

Г. С. Кнабе

РУССКАЯ АНТИЧНОСТЬ

*Содержание,
роль и судьба
античного наследия
в культуре России*

**ПРОГРАММА- КОНСПЕКТ
ЛЕКЦИОННОГО КУРСА**

МОСКВА
2000

ББК 63.3(0)
К 53

© Кнабе Г.С., 2000
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2000

Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ	9
ВВЕДЕНИЕ	11

Раздел I

От Сергия Радонежского до Нила Сорского
Античное наследие в исихазме XIV–XV веков

Глава 1

ПРОБЛЕМА ВОПЛОЩЕНИЯ АБСОЛЮТА В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ	23
Платон и Аристотель	23
Неоплатонизм и нисхождение абсолюта	24

Глава 2

ВОПЛОЩЕНИЕ БОЖЕСТВА В ХРИСТИАНСКОМ ВЕРОУЧЕНИИ	26
Различные аспекты проблемы воплощения	26
Исторический аспект	28
Теологический аспект	29

Глава 3

ИСИХАЗМ НА РУСИ В XIV–XV ВЕКАХ	31
Византийские истоки	31
Иконопись XV в. и «Троица» Рублева	36
Сергий Радонежский	43

Глава 4

КОНЕЦ ИСИХАСТСКОГО ПЕРИОДА. НИЛ СОРСКИЙ И МАКСИМ ГРЕК	48
--	----

Глава 5

МЕЖДУ ДВУХ ЭПОХ	63
-----------------	----

Раздел II

Античность в России

петербургско-императорского периода (1700-1850)

Глава 6

НАКАНУНЕ ПЕТРОВСКИХ РЕФОРМ	77
Кризис	79
Ревнителю старины и невозможность ее восстановления	82
Роль классических языков в формировании предпосылок новой культуры	86

Глава 7

ОТ ПЕТРА ДО ЛОМОНОСОВА	100
Ориентация на образ Римской империи	100
Восприятие античного наследия в амальгаме с культурой Западной Европы	102
Культура Петровской эпохи и реально-историческая античность	104
Античное наследие и принцип культуры	106
Античное наследие и национальные основы культуры	107
Роль античного наследия в формировании классической русской культуры	109

Глава 8

ОТ ДЕРЖАВИНА ДО ПУШКИНА	120
Классическое образование	121
Державин и анакреонтика	127
Декабристы и их время	130
Идиллия: народно-национальный идеал и античная стилизация	139

Глава 9

ПУШКИН И АНТИЧНОСТЬ	145
Особенности античных реминисценций у Пушкина	145
Тематическо-биографические циклы	146
Характер освоения античного наследия	150
Античные мотивы в творчестве Пушкина последних лет	152

Глава 10

ЭПОХА ПЕРЕЛОМА. ИСЧЕРПАНИЕ АНТИЧНОГО КОМПОНЕНТА НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ	154
Новая система ценностей	155

Глава 11

ФЕНОМЕН ПЕТЕРБУРГА	183
Рождение города из духа Петровских реформ	183
Петербург – воплощение и символ русской античности	184
Римско-императорский принцип регулярности	185
Воля и стихия	187
Поэма Пушкина «Медный всадник»	189
Петербург и Москва	195

ЭПИЛОГ	201
---------------	-----

ЛИТЕРАТУРА	226
-------------------	-----

Предисловие



Само название этой небольшой книги требует некоторых пояснений, дабы читатель мог сразу судить о ее содержании.

Неожиданное и поначалу озадачивающее словосочетание «русская античность» призвано указать на то, что на последующих страницах речь пойдет не о привычной совокупности более или менее очевидных реминисценций из мифологии, литературы, истории Древней Греции и Древнего Рима в изобразительном искусстве или в поэзии России, тех сторонах античного наследия, что были усвоены национальной культурой в соответствии с внутренними ее потребностями и стали ее органической составной частью. Пояснения требует также жанр книги. Читателю предлагается *программа* лекционного курса, т.е. документ, определяющий круг явлений, подлежащих освещению, их группировку и последовательность. Однако по характеру изложения это не только программа, но и *конспект*: каждый раздел написан так, чтобы он мог быть использован как план, или – во многих случаях – и как конспект лекции (в одних случаях краткий, в других –

развернутый). Автор поставил себе такую задачу в связи с реальными условиями, в которых преподаватель нередко вынужден приступать к чтению данного курса. Подобный курс, насколько можно судить, никогда ранее не читался, методического материала к нему также нет; задача, следовательно, состояла в том, чтобы предоставить, по крайней мере, минимум, с которым можно начинать. Неравномерность разделов, с точки зрения их полноты или краткости, не связана с каким-либо замыслом или методической установкой. Это относится к числу недостатков книги, вызванных субъективными причинами: ни один автор не может быть специалистом по всем вопросам.

Введение



Античное наследие

Античное наследие на протяжении почти двух тысячелетий составляло атмосферу, почву и инвентарь европейской культуры. Напомним об обстоятельствах, это подтверждающих – сначала в Западной Европе, потом в России. На Западе латинский язык веками оставался языком церкви, права и науки. Общественное сознание столь же долго сохраняло убеждение в том, что Европа есть единый политический и культурный организм, ибо представляет собой новую христианскую фазу вечной Римской империи (*Roma aeterna*), столица которой, Рим, имеет не конкретный политико-географический, а провиденциальный и символический смысл и потому может перемещаться – из Рима в Византию («новый, второй Рим»), из Византии в Москву («третий Рим»). Основная философская контроверза средних веков мыслилась как противопоставление двух корифеев античной философии – Платона и Аристотеля. В «Божественной комедии» Данте, суммирующей духовный опыт средних веков, вожатый автора – Вергилий, величайший поэт Древнего Рима. Культуру Западной Европы XIV–XVI вв. назвали Возрождением, или Ренессансом, сами деятели этой эпохи, обозначив тем самым в качестве главного ее содержания изучение, осмысление и пропаганду духовного и исторического опыта античности, воспринимаемого в качестве нормативного корректива окружающей реальности. Родившееся отсюда убеждение, согласно которому современность и античность живут по общим законам и потому принадлежат единому времени, породило представление о «подобии времен» – *similitudo temporum*. Оно нашло себе, в частности, выражение в теориях абсо-

лютной монархии, основанных на сочинениях Тацита, и теориях республиканского сопротивления ей, основанных на труде Тита Ливия. Героические иллюзии французского классицизма, революции XVIII в. и наполеоновской империи облекались в форму античной тираномахии, античного патриотизма и античной суровой добродетели, точно так же, как их безгероичная и фривольная изнанка – в формы «александрийского» или «горациански-анакреонтического» рококо, в приспособлении античных форм к украшению быта, в стилистике ампира или раннего бидермайера.

За всеми перечисленными конкретно-историческими обстоятельствами нельзя упускать из виду главное: краеугольные принципы западноевропейской культуры и цивилизации в целом, государственности и системы ценностей – понятия демократии и разделения властей, свободы в рамках закона, гражданской ответственности, культуры и науки как сил, отражающих и преобразующих действительность и т.п., – имеют античное, греко-римское происхождение.

Обратимся к России. В настоящем курсе не рассматривается роль античного наследия в культуре Киевской Руси: все основное известно из курса средней школы – крещение из Византии, кириллическая письменность, приемы и эстетические идеалы храмостроительства, восходящие через опыт Византии к античной Элладе. Все же более сложное либо принадлежит специфическому киевскому миру, во многом замкнутому в домонгольской системе и не получившему прямого продолжения в истории России, либо откликнулось в русской культуре XIV–XV вв. и подлежит изучению в соответствующем разделе курса.

Судьба античного наследия в России значительно отличается от судьбы его в Западной Европе. Здесь не было ни лингвистической или археологической преемственности по отношению к Римской империи, ни ощущения принадлежности своей цивилизации к тому же единому историческому континууму, что и цивилизация классической античности. Античное наследие не образует в России, в отличие от Запада, постоянно действующего фактора культуры, но проявляется резко и интенсивно в некоторые периоды духовного развития страны. Можно выделить три таких периода:

1. Русский исихазм («Век Сергия и Андрея») – XIV–XV вв.;
2. Петербургско-императорский период со своим прологом в допетровском барокко, с борьбой старого православия с «латиной»

и со своим эпилогом в творчестве «людей сороковых годов» XIX в., средоточием в творчестве Пушкина и – более широко – в «золотом веке» русской культуры в целом. Хронологические границы этого периода могут быть условно определены как 1650–1850-е годы;

3. «Серебряный век» как эпоха выразил себя наиболее ясно и полно в период примерно 1893–1911 гг. В эти годы сосуществуют, по крайней мере, три формы освоения античного наследия; обращения к «дионисийскому» началу в теоретических работах и творчестве Вяч. Иванова, Л. Бакста, К. Богаевского; сохранение антично-классического канона как силы, противостоящей декадансу (Н. Бердяев); восприятие античной классики в амальгаме с русской культурой пушкинской поры (неоклассицизм в архитектуре, «Мир искусства», некоторые мотивы в акмеистической поэзии).

Вывод состоит в том, что античное наследие в той или иной форме и степени образует постоянный элемент европейской культуры и в западноевропейском, и в русском ее варианте. Неповторимая специфика европейского культурного типа состоит не только в христианстве, но и в постоянном переживании античного наследия, в их сочетании.

Какими свойствами античного мира объясняется такое его воздействие на последующее культурное развитие?

Античный тип культуры

Основной формой общественной организации античного мира, определившей главные черты его культуры, был город-государство – полис.

Полис есть общественная форма, наиболее полно соответствующая уровню развития производительных сил античного мира. Основой производства в нем остается земля, сельское натуральное хозяйство, которое само себя кормит. Соответственно, гражданин полиса – это в принципе всегда землевладелец; лишь тот, у кого есть участок земли, является полноценным гражданином города. Землю обрабатывает семейный коллектив, по-латыни – «фамилия». У фамилии есть ядро, состоящее из кровных родственников, и есть периферия, в которую входят клиенты, т.е. лица, зависящие от главы семьи. У семьи есть божества-покровители, а семейный культ делает эту группу самостоятельной. Взаимодействуя между собой, такие группы образуют государство. Оно иерархизовано, обладает

аппаратом управления, судебной властью, армией, но все должности выборные, армия представляет собой народное ополчение; высшая власть – народное собрание, так что государство сохраняет все черты гражданского коллектива. Его солидарность и ответственность перед ним – осознанный долг каждого, ибо такой коллектив замкнут, находится в постоянной борьбе с врагами и природой, и патриотизм есть долг каждого, залог выживания. В каждую историческую эпоху производство развито ровно настолько, насколько допускает тот этап общего развития человечества, к которому эпоха принадлежит. Связь с землей, натуральное хозяйство, иерархичность и солидарность гражданского коллектива – весь этот строй местной, неторопливой, замкнутой в себе жизни воспринимался как единственно естественный, как обусловленный самой структурой бытия. Его можно было только хранить и ценить, изменение его представлялось, по словам Цицерона, «упадком и гибелью мироздания».

Но сохранение того, что унаследовано и ценно, может составить лишь одну сторону жизни и не может быть ее единственным содержанием. Как правило, не все, что человек произвел, он потребляет, остаток он обменивает. Обмен порождает, с одной стороны, товарные отношения и в конечном счете – «товар товаров», деньги; с другой – неуклонное расширение сферы обмена, т.е. выход за пределы полиса, знакомство с новыми странами, нравами, формами жизни и, следовательно, разрушение автаркии; с третьей – обнаружение продуктов, производство которых более удобно и выгодно для обмена, чем плоды обработки земли, т.е. прежде всего ремесло; ремесло же уничтожает основной критерий полисного гражданина – жизнь за счет земли; наконец концентрация прибавочного продукта, а затем и денег в некоторых более удачливых семьях не оставляет камня на камне от первоначально составлявшего идеальную норму имущественного равенства граждан. Идеальное соответствие полиса исходному уровню развития производительных сил приходит в противоречие с развитием жизни.

Сосуществование и равноправие динамического и консервативного принципов общественного бытия, т.е., другими словами, жизни реальной и идеальной и нормы, есть исходная предпосылка античного мира, обусловившая главные, всемирно-исторического значения, черты его культуры – **понятие героической нормы**, понятие классического

равновесия личности и общества, понятие эстетической формы.

Полис был ограниченным по площади и небогатым по уровню производства очагом общественной жизни. Он находился поэтому в постоянной борьбе с соседями и с природой, и победа в этой борьбе была условием его выживания. Полис становился высшей и главной ценностью, и главный и высший долг гражданина состоял в том, чтобы эту ценность хранить, утверждать и развивать. Принесение себя и своих интересов в жертву родине – источник *героической нормы*, одна из важнейших черт античного мира.

В *общественно-политической жизни* эта «норма» реализовывалась прежде всего в так называемой консервативной юридической фикции. Наиболее яркий ее пример – ранняя форма императорского строя в Риме, принципат. В результате завоеваний Рим превратился из небольшой и замкнутой гражданской общины в столицу огромного государства. Древние формы государственной организации, приспособленные к нуждам общины, больше не соответствовали новым условиям и потребовали создания единого центра управления, единого аппарата и единого руководителя – императора. Но традиции народной жизни, сохранение общинной формы производства, психология широких масс не допускали отказа от общинного уклада. Империя облеклась в древние республиканско-общинные формы. Император правил, опираясь на военную силу и привлеченных им людей, но мог располагать поддержкой масс лишь потому, что в сознании народа (да и в своем собственном) оставался должностным лицом республики, патроном общины.

В *духовной традиции* все та же норма общинного сознания обуславливала государственную и воспитательную роль патристического предания. Передача от поколения к поколению значений и навыков общественной жизни в Греции и Риме осуществлялась в рамках как семейного, так и школьного воспитания. Основу того и другого составляли рассказы, поэмы, песнопения, где были увековечены подвиги предков во имя родного народа и их духовное величие, сборники исторических примеров. Образованным гражданином мог стать только тот, кто был готов и умел корректировать свое жизненное поведение по этой высокой исторической и патристической норме.

Неслучайно поэтому наиболее значительным созданием антич-

ной литературы и искусства явилась греческая трагедия, вся суть которой состояла в столкновении человечности и нормы и в принесении первой в жертву второй, а также героический эпос, идеализирующая человека скульптура. Соответственно, в культуре последующих веков античное начало всегда ассоциировалось с понятием гражданской нормы, ответственности перед ней, с принесением себя ей в жертву. Отсюда вся эстетика классицизма, ориентация европейских империй на империю Рима как норму и идеал (Петр I в России, Фридрих II в Пруссии, Наполеон во Франции), римские образы революционного классицизма от Кола ди Риенци до русских декабристов.

Расхождение героической консервативной нормы и практической, повседневной, развивающейся жизни порождает ряд следствий. Норма становилась подчас столь героической, требовала такого подавления собственных интересов и отказа от себя, что превращалась в давящую и бесчеловечную силу, которая порождала *этику и эстетику своеобразного античного эскейпизма*. Отличительная черта этого эскейпизма – от Анакреона до Горация и Овидия – состояла в том, что он никогда не становился самостоятельным мировоззрением, а оставался только стилизованной противоположностью гражданской норме, демонстративным уходом от нее, т.е. был связан с ней как с абсолютным, субстанциальным началом. Пример: Ода Горация I, 1 (особенно прочитанная на фоне од III, 1–6); Овидий. Наука любви VI, 121–128 и т.д.

Расхождение реальной жизни и идеальной нормы при необходимости сохранить и утвердить последнюю создавало ту форму отношений между ними, которую принято называть классицизмом. Под классицизмом понимается такой строй жизни и искусства, при котором в качестве высшей ценности активно утверждаются служение общественному целому и героический патриотизм, но такое служение и такой героизм, где ясно ощущается элемент принуждения и искусственности. Примерами могут служить греческая скульптура IV в.; парадные статуи римских императоров, искусственный эпос в Греции (Аполлоний Родосский) и в Риме (Стаций, Силий Италик, Валерий Флакк).

Перечисленные формы отношений нормы и общественной практики выражали расхождение между ними, столь характерное для античного мира. Но постоянная взаимосвязь консервативной

нормы и исторического динамизма, имманентная полису, а тем самым и реальной действительности Греции и Рима, приводила, в частности, к тому, что подобные расхождения оказывались включенными в некоторое более высокое единство и были свидетельством не столько разрыва нормы и жизни, сколько их диалектики. Такое живое, неустойчивое, противоречивое единство индивидуальной жизненной практики и идеальной нормы гражданского общежития со времен Гегеля принято называть классикой, а самую греко-римскую древность классической.

Классический принцип есть основополагающее, доминирующее начало античной фазы развития европейского человечества, сказывающееся в самых разных сторонах античной истории и культуры. В культуре, искусстве, народном самосознании не только постоянно сокращалось, но и постоянно снималось противоречие поступательного развития античного общества и его верности консервативному, полисному идеалу. Противоречие это снималось, в частности, в распространении римского гражданства на все новые города и народы; в феномене вольноотпущенничества; в постепенном включении иноземцев в гражданский коллектив греческих полисов; во включении противоборствующих социальных сил в структуру государства, как то было с аристократией и демосом в Греции или с патрициями и плебеями в Риме.

То же «снятие» происходило в столь характерных для античного общества малых социальных группах в Греции и, особенно, в Риме, где именно малая социальная группа была реальной единицей общественной жизни. Общественное и государственное здесь было опосредовано личным и человеческим. Таковы были семья, коллегия, религиозные объединения, союзы взаимопомощи и т.п.

В высших достижениях античного искусства тот же в сущности процесс принимает иную форму. В них преодолена противоположность отчужденного классицизма и демонстративного гедонизма и воплощено классическое единство родового и индивидуального. Таковы, например, трагедии Софокла, скульптуры Поликлета, эпопеи Вергилия и Тита Ливия, садовая архитектура, римский скульптурный портрет.

В культуре последующих веков опыт античной классики актуализируется каждый раз, когда общественное и духовное развитие создает возможность (или идеал) гармонического равновесия между обществом и индивидом, между традицией и историческим динамизмом – в архитектуре Палладио, в римских трагедиях Шекспира, в творчестве Гете и Пушкина.

Происходит это крайне редко, потому что полисное устройство общества и порожденная им этика и эстетика живого равновесия между полюсами общественного развития и между полярно противоположными формами жизненного мироощущения принадлежат античной фазе истории и в этом смысле невозвратимы. Но в то же время такие моменты актуализации античного опыта повторяются, потому что потребность в живом равновесии человека и социума заложена в самой природе человеческого общества. Античная классика остается одной из наиболее устойчивых парадигм европейской культуры.

Мы рассмотрели такие черты античного типа культуры, как верность героической норме и классическое равновесие нормы и жизненной практики. Нам остается напомнить о третьей черте – высокой роли *эстетической формы*. Противоположность полиса как организованного, «устроенного», очеловеченного пространства и лежащего за его пределами мира чуждого и потому кажущегося царством беззакония и угрозы, предательства и произвола, осмыслялась в античной культуре, в частности, таким образом, что вся действительность существует и движется в противоположности космоса и хаоса, формы как подлинного бытия и бесформенной эмпирии, как бытия низшего ранга, выпавшего из формы или ждущего воплощения в форму. На этом строилось представление греков о теогонии и римлян о сакральном метафизическом смысле римской экспансии. Главным содержанием греческой философии, по разъяснению Аристотеля (Метафизика 1, 3), были поиски решения проблемы единого и многого, а римского красноречия – по разъяснению Цицерона в «Бруте» – поиски художественной формы для философского, правового и жизненного содержания речи. Античность создала риторику как науку о превращении неупорядоченной языковой эмпирии в организованную, обретшую форму речь, и представление о предмете (особенно ясно выраженное в римской архитектуре), согласно которому он подлинно существует лишь как конструкция, закрытая художественной оболочкой, т.е. облеченная в форму. Свое суммарное теоретическое выражение античные представления о форме получили в учениях Платона, для которого реальное многообразие мира есть результат *распада* изначальных совершенных форм, и Аристотеля, согласно которому многообразие эмпирической действительности тяготеет к *обретению* формы. Форма столь важна для античного сознания потому, что она объективирует и делает общественно внятными творческие и эмоциональные импульсы человека, преодолевает их подсознательную, интимную,

домысленную невнятицу, делает человека открытым обществу и его суду. Все позднейшие представления о роли художественной формы в искусстве и о самореализации человека в общественно внятной форме в философии и социологии восходят к античной интуиции формы.

Энтелехия культуры и судьба античного наследия

Восприятие культурного опыта минувших веков – или их культурного наследия – осуществляется на трех уровнях.

Первый уровень состоит в *заимствовании* отдельных элементов этого опыта. Примером может служить распространение в Западной Европе в конце XVIII в., а в России и в начале XIX в. античных форм мебели, обнаруженных при раскопках Помпей (начаты в 1748 г.) и с тех пор вошедших в моду, или «стиль ретро», пережитый современным обществом в 1970–1980-х гг.

Второй уровень связан с *воздействием* былой культуры на позднейшую в *результате исторических контактов* их носителей. Таково происхождение античных элементов в культуре Киевской Руси или пуританской традиции в культуре США XVIII–XIX вв.

Третий уровень, который может быть назван энтелехией культуры, представляет собой поглощение определенным временем содержания, характера, духа и стиля минувшей культурной эпохи на том основании, что они оказались созвучными другой, позднейшей эпохе и способными удовлетворить ее внутренние потребности и запросы. Таким было, например, освоение средневековой культуры романтиками или возрождение интереса к древнерусской культуре и воссоздание ее формы в «серебряном веке» в России.

Энтелехия культуры представляет собой не только один из видов восприятия культурного наследия; в более широком смысле она составляет основу и всех других, вообще любых, видов взаимодействия культур.

Заимствования, воздействия в результате исторических контактов, востребование исторического опыта – все виды культурного наследия актуализируются, осознаются и используются в той мере, в какой в них испытывает потребность каждая данная культурная эпоха. Такое использование происходит при двух условиях: на основе объективных исторических качеств заимствуемой культурной системы и на основе тех характери-

стик заимствующей системы, которые пробуждают в ней потребность именно в таком, а не другом историко-культурном опыте. Заимствуя, каждая эпоха осознает себя и видит в источнике заимствования созвучные себе стороны; историко-культурное познание прошлого и историко-культурное самосознание настоящего неразрывны.

Именно потому, что каждое время видит в эпохе, наследие которой воспринимает, лишь созвучные себе стороны, эпоха предстает не в исторически объективном виде, а в виде образа. В образе наследуемой эпохи слыты ее объективные стороны, оказавшиеся близкими наследующему времени и потому прославляемые им, и затушеваны другие, ему чуждые. В культуре русско-петербургского классицизма, например, наследие Петра I и его реформы – одна из главных тем. В центре ее – образ великого преобразователя и благотворных перемен, внесенных им в историю России, т.е. определенная сторона объективной исторической реальности. При этом в тени оставались не менее реальные мрачные стороны личности преобразователя и его деятельности. Об этом заговорят первыми в историософии славянофилов, в которой, напротив, благотворное значение петровских реформ окажется затушеванным.

Итак, античная классическая традиция составляла атмосферу, почву и инвентарь европейской культуры до тех пор, пока определенные стороны этой традиции находили соответствие и опору в определенных сторонах европейской жизни. Другими словами – пока в культуре Европы сохранялся примат нравственно-политического дарственного элемента над (просто)народным, повседневно практическим и частным; пока общественно-политическая действительность продолжала восприниматься прежде всего в ее нормативном и универсальном регистре, а следовательно – в отвлечении от народно-национальной специфики каждой отдельной страны; пока человек оценивался прежде всего по гражданским критериям и – соответственно – без настоящего внимания к его внутреннему, индивидуальному и экзистенциальному содержанию. Поэтому античная классическая традиция утрачивает свою роль, когда в массовом сознании и в самосознании культуры формируются новые ценности: народ и нация, частное существование человека, его экзистенция. Этот перелом происходит в романтическую эпоху и в XIX в. находит свое выражение в творчестве Кьеркегора, русских славянофилов, Маркса, в реалистическом искусстве.

Раздел I

От Сергия Радонежского
до Нила Сорского.
Античное наследие

В исихазме
XIV–XV вв.

Глава 1

Проблема воплощения абсолюта в позднеантичной философии



Платон и Аристотель

В ходе своего исторического формирования в первые века новой эры христианство вобрало в себя многие элементы религии и философии как той эпохи, так и предшествующих. Оно переплავило их в единую принципиально новую систему, в которой, однако, генетическая связь некоторых важнейших элементов с философски-религиозными представлениями поздней античности сохранилась весьма отчетливо. К числу таких представлений относится прежде всего неоплатоническое учение о ступенях нисхождения высшего начала.

