютного запрета, т.е. разрешенной формой существования той же литературы, философии и других наук. Она даже выполняла некоторые положительные функции, которые, однако, не стоит преувеличивать [7, с. 39–40].

Функция цензуры непрерывно уточнялась и трансформировалась в связи с политической конъюнктурой. Так, вступая в должность, Тютчев жаловался скорее на отсутствие цензуры, и его усилия были направлены на доказательство благотворности подцензурной печати и соответствия ее целям самодержавия. Фигура отсутствия цензуры не предполагала, разумеется, вседозволенности, а, скорее, означала, что запретительной цензуре подвергался не столько запрещаемый предмет, сколько возможность граждан государства самим оценивать благотворность или пагубность тех или иных нововведений.

Новый председатель цензурного комитета определил принципы своей деятельности прежде всего как своего рода формы рационализации отношений суверенной власти и нарождающихся общественных сил. Под соответствующие цензурные формулировки² Тютчеву еще в дореформенный период удавалось (порой против мнения под-

чиненных ему цензоров) разрешать издание такой небезопасной для самодержавной и православной России литературы, как книги Бастиа, Беккариа, Бентама, Ламартина, Луи Блана, Тьера, Дарвина, Боккаччо, Байрона, Шелли, Бальзака и Гейне.

Его позиция по цензуре сводилась к тому, что запрет литературного сочинения может вызывать в публике только ложный к нему интерес. В письме к Аксакову (1865 г.) он пишет: «Всякое вмешательство власти в дело мысли не разрешает, а затягивает узел, что будто бы пораженное ею ложное учение, – тотчас же под ее ударами, – изменяет, так сказать, свою сущность и вместо своего специфического содержания приобретает вес, силу и достоинство угнетенной мысли» [8, с. 50]. По мнению Тютчева, нужно было разрешать появление большинства иностранных сочинений и поощрять выход отечественных, опираясь только на бдительность в отношении наиболее вопиющих нарушений закона.³ Однако учитывая, что меру применения закона определяет власть, критерии подобной законности оставались размытыми. Тютчев находил их на границах своего «просвещенного разума», считая, что это и есть разум государственный.

² Вот эти определения: 1. Книга пережила эпоху; 2. Умаление идейного содержания; 3. Ссылка на классику (Боккаччо), при признании участия ее в колебании основ Западного общества (Гейне); 4. Всемирная известность, хотя и различно от Ветхого Завета, но, идя строго научным путем, не касается книг священного писания и не опровергает их (в случае Дарвина), – т.е. неявно используя аргумент разделения истин; 5. Неразрешенные для публики, но не запрещенные безусловно записки Екатерины II с предисловием Герцена; 6. Мемуары декабриста Розена за показ того, как декабристы ложно понимали общественную пользу и любовь к отечеству, демонстрацию политической несостоятельности их учения при показе Западу образцов русского семейного быта; 7. Книга А.-Т. Гримма, несмотря на ее враждебность России, разрешена ввиду того, что он был воспитателем детей Николая I и самого Александра II [8, с. 31–35].

³ Признаки, по которым книги при Тютчеве запрещались:

- 1) сочинения философские, отвергающие рациональными и материалистическими доводами бытие Бога, свободу воли, бессмертие души (гл. обр. немецкие книги);
- 2) сочинения религиозные с полемическим направлением против Библии, личности спасителя, коренных христианских верований и догматов православия (на фр. яз. Ренан и Штраус);
- 3) сочинения политические на немецком, французском и польском с воззваниями к польскому народу;
- 4) сочинения исторические на тему Петра III, Павла I и Николая I;
- 5) сочинения памфлетические и эротического содержания с неприличными намеками на правление Наполеона III [8, с. 36–37].

И здесь его позиция совпадала с мнением человека более далекого от изящной словесности – барона В.Н. Корфа, бывшего при Валуеве главноуправляющим II отд. Е.И.В. канцелярии, который обращал внимание именно на необходимость коренного изменения законодательства в смысле перехода от системы предупредительной (или предварительной) цензуры к последующей (карательной) [9, с. 449–451]. Он же связывал вопрос о цензуре напрямую с вопросом о раскрепощении крестьян⁴.