Проблема многого и единого – коренная проблема античной философии (см.: *Аристотель*. *Метафизика* I, 3, 983 в). Она состоит в обнаружении отношений между реальным многообразием вещей и объединяющими их общими представлениями, которые уже к IV в. до н.э. приобрели характер идеальных образов реальных вещей и тел (Платон) или сущностных их форм (Аристотель).

Различие между «пессимистическим» пониманием этой проблемы у Платона, согласно которому реальное многообразие вещей есть результат нисхождения, т.е. порчи, и субъективного искажения идеальных исходных форм (см.: Платон. *Государство* VII, 514–519), и «оптимистическим» ее пониманием у Аристотеля, для которого форма возникает как результат восхождения к ней отдельных вещей – многообразно несовершенных, но обладающих энергией тяготения к форме и обретающих ее в акте энтелехии (см.: *Аристотель*. *Метафизика* IX, 2).

Единство этих противоположных подходов состоит в том, что у обоих философов, завершающих классический период развития античной философии и воплощающих высшие ее достижения, отношение единого и многого приобретает иерархический характер: мир общих понятий и форм осмысливается как высший и с этой точки зрения совершенный, идеальный, божественный, мир реальных явлений – как непосредственно человеческий, т.е. практический и потому несовершенный.

Неоплатонизм и нисхождение абсолюта

Дальнейшая разработка этих положений была осуществлена в III–IV вв. н.э. в философской школе, получившей название неоплатонической. Философия неоплатонизма представлена в первую очередь учениями Платона (205–270 гг.), Порфирия (233–304 гг.) и Ямвлиха (середина III в. – около 330 г.), Прокла (410–485 гг.). Общие воззрения школы сводились к следующему:

1. Бытие многоступенчато и иерархично. В нем постоянно реализуется нисхождение от высшего начала – Единого, через промежуточные – Ум и Душу, к низшему – материи, или Космосу. Под Единым понимается средоточие всего сущего в его внутренней недифференцированности, представляющее собой абсолютное совершенство и благо. Занимающий в нисхождении сущего следующую ступень Ум вводит принцип множественности, расчленяет все, создает формы и раздельное существование. Далее следует Душа, которая порождает принцип движения, тяготения и тем самым взаимной причастности единораздельных форм бытия. Наконец, Космос представляет собой совокупность материальных вещей и тел в их расчлененном единстве;

2. Постепенное нисхождение осуществляется в результате многообразного спонтанного расчленения каждым уровнем бытия своего собственного содержания и мобилизации своих потенций и скрытых энергий, что и приводит к порождению дальнейших, менее совершенных, уровней. Бытие в этом смысле представляет собой непрестанную эманацию высшего начала, пронизывающего уровни, расположенные ниже;

3. В результате эманации каждый уровень бытия оказывается причастен высшему началу, хотя это не нарушает общего нисходящего движения мировой жизни и оскудения каждой ступени сравнительно с предыдущей, так что причастность эта свойственна всем, но бывает более или менее полной. Она реализуется в двух видах. Один обусловлен органическим тяготением всего сущего к благу, а следовательно, присутствием каждой ступени стремлением как бы вернуться к предыдущей, его породившей, в конечном счете – к абсолютному благу, т.е. к Единому. Эта сторона неоплатонизма особенно подчеркнута у Прокла (см. Первоосновы теологии, 31–39). Второй вид приобщения к высшему связан со способностью человеческой души переживать все уровни сущего как уровни своего Я, собственной внутренней жизни, и тем как бы обретать Единое внутри себя, сливаться с божественным единством мира. Эта сторона неоплатонизма особенно развита у Плотина (например, в шестой «Эннеаде», гл. 4);

4. Идея отражения высшего блага в ниже расположенных уровнях бытия, вплоть до материи, вместе с представлением о способности человеческой души восходить до непосредственного познания Единого порождают неоплатоническое учение об умопостигаемой красоте. Суть его состоит в причастности красоты чувственного мира – и природного, и создаваемого художником – к божественной красоте Единого: в своем нисхождении до материального воплощения последняя мельчает и тускнеет, но тем не менее сохраняет нечто от своей божественной природы; человек же, и художник, и зритель, в меру красоты своего внутреннего мира прозревает в отображении – образ, в образе – первообраз, в первообразе – его источник, т.е. Верховное Начало, другими словами – то же Единое.

Глава 2

Воплощение божества в христианском вероучении

Различные аспекты проблемы воплощения

«**Б**огословски все догматические споры, от первого века начиная и до наших дней, – писал П.А. Флоренский, – приводятся только к двум вопросам: к проблеме Троицы и к проблеме воплощения» (Флоренский П.А. Троице-Сергиева лавра и Россия // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С. 278). Мысль эту можно выразить короче, поскольку проблема Троицы, в сущности, тоже сводится к проблеме воплощения, равно как сводятся к ней же и некоторые примыкающие евангельские темы – богочеловечности Христа (т.е. воплощения Бога в Сыне человеческом) и Преображения (т.е. материализованного явления воплощенного Бога). С этими ответвлениями и дополнениями тема воплощения представляет наиболее отчетливо и полно наследие античности в философии христианства.

Проблема воплощения состоит в следующем. Если Бог вечен, т.е. несотворен, неуничтожим и пребывает вне времени, если он вездесущ, т.е. находится везде и нигде исключительно, если он бестелесен, т.е. не имеет ни материальности, ни формы, ни других внешних признаков, то как он нам дан и на что опирается наше знание о нем, как доходит божественное начало до верующего и почему оно может быть им пережито, каковы, другими словами, пути, ступени и уровни дохождения до нас благодати или, точнее, нисхождения ее? Ответ заключен в перечисленных выше темах – Троицы, богочеловечности и Преображения. Все

три составляют важнейшие слагаемые христианского вероучения и все три обнаруживают отчетливую связь с неоплатоническим учением об эманации Единого и о нисхождении ее по уровням бытия при одновременном сохранении отсветов Единого на каждом из уровней. Связь эта выявляется логически, исторически и теологически.

Слогической точки зрения имеется неразрушимое противоречие между ортодоксально церковным, догматическим решением вопроса о соотношении Отца и Сына, с одной стороны, и евангельским словоупотреблением – с другой. Согласно первому, Отец и Сын не только единоприродны и единосущны, но также одинаково вечны и равны, ибо в составе Троицы нет ни первого, ни последнего, ни большего, ни меньшего (см.: *Бл. Августин. О Троице I, 4*). Но в коллективном сознании и опыте человечества, в сознании и опыте индивида слово и понятие «сын» неотделимо от идеи порождения, исхождения одного существа от другого, продолжения отцовского начала в ином, новом, ему сродственном, но по отношению к нему следующем. Поскольку слово «сын» используется уже в самых ранних христианских текстах, вплоть до катакомбных надписей, и словоупотребление это нельзя считать случайным, приходится принять уже в первоисточниках христианства существование наряду с догматическим также и эманационного понимания отношений между двумя первыми лицами Троицы. Такое понимание совпадает с пониманием отношений между Верховной божественной сущностью и первым ее порождением в философии неоплатонизма.

Подобное совпадение не единично. Связь образа Христа с неоплатонической традицией явствует уже из обозначения его как Логоса – носителя принципов самостоятельной завершенности и смысла в учении неоплатоников и, в частности, у Прокла (*Первоосновы теологии, 20*). Та же связь подтверждается муками и смертью Христа, т.е. его подверженностью страданию и, следовательно, утратой полноты безмятежного совершенства, характерной для Бога как Единого, но исчезающей, по учению Плотина и Прокла, на следующей ступени эманации. Точно так же характеристика Святого Духа, в частности, как воплощенной связи Отца и Сына и любви между ними, совпадает с характеристикой третьей ступени Сущего – Души в философии неоплатонизма.

Одна из постоянных и главных тем неоплатонической философии – тема сохранения и пребывания «нетварного в тварном», т.е. оду-

хотворенности материи, как бы просвеченности низших и материальных уровней бытия высшими; граница между ними существует и может быть осознана, но одно из важнейших свойств такой границы – проницаемость и смещаемость. Именно такая, неоплатоническая, трактовка этой темы содержится в евангельском рассказе о Преображении (Мф 17: 1–13; Мк 9: 1–12; Лук 9: 28–36). Здесь нет границы между физическим («тварным») светом и светом божественным, разлившимся лишь в чертах Христа, но материального бытия не имеющим; точно так же предложение апостола Петра сделать по куце каждому из божественных собеседников и оценка этого предложения в тексте Евангелия указывает на отсутствие границы между телесным и бестелесным, пронизанность первого вторым.

С исторической точки зрения важно, что каждый из трех перечисленных элементов христианского вероучения складывался постепенно, и потому не входит в его изначальное ядро, несет в себе разновременные наслоения, созданные конкретными условиями исторической жизни греко-римского мира в первые века новой эры.

Богословие Троицы в Евангелиях скорее намечено, чем разработано в полном виде: само слово «Троица» не употребляется; перечисление трех ипостасей божества в их единстве встречается крайне редко (Мф 28: 19; Кор 3: 16; 6: 19) и равносущность их не подчеркнута; единство Отца и Сына обозначено без ясного разграничения того, носит оно онтологический или лишь феноменологический характер (Ин 14, 9–21; Евр 9; 30); проблема изобразимости Троицы, начиная уже с VI в., решается чаще всего путем вчитывания ее смысла в изображение ветхозаветной сцены гостеприимства Авраама у дуба Мамврийского – решение, вызывавшее в богословии сомнения и протесты вплоть до XV–XVI вв. Относительно позднее (II в.) формирование развернутого христианского учения о Троице как трехипостасном божестве есть косвенное подтверждение того, что ему предшествовало частично сохранившееся в Новом Завете представление Троице как последовательных и нераздельных ступенях эманации божественного начала в неоплатоническом духе.

Исторический аспект

Духовная атмосфера, царившая в греко-римских полисах в первые века новой эры, в эпоху особенно интенсивного христианс-

кого богословского творчества, была пронизана идеями и религиозными представлениями, которые не могли не повлиять на формирование или уточнение многих положений христианского вероучения. При всем разнообразии этих идей и представлений они отличались рядом общих черт, порожденных исторической судьбой античного мира и античного человека. Распад полиса как сплоченного гражданского сообщества породил ощущение одиночества человека в мире, а вместе с ним – веру в единого Бога, несущего спасение не одному какому-нибудь покровительствуемому им полису, а всему человечеству в целом и каждому лично. Приобщение к высшему началу возможно для каждого – будь то за счет своеобразной евхаристии, т.е. вкушения вместе с кровью жертвенного животного растворенной в нем божественной духовной силы и энергии (так обстоит дело, например, в восточных культах Аттиса или Митры); будь то за счет гносиса – особого, пережитого знания, которое освобождает от пут плоти (с гностическим движением во многом связано появление монашества, отшельничества, христианского аскетизма) и возводит душу по ступеням эманации к познанию высшей божественности; будь то, наконец, за счет уже знакомого нам неоплатонизма. При всем том, что эти религиозные движения (особенно гносис) еще знаменуют не новое, христианское переживание мира и жизни, а кризис старого, античного их восприятия и входят в языческий круг культуры. Присущие им и пронизывающие позднеантичное мироощущение идеи единого высшего божества, ступеней его эманации и возможности личного к нему приобщения входили в атмосферу времени, порождая, в частности, в сельских районах Малой Азии, в Сирии и Египте ряд промежуточных как бы полухристианских или протохристианских форм и проникая через них и в мир позднейших собственно христианских идей и образов.

Теологический аспект

С теологической точки зрения икона, иконопочитание и богословие иконы в целом образуют еще одну сферу, в которой неоплатонический вклад в формирование христианства (главным образом в его византийско-православной форме) выступает особенно отчет-

ливо. В иконоборческих спорах, заполняющих в истории византийской культуры весь VIII и часть IX в., столкнулись взгляды иконоборцев, отрицавших допустимость материального изображения Христа и святых, ибо сущность их духовна и восприниматься должна не глазом, но душой, и учение иконопочитателей, утверждавших, что изображения Христа и святых не равны по сущности изображенным и значение их состоит в том, чтобы при созерцании человековоплощенного Христа в душе верующего пробуждалось ощущение своей духовной связи с Ним, ощущение благодати. «Образ есть напоминание», – писал главный создатель византийской теории иконописи Иоанн Дамаскин. Споры фактически завершились победой сторонников иконопочитания на Никейском соборе 787 г., утвердившем основные положения Иоанна Дамаскина.

Если иконоборцы опирались в основном на библейскую заповедь: «Не делайте себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в водах ниже земли», а также на евангельское учение об евхаристии, рассматривая хлеб и вино как единственный допустимый материальный образ Христа, то признанное в конце концов церковью иконопочитание обнаруживает явную связь с идеями и образами неоплатонизма.

Таким образом, в христианстве изначально существовали предпосылки для определенного строя религиозного переживания, генетически восходящего к неоплатонизму. Воспринятые ранним христианством положения позднеантичной философии состояли в учении об эманации высшего божественного начала, о нисхождении его по ярусам бытия вплоть до каждого верующего и о способности человеческого духа при определенных условиях к обратному движению – к восхождению по ступеням бытия до непосредственного переживания божественного Единого и духовного слияния с ним. Положения эти в радикально переосмысленном виде и наполненные новым собственно христианским содержанием обусловили в некоторых направлениях христианской богословской мысли особенно острое переживание основных образов воплощения Божества, таких как Троица, богочеловечность Христа и Преображение. Среди этих направлений для восточного христианства первостепенно важен так называемый исихазм – сначала в своей византийской, а потом в собственно русской форме.

Глава 3

Исихазм на Руси в XIV–XV веках

Византийские истоки

Период XIII – первой половины XV в. представляет собой завершающий и в культурном отношении особенно значительный этап в жизни византийского государства. После разгрома Константинополя крестоносцами в 1204 г. руководство государством сосредоточивается в городе Никее. Здесь же концентрируются духовные силы нации, философы, теологи, иконописцы, создается Академия, где с небывалой интенсивностью обсуждаются богословские проблемы, в том числе связанные с понятиями воплощения божества и исхождения благодати, с природой «божественных энергий». Этот духовный подъем, обозначаемый обычно как Палеологовское возрождение, длился и после возвращения византийского правительства в Константинополь в 1261 г., и позже, вплоть до падения Византии под ударами турок в 1453 г. Процесс шел на фоне нарастающего кризиса Византийского государства и общего сознания неизбежности его гибели, что ставило особенно остро вопрос о дальнейшей судьбе страны и об ориентации ее культурной жизни – на римско-католический Запад или на православный Восток. Конфликт этих двух ориентаций составил, с одной стороны, основное содержание богословской рефлексии, с другой – обусловил подходы к постановке и решению проблем, переосмысленных в христианстве, но коренившихся в наследии античной философской классики и неоплатонизма и вкратце охарактеризованных выше.

В Византии искони считалось, что она является преемницей и

продолжательницей античного мира, опирающейся в государственно-политической сфере на опыт древнего Рима, а в сфере науки и отвлеченного знания – на опыт греческой философии; основой религиозной жизни государства, однако, всегда признавалось только христианское вероучение. «Мы никому не мешаем знакомиться со светской образованностью, если он этого желает, разве только что он воспринял монашескую жизнь, – писал один из самых авторитетных богословов той эпохи Григорий Палама. – Но мы никому не советуем предаваться ей до конца и совершенно запрещаем ожидать от нее какой бы то ни было точности в познании Божественного; ибо невозможно получить от нее какое бы то ни было верное учение о Боге» (*Григорий Палама. Защита святых исихастов. Триада первая*). В реальной жизни последовательное проведение этого разделения было невозможно. В атмосфере Палеологовского возрождения и связанного с ним интеллектуального подъема церковные деятели выступали подчас во всеоружии философского знания, а философы поставляли аргументы для богословских споров. Конфликт сторонников западно-католической ориентации и сторонников восточно-православной ортодоксии мог принимать – и принимал – сколь угодно малые формы, но круг вопросов, которые обсуждались и требовали решения, был общим.

К XIII–XV вв. в Византии два этих вопроса преобладали над остальными – вопрос о соотношении сущности Бога и его присутствия в мире, а также вопрос о религиозно-эстетическом смысле икон. В своей исходной теоретической постановке и в конкретных путях решения как один, так и другой обнаруживали очевидную связь с неоплатонической традицией.

В ходе своей духовной истории Византия выработала *иное понимание сущности христианского вероучения, нежели западная церковь*. За многочисленными частными расхождениями, литургическими и каноническими, вырисовывалось расхождение коренное и принципиальное. Для всех христиан Бог трансцендентен, но проявляется вовне, т.е. в жизни мира. Для католиков при этом такие проявления Бога даны в действиях, в природном совершенстве мира, в чувстве умиления, которое это совершенство вызывает в душе верующего, т.е. являются чем-то, что вызвано сущностью Бога, но по природе своей от этой сущности отлично. Поэтому католические теологи так любят уподоблять воздей-

стве Бога на мир и на верующих наложению печати: в отпечатке сохранены все черты печати, если отпечаток особенно хорош, то вплоть до мельчайших, но при этом даже самый совершенный отпечаток не становится и никогда не может стать печатью. Она сделана из другого материала, она другой природы и принадлежит другому бытию. Философская проблема отношений между трансцендентной сущностью Бога и Его явлением в мир, этапов нисхождения благодати здесь не столько снята, сколько проигнорирована, а вместе с ней и весь неоплатонический компонент античного наследия в христианстве. В переосмысленном виде, в составе иной системы, он образует основной источник главного направления византийского православия XIII–XV вв. – так называемого исихазма.

После многих веков существования, обсуждения и осмысления доктрины исихазма ее основное содержание вырисовывается в следующем виде:

сущность Бога проявляется в одновременном бытии Его – как в непознаваемой потусторонности, так и в обращенности вовне, каковая есть Божественная энергия. Энергия, будучи отлична от потусторонней непознаваемой сущности, в то же время от нее неотделима, и в каждом ее проявлении присутствует весь Бог, единый и неделимый;

самореализация Бога вовне выражается как в непосредственном вхождении Его в реальную историю человечества через единосущного своего Сына, так и в том, что эта ипостась Бога, входящая в историю, имеет характер Логоса, т.е. конечна, самозаконченна, исторически конкретна, представляет собой содержательную форму в платоновском и аристотелевском смысле слова. Постоянная реализация Бога вовне, в Его энергиях, делает особенно существенной (более существенной, чем в католицизме) третью ипостась божества – Святой Дух, изливающееся, энергетичное, динамическое начало Бога. «Если же мы обратимся к догматическому вопросу, который разделил Восток и Запад, к вопросу об исхождении Святого Духа, то о нем никак нельзя говорить как о случайном явлении в истории Церкви как таковой. С религиозной точки зрения он единственная действительная причина сцепления тех факторов, которые привели к разделению» (*Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. М., 1991. С. 13*);

выход Бога в Духе и Энергии из своей трансценденции,

вхождение Его в мир делает принципиально возможной встречу человека с Богом, познание непознаваемого Бога в мистическом и жизненном акте слияния с Его сущностью;

то же постоянное присутствие сущности Бога в мире в виде Его Духа и Энергии делает самореализацию Бога в мире, равно как встречу с Ним и познание Его, творческим актом, результатом духовного напряжения, обретающего форму, каковая форма не может не быть сопричастной Богу как высшей красоте, т.е. не быть эстетической;

наиболее адекватно все это учение выражено в иконе – этом, по словам Дионисия Ареопага, «видимом невидимого». Прорыв к Богу реализуется в иконе как бы с двух сторон – в акте восприятия и в акте созидания, имеющих общую основу.

К восприятию: «Сего ради нас вочеловечившегося икону сотвори по любви к Нему и через нее вспоминай о Нем, через нее поклоняйся Ему, через нее возводи ум свой к поклоняемому телу Спасителя, сидящему во славе одесную Отца на небесах. Равным образом и святых иконы твори <...> и поклоняйся им не как богам, – что воспрещено, но во свидетельство твоего с ними общения в любви к ним и чувствовании их, ум твой возводя к ним через иконы их» (*Григорий Палама. Десятословие по христианскому законоположению. Цит. по: Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. [Париж], 1989.* «В почитании образа и в понимании его основы и содержания Палама выражает всецело традиционное православное учение; но содержание это, в контексте его богословия, приобретает характерное для пневматологического периода звучание. Воплощение служит для него как бы отправной точкой для указания на его плоды: славу Божества, явленную в человеческом теле Бога Слова. Обожженная плоть Христова получила и сообщает (т.е. выражает, передает) вечную славу Божества. Именно эту плоть изображают на иконах и поклоняются ей в той мере, в какой она являет Божество Христа» (*Успенский Л.А. Указ. соч. С. 198.*)

К созиданию: «Икона пишется на свету, и этим, как я постараюсь выяснить, высказана вся онтология иконописания. Свет, если он наиболее соответствует иконной традиции, *золотится*, т.е. является именно светом, чистым светом, не цветом. Иначе говоря, все изображения возникают в море золотой благодати, омываемые потоками божественного света; это он есть пространство подлинной

реальности <...> И на иконе, когда отвлеченно намечена или, точнее, преднамечена ее схема, процесс воплощения начинается с позолотки света. Золотом творческой благодати икона начинается, и золотом же благодати она заканчивается. Писание иконы – этой наглядной онтологии – повторяет основные ступени божественного творчества, от ничто, абсолютного ничто, до Нового Иерусалима, святой твари <...> Когда на будущей иконе появилась первая конкретность – первый по достоинству и хронологически золотой цвет, тогда и белые силуэты иконного изображения получают первую степень конкретности; до сих пор они были только отвлеченными возможностями бытия, не потенциями в аристотелевом смысле, а только логическими схемами, небытием в точном смысле слова (το μη ειναι).

Западный рационализм мнит вывести из этого ничто – нечто и всё; но не так мыслит об этом онтология Востока: ex nihilo nihil, и нечто творится только Сущим. Золотой свет бытия сверхкачественного, окружив будущие силуэты, проявляет их и дает возможность ничто отвлеченному перейти в нечто конкретное, сделаться потенцией <...> Говоря технически, дело идет о заполнении внутренних контурных пространств краскою так, чтобы вместо отвлеченного белого получился уже конкретный или, точнее, начинающий быть конкретным силуэт красочный» (*Флоренский П.А. Иконостас // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: Антология. М., 1993. С. 272–273*).

Отличие восточного христианства от западно-католического состоит, в частности, в том, что последнее поражает своей «посюсторонностью», полным отсутствием вкуса к философскому анализу и соответственно – отсутствием связей с неоплатонической традицией древнегреческой философии. Важно, однако, что в пределах восточной церкви эта традиция не только существует и играет первостепенную роль, но и радикально переосмысливается. Сам преемственный по отношению к ней исихазм в свою очередь внутренне делим, и русский его вариант существенно отличен от византийского. Отличие это касается, прежде всего, двух моментов: центр религиозной культуры и переосмысления античного наследия смещается из сферы литературы и философского богословия в сферу изобразительного искусства и в первую очередь – иконописи; исихия становится из философской системы – формой личного поведения и жизненным подвигом. «Если

Византия богословствовала по преимуществу словом, то Россия богословствовала преимущественно образом. В пределах художественного языка именно России дано было явить глубину содержания иконы, высшую степень ее духовности» (*Успенский Л.А.* Указ. соч. С. 222–223).

Иконопись XV в. и «Троица» Рублева

Специфически русское осмысление исихастского учения об иконном образе явствует, помимо самих произведений иконописи таких мастеров, как Феофан Грек, Андрей Рублев, Дионисий и другие, также из теоретического изложения русского богословия иконы в «Послании иконописцу» и в примыкающих к нему трех «Словах» о почитании святых икон (конец XV–начало XVI в.). Авторство их, по традиции, приписывается Иосифу Волоцкому, хотя значительные пассажи текста совпадают буквально с одним из сочинений Нила Сорского; кроме того, по мнению Л.А. Успенского, второе и третье «Слово» принадлежит разным авторам. Во многом той же теме посвящено сочинение Максима Грека «О святых иконах», написанное несколько позже. Перед нами, таким образом, не столько выражение взглядов отдельного автора, сколько, несмотря на многие расхождения, относительно целостное учение об иконописи, характерное для Руси не только периода исихазма, но и следующей эпохи.

Первое, что обращает на себя внимание и в этих текстах, и в иконописной практике, в них обобщаемой, – это центральное положение главного исихастского образа – Троицы и особенно важного в этом контексте эпизода Нового Завета – Преображения. С темы Троицы начинается второе «Слово», ей целиком посвящено третье «Слово», о ней говорится в самом «Послании» и в первой же главе Максима Грека, ей же посвящена знаменитая икона Андрея Рублева; одно из самых значительных произведений Феофана Грека – Преображение. Центральное и абсолютно доминирующее положение этих тем – черта русского исихазма XIV–XV вв., не представленная в такой мере в исихазме византийском.

Вторая черта русского исихазма XIV–XV вв., отличающая его от исихазма византийского, – понимание иконописи как жизнестроительства. Если суть и смысл иконы – в прозрении пер-

вообраза во всей его духовности и святости, то созерцание иконы, поклонение ей и, тем более, создание ее суть акты не художественные, а бытийные, нравственные и жизнестроительные. «Чуднии они и пресловущии иконописцы, Даниил и ученик его Андрей, и инии мнози таковы же, и толику добродетель имуще и толику тщание о постничестве и о иноческом жительстве, яко им божественныя благодати сподобитися, но всегда ум и мысль возносити к невещественному и божественному свету, чувственное же око всегда возводити ко еще от вещных вапов написанным образом владыки Христа и Пречистыя Его Богоматере и всех святых» (Преподобного Иосифа Волоцкого «Отвещание любозазорным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырех на Рустей земли сущих» // Великие Минеи Четьи митрополита Макария. Сентябрь, дни 1–15. Спб, 1868. Цит. по: *Успенский Л.А.* Указ. соч. С. 212–213). Едва ли не более ясно и выразительно обозначена та же мысль Максимом Греком в сочинении его «О святых иконах» (гл. 2): «Аще же кто и зело имать быти хитр святых икон воображению, а живой не благолепне, таковым писати не повелети. А паки, аще кто и духовное житие имать жити, а благолепно вообразити святые иконы не может, таковым писати святых икон не повелети же. Но да питается иным рукоделием, им же хочет».

Вершиной и самым полным воплощением русского исихазма и русской иконописи XIV–XV вв. является «Троица» Андрея Рублева. Коренное положение исихазма: Бог по своей сущности не только трансцендентен, но пребывает также вживе и въяве, ибо дан нам целиком в своих энергиях, – могло быть доказано и развито философски и богословски, в сфере мысли и слова, что и было сделано в Византии, но представить себе Бога данным *in exteriore*, пластически, увидеть Его образ и пережить Его непосредственно, как материальную реальность, казалось бы, безусловно и совершенно невозможно. Это было не под силу даже апостолам, которые в момент Преображения отягощены были сном, а потом увидели лишь облако и только услышали исходивший из него голос. Указанная невозможная задача решена в «Троице» Рублева.

Расчлененное единство трех ипостасей божества в принципе неизобразимо, ибо оно, как говорили основоположники исихастского учения, «превосходит всякий вид знания». Соответственно,

Рублев взял в качестве сюжета не это неизобразимое единство как таковое, а один из эпизодов Ветхого Завета, – посещение Авраама Господом, которого сопровождали два ангела (в Библии они названы мужами), у дубравы Мамре (Быт 18: 1–19). Зритель-христианин, однако, понимает не столько благодаря историческим деталям (престолы, дорожные посохи, ставшие священными жезлами), сколько религиозным знаниям, что перед ним не ветхозаветные лица, а образы Троицы. Образы эти узнаются бесспорно, хотя они и не тождественны сюжетным лицам библейского рассказа и, рационально говоря, «прочитаны» здесь должны были бы быть как бы и не они, но для каждого, кто несет в себе образ Троицы, именно они, не вмещаясь в «историческую» форму ветхозаветных персонажей, сквозь них просвечивают и зримо замещают их. Чудо состоит в том, что неизобразимое здесь не изображено – и в то же время изображено, ибо дано со всей ясностью внутреннему знанию, а значит, внутреннему зрению и переживанию.

Описанный подход к теме «Троицы» продолжен и углублен в трактовке мотива священной трапезы. В Ветхом Завете она представлена ярко и детально: «И поспешил Авраам в шатер к Саре, и сказал: поскорее замеси три саты лучшей муки, и сделай пресные хлебы. И побежал Авраам к стаду, и взял теленка нежного и хорошего, и дал отроку, и тот поспешил приготовить его. И взял масла и молока, и теленка приготовленного, и поставил перед ними (т.е. перед Господом и обоими ангелами. – Г.К.); а сам стоял подле них под деревом. И они ели» (Быт 18: 6–8). В византийской иконописи именно этой стороне библейского рассказа чаще всего уделялось особое внимание – со всеми подробностями изображался стол, расставленные на нем обильные яства, Авраам с семьей и домочадцами, благоговейно вззирающие на священную трапезу. У Рублева трое сидят вокруг стола, данного в обратной перспективе и, в частности поэтому, больше напоминающему не стол, а жертвенник. Стол-жертвенник пуст, и лишь в середине его стоит жертвенная чаша с закланым агнцем. Перед зрителем снова ветхозаветный сюжет, хорошо ему известный и разворачивающийся в его памяти на основе ассоциаций, возникающих в связи с изображенным: предсказание Бога Саре о чудесном появлении у нее сына, рождение Исаака и – одна из самых потрясающих сцен Библии – принесение Исаака в

жертву Господу. И снова сквозь изображенное прочитывается неизобразимое: агнец – жертва – спасение мира через страдание, смерть и воскресение, данные не как зримый, конкретный сюжет, а как переживание, приобщение к божественной сущности – обожение.

Историки искусства подробно раскрыли и обосновали, какому лицу Троицы соответствует каждая фигура на иконе Рублева: Бог-Отец в центре, Бог-Сын справа от него (и слева от зрителя), Бог – Дух Святой в правой от нас части иконы; подробно проанализированы были и выражение лиц, и смысл соответствующих жестов (см., в частности: Троица Андрея Рублева: Антология / Сост. Г. Вздорнова. М., 1989. С. 126–128). Не менее важно, однако, вдуматься и вчувствоваться в то единство целого, которое царит в иконе. И в этом смысле образ Троицы как трех отдельных ипостасей, которые в то же время – нераздельное единство, столь глубоко и подробно разработанный в византийском богословии, живописно неизобразим. Изобразить можно, как у Рублева, только три отдельных лица Троицы, но тогда передача их единства, вне которого они не существуют, становится самостоятельной задачей онтологической важности, решение которой дано изобразительными средствами, но так, что выходит оно далеко за их пределы. Начинается с фигуры совершенного единства и высшей гармонии – круга; ему подчинена композиция иконы и в него вписаны все персонажи. Охватывающая все изображение круговая линия повторена в позах фигур – они не только склонили головы в знак скорбного и светлого смирения перед божественным предопределением, но и склонились друг к другу, соединившись в любви, согласии и понимании происходящего и грядущего. Их общение вполне реально и очевидно, хотя уста их сомкнуты. Чисто исихастская преданность молчанию как условию совершенного религиозного состояния порождает господствующий в иконе образ безмолвной беседы, а через нее и высшего троичного Совета – Согласия.

Творчество Рублева в целом и его «Троица» в частности были как бы заново открыты на рубеже XX в. и с тех пор вызывали и вызывают все больший интерес и восхищение, все большее количество отзывов, наблюдений и ученых анализов. Среди них обращает на себя внимание всеобщее ощущение реальной и очевидной связи этих произведений с искусством классической Греции. Ощущение

это является подлинно всеобщим. О нем пишут все исследователи – от Л. и В. Успенских, приступавших к работе в первые годы века, до М.В. Алпатова (1967), от П. Муратова (1913) до религиозных мыслителей, чьи отзывы были собраны совсем недавно, в 1989 г. (См. упоминавшуюся выше хрестоматию Г. Вздорнова, а для более раннего периода обзор: *Данилова И.Е.* Андрей Рублев в русской и зарубежной искусствоведческой литературе // Андрей Рублев и его эпоха. М., 1971. С. 17–61). Отличительной чертой этих отзывов, помимо их универсальности, является в большинстве случаев их нетехнический, не специально искусствоведческий, а скорее импрессионистский и общекультурный характер. Там, где делаются попытки проследить указанную связь на уровне приема и конкретных аналогий, результат может быть более или менее убедительным, но обычно он явно не объясняет историко-культурную и философскую сущность явления. Перед нами одна из великих и столь часто скрытых магистралей духовного взаимодействия, пролегающих в вековых глубинах культурно-исторического бытия народов и редко могущих быть сведенными к чисто рациональному объяснению.

Наиболее прямые ассоциации «Троица» вызывала и вызывает с рельефами на надгробиях греческих стел классической поры. То же глубокое спокойствие, та же растворенная и просветленная скорбь, та же предельная простота и сдержанность выразительных средств, особая гармоническая красота. Мироощущение, стоящее за этими рельефами и породившее их, достаточно очевидно. Социальные противоречия, разрывавшие греческий полис, могли быть сколь угодно остры, но античный человек нес в себе, кроме того, еще и мифологизированное единство своего мира, где сливались и проникали друг в друга повседневность, идеализованный образ гражданского общежития, мифологическое предание и весь строй мировой жизни. Это то идеальное и в то же время каждому эллину непосредственно ведомое единство сказывалось в высших проявлениях эллинского духа – в трагедиях Эсхила, в философии Аристотеля, в надгробных стелах. Лучшим комментарием к этим свидетельствам единства своего мира у эллинов является сохраненная Фукидидом (II, 38 сл.) речь Перикла над павшими за родной город афинскими воинами.

Материальные контакты между византийским миром с его древнегреческим наследием и Русью XIV–XV вв. безусловны. Дос-

таточно напомнить о совместной работе Рублева с выходцем из Греции Феофаном, чьим учеником век спустя называл автора «Троицы» Иосиф Волоцкий. Объяснять лишь ими, однако, описанное выше впечатление от «Троицы» не приходится. В духовном опыте Византии все собственно древнегреческое было растворено в позднейших наслоениях. Самих по себе произведений древнегреческого искусства, а тем более надгробных рельефов Рублев, скорее всего, никогда не видел. Но главное состояло в том, что основой мировоззрения иконописца оставалось самое истовое православие, а материалом его знания и мысли – Священное Писание. Смысл своей деятельности он видел в служении Богу и в прославлении Святой Троицы. То были мировоззрение, знание и мысль, одушевленные совсем иными началами, нежели греческая античность, и прямо ей противоположными. Если, тем не менее, «переклики в недрах культуры» здесь очевидны, то их приходится не отрицать, а объяснять, идя, в частности, по пути, проложенному наиболее проникательными и авторитетными знатоками и исследователями. Вслед за ними приходится, во-первых, признать следующее: «В своей разумной уравновешенности и соразмерности всему человеческому Рублев ближе к эллинам классической поры, чем к напряженно взволнованным людям эллинистического мира и Византии» (*Демина Н.А.* Троица Андрея Рублева. М., 1963. С. 46). Во-вторых, необходимо отказаться от простых и самоочевидных объяснений: «Наибольшая сложность заключается в том, что эти античные, эллинские черты, очевидно, угаданные Рублевым в иконах византийских, где они звучали лишь слабыми, едва различимыми отголосками, в его собственном произведении проявились с необычайной интенсивностью» (*Данилова И.Е.* Указ. соч. С. 38). И наконец, по-видимому, следует обратиться к объяснениям не столь привычно рациональным: «Его классика не была плодом пристального изучения или усердного подражания. Она порождена способностью художника угадывать, эта способность открыла ему доступ ко всему» (*Алпатов М.В.* Андрей Рублев и его эпоха. М., 1971. С. 13). Подобное «угадывание», очевидно, приходится понимать как особое дорационально целостное и в последние глубины культуры проникающее интуитивное знание; конкретные механизмы его неясны. О нем, в сущности, писал и П.А. Флоренский, говоря, что Россия

XIV–XV вв. «единственная законная наследница Византии, а через посредство ее, но также и непосредственно – древней Эллады», причем «не о внешнем, а потому поверхностно-случайном, подражании античности идет речь, даже не об исторических воздействиях, впрочем, бесспорных и многочисленных, а о самом духе культуры, о веянии музыки ее» и что именно это законное наследие и веяние музыки сказались в «Троице» Андрея Рублева, сделав ее «величайшим из произведений не только русской, но и, конечно, всемирной кисти» (*Флоренский П.А.* Указ. соч. С. 275, 282).

На протяжении занятий по изучению античного наследия в культуре России и студент, и лектор неоднократно сталкиваются с положением, только что описанным. Оно возникает как конкретное воплощение того свойства культуры, которое выше было названо ее энтелехией, могло бы также быть названо ее герменевтикой, или, вслед за А.Н. Веселовским, ее «встречным течением», и которое во многом составляет культурологическую суть и философский смысл самого явления «русской античности». Инокультурные идеи и образы далеко не всегда проникают извне в данную систему культуры и оказывают на нее более или менее длительное воздействие в результате материальных контактов между усваивающей и усваиваемой культурными системами. Чаще процесс носит иной характер: решая свои внутренние, *ее имманентным развитием обусловленные задачи*, данная система культуры как бы ищет и находит опыт, накопленный за ее пределами, и, вживляя его в собственную ткань, становится неповторимо индивидуальным вариантом единой культуры – эпохи, региона или, в пределе, мира. При этом для «русской античности» особенно важными оказываются два момента. Во-первых, как уже отмечалось выше, инокультурное явление при вхождении в данную систему модифицируется, ориентируется по силовым линиям ее «магнитного поля» и выступает в облике, подчас радикально отличном от его же исторического оригинала, но зато соответствующем потребностям нового окружения, а потому усваиваемом этим окружением вопреки подчас их разноприродности. Во-вторых, как отмечалось только что, подобное усвоение далеко не всегда предполагает материальный контакт и сознательное заимствование. Как выясняется, мы знаем о мировой культуре и собственном прошлом несравненно больше, чем предполагаем, не-

сравненно больше, чем «учили», и, обращаясь для своих (не всегда осознанных) нужд к мировому культурному опыту, иногда обнаруживаем и извлекаем из него вещи, которые, казалось бы, свободно могли и не опознать. Антично-эллинские начала в творчестве Андрея Рублева, и в первую очередь в его «Троице», находят себе объяснение в описанных свойствах культуры. Те же ее свойства позволяют понять место античности в наследии ведущего деятеля русского исихазма XIV–XV вв. – Сергия Радонежского.

Сергий Радонежский

Святой этот – одна из ключевых фигур всего духовного развития России. Несмотря на внешнюю малоподвижность и сосредоточенность его жизни, проведенной почти целиком в обители на Маковце, деятельность его вплетена была в самые разные стороны русской действительности, сказавшись и на становлении национального самосознания, и на характере отношений церкви и государства, и на идеале монашества, и на спорах о монастырском имуществе и т.д. В настоящей работе весь этот широчайший круг вопросов не рассматривается: характеристика жизни и деятельности Сергия Радонежского – задача специальной монографии. Сосредоточим внимание лишь на нескольких проблемах, непосредственно касающихся энтелехии античного наследия: на понятии и практике исихии; на интуиции света; на отношении в Сергиевой обители к иконописи; на образе Троицы.

Древнегреческая ηδουχια, или, в византийском произношении «исихия», играла в Византии XIV–XV вв., как, впрочем, и раньше, роль одного из основных богословских понятий. Сущность его кратко была объяснена выше. Оно ассоциировалось кроме основного своего богословского смысла также с определенным философским учением и направлением церковной политики, с некоторой техникой самовнушения и экстаза. В русских источниках, касающихся жизни и деятельности Сергия, и в главном из них – «Житии» Сергия Радонежского, написанном младшим современником святого – Епифанием Премудрым, слово «исихия» не употребляется, само же понятие присутствует постоянно.

Исихастскими являются в своей совокупности черты Сергия, во многом определявшие его облик и постоянно отмечаемые его биогра-

фом: тихость, незлобивость, спокойствие, светлая открытость людям, избегание почестей, знаков внимания, признания заслуг, молчаливость, постоянный одинокий труд и сосредоточенность на особом роде молитве (так называемой умной), предполагающей крайнюю интенсивность религиозного чувства, вплоть до слез и видений, и создающей особое самоощущение внутренней легкости, соприкосновения с высшим духовным началом жизни. Центром данного этического комплекса является понятие и практика безмолвия – этого, по определению Григория Паламы, «восхождения к истинному созерцанию и видению Бога». По первоначальному распорядку жизни в обители Сергия каждый должен был постоянно в одиночестве заниматься у себя в келье молитвой и рукоделием, т.е. молчать. Когда пустынники упрекнули Сергия за то, что он основал обитель так далеко от источника воды, он ответил, что рассчитывал только на свои привычки, «ибо хотел здесь безмолвствовать один». Уйдя в трудную минуту из обители, он обратился к другу своему Стефану с просьбой порекомендовать ему «такое уединенное место, где можно было бы безмолвствовать». За полгода до смерти, почувствовав ее приближение, он передал управление обителью ученику, а сам погрузился в безмолвие.

Близость этого типа поведения и личности к византийской исихии и реализация в них исихастского религиозного мировоззрения выражались, в частности, в том, что они устанавливали особые отношения между «нетварным» и «тварным» в человеке, открывая его плоть эманации, «пневме», Бога и тем самым делая доступным верующему главное и высшее состояние религиозного бытия – восприятие сущности Бога не только через знание его трансценденции, но и через переживание этой сущности в его материальных, телесных проявлениях – в его «энергиях». На объективную связь этого строя мыслей и чувств – в конечном счете – с неоплатоническим образом Бога и мира было указано выше.

Сказанным объясняются и те эпизоды в «житии» Сергия, где описываются его «прорывы» в сферу другой, божественной, реальности, будь то в виде лицезрения им Богородицы, будь то в виде сверхъестественного видения лиц и событий, физическому зрению недоступных, – хода Куликовской битвы или проезжавшего на большом расстоянии от обители друга своего Стефана. То же исихаст-

ско-неоплатоническое восприятие отношений между телесным и божественным началом в человеке обусловило взгляд византийских исихастов на смысл аскезы, полностью, насколько можно судить, воспринятый и на Маковце. В соответствии с представлением Плотина о том, что тело несет в себе отсветы Единого и потому есть как бы обитель, пусть скудная, его божественного естества и красоты, исихасты очень неодобрительно относились к католическому учению о теле как принципиальном источнике греха и зла, в качестве такового подлежащем постоянному жестокому унижению. Напротив того, учил Григорий Палама: «Телеса наши – храм живущего в нас Святого Духа суть». Смысл аскетизма для Сергия состоял в освобождении от вожделений и страстей, в очищении помыслов от всего, что могло бы отвлечь от Бога и молитвы (а ни в коем случае не в самоистязании), в скудости, а не в голоде и страдании. Сам Сергий отличался крепким здоровьем и недюжинной физической силой; в число чудес, случавшихся на Маковце, входило и неожиданное чудодейственное появление в момент крайней нужды подводы с продовольствием; возделывание же огородов, обеспечивавших монахов овощами, было как бы уставной обязанностью каждого из них. Пронизанность тварного нетварным оставалась универсальным представлением, сказывавшимся не только в иконописи, но и в жизни исихастских обителей.

Свет, как отмечалось выше, был той субстанцией, в которой для исихастов единство сущности Бога и материальных проявлений ее выступало особенно наглядно и непреложно. Благодать, дарованная Сергию, выражалась, в частности, в свете и многообразных светоносных явлениях, в изображении Епифания плотно окружающих образ Радонежского святого. Связь этой темы с исихастским учением о фаворском свете вполне очевидна во многих местах «Жития», выступая с предельной отчетливостью в описании явления Сергию Богородицы. Та же тема образует более широкий контекст к теме света и золотого фона в иконописи, кратко охарактеризованная выше словами П. А. Флоренского там, где говорилось о византийских истоках богословия иконы. Тема света как особой, бытийной, сакральной и в то же время эстетической категории занимает значительное место в сочинениях отцов церкви, еще многообразно связанных с позднеантичной философской атмосферой, как,

например, у блаженного Августина. Можно добавить, что тема золота как материализованно изобразимого светоносно-сакрально-го блаженного состояния и сама по себе имеет античные истоки – в частности, у Сенеки.

Учитывая все сказанное, можно, по-видимому, не сомневаться, что роль иконописи в жизни Сергиевой обители была значительной и что истолкованию эта роль подлежит в контексте общеисихастского понимания иконы с его паламистски-византийским происхождением и отдаленными философскими неоплатоническими истоками. Среди промыслов, которыми скоро стала славиться Сергиева обитель, иконопись занимала почетное место. Именно здесь воспитывался один из самых значительных иконописцев тех лет епископ Ростовский Феодор – племянник Сергия. С Сергиевой обителью связывается обычно по своему происхождению наиболее значительная иконописная школа эпохи – школа Андрониева монастыря в Москве, где работал Андрей Рублев. По преданию, «Троицу» свою мастер написал по прямому побуждению Сергия.

Таким образом, для исихастского православия центром христианского вероучения является *богословие Троицы*. Положение это полностью сохраняется в жизни Сергия и также, насколько можно судить, – в его учении, в созданной им традиции. Образ Троицы – лейтмотив «Жития». Во чреве матери, пришедшей в церковь помолиться, еще не родившийся Сергей, по словам его позднейшего биографа, оглашает храм громким возгласом, причем «не однажды или дважды, но именно трижды, являя тем, что он будет истинным учеником Святыя Троицы». Таинственный старец, изображенный на картине Нестерова «Видение отроку Варфоломею», согласно Житию, зашел потом к родителям Сергия и, уходя, произнес загадочные слова: «Отрок будет некогда обителью Пресвятой Троицы». Во имя Троицы осветили Сергей с братом церковь, отстроенную ими по приходе на Маковец. Есть немало и других свидетельств, относящихся к более поздним периодам жизни Сергия.

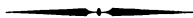
Столь интенсивное переживание, столь широкое пространство и ключевая роль именно данного образа, образа Святой Троицы, не известны не только католическому Западу, но и православной Византии. Это должно указывать на придание ему на

Руси в эпоху Сергия особых черт. Мы можем о них только догадываться, но, по крайней мере, в двух случаях со значительной достоверностью. Первая из таких черт отразилась в широко известных словах Епифания Премудрого, воспроизводящих, как столь многое в «Житии», взгляды если и не всегда самого Сергия, то почти всегда его ближайшего прижизненного окружения: храм на Маковце получил свое освящение, «дабы воззрением на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистной рознью мира сего». На фоне пронизывавшего всю действительность кровавого противостояния поработанной Руси и поработителей-татар бесконечные распри князей, ссоры и интриги церковных иерархов и грабеж всех видов сливались в общую картину вражды всех со всеми. По словам Карамзина, «сила казалась правом; кто мог, грабил: не только чужие, но и свои; не было безопасности ни в пути, ни дома; воровство сделалось общей язвой собственности». Разрушались как нравственное и государственное бытие народа, так и сам христианский идеал. В этих условиях идея единения и централизации выходила далеко за государственные и военно-политические рамки, становилась императивом и упованием, вожделенным средоточием духовных, да и практических помыслов, актуальной ценностью культуры и веры. Троица представляла как божественный образ единения всех христианских и в этом смысле светлых, своих и близких жизненных начал.

Другая черта образа Троицы явствует из употребления в источниках в качестве более или менее постоянного определения прилагательного «живоначальная». Слово это по прямому своему смыслу указывает на глубоко исихастское понимание Троицы в кругу Сергия. «Живоначальная» значит кладущая начало жизни, осуществляющаяся в дальнейшем движении жизни, которое сохраняет с этим своим началом постоянную и живую связь. За идеей Троицы здесь раскрывается – разумеется, не на уровне богословской или вообще ученой рефлексии, а в целостном переживании мира – бесконечная историко-культурная и духовная глубина, которая «в-себе» присутствует в образе Троицы у Рублева, у Сергия и продолжателей его дела в переживаемых ими в этом образе идеях живоначалия, домостроительства, Логоса и божественной энергии, сопричастности человека красоте творения.

Глава 4

Конец исихастского периода. Нил Сорский и Максим Грек



Исихастский период русской духовной культуры был периодом интенсивного создания и стремительного распространения монастырей. За почти четыре века, прошедших от крещения Руси до основания Сергиевой обители, в России создано было около 100 монастырей (из них за столетие, непосредственно предшествовавшее последней дате, 30). Тогда как в 1340–1440 гг. – 150 монастырей. Центром их распространения становится обитель на Маковце, а основателями во многих случаях ученики (или ученики учеников) святого Сергия Радонежского, часть новосоздаваемых монастырей освящается во имя Святой Троицы. Движение это шло в двух направлениях – от Троице-Сергиевой Лавры на юг, к Москве и далее за нее, и от Сергиевой обители на север и северо-восток, чаще всего в Заволжье. Судьба их оказалась различна. Монастыри южного направления вскоре втянулись в бурные политические события, связанные с возвышением Москвы и объединением России, и сыграли в них свою значительную роль, тогда как на север уходили преимущественно одинокие подвижники, стремившиеся сохранить нравы и порядки Сергия и его непосредственных учеников, основывавшие в глухих заволжских лесах одинокие скиты, где можно было бы молиться и безмолвствовать. Эти скиты и постепенно возникавшие из них настоящие общежитные монастыри историки XIX в. объединили названием Северная (или Русская) Фиваида, имея в виду область в древнем Египте, где в первые века христианства особенно широкое распространение получило отшельническое движение. Их история и общая характеристика даны в до сих пор сохраняющей свое значение истори

ческой работе А.Н. Муравьева «Русская Фиваида на Севере» (СПб., 1894) и в книге Г.П. Федотова «Святые Древней Руси» (гл. «Северная Фиваида» и др. М., 1990).