15-летняя работа Тютчева в комитете заставила его изменить свои взгляды на возможности рационализации цензуры, когда он на практике столкнулся с неработающими законами и их использованием только в качестве инструмента отправления деспотической власти. Ему пришлось испытать разочарование в применимости истин своего «разума» к государственной службе. Но это разочарование было перенесено им и на разум как таковой. «Самое бесполезное в этом мире – это иметь на своей стороне разум», – жаловался поздний Тютчев [8, с. 61]. Постоянный мотив его переписки – бессознательность и даже извращенность действий самодержавной власти, которую он критиковал, правда, с консервативных позиций государственника-националиста.

Желание Тютчева поделиться с властью богатствами своего ума и таланта превратило его поэзию в орудие политических интриг и идеологической пропаганды. С этой точки зрения следует по-новому взглянуть на его бессмертные строки о несоразмерности России «умам» и «аршинам». Ироничность (если не реакционность) этой формулы, свидетельствует больше о разочаровании Тютчева в разуме, нежели о восторгах перед тайной русской души.

Власти, как всегда, опередили своих консервативных реформаторов. В 1865 г.

Александр II ввел французскую (карательную) цензурную систему времен II империи, составленную на основе французских законов 1819 и 1852 гг., но сохранив ряд элементов старой предупредительной системы.

Тютчев более всего протестовал именно против этой половинчатости, собиравшей в себе худшие черты обеих систем. Правда, поначалу он надеялся, что принятый закон не будет использоваться как орудие против прессы, а выступит только как предупредительная правовая мера. Однако в конце концов он сам пришел к пониманию несовместимости идей разума и права с абсолютизмом. Тютчев писал: «Эта власть не признает и не допускает иного права, кроме своего, что это право... исходит... от материальной силы самой власти и что эта сила узаконена в ее глазах уверенностью в превосходстве своей весьма спорной просвещенности» [10, с. 437].

Во многом проблема Тютчева, как типичного представителя правительственной интеллигенции первой половины XIX в., состояла в ограниченности его собственного реформаторства узким кругом просвещенных дворян, для которых он добивался большей свободы. Подобно другим соратникам графа С. Уварова, он противостоял только карьеристам, пробивавшимся в дворянство через чиновничью службу, но оставался равнодушным к запросам широких народных масс. «Там, где самодержавие принадлежит лишь государю, – писал он дочери уже в 1870, – ничто не может быть более совместимым как свободная печать, но это невозможно там, где каждый чиновник чувствует себя самодержцем. Но весь вопрос в том, чтобы самодержец не чувствовал себя чиновником» [8, с. 58].

Очевидно, что с подобных позиций невозможно было противостоять распро-

⁴ Проф. И.Я. Фойницкий сравнивал положение печати после переподчинения ее полицейскому управлению с положением «временнообязанных крестьян» [9, с. 447].

ранению деспотической формы политического мимесиса. В ситуации, когда сам царь провозглашается представителем Бога на земле, творцом и единственным гарантом закона, говорить о его собственной подчиненности этому закону не приходится. Но его реальное взаимодействие с подчиненными не может в то же самое время претендовать на характер отношений Бога со своим творением. Вернее, именно в силу символического подражания такому отношению подчиненные царя фактически подражали ему формально, не отвечая ни за что содержательно. И более всего они подражали его насилию, в том числе из мести государству, распространявшему насилие на них самих.

Здесь нелишне напомнить тезис Фуко, что власть не может принадлежать как собственности даже суверену. Невозможность владеть полнотой «божественной власти» остро чувствовали как раз государи, обладавшие, казалось бы, абсолютным господством над всеми слоями общества. Иван Грозный, терроризировавший своих приближенных мнимыми отречениями и оставлявший вместо себя на престоле ряженого, – яркий пример такого положения дел. Однако это не значит, что власть была в России прерывиста и гетерогенна [6, с. 194–204].

Хотя абсолютность власти всегда была только виртуальной, она имела сменных актеров-актеров, которые в присутственный день разыгрывали настоящий театр суверенной жестокости, чтобы затем спокойно уйти домой, в частную жизнь. Важно, действительно, не только фигура царя-самодержца, божьего помазанника. Для России принцип сакральности власти всегда стыдливо скрывал ее фактически профанный характер. Власть предполагала ту степень жестокости, к которой каждый из власть имущих мог приобщиться на время и затем расстаться с ней – как бы без последствий и всякой ответственности. Ибо окончательное прощение и искупление

было предоставлено в этой системе даже не царю, а Богу. Произвол царя и чиновников был в этом смысле как бы продолжением и исполнением божественного произвола.