В заволжских скитах стремились сохранить основные черты исихастской святости в том виде, какой приняли они еще при Сергии. Жизнь по возможности проводили в «умной» молитве, религиозное переживание нередко удавалось довести до такой интенсивности, при которой оно завершалось видениями, приступами умиленных слез, ощущением слияния с божественным началом мира (так называемый «тэйосис», обо́жение). С самого начала, еще с Сергиевых времен, и чем дальше, тем больше, приобретал принципиальное значение вопрос о самообеспечении инока пропитанием, о его труде и использовании результатов последнего. «Дневную пищу и прочая нужья потребы» инок должен был получать, по словам одного из таких подвижников, «от праведных трудов своего рукоделия и работъ». Предосудительны были не только нищенство, о чем в свое время говорил еще Сергий, но все виды использования чужого труда, а это в свою очередь вело к осуждению церковных имуществ – сел и крепостных. На церковных Соборах начала XVI в. именно «заволжские старцы» наиболее упорно и последовательно выступали против монастырских владений. При этом важно, что их аргументация носила в основном не хозяйственный, а морально-религиозный характер и вытекала из общего исихастского понимания религиозной духовности и христианского долга. Такое впечатление, по крайней мере, складывается, если судить о позиции нестяжателей по текстам, вышедшим из их собственной среды (прежде всего речь идет о «Слове ином», возникшем в Троице-Сергиевой Обители).

Исихастскому канону соответствовала и преимущественная форма монастырской жизни христианина, удалившегося от мира, и эта схема усиленно обсуждалась в рассматриваемую эпоху. Можно было существовать в так называемой кеновии (или койнобии – от греч. κοινός – «общий, совместный» и βίος – «жизнь»), т.е. в настоящем монастырском общежитии, с одной хозяйственной организацией и собственностью, совместными трапезами и молитвами, обязательным присутствием на общих церковных службах и т.д., но можно было и вести жизнь отшельника, который сам устраивал себе в возможно более глухом месте одинокую «келлию», сам обеспечивал свои потребности, стараясь свести

их к предельному минимуму, и сам распределял свое время, стремясь заполнить его молитвой и благочестивыми размышлениями. Между тем и другим, однако, существовала еще так называемая идиоритмия (от греч. ἰδιον – «личная собственность» и ρυθμος – «порядок, строй», «устройство»), или – по-русски – «особножитие», при котором в составе больших общежитных монастырей монахи сохраняли личную собственность, личное продовольствие и известную свободу в организации своего времени. В идиоритмии могли скрываться две противоположные тенденции. Она могла быть вынужденным объединением нескольких отшельников, которых свела вместе необходимость справиться с неодолимыми в одиночку трудностями; но она могла быть также результатом обнищания обители и морального разложения монахов, начинавших тяготиться строгостями монастырского устава и хотевших, живя в монастыре, в одиночку и повыгоднее устраивать свои дела на стороне.

Есть причины полагать, что разложение истового, лишь на посте, труде и молитве сосредоточенного строя монашеского существования имело своим следствием не только самостоятельность как бродяжничество и произвол, но и самостоятельность как зарождение личного поиска христианского идеала и его богословских, исторических оснований в священных текстах, как рост книжной культуры – прежде всего в виде личного освоения ее греко-византийских образцов и источников. Образовательный уровень ни самого Сергия, ни монахов Троице-Сергиевой обители того времени нам по-настоящему не известны. Общая картина, возникающая из рассказа Епифания, заставляет усомниться в уровне их знаний или считать их весьма скудными. На протяжении второй половины XIV в., в XV и особенно в начале XVI в. картина меняется. В связанном своим происхождением с Троице-Сергиевой обителью заволжским Кирилло-Белозерском монастыре уже в середине XV в. была богатейшая библиотека; настоятель его в те годы Кассиан дважды ездил в Константинополь «ради церковного исправления» и поощрял переписывание книг; боровшийся с еретиками Новгородский епископ Геннадий запрашивал Ростовского архиепископа, в чьем ведении находились заволжские монастыри, не найдутся ли там сочинения древнегреческих авторов и восточных отцов церкви, ибо «все эти книги еретики имеют». Библиотека Иосифо-Волоцкого монастыря насчитывала в начале XVI в. 1150 книг, из них 15 типографских.

В описанных условиях исподволь меняется характер эллинского наследия – из энтелехии, основанной на «встречном течении» в культуре средневековой Руси, переживаемой в сокровенных глубинах народного духа, оно становится более рефлексированным, более ученым и тем самым внешним, связанным не столько с инстинктом и генетической памятью, – сколько с реально документируемыми культурными связями с «историческими воздействиями», по выражению П.А. Флоренского. Процесс этот выражался в нескольких формах.

Интенсифицируются, становятся более регулярными и многосторонними контакты с Византией. Митрополиты, ведавшие церковью на Руси, присылаются, как и раньше, оттуда, но теперь их влияние на внутреннюю жизнь русских монастырей становится более значительным, а главное – приобретает просветительский колорит, связывается с распространением религиозно-философской литературы и – позже – с развитием издательского дела. Показателем в этом смысле большой книжник и книголюб Киприан, бывший митрополитом в 1381–1382 и в 1390–1400 гг. Он много занимался переводами (кажется, не слишком удачно, так как русский язык не был его родным – он происходил из Византийской Болгарии) и историческим обоснованием задуманных им литургических преобразований. По характеру своей веры он был близок к исихазму – последовательно отстаивал нестяжательство, руководствовался в литургических преобразованиях наставлениями патриарха Филофея Константинопольского, известного паламита (есть основания полагать, что именно при Киприане было принято в русской церкви празднование во имя Григория Паламы). Но если это и был исихазм, то – активный, теоретически обоснованный, т.е. совсем иной, нежели тихий, интроспективный, мистический исихазм Сергия, его друзей, сподвижников и непосредственных учеников. Такое изменение исихастского типа святости, включение в него практической преобразовательной деятельности, появление в нем общественного и даже политического учительства представлены в жизни и трудах ряда заволжских старцев XV в. Так, уже у Кирилла Белозерского (ум. в 1427 г.) исихастское умиление, молчаливость, полное послушание, нестяжательство сочетаются не только с книжной образованностью, с интересом к ней и покровительством

ей, но и с активным вмешательством в светские дела для приведения властителей в подчинение Божьим заповедям (см. его послание князю Андрею Можайскому). Во многом таков же и старец Паисий с 1479 г. настоятель Троице-Сергиевой обители (каковым он стал по просьбе великого князя Ивана III), не удержавшийся, впрочем, на этом посту из-за буйства монахов, отклонивший предложение Ивана III занять митрополичий престол, но вмешавшийся на стороне великого князя в государственно-политический по своему смыслу спор последнего с митрополитом Геронтием относительно «хождения посолонь». При этом Паисий периодически возвращался в Заповжье и твердо исповедовал исихастский тип святости, верность которому передал своему знаменитому ученику, преподобному Нилу Сорскому. Примечательно, что, возвращаясь в очередной раз в Заповжье, Паисий выбрал для жительства Спасо-Каменный монастырь, отличавшийся особо тесными связями с Грецией и Афоном.

Последнее обстоятельство не случайно. В описываемый период связи русских монастырей с Афоном, а тем самым и с хранимой и разрабатываемой здесь святоотеческой византийской традицией становятся более крепкими, а путешествия на Афон более частыми. Первый настоятель Спасо-Каменного монастыря Дионисий был монахом из Константинополя и монастырский устав привез с Афона. Позднейший настоятель, упомянутый выше Кассиан, еще в 1448–1469 гг., был настоятелем Кирилло-Белозерского монастыря. Он, как говорилось, дважды ездил в Константинополь и на Афон, выписал оттуда ученого серба Пахомия Логофета, составлявшего и перерабатывавшего жития русских подвижников исихастского толка, всячески радел об обогащении библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря греческими и переводными книгами. Известно, какую значительную роль сыграло путешествие на Афон и в Константинополь в жизни и духовном развитии Нила Сорского. Сопровождавший его в этой поездке ученик Иннокентий Охлебинин впоследствии и сам содействовал распространению воззрений, вывезенных им с Афона. Списывал священные тексты на Афоне и преподобный Савва Вишерский. К концу XV в. не такой уж редкостью становится на Руси знание греческого языка: по крайней мере, школы, где он преподавался, существовали в Ростове и Смоленске. Возрастал и поток переводимых с греческого сочинений – свято-

отеческих, созданных более поздними византийскими авторами, а иногда и древних, еще языческих. Особенно расширился этот поток в первой половине XVI в.

Не следует переоценивать удельный вес всех описанных процессов в общей картине русской жизни. Число заволжских старцев и монахов в их монастырях было весьма невелико; на Афон и в Константинополь ездило и того меньше; богословские споры с опорой на древние тексты, что предполагало как владение переводной и оригинальной литературой, так и способностью к исторической и философской аргументации, велись только на соборах, в немногих монастырях и в великокняжеском окружении. Но именно в этой относительно узкой среде реализовался и переживал коренные изменения процесс обогащения русской духовной культуры антично-эллиническим наследием. На содержание этого процесса описанная выше интенсификация связей с Византией имела самое прямое влияние. Дело в том, что и на протяжении всей византийской истории антично-эллиническое духовное наследие, как отмечалось выше, сохраняло свою значительную роль в культурной жизни страны; в XIV–XV вв., в последний период существования Византии, роль эта усилилась еще более. Ученый-энциклопедист Никифор Григора (1290–1360), оказавший значительное влияние на духовную жизнь своего времени, воспринимал Византию как новоожившие древние Афины, а центральной фигурой ее культуры в новое время, как и в древности, полагал Платона. Его младший современник Георгий Гемист Плифон (1355–1452), не только философ, но и влиятельный государственный деятель, основал на наследии Платона целое учение об универсальной религии, в которой были сплавлены в единое целое христианские и античные элементы. В сочинениях и письмах их предшественника Феодора Метохита (1260–1332), бывшего на протяжении почти полувека одним из правителей страны и поэтому (в частности) определившего многое в идеологии своего и последующего времени, монашеский идеал созерцательной самоуглубленной жизни заметно смещается в сторону уединенного существования ученого, погруженного в свои занятия. Все эти настроения образовывали единую атмосферу, в которой ортодоксальные исихасты и их противники из проторенессансно-гуманистического лагеря, хотя и противостояли друг другу, вращались

тем не менее в едином кругу идей. Именно поэтому активное проникновение в последующий период византийской культуры на Русь не могло не нести с собой многого из этого сплава. Требуется особое внимание и объяснения позиция, неоднократно сформулированная самыми авторитетными и проникновенными знатоками и историками русской духовной культуры – В.С. Соловьевым, Г.П. Федотовым, Г. Флоровским и другими, согласно которой эпоха правления Ивана III (1462–1505) стала временем исчерпания греко-византийских начал в культуре Руси. В наиболее отчетливой форме эта мысль выражена Г. Флоровским в его книге «Пути русского богословия» (4-е изд. Париж, 1988. С. 2): «В самый решительный момент русского национально-исторического самоопределения Византийские традиции прервались, Византийское наследие было оставлено и полузабыто. В этом отречении “от греков” завязка и существо Московского кризиса культуры». Казалось бы, сказанному здесь противоречит не только приведенный выше материал, но и в дальнейшем неоднократно засвидетельствованное хорошее – несравненно лучше, чем в предшествующий период – знание греческих авторов у деятелей XVI в. от Максима Грека до Курбского и Грозного, византийские черты в облике русского двора в XVII в. да и в более поздний период и многое другое. Дело в том, однако, что под византийской традицией указанные авторы понимают не всю совокупность текстов, идей и образов, проникавших на Русь из Византии, а то особое переживание христианского вероучения, которое делало главным в нем внутреннюю сосредоточенность и интенсивность религиозного чувства, перспективу и возможность обожения человека, способность его при известных условиях ощутить в себе действие творческих энергий Бога. Именно на этой основе происходит высочайший взлет духовности на Руси, складывается одна из самых важных и глубоких сторон православия. Правда, это было возможно лишь до тех пор, пока в центре национального развития не выдвинулись задачи государственного строительства. Соответственно, в духовной сфере этика и эстетика внутреннего самоусовершенствования, дотоле опиравшиеся на интеллексию мистически-эманационного христианства со всеми его антично-неоплатоническими обертонами, были обречены на то, чтобы уступить место более общественно ориентированным, деятельным и в этом смысле более универсальным формам веры, и именно поэтому пережить либо процесс внутреннего переосмысления и

самоизживания, либо процесс своеобразного обмирщения, модуляции из сферы духа в сферу культуры. Первый из этих путей представлен творчеством Нила Сорского (1433–1508), второй – жизнью и сочинениями Максима Грека (1475–1556). Их деятельностью завершается исихастский период и особый тип энтелехии античного наследия в культуре России.

Нил Сорский (в миру – Майков) как бы сосредоточил в себе черты подлинного исихаста. Монашеское воспитание он получил в Кирилло-Белозерском монастыре – одном из главных оплотов заволжского движения, где наставником его был упомянутый выше старец Паисий. Там же в Заволжье, на речке Соре, он основал впоследствии одинокий скит, где мог безмолвствовать и предаваться «умной молитве». Когда постепенно, несмотря на сопротивление Нила, здесь стали селиться и другие отшельники и одинокая «келлия» превратилась в монастырь, он жестко ограничил число скитников (еще в 1515 г. их было 12) и расположил скиты на расстоянии громкого оклика один от другого с тем, чтобы присутствие других монахов не мешало ощущению одиночества и внутренней сосредоточенности. Образ жизни на Соре был чисто исихастским, во многом воспроизводившим порядки исихастских скитов Фиваиды Египетской. Ученики Нила, как в свое время ученики Сергия, были основателями обителей, также хранивших исихастские традиции. По вопросу о монастырских имуществах Нил постоянно занимал последовательно исихастскую, т.е. нестяжательскую, позицию, которую красноречиво обосновывал и защищал на Соборе 1503 г.

Примечательным образом Нил Сорский начал свое завещание: «Просьбой молить о себе, обращенной к братьямъ, яже суть моего нрава». Слова эти не оставляют сомнения в существовании осознанного и сплоченного сообщества людей исихастской ориентации, которые были настолько близки Нилу, что именно к ним счел он нужным обратиться на пороге смерти.

И все же при сопоставлении жизни и учения Нила Сорского с ранним русским исихазмом XIV в., каким он предстает в житии Сергия Радонежского и других источниках, с ним связанных, различие оказывается важнее сходства. Исихазм Нила, разумеется, плод его самостоятельных поисков, выросших из атмосферы русской жизни, но само направление этих поисков и их результаты всегда как бы «сверены с оригиналом», опосредованы учеными разысканьями, чтением, знакомством с первоисточниками исихастско-

го учения в местах его возникновения. Нил бесспорно долго жил на Афоне, бывал в знаменитых монастырях Византии и, по всей вероятности, также посещал палестинско-синайские гнезда отшельнического православия и переписывал сочинения, для него основополагающие. Он хорошо и активно знал греческий язык, правил и редактировал переводы, выполненные до него. Вообще Нил – ученый человек, писатель, оставивший значительное литературное наследство наставления в скитской жизни, послания, завещание и, по-видимому, некоторые другие сочинения. В сочинениях Нила Сорского широко используются труды религиозных писателей и мыслителей, в большинстве греко-византийских богословов мистического направления, глубоко почитавшихся в восточном православии вообще и в исихастской среде в частности. Для понимания завершающей роли Нила Сорского в истории русского исихазма и отличия его от деятелей более ранних этапов того же движения особенно важно ощущаемое, в частности, в главном его сочинении – так называемом «Уставе» глубокое влияние мистических сочинений, связанных с именем богослова и философа Дионисия Ареопагита (предположительно IV в.). Учение Дионисия Ареопагита с полным основанием получило наименование «апофатическое», т.е. «отрицающее», «отрицательное». Суть его воззрений – в первую очередь изложенных в трактате «О мистическом богословии» – состояла в том, что условием познания Бога и «обожения» является полное очищение сознания от всех мыслей, чувств и впечатлений, от всякого опыта, от любых слов и погружение в «божественный мрак» абсолютного незнания, ибо только оно есть путь и форма соединения с Тем, кто превосходит всякое бытие и всякое познание.

Убеждение, господствующее в «Уставе», состоит в том, что начало падения человека заложено в самом существовании человеческих помыслов о внешних предметах – греховных или негреховных – безразлично. Из помыслов рождается привязанность, из нее – страсть, а отсюда гибель. Спасение и цель состоит в том, чтобы «хранить сердце свое в молитве без всяких помыслов», а если уж ум заявил о себе, то «блюсти ум в сердце, устранив все помыслы», т.е. добиваться сублимации жизненных впечатлений и опыта в полностью иррациональном и безотчетном безмолвии, которое в конечном счете тождественно безмыслию. В самой Троице образ единения, живоначала и источника благодати отступает у Ареопагита

(особенно ясно в трактате «О божественных именах») перед представлением об абсолютной непостижимости, внеположенности любому человеческому помыслу, с которой и связывается значение Троицы для верующего и ее трансцендентная ценность. Эмоциональный колорит и культурно-историческая генеалогия исихазма здесь меняются, и меняются достаточно радикально. При всех общеисихастских чертах, объединяющих Нила с его предшественниками, светлая тональность, даруемая праведнику как награда за жизненный подвиг нестяжательства и молитвенного безмолвия, уступает место напряженной пустоте безмыслия как единственному пути к просветлению, в котором есть и свет, но также исступление и тьма. Неслучайно люди, еще в XIX в. посещавшие Маковец и места на Соре, писали об умиротворяющей природе, окружавшей Троице-Сергиеву обитель, и о мрачном болоте, которое Нил избрал для своего скита, дабы ничто, по-видимому, не рождало в нем никаких внешних помыслов и впечатлений. Энтелехия антично-эллинского мироощущения, как она переживалась в эпоху Андрея Рублева, здесь прекращается. На место античной в своих первоисточках интуиции иерархического бытия, по ступеням которого благодать и красота нисходят до верующего, а дух верующего поднимается до единения с божественным началом мира и жизни, появляется острое и сознательно в себе развиваемое чувство несоизмеримости природы человека, с его интересом к миру, и надмирности божества, преодолеть которую можно лишь погрузившись в тьму абсолютного незнания и, в сущности, небытия – мировосприятие, классической античности неведомое.

Связь филолога, философа и богослова, политического деятеля Максима Грека (около 1470–1550) с русским исихазмом вообще и с заволжским движением в частности представляется неочевидной, а там, где существует, – весьма косвенной. Грек по национальности, признававшийся, что он по сути дела не владеет русским языком, проведший долгие годы в Италии, где тесно сошелся с ведущими деятелями ренессансного гуманизма, переживший страстное увлечение обличительными проповедями Савонаролы и под их влиянием постригшийся в доминиканском монастыре, он уже в зрелом возрасте проходит через глубокий духовный кризис, возвращается в православие и становится монахом одного из Афонских монастырей, где проводит три года в сосредоточенном изуче-

нии святоотеческих сочинений и откуда в 1518 г. выезжает в Москву, приняв приглашение великого князя Василия III заняться исправлением существовавших на Руси прежних переводов священных книг. В Москве Максим, помимо своей деятельности переводчика и редактора, много пишет по вопросам богословия, отстаивая основоположения православия от католиков, уделяет немало времени и сил занятиям философией и историей. В конце концов, однако, он оказывается втянутым в придворные и церковные интриги, дважды подвергается осуждению – на Соборах 1525 и 1531 гг. и, как следствие, заточению в монастырях: сначала Иосифо-Волоцком, потом Отрочь-Тверском. Лишь за несколько лет до смерти с него снимаются все обвинения, и он поселяется в Троице-Сергиевой обители, где его посещают и с ним беседуют царь Иван Грозный, князь Андрей Курбский, ведущие церковные иерархи.

Трудно не увидеть коренное отличие прожитой им жизни от обычной жизни русских исихастов – замкнутой, аскетической, проведенной в глухих, отдаленных скитах, озаряемой экстазами и видениями, лишь изредка и по необходимости выходящей за рамки одиночества и безмолвия. И тем не менее во многом именно в жизни и писаниях Максима Грека нашли себе выражение итоговый культурно-исторический смысл русского исихастского движения, смысл его связей с византийско-эллинской традицией и неизбежность того завершающего кризиса, который это движение пережило в условиях централизованного Московского государства.

В начале XVI в. заволжские старцы особенно резко разошлись со многими церковными руководителями и авторитетами по двум вопросам: о преследовании еретиков и об отчуждении монастырских имуществ. К еретикам ни Нил Сорский, ни его ученики и единомышленники не испытывали ни малейшей симпатии. Но они резко отрицательно относились и к призывам церковных иерархов, чтобы ересь искоренялась пытками, массовыми казнями, сожжениями и т.п., считая эти зверства несовместимыми с заповедями Христа. Отрицательно, как отмечалось выше, относились они и к монастырским имениям, считая их нарушением евангельской заповеди о раздаче верующими своего имущества бедным. При этом, однако, и в данном случае решение вопроса предлагалось ими в чисто духовной плоскости: имения отнюдь не следовало конфисковать; монахи и настоятели должны были отдать их добровольно, осоз-

нав свой христианский долг. В пору соборов, расследовавших дела о ересьях, Максима в Москве еще не было; по вопросу о монастырских имениях он долгое время высказываться избегал. Тем не менее в ходе суда над ним по обоим этим пунктам ему были предъявлены обвинения: по первому в косвенной форме, по второму – в самой прямой. Фактически то были обвинения в солидарности с умонастроением и деятельностью заволжских старцев, с некоторыми из которых Максим действительно был дружен. Начало, которое в глазах церковной верхушки, независимо от того, говорилось об этом открыто или нет, объединяло нестяжателей с ученым греком и было безусловно предосудительным, состояло в признании им подлинной и единственной сферой религии и церкви – веры, самоуглубленной духовности и нравственной рефлексии, тогда как вся сфера правовых действий и гражданской ответственности была, на их взгляд, монополией государства и светской власти.

Для человека типа Максима, однако, духовное самоуглубление и нравственная рефлексия ассоциировались в первую очередь с духовностью в самом широком, историко-культурном смысле слова, в рамках которой собственно русско-исихастская атмосфера, тишина заволжских лесов и скитское одиночество становились лишь выражением более широкого содержания. Стиль сочинений Максима Грека и, соответственно, стиль его мышления пронизаны историко-культурным материалом вообще, материалом античной культуры в частности. Проклинает ли он Аристотеля или сдержанно отзывается о Платоне, прослеживает ли этапы обсуждения символа веры на вселенских соборах, разъясняет ли преимущества апофатизма перед внешним знанием или комментирует идеал монастырской жизни – он в основе своей неизменно остается человеком гуманистической культуры. Специально исследовавший этот вопрос Н.М. Буланин (*Буланин Н.М.* Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984) обнаружил в сочинениях Максима бесчисленные реминисценции из Платона и Аристотеля, Гомера и Гесиода, Геродота и Плутарха, не говоря уже о Лактанции и Оригене, Августина и Дионисии Ареопагите. Энтелехия античности впервые в России модулирует здесь из тональности духа в тональность культуры, а греческая традиция в православии предстает как доказательство вселенского, экуменического смысла восточного христианства и его единственного оставшегося к этому времени оплота – Московской Руси.

На протяжении жизни Максима Грека последнее положение приобретало все более двойственный смысл, и сама эта нараставшая двойственность еще раз доказывала завершение греко-византийского этапа «русской античности». Непосредственной причиной опалы Максима и, соответственно, осуждения его церковным судом была позиция, занятая им по вопросу о назначении московского митрополита. Централизующееся, сбрасывающее с себя татарское иго, набирающее мощь и силу, уверенно выходящее на международную арену Московское государство все более тяготилось зависимостью русской церкви от Царьграда, которая выражалась в поставлении митрополита из Византии. Положение стало уж совсем парадоксальным после падения Византии в 1453 г. и прекращения существования ее как самодержавного государства (и даже еще раньше – после Флорентийской унии, обозначившей союз византийского православия с римским католицизмом, 1439–1443 гг.). Обретение самостоятельности русской церкви и ее независимости от утратившего свое влияние византийского патриарха становилось очевидной политической необходимостью.

Соответственно, в Москве ожидали, что и проводимое Максимом и его сотрудниками сличение старинных русских священных текстов с византийскими изводами подтвердит преимущество первых перед вторыми, которые, как предполагали многие, должны были утратить свои авторитет и ценность, раз его утратила сама Византия, и уступить этот авторитет и эту ценность возвышающейся Москве в данной области, как и в остальных. Согласиться с этим Максим, по-видимому, не мог. За византийской стариной оставался авторитет отцов восточной церкви, которых так ценили на Руси святые подвижники предшествующей эпохи от Сергия Радонежского и Андрея Рублева до Нила Сорского и Евфросина Псковского, оставалось воспоминание о том, что «Константинов град» был – а следовательно, и остается – источником изначального, как бы незамутненного, самого подлинного православия. На взгляд ученых греков, старинные русские переводы изобиловали ошибками, которые настоятельно требовалось исправить, а на взгляд ревнителей российской гегемонии, трогать эти тексты было нельзя, ибо они несли на себе печать национальной старины и национального достоинства. Все эти сложные чувства и соображения и стояли за заявлением Максима, выступившего в 1522 г. с осуждением поставления

на московский престол нового митрополита Даниила без благословения византийского патриарха, т.е. против демонстративного умаления греко-византийско-афонской традиции в русском православии. Аргументация его могущественных противников, одержавших верх и по вопросу об избрании Даниила, и на суде 1525 г., носила ярко выраженный национальный характер. Ученость, владение патриотическим наследием и его отдаленными античными источниками, ориентированность в европейской культуре в целом были представлены как враждебные национальному началу, русскому государству и чистоте его православной веры. По мнению большинства исследователей – старых и новых, русских и зарубежных, – подобный подход знаменовал утрату греко-византийского влияния на русскую культуру и предвещал новые формы отношений этой культуры с античным наследием и с общеевропейской традицией. Именно в это время, писал Г. Флоровский, возникает опасность «подменить и заслонить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным, – замкнуться в случайных пределах местной национальной памяти». Владимир Соловьев удачно называл это «протестантизмом местного предания» <...> Постепенно и довольно быстро не только падает авторитет Византии, но и угасает самый интерес к Византии. Решающим было скорее всего именно национальное самоутверждение*.

Отстаивая исторические основы и вселенско-экуменическое значение греко-восточного православия, Максим Грек и его сподвижники вскоре оказались не только в оппозиции к интересам национально-государственного православия, но задели и еще одну очень чувствительную струну в духовной жизни Москвы. Ряд полемических сочинений, много времени и сил Максим посвятил разоблачению римского католицизма как в его богословских основах,

* Флоровский Г. Указ. соч. С. 11. Мнение современного исследователя: «Расправой с еретиками отцы церкви рассчитывали укрепить свою власть над нами. В действительности же гонения на европейски образованных богословов и писателей подорвали ее нравственный авторитет, самые основы благотворного влияния церкви на развитие русской культуры» (Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Новосибирск, 1991. С. 217).

так и в лице отдельных его представителей, которые все чаще стали наведываться в Москву. Католическому пониманию Троицы на основе формулы *filioque* он противопоставлял ортодоксальное ее понимание, манере западных теологов отстаивать свои взгляды с помощью философской аргументации – убеждение в примате веры над внешним знанием, католическому убеждению в возможности постоянного совершенствования христианского вероучения – православный догмат об абсолютной авторитетности только текстов Нового Завета и сочинений первых отцов церкви *.

У автора были все основания полагать, что эти взгляды докажут его православно-русскую ортодоксальность и примирят с государственным и церковным руководством. Однако он и здесь ошибся. Последовательная антиримско-католическая позиция в сочетании с последовательным греко-византизмом лишь создала вокруг него полный идейно-политический вакуум. В следующем разделе будет показано, как выдвигавшиеся в России на первый план задачи создания централизованного государства делали все более актуальным западноевропейский опыт государственного строительства, а тем самым вызывали сочувственный интерес московского государственного руководства к коренной традиции подобного строительства – римской.

В заключение же, говоря об антично-эллиническом наследии в русском религиозном Ренессансе XIV–XV вв., важно подчеркнуть, что исчерпание этого наследия происходило на фоне становления русского самодержавия и в связи с ним, а поскольку Византия не могла больше в прежней мере играть роль его идейной основы, то любые поползновения в этом направлении (при всем сохранении антизападных мер и тенденций) неизбежно приводили государственную мысль к опыту, сохранившему на протяжении всего средневековья и Возрождения роль эталона, – опыту Римской империи. Энтелехия эллиниско-философской античности постепенно должна была осложниться, а впоследствии и замениться энтелехией античности в ее римско-государственном варианте.

* Догматическо-политическис сочинения Максима Грека составили второй том его сочинений, впервые изданный в Троице-Сергиевой лавре в 1910 г. и переизданный в Твери в 1993 г. См. в первую очередь включеннос в него сочинение «против латинян о том, что не следует ничего ни прибавлять, ни убавлять в Божественном исповедании непорочной христианской веры».

Глава 5

Между двух эпох

XVI–XVII вв. – время интенсивного проникновения античного наследия в культуру России. Тем не менее в пределах проблематики данного курса рассматривать этот период в качестве самостоятельного этапа «русской античности» оснований нет. Он представляется скорее промежутком между двумя такими этапами: исихастским (XIV–XV вв.) и петербургско-императорским (XVIII – первая половина XIX в.). Дело в том, что задача настоящего курса состоит не только в изучении данных о распространении в России познаний касательно Греции и Рима и в суммировании самих по себе данных о явлениях русской культуры, имеющих греческие и римские источники (как бы ни была подобная задача важна и интересна), но прежде всего в исследовании путей и форм культурно-исторической самореализации античных начал – их переосмысления и их энтелехии в истории России, их взаимодействия с жизнью и культурой страны и рода. Говорить же о подобной энтелехии античности, ее идеях и образах, можно лишь при определенных условиях:

1) там, где есть переживания этого наследия в качестве составной части магистральных процессов национального культурного развития;

2) там, где переработка и усвоение его вызваны внутренними потребностями, внутренней логикой этого развития;

3) там, где оно сказалось на общем характере такого развития.

Так, без духовного религиозного опыта эпохи Сергия Радонского, Андрея Рублева, Нила Сорского или без феномена Пет

бурга сам характер истории и культуры России был бы, скорее всего, иным. Что же касается эсхатологических предчувствий касательно судьбы Московского царства, из которых первоначально возникла формула «Москва – третий Рим», без приглашения иностранных специалистов или изучения древних языков, – без всего этого Россия многое могло бы выглядеть по-иному, но вряд ли можно кардинально изменить смысл и характер ее истории. В тех же случаях, когда в эти два столетия – XVI и XVII вв. – действительно вырисовывается внутренняя связь античного наследия с магистральными культурными процессами, она лишь принципиально намечается и существует еще как бы «в себе». Так обстояло дело при формировании протославянофильской идеи исключительности исторического пути России; при возникновении своего рода протоинтеллигенции; при превращении риторики в один из ранних источников сложения национального литературного языка. Подлинную свою энтелехию все три указанных процесса обрели на последующих фазах исторического развития.

Значение XVI–XVII вв. для изучаемой проблемы в том и состоит, что здесь впервые намечаются культурно-исторические ситуации и формы, которые впоследствии определяющим образом скажутся на взаимодействии античного наследия с судьбами России. Задача настоящего раздела – в рассмотрении этих намечающихся ситуаций и форм.

Одна из них – *государственная централизация*. Во второй половине XV в. Россия становится крупнейшим централизованным государством, призванным оказывать в дальнейшем все более ощутимое влияние на международные отношения. В качестве такового оно должно было, как в военно-политическом, так и в культурно-историческом отношении, занять свое место в кругу мировых держав. Путь на восток, на юг и север по многим причинам или был перекрыт, или кончался тупиком, и реально круг указанных держав сводился к странам Западной и Средней Европы, а в той мере, в какой сохранялись древние устои национальной религиозной жизни, – к Византии. С середины XV в. Византия уже не существовала как самостоятельное государство, но долго еще сохраняла значение исторического центра православия. Страны Западной и Средней Европы были ориентированы на традицию Рима и как центра

католицизма, и как истока европейской государственности; Византия же в качестве духовной величины не могла быть изолирована от философской традиции древней Эллады. При выходе на мировую арену Россия с самого начала оказывалась перед необходимостью осваивать античное наследие в его актуальных проявлениях и определять свое отношение к каждой из его разновидностей – западной, римской и восточной, византийской.

Для России, таким образом, античность отнюдь не была далекой от современности, замкнутой в прошлом исторической эпохой. Она становилась неотделимой от актуальных государственно-политических и культурно-идеологических контрверз, с которыми стране надлежало счесться ради дальнейшего выживания и самоутверждения. С данной точки зрения, между эллинским наследием, издавна в какой-то мере уже переданным России через Византию, и наследием античного Рима, с которым Россия только начинала сталкиваться, теперь обнаруживалось коренное различие.

Воспринятое через Византию древнегреческое наследие уже не связывалось в эту эпоху, ни теоретически ни, тем более, практически с представлением о внешней враждебной силе, несущей с собой идеологическую опасность и военно-политическую угрозу духовной самостоятельности России и самобытности ее государственного развития. На протяжении XVI–XVII вв., а тем более после установления в России в 1589 г. патриаршества наследие Эллады рассматривалось главным образом в связи с внутренней проблематикой православия или как своеобразный противовес римско-католическому влиянию в официальной идеологии, государственной символике и в жизни двора.

Наследие древнего Рима, напротив, воспринималось в нераздельности с государственно-политической практикой западноевропейских стран и с римским католицизмом, сливаясь с ними в единое представление о «латинстве». Отношение к «латинству» было двойственным. Отождествляемое с экспансией католицизма, который уже распространился на западные славянские государства, а в рассматриваемую эпоху захватил и Литву, с военной мощью западных стран, препятствовавших продвижению России к Балтийскому и Северному морям и представлявших для нее потенциальную постоянную угрозу, с изменой византийцев православному единству на Феррарско-Флорентийском соборе, римско-ка-

толическое начало воспринималось как чуждое и угрожающее, враждебное народным традиционным ценностям. В то же время западный опыт государственной централизации, поступательное экономическое развитие и – как это ни странно – успехи в борьбе с еретиками обладали для царской власти и для авторитарных сил внутри церкви определенной привлекательностью. Она усиливалась по мере осознания властью необходимости повышения культурной и профессиональной подготовки кадров, обслуживавших местное и центральное управление, государственное и церковное.

Своеобразной и яркой иллюстрацией, раскрывающей сущность указанных процессов, может служить один из важнейших документов рассматриваемой эпохи – переписка царя Ивана Грозного с князем Андреем Курбским. Она была уже в наши дни образцово издана в подлиннике и в переводе на современный русский язык с обширными комментариями и статьями (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Подгот. Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков. М., 1993. Сер. Литературные памятники).

Фактическая сторона этого эпизода русской истории достаточно известна. После присоединения к Русскому государству ливонского города Юрьева (ныне – Тарту) царским наместником туда был назначен князь Курбский. То был видный вельможа и полководец, успешно воевавший под Казанью и в Ливонии и входивший в 1550-е годы в число ближайших советников царя – так называемую избранную раду. С 1560-х годов люди этого круга в большинстве своем попали в опалу, многие были сосланы и казнены. Курбский не стал дожидаться того, чтобы разделить их участь, и весной 1564 г. бежал в Польшу. Оттуда он написал царю письмо, в котором объяснял свой поступок и разоблачал политику репрессий. Царь ответил подробнейшим посланием, которому придавал характер пропагандистского документа: он разослал его «во все мое Великой России государство» и обосновал в нем свои действия. Последовал дальнейший обмен письмами, и в итоге мы располагаем двумя посланиями царя и тремя – Курбского, причем одно (первое) из писем каждого автора представлено в двух редакциях, а в случае Грозного – еще и отдельным кратким вариантом.

Все письма объединены религиозным мировоззрением, в принципе общим у обоих авторов. Для одного и для другого крите-

рием истины и основой доказательства своей правоты является Священное писание. «Призываю на помощь херувимского владыки мать – надежду мою и заступницу», – пишет Курбский. «Мы уже уповаем на Божью милость, – отвечает Грозный, – ибо достигли возраста Христова, и, помимо божьей милости, милости Богородицы и всех святых, не нуждаемся ни в каких наставлениях от людей». В вере обоих звучат отзвуки Сергиевой традиции – в непрерывных обращениях Курбского к Троице, в ссылках царя на «святых и преподобных, прославившихся постом и подвигами». От простоты и мистической просветленности исихастской веры, однако, ни у одного из корреспондентов нет и следа. У царя, как и у князя, вера выражается прежде всего в обширной эрудиции в вопросах религии и в доскональном знании Священного писания. Судя по источникам ссылок и доказательности их в глазах обоих переписывающихся, Ветхий и Новый Завет для них еще равно авторитетны – тем и другим текстом каждый из корреспондентов владеет в совершенстве и цитирует постоянно.

Эрудиция и освоение культурного наследия уже на протяжении одного-двух поколений входили среди людей определенного круга в своеобразную норму, в число признаваемых достоинств личности. С некоторыми примерами мы уже знакомы, с другими нам предстоит познакомиться на следующих страницах. Так, Нил Сорский оставил большое литературное наследие, говорил и писал по-гречески и долго прожил на Афоне, осваивая эллинскую теолого-философскую традицию. Его противник новгородский архиепископ Геннадий был публицистом, руководил работой по переводу Библии и, аргументируя необходимость борьбы с еретиками, обнаруживал знакомство с практикой в этой области испанского короля и церкви. Другой противник Нила Иосиф Волоцкий создавал трактаты по эстетике иконописания и глубоко скорбел о невежестве рядовых священников, с которым ему пришлось неоднократно сталкиваться. Переписка царя и князя в этом смысле соответствовала духу времени.

Знание не сводилось к богословию. Эрудиция начинала цениться как таковая, распространяться на другие сферы и в том числе на античное наследие. Имеются авторитетные специальные исследования, содержащие характеристику этой стороны дела в частности по Нилу

Сорскому и Максиму Греку (см. в первую очередь: *Lilienfeld F. von. Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition in Rusland Iwan III.* Berlin, 1963; *Буланин Д.М.* Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984). Эрудицию свою в области античной истории и культуры демонстрируют весьма щедро и оба наших автора. Курбский пишет, что «овладел по мере способностей своих слогом древних», Грозный включает в свое первое послание целый исторический экскурс, касающийся процесса государственной централизации в поздней античности.

На этом, однако, общее в подходе царя и князя к проблеме античного наследия кончается. На первый план выступает глубокое различие, за которым впервые открываются те два русла, по которым пойдет рецепция античного государственно-политического и культурного наследия в России. Греческий материал, игравший решающую, исчерпывающую роль в византийские и исихастские времена, теперь в выкладках обоих переписывающихся почти не присутствует. Речь отныне идет фактически только о Риме, который становится родоначальником и символом двух общественно-политических и культурных стихий – прообразом империи, примером государственной централизации, с одной стороны, и – «окном в Европу», либерально-западным фантомом русской культуры, с другой. В дальнейшем они будут вступать между собой в многообразные и сложные отношения – «певцом империи и свободы» знаменательно назовет, например, Пушкина Г.П. Федотов – однако здесь, в середине XVI в., обе зарождающиеся традиции предстают еще в резком и непримиримом столкновении.

Православие мыслится Грозному как религия подчинения: «Вы не захотели жить под властью Бога и данных Богом государей, а захотели самовольства». Отношения подданных и царя – отношения рабства и господства, которое исключает всякий учет мнения кого бы то ни было; высказывание своего мнения равносильно бунту, безбожию, нарушению естественного порядка вещей: «Кто из нас горд: я ли, требующий повиновения от рабов, данных мне от Бога, или вы, отвергающие мое владычество, установленное Богом, и от своего бремени рабского отказывающиеся, требующие, словно господа, чтобы я исполнил вашу волю, поучаете и обличаете, присваивая себе учительский сан?». Подобное понимание власти, помимо своего религиозного и, так сказать, онтологического обоснования, имеет также обоснование поли-

тическое – в абсолютном благе государственной централизации, единодержавия, и абсолютном зле, заключенном в любом от них отклонении. «Я же усердно стараюсь обратить людей к истине и свету, чтобы они познали единого и истинного Бога, в Троице славимого, и данного им Богом государя и отказались от междоусобных браней и преступной жизни, подрывающих царства. Это ли “горечь и тьма” – отойти от зла и творить добро? Это ведь и есть сладость и свет! Если царю не повинуются подданные, они никогда не оставят междоусобных браней».

Вот в этом-то пункте рассуждений у царя и появляется необходимость и возможность опереться на античное наследие – в частности, на опыт Римской империи. «Август-кесарь ведь обладал всей вселенной: Аламанией и Далмацией, всей Италией, готами, сарматами, Афинами, и Сирией, и Азией, и Киликией, и Между-речьем, и Каппадокийскими странами, и городом Дамаском, и Божьим городом Иерусалимом, и Египтом, и до Персидской державы – все это было многие годы под единой властью, вплоть до благочестивейшего царя Константина Флавия. Но затем его сыновья разделили власть: Константин в Царьграде, Констанций в Риме, Конста же в Далмации. С этого времени Греческая держава стала дробиться и оскудевать». Если отвлечься от некоторых фантазий, ошибок и анахронизмов, характерных для средневековой традиции восприятия античной истории, то в приведенном пассаже довольно точно очерчены границы Римской державы во времена наивысшего расцвета принципата и в этом условном смысле – в эпоху «Августа-кесаря». Весь данный период в целом действительно был в истории Рима временем формирования централизованного государства, абсолютизации власти правителя, и Грозный имел основания опереться на его опыт. Но опыт этот он прочел не столько сквозь обстоятельства реального Рима – даже позднего – сколько сквозь Византию и Орду.

Идейными опорами власти римских принцепсов согласно неписаной конституции, созданной «Августом-кесарем», были понятия *primus inter pares* и *optimus princeps*. Первое означало, что император лишь первое лицо среди первых лиц государства; он ими окружен, на них опирается, советуется, действует от имени коллективного руководства страной. Второе – что его власть непрекаема не по природе,

а в силу соответствия ее естественному ходу мироздания и универсальному нравственному закону, отклонение же от одного от другого лишает власть моральной и как бы космической, естественной санкции, превращает правителя из государя в тирана и освобождает подданных от обязанности выполнять его распоряжения. Вполне очевидно, что не эти принципы (особенно после второй половины II в. н.э.) определяли реальную политическую практику Римского государства, но столь же очевидно, что они сохраняли на всем протяжении принципата (т.е. эпохи «Августа-кесаря») значение моральной, мировоззренческой, а в значительной мере и юридической нормы. Приведенные выше суждения Грозного показывают, что оба эти принципа были ему глубоко чужды.

В посланиях Курбского, напротив того, именно они лежат в основе понимания античного исторического и культурного опыта и рассматриваются как теоретическая основа верховной власти. Эрудиция в области истории античного мира перестает быть только эрудицией и становится своего рода общественно-политическим мировоззрением, альтернативным по отношению к мировоззрению Грозного, где главной остается вертикаль «Бог – царь – рабы». Курбский пишет о «естественных законах», о «царской совести» и приводит в обоснование своих рассуждений пространную выписку из «Парадоксов» Цицерона. Примечательно, что античные теории вполне согласуются в глазах Курбского со Священным Писанием. После выписки из Цицерона следует такое рассуждение: «Посмотри же, царь, со вниманием: если языческие философы по естественным законам дошли до таких истин и до такого разума и великой мудрости между собой, как говорил апостол: “Помыслам осуждающим и оправдывающим”, и того ради допустил Бог, что владеют они всей вселенной, то почему же мы называемся христианами, а не можем уподобиться не только книжникам и фарисеям, но и людям, живущим по естественным законам!»

Выстраивающаяся таким образом рецепция наследия античности навевна Курбскому западноевропейским культурным опытом и неотделима для него от этого опыта. Он пишет об этом прямо в нескольких местах своих посланий и характерным образом употребляет, говоря о России, слова вроде «так как есть там у вас обычай...».

Итак, оба русла античной рецепции в XVI в. возникают, но про-

тивостоят еще друг другу как местное приспособление отдельных элементов античной культуры и как рецепция более полная, но доступная лишь западному взгляду. Их противоречивое взаимодействие в культуре «русской античности», в национальной культуре России было еще далеко впереди.

Противоположность в пределах русской культуры греческой и римской линии в освоении античного наследия имела еще одно проявление и следствие, не только определившееся на протяжении разбираемого периода (XVI–XVII вв.), но и окрасившее многие процессы в позднейшей истории России.

Выступая как основа и своего рода эталон государственной жизни Западной Европы, Рим и его наследие ассоциировались с военной и экономической силой. Обеспечение военного и экономического прогресса было делом царя и правительства, но в условиях, когда подавляющая масса населения была к такому прогрессу мало подготовлена. Основной формой подъема производительных сил было все более широкое закрепощение крестьян, а неизбежной реакцией на него – бегство в города и деклассация. Росли бесправие, темнота и нищета масс, а тем самым вырисовывалось и нарастало противоречие между государством – передовым, открытым международному опыту и именно поэтому чуждым непосредственной реальности народной жизни, стремящимся ее изменить, и отсталым усталым народом, который в этой своей отсталости и усталости и был воплощением национальной самоидентификации. Ориентация на антично-римское наследие, на римскую эмблематику и символику, народу часто непонятную и непопулярную у него, становилась как бы тональностью власти. Весьма показательна в этом отношении легенда о происхождении русских государей от римской императорской семьи Юлиев–Клавдиев, в частности от Августа и его мифического брата Пруса(?). Генеалогию эту создавал сам Иван Грозный. В 1567 г., в частности, он писал польскому королю Сигизмунду II Августу (грамота была вручена королю от имени боярина М.И. Воротынского, но реальное авторство ее не вызывает сомнений): «Наши великие государи почен от Августа кесаря, обладающего всею вселенною, и брата его Пруса и даже до великого государя Рюрика и от Рюрика до нынешнего государя».

Антично-эллиническое наследие, особенно интенсивно осваиваемое в России в XVI, а отчасти и в XVIII в., находилось в иных, чем римское, но в столь же противоречивых и сложных отношениях с народно-национальным началом и со становящейся централизованной государственностью. Освоение его было достоянием, в первую очередь, людей, получивших хорошую языковую подготовку, нередко побывавших в Византийских землях и на Афоне, способных к комментированию древних текстов, к постановке и решению богословско-философских проблем – словом, достоянием своеобразной протоинтеллигенции, которая в качестве особого социокультурного слоя в определенной степени определила характер духовного развития страны на протяжении трех – трех с половиной столетий и сыграла первостепенную роль в русской энтелехии античности. Греческое наследие воспринималось этими людьми как источник православия и святоотеческого христианства в его противостоянии христианству католическому, связанному с Римом. Это делало их близкими и народной вере, с ее настороженно неприязненным отношением к западному католицизму, и церковному руководству, и царской власти, которая, учитывая римски-европейский опыт в сфере государственного строительства, в сфере идеологии всячески подчеркивала близость своему народу и национально-православный характер укрепляющегося самодержавия. Но ни с одной из этих трех сил союз этой интеллигенции не мог быть полным, и эллинизм составляло не только основу их близости, но и причину ее своеобразия, специфическое ее место в общественной структуре. Православие, воспринятое как греко-византийское наследие, приобретало экуменическое звучание, вносило элемент, от народно-местных верований отличный. В богословской сфере византийски-афонская традиция была для России XVI в. прежде всего традицией исихастской, сергиевской, заволжской, которая все менее подходила для общественно активной церкви абсолютистского государства (конфликт Иосифа Волоцкого с Нилом Сорским или двукратное соборное осуждение Максима Грека – убедительные тому примеры). Наконец, широкая образованность людей этого типа и связанная с ней духовная независимость делали их взгляды не всегда приемлемыми и для двора, как то сказалось, например, на судьбе Василия Патрикеева – ученика и друга Нила Сорского.

Возведение православия на уровень государственной идеологии, которая должна была утвердить величие России, подтвердить святость, исконность и чистоту ее веры, требовало постоянно доказательств того, что нормы ее литургии, ее церковный и монастырский обиход, догматические формулировки полностью соответствуют исходному, непререкаемо авторитетному канону. Доказательство такого рода требовало, в свою очередь, кропотливой и квалифицированной филологической работы, переводов, комментариев и толкований – «справы». Именно это и стало делом зарождающейся интеллигенции, навсегда связавшим ее с наукой вообще и с классической филологией в частности (как одним из важнейших направлений ее деятельности), с научным мировоззрением.