Поэтому невинное обсуждение вопросов «естественного права», рациональной цензуры, а тем более концепции двойственной истины университетскими профессорами и придворными интеллектуалами считалось опасным и вредным даже при признании Бога и его помазанника единственным источником этой естественности и рациональности. Кстати, с точки зрения абсолютистской модели власти это было вполне справедливо. Ибо совместить ту же идею свободы печати с фигурой суверенной самодержавной власти, исходящей из предпосылки своей единственности и освященности религиозной истиной, не представляется возможным.

Попытки рационализации русского быта сверху были неудачны вовсе не из-за невосприимчивости народа, а из-за неадекватности самой русской власти, которая вводила в заблуждение и затем репрессировала даже своих верных слуг. Такова судьба николаевского министра народного просвещения кн. С. Уварова, изобретателя чуть ли не первой и единственной идеологической доктрины российской власти (несмотря на всю ее условность и противоречивость, которую также выявил Г. Шпет). Ее слабое место – в пресловутой «народности», которую не следует проецировать на все русское общество, а тем более на «русский народ». Речь шла о фигуре, которая обнимала бы собой силу, не сводимую просто к первым двум, хотя определялась она первоначально только через самодержавие и православие. Однако она оказалась как бы миной замедленного действия, ибо в условиях бурного развития в середине века разночинных слоев, городского населения и свободного крестьянства она постепенно начала наполняться совершенно другим содержанием, нежели то, которое вкладывали

вал в нее Уваров. Поэтому его реформы запоздали, а на смену ему пришел более обскурантский министр Ширинский-Шихматов, закрывший на время лавочку русской философии, правда, для ее же пользы. Парадоксальным образом в его лице победила оппозиционная интеллигенция [3, с. 272], которая вскоре сама уступила место нарождавшемуся разночинству. И только с выходом к середине XIX в. на историческую арену новых общественных сил (разночинной, а затем и рабоче-крестьянской интеллигенции) в русскую литературу проникает и новый тип мимесиса, уже не подражающий «божественной» власти, отклоняющий любую внешнюю норму и образец. Писатель второй половины века исходит уже из иных типов чувственности и подражает иным моделям субъективации. Тело Другого перестает быть для него агентом дистрибуции насилия, а само насилие – лишь предметом изображения (как еще у А. Толстого). Например, в творчестве Ф. Достоевского оно становится литературным приемом, самым способом, «каким реальность может быть представлена» [11, с. 449]. Его герои больше не конкурируют с властью суверена, пытаются присвоить ее себе. На кон выставляется индивидуалистическое «своеволие». По иронии судьбы именно в этих условиях, в довесок к смеси

деспотической и дисциплинарной власти в Россию приходит... биополитика.

Литература

1. *Энгельштейн А.* Ключи счастья. Секс и поиски обновления России на рубеже XIX–XX вв. М., 1996.
2. *Эткинд А.* Фуко и имперская Россия: дисциплинарные практики в условиях внутренней колонизации // Мишель Фуко и Россия: Сб. статей. СПб., 2001.
3. *Шпет Г.* Очерк развития русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.
4. *Евреинов Н.* История телесных наказаний в России. СПб., 1913.
5. *Гернет М.* История царской тюрьмы. Т. 1. М., 1960.
6. *Фуко М.* Воля к знанию. История сексуальности. Т. I // М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
7. *Котович А.* Духовная цензура в России 1799–1855. СПб., 1909.
8. *Чиркова Т.В.* Литературная цензура в период перехода России от феодализма к капитализму. М., 2002.
9. *Джаншиев Г.А.* Эпоха великих реформ. М., Т. 1. СПб., 1907.
10. *Кожин В.В.* Тютчев. М.: Соратник, 1994.
11. *Подорога В.* Мимесис: материалы к аналитической антропологии литературы. Т. 1. М.: Культурная революция, Логос, Логос-Альтера, 2006.