Связь эта, обозначившаяся в таком виде уже с конца XV – начала XVI в., важна была, по крайней мере, в трех отношениях:

1. В Россию во множестве стали доставляться и вводиться в духовный обиход древние тексты – не только святоотеческие, но и неотделимые от них философские, литературные, исторические, причем не только в переводах, но и в подлинниках;

2. В ходе «справы» закладывались исходные представления о соединении требований античной риторики с возможностями местной речи. На этой основе возникал (вернее: мог и должен был возникнуть) литературный язык, способный создать национальную форму для сколь угодно сложной проблематики мировой культуры вообще и античной в частности. Развернется и принесет свои главные плоды эта работа значительно позже, в эпоху от Ломоносова до Пушкина, но основы ее закладывались во времена Максима Грека и Макария Ростовского;

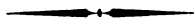
3. Подобная деятельность предполагала анализ, критику и доказательство, т. е. создавала мировоззрение, выходявшее за рамки веры и авторитета, и связывала его практически со знанием древних авторов и древних языков. Национальная культура и интеллигенция уже на этой стадии обнаруживают прямую и тесную связь с энтелехией античного наследия.

Раздел II

Античность в России Петербургско- императорского периода (1700–1850)

Глава 6

Накануне петровских реформ



Два противоположных взгляда на характер петровских реформ и их роль в развитии русского государства и русской культуры сложились в русской историографии начиная с XVIII в. Согласно одному из них, поддержанному и развитому славянофилами и «почвенниками» нескольких поколений, в предпетровскую эпоху (условно: 1649–1703) сталкиваются два мощных типа культуры и две реальные, живые системы ценностей – консервативно-старорусская и западно-просветительская, но при этом лишь первая укоренена в национальной почве и отражает интересы народного развития, тогда как вторая чужда этим интересам и прививается искусственно. Реформы Петра предстают в этом случае как недопустимое насилие над русским историческим процессом, исключающее его природу и его благие потенции. «Любовь к просвещению была его (Петра. – Г.К.) страстью. В нем одном видел он спасение для России, а источник его видел в одной Европе» (И. Киреевский). «Сознательно введены были к нам одним человеком все формы Запада, все внешние образы его жизни» (А.С. Хомяков). «Переворот Петра, несмотря на весь внешний блеск свой, свидетельствует, какое глубокое внутреннее зло производит величайший гений, как скоро он действует одиноко, отдаляется от народа и смотрит на него, как архитектор на кирпичи» (К.С. Аксаков).

Противоположная позиция, возникающая во времена Екатерины II и усиленно ею насаждавшаяся, впоследствии развитая Пушкиным, а за ним Герценом и другими «западниками», со-

стояла в том, что Петр преодолел вековую отсталость России, привил ей передовые формы общественно-политической жизни и культуры, тем самым превратив ее в могучее передовое европейское государство; насильственные методы, которыми он действовал, и тяготы, им на народ возложенные, равно как невнимание к народным обычаям, признавались той тяжкой ценой, которую приходилось платить за выход на путь прогресса.

«Отче наш Петр Великий! Ты нас от небытия в бытие привел, мы до тебя быхом в неведении, от всех порицаемы невеждами, ничто не имущие, ничто не знающие, ничто не ведущие <...> До тебя вси нарицаху нас последними» (П.Н. Крекшин).

«Войны, предпринятые Петром Великим, были благодетельны и плодотворны. Успех народного преобразования был следствием Полтавской битвы, и европейское просвещение причалило к берегам завоеванной Невы» (А.С. Пушкин).

«Между тем вот Петр; силою своего гения, вопреки народу, он выдвинул отсталую часть Европы, и она, быстро развиваясь, устремилась за старшими братьями» (А.И. Герцен).

Возникшее таким образом противоречие было устранено в историографии Петра С.М. Соловьевым, сумевшим выявить как историческую реальность отмеченных выше сторон Петровского правления, так и их внутреннюю взаимосвязь. Главная мысль Соловьева состояла в том, что, проводя свои реформы, Петр реализовал потребности, заложенные в национальном развитии, и при оценке их исходить следует в первую очередь из соответствия проведенных преобразований глубинным, конечным целям народного движения.

«Когда мы хотим говорить о деятельности великого человека, мы прежде всего ставим вопросы: в какое время народной жизни явился великий человек? В чем в это время нуждался народ? Чего искал, для какого движения, по какому новому пути ждал себе вождя? И в какой степени, и какими средствами человек, ставший этим вождем, удовлетворил народным потребностям?» (Соловьев С.М. Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского университета 30 мая 1870 г. // Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом. М., 1984. С. 150).

Отвечая кратко на первые два из поставленных историком

вопросов, мы можем сказать, что Петр явился во время глубокого и всестороннего кризиса Московского государства, а нуждался народ прежде всего в одном – в выходе из кризиса. Добавим, что и сам этот кризис, и представления о путях выхода из него вобрали в себя все противоречия предшествовавшей русской истории и потому соединяли в себе взаимоисключающие начала. Понять роль античного наследия в русской культуре предпетровской поры можно лишь поняв эти начала, их взаимоотрицание и взаимосвязь.

Кризис

На протяжении всего XVII в. Россия не могла оправиться от разорения и потрясений Смутного времени, и чем дальше шло дело, тем положение страны и народа становилось тяжелее. Кризис при этом касался самых разных сторон: от условий жизни до общественной атмосферы. Уже в 1636 г. нижегородские священники подали патриарху челобитную, где речь шла о положении в обществе, их окружающем. Со страниц этого документа встает образ безбожной, пьяной, развратной, скоморошески беззаботной и беспардонной среды, а господствующее чувство авторов текста есть чувство невозможности дальнейшего существования в таких условиях. Эта тональность полностью сохраняется в описаниях, которые содержатся в «Житии» протопопа Аввакума и которые характеризуют положение, существовавшее поколением позже. Все «Житие» – сплошная повесть о претерпеваемых Аввакумом мучениях. При этом мучители все время сменяют один другого. В число их входят не только лица, специально уполномоченные сыском, но и местные священники, крестьяне, лодочники, какие-то непонятные люди, которые только и делают, что дерутся, побивая друг друга до полусмерти, топят друг друга в реках и т.д. В те же годы сам патриарх Никон обращал внимание царя на голод, господствовавший в стране и во многом вызывавший описанную выше атмосферу: «Ты всем проповедуешь поститься, а теперь неведомо кто и не постится ради скудости хлебной; во многих местах и до смерти постятся, потому что есть нечего».

Причины кризиса были многообразны, но главная, по-види-

тому, состояла все же в неуклонном и все более массовом закрепощении крестьян: к концу XVII. столетия вольными оставались чуть более 10%. Политика закрепощения крестьян была обусловлена стремлением царского правительства путем раздачи крепостных боярам превратить боярство, по природе своей враждебное самодержавной власти, из противников режима в его социальную базу и опору. При этом, однако, правительство утрачивало возможность регулировать и совершенствовать аграрное производство, внутренний рынок не имел резервов роста, а значит и стимулов такого роста, власть же видела в населении только податную массу и без конца взysкивала налоги, тем самым окончательно подрывая производительные силы. «Нет никого, кто был бы помилован, – писал в том же послании царю патриарх Никон, – нищие, слепые, вдовы, чернецы и черницы, все данями обложены тяжкими; везде плач и сокрушение, нет никого веселящегося в дни сии». Главным направлением национального развития все в большей мере становится не борьба за рост производительных сил и между социальными группами, более способными его обеспечить, а борьба за присвоение плодов наличного – и не развивающегося – состояния этих сил. Импульсы исторического развития, заданные самим фактом существования общества во времени, не могли в этих условиях нормально реализоваться в поступательном движении страны, ее экономики и культуры, а лишь порождали массовое ощущение тупика, цинизм и суеверия.

Характер кризиса обнаруживался прежде всего именно в его универсальности, в распространении его на массовую психологию и систему ценностей. Едва ли не первое, что обращает на себя внимание при знакомстве с документами, – широкое распространение эсхатологических настроений и, в отличие от всплеска подобных же настроений на рубеже XV–XVI вв., их повседневно-бытовое, экзистенциальное переживание. В эпоху Иосифа Волоцкого, Максима Грека или старца Филофея речь шла либо о принципиальной недопустимости для подлинного православного христианина заниматься астрологическими прогнозами и пытаться проникнуть в божественные предначертания, либо о движении христианского мира в целом к финальной катастрофе в результате измены православия сначала «первого Рима», погрязшего в католициз-

ме, а потом и «второго Рима» (Византии), захваченного турками и пошедшего на союз с «латиной». «Третий Рим» – Москва – оказывался, таким образом, в тем более роковом положении, что «четвертого Рима не быть». Споры на эти темы принадлежали сфере богословия и культуры, на повседневную жизнь простых людей (за немногими исключениями) они влияли мало. В предпетровскую эпоху тема конца света стала достоянием «мужиков-простолюдинов», т.е. самых широких слоев; именно так характеризовал социальную базу этого движения митрополит Ростовский Димитрий, которому на рубеже XVIII столетия было поручено расследование подобных настроений. Главное в них, как явствует из отчета митрополита, было убеждение в том, что Антихрист уже явился, а конец света уже наступил, «и аки бы Москва есть Вавилон и антихристова царства престол, и аки бы уже настоеит время второго страшного Христова пришествия и дне судного». Время начала «антихристова царства», отнесенное к той или иной дате (в частности, к 1666 или 1688 г.), во всяком случае ощущалось как переживаемое ныне живущим поколением.

Близкий конец света воспринимался как Божья кара за забвение былого благочестия и повсеместно распространившуюся греховность. Выход поэтому виделся в отрясании с себя праха порочного мира вплоть до обрыва тех связей, что приковывали человека к жизни, до самоуничтожения. Уже с начала XVII в. возникает так называемая капитоновская ересь, суть которой состояла в беспредельном аскетизме и обеспечении, таким образом, самостоятельного пути к спасению, минуя церковь или монашество, безнадежно погрязшие в грехе. На протяжении XVII столетия эти настроения принимают все новые формы. Возникает движение «христов», которые старались воспроизвести в своей жизни образ существования Христа, полагая сущность его в отказе от цивилизации, от участия в трудовой и общественной жизни. Таковы же были и исходные стимулы скопческой ереси. Важно, что все эти движения рождались не среди людей образованных и не из богословских споров, а охватывали неграмотное крестьянское население, становясь стихийным выражением его отчаяния, общего чувства безысходности, неустроенности. Из того же чувства, но как бы на противоположном его полюсе, происходили и столь характерные для эпохи суеверие,

озлобление, цинизм. Одним из проявлений последнего было широко распространенное пародирование молитв, обрядов, самой идеей. «Отче наш, – читаем, например, в одном из текстов посадской сатирической литературы, – иже еси сидишь ныне дома, да славится имя твое нами, да прииде ныне и ты к нам, да будет воля твоя, яко на дому, тако и на кабаке, на пече хлеб нам будет. Дай же тебе, господи, и сего дни и оставите должники долги наши, яко же и мы оставляем животы наши на кабаке, и не ведите нас на правеж, нечего нам дати, но избавити нас от тюрьмы».

Ревнителю старины и невозможность ее восстановления

Предпетровские годы ознаменованы не только универсальным хозяйственным и духовным кризисом, но и попытками найти из него выход за счет восстановления былых основ народной, религиозной и государственной жизни. Попытки эти были связаны с деятельностью ревнителей старины, составивших ядро старообрядческого движения; с утверждением старинного благочестия; со стремлением укрепить царское самодержавие на путях, проложенных еще в XV–XVI вв. Отличительная черта, объединяющая все эти три явления, состоит в том, что в своей непосредственной жизненной реальности ни одно из них не сочеталось с нравственно-религиозным или общественным идеалом, в них отстаиваемым, как бы подтверждая, что идеал этот идет целиком от должного и чаемого – в действительность он не вмещается, опоры в ней не имеет, и выход из кризиса если и может быть найден, то не на путях реставрации, а скорее на каких-то других, им альтернативных.

«Чтобы выяснить себе состояние и характер общества в данную эпоху, – писал И.Е. Забелин, – необходимо остановить свое внимание на характеристических чертах отдельной личности, жившей и действовавшей в эту эпоху <...> Говоря о личности в этом смысле, мы разумеем общий ее тип, общие черты *лица* данной эпохи» (*Забелин И.Е. Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1872. Ч. 1. С. 87*). «Общая черта лица данной эпохи», если речь идет о середине и конце XVII в., это прежде всего сознание челове-

ком общественной исторической значительности и, соответственно, исторической ответственности, лежащей на каждом и требующей от него подвига, жертвы, уравнивающей его со святыми, с Христом, с самим Богом. Таковы были упоминавшиеся выше «христы» и «капитоны», таков был, по отзывам современников, патриарх Никон, но наиболее ярко и полно этот тип был выражен у страстных ревнителей старины и «древнего благочестия». Для старообрядческого круга характерно уподобление себя апостолам – некий дьякон Федор рассказывал о ниспадании с него оков и отвержении узилища, т.е. о повторении чуда с апостолом Петром (Деян XII: 3–11); переживание апостольских чудес встречается также в жизнеописаниях боярыни Морозовой и Ивана Неронова. Старообрядцы, сосланные в Пустозерск, пишут собственные жития – вещь, неслышанная ранее, когда о себе если и можно было говорить (случай крайне редкий), то лишь в виде покаяния в грехах и перед лицом пастыря, а не широкого читателя. В упоминавшемся «Житии» протопопа Аввакума автор, страстный ревнитель старины, святой Руси и чистоты старинного православия, творит чудеса подобно Христу и воспринимает самого себя как бы богоизбранным носителем истины и благодати: «На судищи, – обращается он к Богу, – десные Ти страны причастник буду со всеми избранными твоими». В рамках духовного кризиса XVII в. происходит характерное изменение образа Бога и самого религиозного переживания. Оно приобретает черты, резко контрастные по отношению к характеру веры, к идеям и ценностям эпохи Сергия и Андрея. Ни о какой исихии, ни о каком культе света, о прямом излиянии божественной благодати и общении с ней, о «преодолении розни мира сего» и единении в Троице нет и речи. Бог старообрядцев – это прежде всего каратель, грозная и гневная сила, стоящая на их стороне и готовая поддержать их в борьбе с никонианской новизной. Помощь его нужна прежде всего для защиты старых обрядовых форм и опровержения новых, вводимых царем и Никоном. Утверждение старины вообще связано в эту пору не столько с определенным типом веры или с религиозным переживанием, покоится не столько на нравственных или онтологических, тем более на эстетических основаниях, сколько на соблюдении и истолковании ритуалов, на ожесточенном стремлении именно в обряде, в форме держаться во что бы то ни стало до

конца, не идти на компромиссы или даже обсуждение, не уступить ни на йоту. Аллилуйя должна возглашаться только трижды, ибо – единственное доказательство – «мерско Богу четверичное воспевание»; поклоны надо класть непременно коленопреклонением, а не в пояс; на кресте тело распятого Христа должно изображаться как прибитое четырьмя гвоздями, а ни в коем случае не тремя – если же «ноги прибиты гвоздем одним», то значит, «что велит дьявол, то и делают». При этом не создается впечатление, что здесь, как это столь часто бывает в истории культуры, обрядовые формы представляют собой знаки, в денотате которых скрыто философское религиозно пережитое содержание, так что за внешне формальным расхождением обнаруживаются глубокие культурно-исторические оппозиции. Своеобразный фетишизм говорит скорее об омертвлении и формализации былых представлений, чем об их новой семиотической энергии.

Царь и его двор также делали очень много для преодоления существовавшего кризиса путем сохранения старинных порядков и нравов и также приходили к результатам, противоположным искомым. Ряд моментов дворцового этикета подчеркивал старинное равенство царя (в относительно недавнем прошлом еще великого князя) и его феодальных партнеров по власти – бояр. Делами царь занимался почти исключительно в присутствии бояр и дьяков; в думе они рассаживались по родовитости, которая, таким образом, как бы оказывалась выше должности, т.е. царского назначения. В то же время наиболее активными и влиятельными в окружении монарха в нарушение всего этого «старинного велелепия» оказывались люди не самые родовитые, а самые энергичные и дельные, вроде начальника Посольского приказа А.Л. Ордина-Нащокина или премьера его А.С. Матвеева. В их кругу царили новые взгляды. Мы имеем в виду не только «западничество» этих людей (о чем речь пойдет ниже), но и сам склад их мышления, реакции и ценности. Ордин-Нащокин, предвосхищая Петра, любил повторять: «Доброму не стыдно навязать и со стороны, даже у своих врагов». Воспитатель и свояк царя Б.И. Морозов сказал обоим своим племянникам – боярыне Морозовой и княжне Урусовой, подвергшимся гонениям за старообрядчество: «Скорблю о вас, но не знаю, за истину ли терпите», – проявив тем самым способность к сомнению и

сложной рефлексии, ранее так мало характерным для православного боярина.

Показательны также и отношения царя с церковью. С одной стороны, бросаются в глаза бесконечные молитвы царя, его посты, постоянное посещение церковных служб и монастырей, периодическая доставка во дворец чудотворных икон и реликвий из наиболее почитаемых монастырей, институт «верховных богомольцев», т.е. святых старцев, поучавших царя беседою. Но, с другой стороны, за всем этим стояло постоянное утверждение теократического характера власти и тем самым – подчинение церкви государству. Преследование и уничтожение старообрядцев, продолжавших учение Иосифа Волоцкого и свято веровавших в союз исконного православия с монархом, не привело к утверждению верховенства официальной, никонианской церкви. Сначала, опираясь на Никона, царь Алексей Михайлович добил носителей и продолжателей иосифлянской святости, а потом покончил и с самим патриархом: собор 1668 г., осудивший вождей старообрядчества, отправил в ссылку и Никона.

Кризис XVII в. не мог, таким образом, быть преодолен на путях реставрации идей и ценностей предшествующего периода. Не мог потому, что с ним завершился весь грандиозный культурный цикл средневековой Руси и распалась сама система духовных представлений и верований, на которой он строился. Итог этого процесса выразительно подвел историк русской церкви о. Георгий Федотов. «Ныне уже ясно, что основной путь московского благочестия прямо вел к старообрядчеству. Стоглав недаром был дорог расколу, а Иосиф Волоцкий стал его главным святым. Вместе с расколом большая, хотя и узкая, религиозная сила ушла из русской церкви, вторично обескровливая ее. Но не нужно забывать, что первое великое кровопускание совершилось на сто пятьдесят лет ранее. Тогда была порвана великая нить, ведущая от преподобного Сергия; с Аввакумом покинула русскую церковь школа св. Иосифа. Ноль святости в последнюю четверть XVII века – юность Петра – говорит об омертвлении русской жизни, душа которой отлетела... Петр разрушил лишь обветшалую оболочку» (Федотов Г.П. Святые древней Руси. М., 1990. С. 197).

Роль классических языков в формировании предпосылок новой культуры

В описанных выше условиях царь и правительство во все большей мере обращаются в поисках выхода из кризиса к промышленному, финансовому, административному и культурному опыту Западной Европы и ищут возможностей использовать его в России. К 1630 г. относится приглашение иностранных офицеров на русскую службу для перевода русской армии на регулярный строй. Регулярная армия требовала централизованной поставки вооружения и, соответственно, строительства заводов, способных его создавать. Для разведки полезных ископаемых и устройства заводов, как русских, так и концессионных, приглашаются англичане, шведы, немцы. Чтобы обеспечить финансирование работ, закладываются основы государственного кредита. Все это привело, в частности, к концентрации в Москве, в Немецкой слободе, значительного числа иностранцев – уже в 1630-е годы, по свидетельству немецкого путешественника Олеария в его «Описании путешествия в Московию», в Москве их было до 1000 человек. С 1652 г. слобода размещается на Яузе, за Покровкой – с прямыми улицами, тремя лютеранскими церквями и немецкой школой. Пастор Грегори открыл здесь неподалеку, в селе Преображенском, не только театр, но и театральное училище, где в 1673 г. училось 26 молодых людей.

Отношение властей и самого царя к этому процессу было двойственным. С одной стороны, они охотно принимали шедшие отсюда инокультурные веяния и содействовали распространению их в обществе (главным образом – высшем). С разрешения своего духовника царь Алексей Михайлович посещал спектакли в театре Немецкой слободы, появлялся на людях в немецком платье, ему подражала знать, из Киева и Польши (о чем подробно речь пойдет ниже) выписывали знатоков и преподавателей иностранных языков, зарубежной истории и литературы. С другой стороны, цель политики допущения в страну иностранцев состояла в использовании их для преодоления кризиса, ради усвоения того полезного, что они могли дать для дальнейшего развития русского национально-

го государства. Властям было равно императивно заданы обе линии политического поведения: и содействие распространению западных начал и ценностей, и ограничение их влияния во имя сохранения связей с народом на почве совместной верности национальной традиции. Эту двойственность в поведении Алексея Михайловича и его приближенных подробно исследовал в своем «Курсе русской истории» В.О. Ключевский (*Ключевский В.О. Сочинения. М., 1957. Т. 3. С. 320–331*).

Одним из главных слагаемых этой политики было укрепление православия и придание ему новых сил за счет возрождения его исконных начал, за счет очищения от позднейших наслоений и искажений, как самих этих святоотеческих начал, так и вклада, внесенного позднейшими святителями и угодниками. Примечательно то, что в поисках чистых, незамутненных истоков православия и правительство, и церковь не вспомнили о традиции русского исихазма, о Сергии, Кирилле, Ниле или их сподвижниках. Кризис XVII в. был настолько глубоким и всесторонним, что прервал эту подлинно национальную традицию подлинной духовности и обратил взоры к другому наследию – прежде всего к греческим источникам и греческому богословию (несмотря на всю критику греческой церкви, «подпавшей агарянам» и «предавшейся латине» столетием или полутора ранее). Достижение даже консервативных, реставраторских целей предполагало теперь использование успехов филологической критики, другими словами, мыслилось только на путях просвещения. Так, когда в 1632 г. в Москву приехал от александрийского патриарха ученый монах Иосиф, его убедили остаться в Москве и поручили ему переводить на славянский язык греческие полемические книги против латинских ересей.

В 1649 г. для «справки Библии греческой на славянскую речь» в Москву был приглашен Епифаний Славинецкий; в том же году в столицу прибыл иерусалимский патриарх Паисий, сблизившийся вскоре с патриархом Никоном. На Соборе 1655 г. Никон заявил, что хотя он и русский и сын русского, но его вера и убеждения – греческие. Славинецкий, в свою очередь, сошелся с членами кружка, образовавшегося вокруг царского духовника Стефана Воинфатьева, поощрял его эллинофильские тенденции, стал руководителем Патриаршего училища и воспитал некоторых блюстителей

лей чистоты православия и его преемства по отношению к греческим отцам, в частности такого активного, как монах Чудова монастыря Евфимий.

Эллинофильство этого толка осуществлялось его сторонниками как система взглядов чисто охранительная, направленная против всякой образованности, которая не была бы санкционирована церковными властями. Особенно показательны письма, которые на протяжении многих лет, вплоть до начала XVIII в., писал иерусалимский патриарх Досифей московскому правительству, добиваясь от него (и весьма успешно) шагов в этом направлении. В подобном плане действовал и московский патриарх Иоаким, открывший греческим проповедникам и переводчикам практически неограниченный доступ в Москву. Пафос всей этой деятельности был сосредоточен на недопущении на Русь богословия и просвещения философского толка, а также выходцев из Польши и с Украины, опиравшихся на латино-римское наследие. Самое примечательное здесь состояло в том, что в пределах грекоязычного канона последовательное отделение православной ортодоксии от наследия античной эллинской культуры, несмотря на все усилия ее апологетов, оказывалось невозможным – как невозможным было оно в свое время в Византии. В библиотеке Епифания Славинецкого, призванного, казалось бы, быть главным блюстителем чистоты греческих истоков русского православия, находились сочинения Аристотеля и Плутарха; он делал выборки из Фукидида, в проповедях ссылался порой на Гомера, Геродота и Платона. Упомянутый выше иерусалимский патриарх Досифей в вопросах нравственности также ссылается в одном из писем на авторитет Аристотеля. В прославлениях юного Петра будущий император именуется новым Геркулесом, вторым Язоном, Персеем, новым Улиссом. Исследователи видят «в известной степени неоплатоника» и в одном из самых горячих сторонников старомосковской партии, любимом ученике Епифания иноке Евфимии Чудовском.

Та же двойственность характеризовала и противостоявший грекофильству культурный комплекс, который современники именовали «латиной». То было широкое идеологическое движение, вызванное к жизни политикой правительства, направленной на преодоление кризиса путем привлечения в страну людей, опыта и

идей из Западной Европы. Насаждавшаяся таким образом идеология осуществлялась приглашенными специалистами-филологами, реализовывалась в ходе обучения латинскому языку, предполагала освоение (а нередко и перевод) произведений античной римской литературы. Рим и латинский язык обладали для московского общества тех лет знаковым смыслом, так же как обладали им Греция, эллинизм и византизм, и если денотатом последних было переживание как высшей ценности местной консервативной традиции, то денотатом первых – Запад, просвещение и обновление. Но при этом по обоим руслам в русскую культуру входил духовный опыт античности, которому предстояло так ярко проявиться в литературе, искусстве и политической мысли петербургско-императорской эпохи.

«Латинство» в указанном только что смысле насаждалось двором, усваивалось и пропагандировалось людьми, прямо или косвенно с ним связанными, и осуществлялось в основном специалистами, выписанными из Киева и Польши, т.е. в большинстве своем католиками, которые овладевали древними языками под руководством иезуитов. В 1660-х годах в Москву был приглашен Симеон Полоцкий, ставший наставником царских детей и вскоре возглавивший «латинскую партию». Под его прямым или косвенным влиянием находились будущие царь Федор Алексеевич и царевна Софья. Ближайший сотрудник Софьи Алексеевны князь В.В. Голицын бегло говорил по-латыни и по-польски и располагал польскими и латинскими книгами в своей библиотеке. Латынью владел Ордин-Нащокин, и ей же он учил своего сына. Латинскому (и греческому) учил сына и Артамон Матвеев. Ф.М. Ртищев был известен своими связями с киевскими учеными, которых он также приглашал в Москву, в частности в устроенное им здесь Андреевское братство. Во время русско-польской войны 1654–1667 гг. русские полководцы захватывали в Польше «библиотеки и книги костельные, также и красоты разные», и многие из этих книг переводились с латинского языка на русский. В 1670-е годы в Москве – правда, недолго – существовала и книжная лавка «для продажи книг латинских, польских и южнорусской печати». Все это делалось с ведома и поощрения царя, которого патриарх Никон однажды в сердцах назвал «латиномудренником».

Были и люди, которые осуществляли эти общие установки

на практике. Таков был прежде всего уже упомянутый Симеон Полоцкий. В противовес вождю «греческой партии» Епифанию Славинецкому он «учился токмо по латине и чел книги токмо латинския». В основе его рассуждений об этике лежит учение о добродетели как высшем благе, излагаемое в формулировках, близких не только к Аристотелю, но в первую очередь к Сенеке и Фоме Аквинскому. Политическая же его философия в определенной степени навеяна Цицероном. Мысли эти он излагал не только в ученой форме, но и в многочисленных своих виршах. Подобно тому как Славинецкий воспитал страстного пропагандиста греческого богословия Евфимия Чудовского, Полоцкий подготовил не менее темпераментного продолжателя своего дела – Сильвестра Медведева. Сильвестр появился в Москве из Курска около 1665 г., долгое время учился у Полоцкого как «должник его любви и милости», внимая «словесам его, латинския мысли полна сущим», а после смерти наставника в 1680 г. опубликовал его сочинения и встал во главе «латинской партии». Он был и придворным стихотворцем, и автором ученых сочинений, где также отчетливо слышны цицероновские интонации, и руководителем открытой им в 1682 г. латинской школы. Круг влияния Сильвестра Медведева, по всему судя, был довольно широк.

Касаясь конфликта «эллинофилов» и «латынников» в последние десятилетия XVII в., В.О. Ключевский писал: «Греческое влияние было принесено и проводилось церковью и направлялось к религиозно-нравственным целям. Западное влияние проводилось государством и призвано было первоначально для удовлетворения его материальных потребностей, но не удержалось в этой сфере, как держалось греческое в своей» (*Ключевский В.О. Т. 3. С. 259*). Конфликт обеих «партий» был долгим и ожесточенным. Относительную победу в ней «латины» нельзя объяснить одной лишь поддержкой государственной власти: царь, как мы видели, старался соблюдать равновесие между обеими силами. Падение царевны Софьи повлекло за собой репрессии, направленные против «латынников» (в частности, осуждение на сожжение сочинений Симеона Полоцкого и казнь Сильвестра Медведева) в несравненно большей мере, чем против «ревнителей греческого благочестия». Неумеренное увлечение латинской образованностью, допускавшееся в узких и высоких кругах, за их пределами было сопряжено с немалым риском, а в

некоторых условиях и с прямой опасностью для жизни (ср., в частности, следственные дела, опубликованные С.М. Соловьевым в 10-м томе его «Истории России с древнейших времен» и оценку ситуации в статье его сына, философа Владимира Соловьева «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться»). Своеобразная роль греческой энтелехии в культуре России, сложившаяся в эти годы, в какой-то мере сохранится в дальнейшем на протяжении двух столетий. У Ломоносова, архаистов пушкинского поколения, у Гоголя, в архитектурном византизме эпохи Александра III, даже кое в чем у Владимира Соловьева, в круге Вячеслава Иванова, в греческих началах культуры будет подчас ощущаться некий противовес Риму. Рим станет ассоциироваться с латино-романской цивилизацией Западной Европы и соответственно с католицизмом, России чуждым, тогда как в греческом наследии будет слышаться нечто более древнее и простое и потому «свое», исконное, близкое истокам России и православия.

Однако главный культурно-исторический итог описанных процессов состоял не в победе или поражении одной из «партий». Он был несравненно более глубок, масштабен и сводился к трем моментам.

Во-первых, завершился длившийся более двух столетий и открывшийся падением Византии в 1453 г. процесс культурной переориентации России на Западную Европу. Как отмечалось выше, установившиеся между ними связи носили противоречивый характер: воспринимались как хозяйственно, политически и культурно необходимые и в то же время как идеологически опасные для народности и самобытности национального бытия, но отныне были неизбежны, заданы как одна из констант общественно-политической и культурной жизни. Говорить о победе в предпетровские годы «латинской партии» над «греческой», якобы целиком ориентированной на латинско-польский Запад, безоговорочно поддержавшей «латынников» и враждебной русской консервативной традиции с ее греческой генеалогией, мягко выражаясь, неточно. Если и была здесь «победа», то пришла она только с Петром и, с исторической точки зрения, была вызвана не капризами власти, а исчерпанием средневекового цикла национального развития, объективной необходимостью обеспечить прогресс страны путем освоения

мирового – т.е. в данных условиях прежде всего западноевропейского – производственного и общественного опыта, который именно в силу означенных объективных причин «не удержался в этой своей сфере», окрасил жизнь целого социального слоя. «Победа» эта никогда не была полной, как на то указывают и драконовский характер мер, потребовавшихся Петру для ее так до конца и не доведенного утверждения, и сохранение, по крайней мере на два столетия, образовавшегося раскола между государственно заданным характером развития и инерцией народного бытия. «Не могу не заметить, – скажет в 1834 г. Пушкин, – что со времен восшествия на престол дома Романовых у нас правительство всегда впереди на поприще образованности и просвещения. Народ следует за ним всегда лениво, а иногда и неохотно».

Во-вторых, антагонизм латинской и греческой традиций, «Рима» и «Эллады», оставался во второй половине XVII в. фактом идеологии и политики, в живой же плоти культуры связи между обеими традициями, их взаимопроникновение, формирование на этой основе единого античного канона были представлены несравненно сильнее и ярче.

Факты, это подтверждающие, многочисленны.

После эпохи западноевропейского Возрождения в ученой деятельности филологов, а после возникновения в середине XVI в. иезуитских школ и в практике преподавания знание греческого языка шло рука об руку со знанием латинского. В этой традиции были воспитаны ученые-богословы, приглашаемые на Русь, и именно такое отношение к обоим языкам распространяли они здесь – если не в идеологических декларациях, то в повседневной практике учебных занятий. Один из них, Паисий Лигарид, грек по рождению, совершенствовался в своем родном языке в римском Collegium graecum, а позже в Падуе. Царю Алексею Михайловичу он советовал создать в Москве училище с преподаванием в нем не только греческого и славянского языков, но и латыни, мотивируя это тем, что именно латинский язык «ныне царствует во училищех, в книгах, в княжих домах аки обычный». В созданной в 1687 г. Славяно-греко-латинской академии отмеченные в ее названии три коренных языка богословия преподавались с акцентом на греческий, когда здесь руководили грекофилы братья Лихуды, и на латинский –

при сменившем их Стефане Яворском. Во главе Академии был поставлен друг патриарха Никона Арсений – также грек по рождению и также учившийся в Риме и в Венеции.

Да и в самой текущей литературной и ученой работе оба классических языка использовались как бы в единстве и в поддержку друг друга. Епифаний Славинецкий пользовался греко-латинскими изданиями, Евфимий Чудовский даже в богословских вопросах (в частности, о пресуществлении святых даров) прислушивался к Симеону Полоцкому и Сильвестру Медведеву. Примечательно проникновение как греческих, так и латинских слов, клише и лексических структур в язык времени, научный и публицистический, вроде «яснейшетишайшего государя»; или поэзии, подобных «краеодежднополагаемым рясам златоупещренным», явно навеянных греческими словообразовательными моделями, «афедронов» в проклятии Собору 1667 г., написанном ревнителем старины дьяконом Феодором, и т. д. Об этом же свидетельствует и состав персонажей в распространенном сборнике переводных новелл «Фацеции», среди которых Сципион или Вергилий фигурируют наряду с Диогеном или Аристиппом. Отметим также столь распространенные в XVI–XVII вв. ученые рассуждения многих авторов о всевластии монарха над подданными и об ответственности его перед Богом – от Максима Грека, Ивана Грозного и князя Андрея Курбского до Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева и царя Алексея Михайловича. Размышления эти вполне очевидно варьировали античную альтернативу *Optimus princeps – Dominus et Deus*, сама же эта альтернатива носила ясно выраженный общеантичный характер: в ней оказались сплавлены политический опыт эллинистических монархий и ранней Римской империи, теоретические построения Сенеки и Диона Хрисостома, пережившие на протяжении II–IV вв. в государственно-политической практике Римской империи эволюцию от первого из указанных принципов ко второму.

Наконец, в-третьих, на основе античных реминисценций, как бы амальгамированных сознанием времени и слившихся в нем с впечатлениями, идеями и образами из других источников, во второй половине XVII в. складывается новая система ценностей, возникает новый тип отношения к действительности. В нем можно ощутить некоторую античную подпочву, но явно без разделения

на латинскую и греческую. Сюда относится прежде всего так называемый агональный (от древнегреческого «агон» – состязание) принцип: оценка человека по его месту в социальной иерархии постоянно дополняется и корректируется оценкой по результатам его соревнования с другими. Отсюда происходили, в частности, бесчисленные древнегреческие празднества, программа которых включала состязания в борьбе, кулачном бое, конских ристаниях и т.д., а также поэтические, музыкальные соревнования и т.п. В эпоху Римской империи последние были перенесены в Рим, где получили значительное распространение. В одах Пиндара или в V песне «Энеиды» Вергилия содержатся описания такого рода «агонов», из которых явствует, что принцип состязательности в античном мире далеко не исчерпывался спортивной сферой и распространялся также на область этики и общие представления о человеке и его достоинствах. В этой связи обращает на себя внимание распространение в Москве XVII в. разного рода соревнований-диспутов, обычно посвященных богословским вопросам, но подчас принимавших и характер импровизаций, в которых испытывались и оценивались находчивость человека, его ум и знания. Античная традиция прошла здесь сквозь ренессансную и барочную, но греко-римские ее корни, скорее всего, не исчезли из сознания современников.

В числе новых ценностей, в которых также слышались античные отзвуки, также прошедшие сквозь ренессансное и барочное восприятие, надо отметить повышенный статус письменного слова. На протяжении античного цикла культуры (как, впрочем, и ветхозаветного) эволюция от ценностного преобладания устного слова к ценностному преобладанию слова письменного выражена отчетливо. Достаточно напомнить о том, что в классической Греции и в архаическом Риме суды всегда более верили устным свидетельствам и подозрительно относились к свидетельствам письменным; несколькими столетиями позже античный мир, объединенный в Римской империи, руководствовался только письменно фиксированными правовыми нормами. Судебные и государственные речи, бывшие изначально импровизациями, выражавшими ораторский талант выступавшего и его убеждение в собственной правоте, с определенного момента (IV в. до н. э. в Греции и II в. до н.э. в Риме) начинают записываться, превращаются в материал для чтения и под-

готовки оратора-профессионала. В эллинистической Греции, в позднереспубликанском и раннеимператорском Риме письменно фиксированное знание вообще и книга в частности становятся престижной ценностью. В средние века это положение в Европе осложняется, перестает быть столь же очевидным, чтобы вновь возродиться в особенно острой и полной форме в предпетровской России.

На смену старинному убеждению в том, что чтение необходимо как акт укрепления и углубления веры и потому круг его должен быть ограничен священными текстами, приходит убеждение, опирающееся на антично-гуманистический опыт, согласно которому духовный потенциал человека реализуется, прежде всего, в широте познаний, в образованности, путь к которым заключен в книге – главном источнике знаний. Примечательны не только упоминания в документах времени о ввозе книг, о личных библиотеках, но и просветительская деятельность лиц, пользовавшихся духовным авторитетом, как из «эллинофильского», так и из «латинского» лагеря. Признание ценности книжного знания постепенно становится чертой не той или иной партии, а времени. Именно исходя из этого Епифаний Славинецкий пишет свое «Гражданство обычаев детских», а Симеон Полоцкий – «Вертоград многоцветный», дипломат Николай Спафарий – «Арифмологию» и «Ифику», а монах-поэт Карион Истомин – «Букварь».

Восприятие антично-эллинского наследия через святоотеческую и византийскую богословскую литературу и, соответственно, переживание его как органически враждебного римской традиции, в свою очередь мыслившейся только через связь ее с католицизмом, навсегда останется в русской культуре всего лишь своеобразным обертоном основной двуединой мелодии. На главной, столбовой дороге «русской античности» заветы древней Эллады сольются с наследием древнего Рима в античном каноне культуры, едином в своих многообразных проявлениях – в высоком парении державинских од и трагедий Озерова, в монументально героическом архитектурном классицизме Петербурга, в светлом «анакреонтическом горацянстве» пушкинской поры.

В итоге описанных процессов античное наследие оказало в предпетровскую эпоху решающее влияние на формирование двух важнейших исторических особенностей русской социокультурной

системы – феномена интеллигенции и складывающегося противоречия между государственно заданным характером национального развития и инерцией народного бытия. О последнем достаточно говорилось выше; остановимся более подробно на первом.

Любая власть нуждается в социальной базе – в той группе населения, которой при данном режиме живется материально и/или морально лучше, чем при другом, и которая поэтому готова поддержать программу данного правительства и участвовать в ее реализации. Курс, взятый царем Алексеем Михайловичем на преодоление хозяйственного и духовного кризиса за счет дополнения национально-традиционных начал передовым опытом Западной Европы, за счет привлечения иностранцев, усвоения культурных форм духовной жизни, также требовал опоры. Верхний слой этой социальной базы мог формироваться из боярских детей и придворных, приглашенных из-за рубежа богословов и специалистов по комментированию и редакции священных текстов, но они не были в состоянии придать социальной базе режима должные масштаб и прочность: во-первых, из-за своей малочисленности, во-вторых, из-за своей внеположенности основным силам нации. Что же касается представителей боярства, то они не могли стать достаточно прочной опорой как вследствие малочисленности, так и из-за конфликта, который не мог не возникнуть в перспективе между конечными интересами самостоятельной аристократии и централизующими, абсолютистскими тенденциями монархической власти. Поэтому во второй половине XVII в. социальная база режима переживает процесс демократизации – отчасти за счет сознательных действий власти, отчасти за счет пробуждения интересов и духовной активности «снизу» – как средних, так и подчас даже низших слоев. В результате обучения возникал социальный слой, объединенный знаниями и новой системой ценностей в большей мере, нежели богатством или происхождением. Просвещенный киевский митрополит Петр Могила предлагал еще царю Михаилу Федоровичу учредить в Москве монастырь, в котором можно было бы обучать «детей боярских и из иного чину грамоте греческой и славянской». Попытки учредить такого рода учебное заведение предпринимались в 1632, 1649, 1665 гг.; они не удались, но сведения о школах при монастырях и церквях, т.е. открытых детям «из простых», встреча-

ются к концу века чаще вплоть до создания Славяно-греко-латинской академии, которая также принимала учащихся различного звания. Еще до этого, в 1685 г., в Москве появились упоминавшиеся выше Лихуды. До этого они воспитывались в Венеции, учились в Риме и получили докторские дипломы в университете Падуи. В учебном заведении, ими основанном, пригласившее их правительство повелело преподавать «все свободные науки на греческом и латинском языках постоянно», учиться же там «синклитским и боярским детям... которых собрано бе больше сорока человек, кроме простых».

Обучение в большинстве такого рода учебных заведений предполагало изучение классических языков и, следовательно, текстов, на них написанных; влекло за собой – вольно или невольно – освоение (и усвоение) новой системы ценностей; не только приводило людей, прошедших подобное обучение, на государственную службу, создавало из них общественную силу, способную поддерживать реформы, но и превращало их в резерв вольномыслия, которое далеко не всегда и не во всем устраивало власти и требовало подавления. Возникший таким образом социальный слой находился в противоречивых отношениях и с народом, из которого он вышел, но с традициями которого неизбежно приходил в конфликт, и с властью, которая вызвала его к жизни, но которая и ограничивала или подавляла его подчас чрезмерное западничество и неумеренную самостоятельность мышления. Примером может служить следственное дело (около 1650 г.) некоего Степана Алябьева, который самостоятельно решил заниматься у заезжего грека латинским языком, но встретил сопротивление родных, убеждавших его: «Перестань заниматься по латыни, дурно это, а како дурно, того не сказали». К родным присоединился и учившийся уже в школе при Андреевском монастыре некто Лучка Голосов, признавшийся, что учится он лишь из страха перед М.Ф. Ртищевым и подчиняясь его приказу, сам же убежден, что «кто по латыни ни учился, тот с правого пути совратился». Примечательно, однако, что учился он, по видимому, весьма успешно и эрудицию свою, наверное, применил, ибо стал в конце концов думным дворянином и членом Государственного Совета. Примером преследований, которые время от времени навлекали на свою голову слишком увлеченные запад-

ники, слишком хорошо овладевшие древними языками, являются процессы 1689–1690 гг., частично упомянутые выше.

Необходимость освоения западноевропейского производственного, политического и культурного опыта делала царя, декретировавшего это освоение, с одной стороны, носителем прогресса, т.е. определенного положительного исторического содержания, с другой стороны – приводила его в противоречие с инерцией народного бытия и традиционными основами, т.е. делала положение монарха, с национальной точки зрения, уязвимым. Теперь эта двусторонняя оппозиция преобразуется и возникает как бы трехсторонняя конфигурация социокультурных сил: появляется слой, который впоследствии будет назван интеллигенцией, который порожден описанными специфическими для России отношениями инокультурных форм прогресса, народа и власти и который поэтому в данном своем виде и смысле надолго останется отличительным признаком общества и культуры России. Выйдя из народа и как бы отделившись от него, созданный для обеспечения предначертаний правительства и в то же время постоянно вступавший в конфликт с ним, этот слой оказался столь же двойственно ориентированным и столь же органичным для страны, как обе другие вершины социокультурного треугольника. Органичность интеллигенции в структуре русского общества и историческая потребность в ней видны из того, как Россия буквально выстрадала эту «прослойку» и ее ценности, трижды вызывая ее к жизни, перед тем как дать ей утвердиться, казалось бы, окончательно – первый раз в виде отдаленного предвестия на рубеже XV–XVI вв., в эпоху Вассиана Патрикеева и Максима Грека; второй раз – несравненно шире и глубже в предпетровские годы, при Симеоне Полоцком, Епифании Славинецком, Сильвестре Медведеве и Карионе Истоминоне; и окончательно – лишь в третий раз, в середине XIX в., при Тургеневе и Сеченове, Владимире Соловьеве и Менделееве.

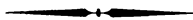
На втором из этих этапов интеллигенция – если можно ее так условно назвать, говоря о конце XVII в., – обнаруживает внутреннюю, конститутивную связь с наследием античности. Связь эта видна трижды. Во-первых, смысл жизни и деятельности описанного слоя заключался в освоении и внесении в русскую жизнь культуры и просвещения – всей совокупности знаний, накопленных к тому

времени не только в России, но и за ее пределами, в первую очередь в Западной Европе; языком же и атмосферой, формой и почвой этой культуры и этих знаний было античное наследие в самых разных его проявлениях (см. Введение). Второй момент заключался в том, что в самой Западной Европе культура данной эпохи была культурой в определенном смысле классицистической, риторической, культурой «с большой буквы». В ее основе лежало такое отражение общественно-исторической действительности, при котором она выступала в своих наиболее обобщенных, институционализированных, импозантных формах государственной ответственности, церковной веры, рациональной философии, высокого искусства – формах в этом смысле надповседневных, наджитейских, надчастных и потому выражавших себя наиболее адекватно с помощью античных идей и образов: в силу самой своей отдаленности и идеальности они лучше всего подходили для такого строя жизневосприятия. Наконец, в описанных выше условиях российской действительности, особенно ясно выступала наджизненность и надповседневность насаждавшейся культуры, и поэтому тяготение ее к отдаленным во времени и чуждым по происхождению античным формам ощущалось как особенно логичное.

Строй жизни и культуры, созданный Петром, подтвердил и выразил эту ситуацию.

Глава 7

От Петра до Ломоносова



До сих пор мы имели дело с двумя формами античного наследия в культуре России – с его целостной глубинной энтелехией (эпоха Сергия Радонежского и Андрея Рублева, русского исихазма XV в.) и с заимствованием его элементов в литературе и публицистике, в философии и государственно-политических теориях (XVI–XVII вв.). Первая половина XVIII столетия, время, условно говоря, от Петра до Ломоносова, характеризуется своеобразным смешением этих двух форм.

Ориентация на образ Римской империи

Эта тенденция проявляется на протяжении всего царствования Петра: введение юлианского календаря (1700), наименование новой столицы городом Святого Петра, т.е. «вторым Римом» (1703), принятие звания императора (1721) и Отца отечества (1724). Дело, однако, не сводилось к таким демонстративным актам. Античные идеи и образы, атрибутика греко-римской мифологии и истории с первых же лет правления Петра I, и чем дальше, тем больше, окрашивали всю жизнь общества, утверждаемую новую культуру, искусство. Мы уже упоминали о сочиненной в XVI в. и поддержанной Иваном Грозным генеалогии русских монархов: они объявлялись прямыми потомками Рюрика, который, по этой версии, происходил в свою очередь от Пруса – «родного брата» римского императора Августа. В XVII в. Романовы приняли эту генеалогию; среди росписей Грановитой палаты московского Кремля, относя-

щихся в том числе и к более позднему времени, фигурировали император Август и его три сына, восседающие на тронах. Во время введенных Петром триумфов российских войск, вступавших в Москву после одержанных побед, не только триумфальные арки, под которыми они проходили, не только сам институт триумфа и некоторые конкретные его элементы были антично-римского происхождения, но и изображения Петра, эмблемы и символы, проносимые в этих процессиях, были окрашены в античные тона. Так, во время триумфа 1703 г. Петр был представлен в виде Уллиса, Персея и Геракла. Такой же стилизации подвергались его изображения и по разным другим поводам – при коронации самого Петра, при росписи Меншикова дворца, при коронации царицы Екатерины Алексеевны в 1724 г. В последнем случае составленное по приказу Петра «Описание» проведенной церемонии особо подчеркивало, что шарообразная держава, которую царица держала в руке, «походила на императорские державы» и была «старинной римской работы». Латинско-римский элемент стал подчеркиваться и в обучении юношества. Так, в программе гимназии, открытой пастором Глюком в Москве на Покровке в 1703 г., латинский язык преподавался столь серьезно, что к концу курса ученики должны были свободно читать Вергилия и Горация. Драмы на античные сюжеты составляли существенную – почти пятую – часть репертуара открытого по распоряжению Петра в 1702 г. нового театра: «О крепости Губстона, в ней же первая персона Александр Македонский», «Два завоеванные города в ней же первая персона Юлий Кесарь», «Сципио Африкан, вождь римский, и погубление Софонизбы, королевы Нумидийския», В 1719 г. в новой столице в Летнем саду сооружается специальный грот для древнегреческих и древнеримских антиков. Писатель и общественный деятель Феофан Прокопович, близкий к Петру и фактически проводивший в жизнь его идеологические установки, составил для студентов Славяно-греко-латинской Академии (преобразованной в 1701 г. по указу Петра и заслужившей в литературе времени наименование «новосияющих славяно-греко-латинский Афин») курс пиитики на латинском языке, целиком основанный на антично-римском материале. Так, в разделе, посвященном теории драмы, Прокопович, в частности, рекомендует в качестве образца для поддержания Плавта, Теренция и Сенеку.

Восприятие античного наследия в амальгаме с культурой Западной Европы

Античный материал такого рода отличался одной примечательной особенностью: он был воспринят русской культурой не сам по себе, не в том реально-историческом виде, в каком он существовал в жизни древних Греции и Рима, а в амальгаме с западноевропейской культурой Нового времени – осложненный контекстом и традицией восприятия его в Германии, Франции или Италии эпохи барокко и классицизма, т.е. в конце XVI – начале XVIII вв.

Именно европейские монархи начали создавать себе античную генеалогию – императоры Священной Римской империи вели ее поначалу со времен Карла Великого, а Максимилиан I (1493–1519), уже прямо от Приама, Гектора и других троянских героев. Западным было и обыкновение ассоциировать с монархом образы античных богов, героев и полководцев – изображения Нептуна и Вакха, Цезаря, Августа, Веспасиана и Траяна украшали триумфальные арки Карла V Испанского (1516–1556), славившие в 1520-х гг. его победы в Италии. В заказных панегириках Генриха IV Французского (1594–1610) и Елизаветы I Английской (1558–1603) эти монархи уподоблялись Астрее – персонажу IV эклоги Вергилия, возвещавшему наступление Золотого века под владычеством нового правителя. Другие монархи также не отступали от традиции – известны, например, изображения Марса, Персея, Александра Македонского с лицом Людовика XIII Французского (1610–1638). Примечательно, что в подобных изображениях античные герои подчас представляли в окружении рыцарей или воинов нового времени, современников прославляемого монарха.

Такая трактовка античного материала стала характерна при Петре I и для России. Торжественное вступление русских войск в Москву после Азовской победы 30 сентября 1696 г. было организовано наподобие триумфов Карла V или Генриха IV, во главе отдельных родов войск шли командиры-иностранцы – Лефорт, Гордон, Тиммерман, а в это время думный дьяк Андрей Винус читал с триумфальной арки стихи, в которые вплетены были знаменитые слова Цезаря «пришел, увидел, победил». В 1705 г. по распоряже-

нию Петра был издан на русском и основных европейских языках сборник «Символы и эмблемы», в 840 аллегорических изображениях, его составлявших, были представлены основные добродетели и пороки, ценности и конфликты современной общественной жизни, облеченные сплошь да рядом в формы античной мифологии и истории, с соответствующими пояснительными надписями. В единой культурной амальгаме соединялись не только античность и новое время, но даже античность и христианство. На гравюре, посвященной коронации Екатерины I, сама она стояла возле своей святой покровительницы великомученицы Екатерины, а напротив нее – Петр в костюме римского воина. В любовной лирике Петровской поры (равно и в так называемой школьной драме) соседство библейских персонажей или обращений к Господу с античными богами свидетельствуется на каждом шагу. Такова, например, драма «Свобождение Ливонии и Ингерманландии», где Юпитер и Феб Аполлон покровительствуют борьбе «двоглавого орла» России со львом (шведский государственный герб) – борьбе, в свою очередь уподобляемой борьбе Моисея против полчищ фараона. Сближения и уподобления такого рода настолько полно и органично сливали в восприятии современников христианскую культурную традицию с антично-европейской, что дифференциация их, с точки зрения христианского благочестия совершенно необходимая, требовала специальных указаний и разъяснений. Они содержались, например, в сочинении Тредьяковского «Новый и краткий способ к изложению российских стихов»: имя Купидона «тут не за поганского Венерина выдуманного сына приемлется, но за пристрастие сердечное, которое в законной любви». Как единое целое воспринимались, таким образом, не только мифология и история Греции и Рима, но также античность и позднейшая культура, античность и современность: боги и герои древности не претендовали на историческую локализацию и достоверность – они должны были лишь сообщать монарху и его деятельности ореол древности, величия и культурной преемственности, делать его персонажем общеевропейской истории. С этой точки зрения, реальной, живой и подлинной античности в разбираемой культурной системе нет; есть ее культурно-исторический образ.

Культура Петровской эпохи и реально-историческая античность

Следует отметить, что в определенном и весьма существенном смысле реально-историческая античность бесспорно есть. Условные античные (или псевдоантичные) образы были частью новой культуры, насаждавшейся Петром. Сама же эта культура, в свою очередь, была частью реформируемой царем российской действительности и потому отражала, вместе со своими античными компонентами, характер и дух проводимых реформ.

Самый общий характер и дух этих реформ – и здесь славянофильские критики Петра были полностью правы – состоял во всемерном расширении государственной опеки над обществом, в подчинении потребностей, воли, активности, идущих «снизу», от человека и жизни, потребностям, воле и активности государства и власти, т.е. заявляющим о себе «сверху». Так обстояло дело в экономике, где государство создавало собственную промышленность, обеспечивало путем введения монополий сбыт ее продукции, регламентировало торговую деятельность купечества, насильственно обеспечивало заводы и мануфактуры рабочей силой, прикрепляя к ним крестьян и подрывая тем самым главные резервы роста производства – конкуренцию и внутренний рынок. Так обстояло дело и в области управления, с его принципами регулярности и универсального надзора, обеспечиваемого системой бюрократических учреждений, а главное – с ориентацией всей общественной жизни и организации на армию как на своего рода идеальную модель, которой не только должны отдавать лучшие годы жизни все государственно полноценные члены общества, но и которая играла роль эталона общественных отношений, ибо строилась целиком на исполнении приказов, идущих «сверху», и исключала всякую инициативу «снизу». Так обстояло дело, наконец, и в духовно-религиозной сфере, где были введены штаты церковнослужителей, оставшиеся же за штатом лишены были права служить, а сохранившие это право обязаны были исповедовать каждого прихожанина и обо всем противозаконном, ими услышанном, сообщать властям. Общую установку, лежавшую в основе всех принимаемых мер, сам Петр харак-

теризовал в одном из своих указов 1723 г. словами: «Наш народ – яко дети неучения ради, которые никогда за азбуку не примутся, когда от мастера не приневолены бывают».

Античные образы, античные элементы культуры и общий греко-римский ее колорит как нельзя более естественно входили в понимаемую таким образом перестройку русской жизни. Импортные извне, чуждые традициям народной жизни, они тоже насаждались властью, входили в ее стилистику, были важной и показательной частью «революции сверху». Такими были они запечатлены в образе Санкт-Петербурга – этом «создании революционной воли», где геометрическая планировка подавляла естественный природный ландшафт, а каменная барочно-классицистическая архитектура – национальные традиции деревянного строительства. Восприятие культуры как нормативности сказывалось в самых разнообразных областях. Показательны с этой точки зрения необычно многочисленные в XVIII в. переводы текстов, которые могли быть восприняты как свод правил, а литературное творчество – как точное следование им: «Поэтическое искусство» Буало (пер. Тредьяковского), некоторые его сатиры (пер. Кантемира), равно как лежащее в их основе «Послание к Пизонам» Горация (пер. Тредьяковского, Ломоносова, а также ученика последнего – Поповского); другие послания Горация, содержавшие наставления того же рода (I,3; I,19; I,20; II,1; II,2), были переведены Кантемиром. Особого внимания в этой связи заслуживает насаждавшаяся Петром манера не предоставлять толкование столь излюбленных им аллегорий и эмблем самостоятельному усмотрению зрителей, а снабжать их пояснениями и надписями, жестко задававшими такое их восприятие, какое власти определяли как единственно правильное. В этом был смысл текстовых пояснений в упоминавшихся выше изданиях «Символы и эмблемы» или «Описание» коронации Екатерины I. На триумфальной арке 1703 г. был изображен Персей, спасающий Андромеду от морского чудовища; в сопровождающем тексте пояснялось, что под Персеем разумеется Россия, под Андромедой – Ингерманландия, а под чудовищем, естественно, шведы.

Античное наследие и принцип культуры

Очень важно понять, что заданная “сверху” нормативность античного колорита русской культуры XVIII в. была лишь одной стороной явления и далеко не исчерпывала его исторический смысл. В подобной нормативности были лишь гипертрофированы некоторые вполне объективные черты самой античности как реально-исторической эпохи, «классической традиции» европейской истории и, наконец, реальные черты культуры в целом как общественно-исторического феномена. Во вводных разделах настоящего курса шла речь о том, что героическая ответственность перед высокой патриотической нормой и в этом смысле – нормативность, возвышение над эмпирией повседневности и личных интересов, постоянное соотнесение жизни с идеалом, сакральным, гражданским и этическим, образовывали коренные характеристики античности как типа культуры, вытекавшие из самой исторической природы греко-римского мира. Насаждавшийся Петром патриотизм подчас оформлялся ссылками на далекие от русской жизни античные образцы, но сама их отдаленность и возвышенность соответствовали новому для России представлению о гражданской ответственности, которая должна быть надличной – сильнее личных верований, сильнее любого частного интереса. «Вы не должны помышлять, – обращался царь к войскам перед Полтавской битвой, – что сражаетесь за Петра, но за государство, врученное Петру». Точно так же и античные мотивы, вплетенные в тот образ империи, рациональной организации, эстетически оформленной цивилизации, который сложился за долгие века в Западной Европе и который Петр усиленно прививал России, лишь на первый взгляд делали этот образ не в меру торжественным, наджизненным, искусственным. На более глубоком историческом уровне они делали главное дело культуры: создавали ощущение коррекции непосредственного личного существования по высокой норме, воплощающей интересы общественного целого и реализуемой в обобщенных характеристиках этого целого – праве, теоретическом познании, классическом искусстве. В западноевропейском Возрождении, барокко и классицизме античность играла роль как бы «второй», собственно культурной, идеа-

лизованно-нормативной действительности. Она существовала лишь в предании, в древних произведениях искусства и текстах, в языках, на которых, естественно, от рождения, не говорил никто и которые надо было специально осваивать, т.е. существовала во всем том, что отличалось от непосредственно данной жизни, но как бы и сливалось с ней, ибо удовлетворяло заложенному в историческом и культурном бытии императиву самоусовершенствования и тяготения к идеалу. Теперь все это начало внедряться и в России, но в более остром, чем на Западе противоречии с традициями и практикой исторического существования, а потому и с более туманными шансами на обретение конечной гармонии того и другого.

Отсюда проистекало два вывода. Первый – реформаторы должны были стремиться – и, действительно, стремились – к смягчению противоречия между насаждаемой культурой с ее античными обертонами и национальной традицией, к обретению если не их синтеза, то хотя бы их взаимной уравновешенности. И второй – в насаждаемой антично окрашенной культуре на первый план выходили те ее элементы, в которых, с одной стороны, нормативность, заданность были вполне ясно выражены, но с другой – ощущалось потенциальное соответствие перспективам и интересам национально-государственного развития.

Античное наследие и национальные основы культуры

На примере Ивана III и царя Алексея Михайловича мы уже могли убедиться в существовании определенной закономерности, которой должна была следовать верховная власть: интересы развития страны требовали приобщения ее к мировому – и наиболее непосредственно к западноевропейскому – производственному и культурному опыту, но наплыв инокультурных идей, ценностей и их носителей угрожал традициям и верованиям нации, создавал опасность подрыва единства европейски ориентированной власти и живущего своей местной жизнью народа, требовал от правительства постоянно принимать меры к сохранению или восстановлению

если не их единства, то равновесия. Петр полностью учитывал возникавшую опасность и старался ее нейтрализовать, тем самым закладывая основы синтеза, которому предстояло выразить суть национальной культуры и самых высоких ее достижений. В эмблематике власти и в официальной государственной идеологии это выразилось прежде всего в напоминаниях о византийских традициях средневековой Руси, давно уже лишенных живого содержания, но призванных играть в глазах народа роль противовеса официальному западничеству и римским теням. Так, Мономаховы регалии российских императоров считались даром Константина Мономаха Византийского своему внуку Владимиру Мономаху; главный собор Петербурга, освященный во имя св. Петра и Павла, настолько очевидно ассоциировал новую столицу с городом Петра, т.е. с Римом, что для сохранения равновесия воздвигнуты были храмы во имя исконной, еще к Сергию восходящей, святыни древней Руси, живоначальной Троицы – один в 1710 г. небольшой деревянный на берегу Невы, у Заячьего острова, другой, позже, ближе к концу царствования – большой загородный монастырский. Торжественное перенесение в Петербург в 1723 г. из Владимира мощей св. Александра Невского отвечало той же потребности. С ней же была связана незыблемая традиция коронации императоров не в официальной столице Российской империи, а в первопрестольной Москве – исторической столице святой Руси. Потребность в равновесии ощущалась не только «сверху», но и «снизу»: около середины XVIII в. в чиновно-гвардейском, по-западному каменном Санкт-Петербурге появляется и пользуется все большей любовью горожан своя юродивая – блаженная Ксения. Весьма показательно также подчеркивание роли св. Андрея Первозванного (в частности, основание ордена его имени), легенда о котором связывала крещение Руси, а значит и ее святость, непосредственно с Христом и его учениками, миная Рим и даже Византию. Наконец существенно, что единство и взаимодействие антично-западного и исконно русского начал сознательно подчеркивалось и в облике, который старались придать себе сподвижники Петра, проводники его идеологии; мы имеем в виду прежде всего упоминавшегося выше Феофана Прокоповича: латинист и полиглот, питомец Киево-Могилянской Академии и коллегиума св. Афанасия в Риме, автор латинских стихов, он де-

монстративно пользовался при встречах с иностранцами только русским языком, усиленно собирал русские древности, стыдил современников за забвение «славных деяний нашего отечества».

Роль античного наследия в формировании классической русской культуры

Вхождение античных мотивов, переосмысленных в ходе многовекового европейского развития, в единый синтез с местными русскими началами привело на протяжении XVIII и первых лет XIX вв. к формированию ростков позднейшей классической русской культуры – петербургско-императорского и пушкинско-декабристского периодов. Как обычно, при взаимодействии культур предпосылками намечавшегося синтеза явились генетическая (интертекстуальная) память культуры; «встречные течения» в самой культуре России; возникновение на этой основе культурных явлений, в которых античные формы (или, точнее: формы, восходящие к античным источникам) естественно облекали национальное содержание.

Интертекстом, как известно, называется ситуация, при которой в данном тексте (понимая последнее слово в узком смысле, как письменный текст, или, в широком, семиотическом смысле, как текст культуры) обнаруживаются инотекстуальные и/или инокультурные элементы, присутствие которых не может быть объяснено естественным, рациональным путем (заимствования, цитаты и проч.) и предполагает объективно возникшие «переклики» в рамках общей эпохи или между различными эпохами, основанные на глубинных суждениях, не всегда отчетливо объяснимых, но свидетельствующих, по-видимому, об определенной изоморфности культурных процессов. Так, торжественное вступление Петра в столицу во главе победоносной армии утверждало его право на власть, основанное не столько по-старинному – на Божьем изволении, сколько по-новому – на торжествующей военной силе. Значит ли это, что учитывался древнеримский тип триумфатора, чьи победы были одержаны, как принято было у римлян формулировать, *auspi cio, virtute, ductuque eius*, с акцентом на личной доблести (*virtute*) и личном руководстве войсками (*ductu*)? Многочисленные древнеримские обортоны подобных «триумфов», как мы видели, делают возможным положи-

тельный ответ на этот вопрос. Или римская традиция растворена здесь в европейском опыте и актуализована без прямых отсылок, в контексте, вытекавшем из конкретных задач, стоявших перед молодым Петром, т.е. так, что римское наследие стало как бы «воздухом культуры» и не предполагало цитат, заимствований и сознательных реминисценций? Тот же вопрос встает применительно к такой детали этих триумфов как проведение в них большой группы пленных – турок после Азова или шведов после Полтавы. В Риме это была устойчивая традиция. Восходило ли к ней нововведение Петра? И как: прямо или косвенно? А принцип регулярности, лежавший во времена Римской империи в основе не только градостроительства, но и административной организации государства? Основывая на нем планировку Петербурга или губернское управление территорией России, Петр сознательно апеллировал к опыту древнего Рима или имел дело с неким общим принципом, генетически и тонально связанным с Римом, но давно уже ставшим одним из порождений европейского абсолютизма? Имел он дело с ученой реминисценцией или с интертекстом – возникшим вне конкретного источника сгустком культурной атмосферы времени?

«Встречное течение» в культуре России, втягивавшее античный опыт в построение собственно русских культурных форм, в XVIII – начале XIX вв. представало наиболее отчетливо в области архитектуры. Порождено оно было развитием абсолютизма с его установкой на централизацию государственной жизни, на подчинение местных и индивидуальных интересов решению общегосударственных задач, а личных эмоций и страстей – долгу, единому порядку и логике. Эта установка соответствовала прогрессивному развитию страны и господствующим принципам художественной практики и теории. Стилем эпохи становился античный классицизм – требованиям патриотического долга, возвышающегося над всем личным и особым, требованиям разумной ясности, гармонии и меры в ту эпоху больше всего соответствовал именно он. История становления и постепенного возобладания классицизма показывает, насколько естественно переплетались в этом стиле изначально чуждое русской культуре антично-европейское образное начало и порожденный потребностями государственного развития страны и традициями ее культуры собственно русский колорит.

Наиболее наглядно процесс этот выступает в Москве. С 1714 г. здесь было запрещено каменное строительство. Формально запрещение было снято уже в 1728 г., но фактически оно продолжало сказываться еще несколько десятков лет. В результате между раннепетровской архитектурой и архитектурой конца века образовался хронологический пробел. При сопоставлении архитектурных образов времени, предшествовавшего этому пробелу, и времени, следовавшего за ним, соотношение обеих фраз и общее направление развития выступают особенно отчетливо. Из гражданских сооружений ранних лет правления Петра показательнее других так называемая Меньшикова башня (1704–1707), из культовых – церковь Иоанна Воина (1709–1713). В обоих случаях ясно ощущается проникновение в архитектурное мышление ордерных элементов со стоявшими за ними классицистическими, антично-западными ассоциациями (полукруглые фронтоны, люкарны, пилястры в церкви Иоанна Воина; колонны и филленчатые пилястры, ордерные завершения, акротерии в оформлении Меньшиковой башни). При этом, однако, связь с национальной традицией сохраняется в мотиве «восьмерика на четверике». Что же касается общего образного смысла сооружений, то в них преобладает барочная эстетика праздничности, нервной пестроты, дробности и свободной фантазии при воплощении каждого из этих принципов. Достаточно простого сопоставления этих сооружений с шедеврами московского классицизма конца XVIII в. – рубежа XIX в. (Екатерининская больница на Петровском бульваре, институт Склифосовского, главное здание Кусковского комплекса, Конный двор в Кузьминках и многое другое), чтобы стало ясным общее направление процесса. Барочная эстетика вытесняется эстетикой ясности, геометричности, гармонии и меры. Эстетика эта обнаруживает очевидную связь с такими определившимися к концу века общественными ценностями, как государственность и гражданственность, централизация и регулярность. И зодчие, и заказчики ясно осознают античную подоснову установившегося стиля – и данную непосредственно, и возникшую в ходе осмысления античного наследия западноевропейской архитектурой. Наконец, нельзя не обратить внимание на то, как естественно, человекосоразмерно и художественно совершенно вошел такой классицизм в культуру страны и времени. В Москве, в част-

ности, подобное восприятие подтверждается тем, как применялись классицистические строительные программы к прежней застройке и, в первую очередь, к рельефу местности, к пейзажу, как тогдашние архитекторы и заказчики проявляли величайший художественный такт и всю глубину в отношении пейзажей города. Подтверждение тому – вся национально-культурная укорененность антично окрашенного классицизма. Доказательством могут служить усадьба Баташевых на высоком берегу Яузы, церкви под откосом Варварки или усадьба Боткиных в Петроверигском переулке, из окон которой открывался вид, с любовным вниманием учтенный архитектором, на переулки Солянки и ее сады, сбегавшие к реке.

В том же направлении шел процесс в губернских городах – Калуге, Туле, Костроме, Нижнем Новгороде и, в особой форме, – в столице империи Петербурге. Здесь заметен тот же переход от петровского барокко (дом Кикина, Меншиков дворец и другие) к строгому классицизму конца века (Таврический дворец, Главное здание Академии наук и многое другое), с тем лишь, может быть, отличием от Москвы, что антично-римские обертонны, окутывавшие архитектурный классицизм, выступали в Петербурге более резко и торжественно, менее интимно, а волевое, насильственное начало императорского абсолютизма оказалось подчеркнуто: классицистические сооружения не только не стремились вписаться в пейзаж и исторический облик города, но, напротив, как бы утверждали себя через противостояние им. Когда классический Петербург окончательно оформился к середине XIX в., именно этот контраст больше всего обращал на себя внимание как заезжих иностранцев, так и самих петербуржцев (см.: записки Адольфа де Кюстина «Россия в 1839 году» и мемуары А.Ф. Тютчевой, дочери поэта «При дворе двух императоров»).

Риторика была еще одной сферой, в которой античный опыт органически вписывался в культуру России. Она родилась в V–VI вв. до н.э. в Греции, а в I в. до н.э. – I в. н.э. распространилась и в Риме, став одним из самых значительных слагаемых культуры античного мира. По изначальному своему смыслу риторика представляла собой свод общих правил красноречия – школьного, судебного, государственно-политического, дававших возможность организовать материал и речь оратора, придав им стройность, четкость,

убедительность. В этом смысле подобные правила были независимы от содержания речи и лишь создавали стандарт, которому она должна была соответствовать, чтобы в любом случае стать убедительной и художественно значимой. Именно так понимали риторику первые и наиболее значительные ее теоретики и практики – Аристотель, посвятивший ей специальное сочинение того же названия, Цицерон, оставивший целый корпус сочинений по риторике («Об ораторе», «Оратор», «Брут», «О наилучшем роде ораторов» и др.), Гермоген из Тарса, разработавший в сочинении «Риторическое искусство» (около 160 г.) методику обучения риторике и школьные требования к ней.

В данном своем виде и смысле риторика сыграла первостепенную роль в становлении литературного языка и отдельных его жанровых разновидностей – сначала греческого, потом латинского. Она же оказалась источником, из которого широко черпали писатели, философы и лингвисты Европы, когда в XVI–XVII вв. перед ними встала задача, преодолев пестроту местных диалектов и неупорядоченность языкового узуса, содействовать выработке национальных литературных языков. Об обращении к риторике в связи с решением той же задачи в России мы говорили выше в обзоре «русской античности» XVII в. В XVIII столетии то же дело на новой, более высокой основе продолжил М.В. Ломоносов в своих сочинениях «Риторика» (1744, 1748), «Российская грамматика» (1755) и «О пользе книг церковных в российском языке» (1758).

Ломоносов решал основную свою задачу в указанной области – создание нового литературного языка вместо во многом выполнявшего эту функцию раньше церковнославянского – с явной опорой на классические языки. Как говорилось в посвящении к «Российской грамматике», с опорой на «богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского». Такой подход был обусловлен не только общими культурно-историческими причинами, но и обстоятельствами жизни ученого. Латинская риторика была основой его образования в Славяно-греко-латинской Академии. Усвоенная здесь латинская конструкция ввела настолько глубоко, что при сравнении, например, текста похвального слова императрице Елизавете (1749) с латинским ее вариантом «во многих местах, – как пишет авторитетный исследователь, – создается впечат-

ление, будто перед нами латинский оригинал и русский перевод» (*Боровский Я.М.* Латинский язык Ломоносова // *Ломоносов: Сборник статей и материалов.* М.; Л., 1960. Т.4. С. 212). Значительная часть параграфов в «Риторике» 1748 г. явно варьирует латинский материал. Во время пребывания в Германии (1736–1741) Ломоносов много занимался риторическими воззрениями И.К. Готшеда, находя в них образцовое сочетание утверждаемых норм национального литературного языка и бережного сохранения латинской традиции.

Взгляды ученого в данной области, однако, неуклонно эволюционировали и ко времени написания сочинения «О пользе книг церковных...» во многом приняли новый облик. Античный материал перестает восприниматься как единый источник риторического опыта и существенно дифференцируется. Схема Ломоносова теперь сводилась к следующему. Оба древних языка в классическую пору своего существования выработали языковые нормы и создали литературу, имеющую непреходящую ценность. В дальнейшем, однако, их судьбы разошлись. Латынь варваризировалась, растеклась по позднейшим романским языкам и опираться на нее сейчас, при реформировании русского литературного языка, не следует: во-первых, из-за такой ее испорченности, во-вторых – в силу сращения ее с чуждой России традицией католического богослужения и богословия. Обе эти причины нераздельны и опосредуют друг друга: в католических странах латинские «стихи и молитвы сочинены во времена варварские и по большей части от худых авторов, и потому ни от Греции, ни от Рима не могли снискать подобных преимуществ, каковы в нашем языке от греческого приобретены» (*Ломоносов М.В.* Полн.собр.соч. М.; Л., 1951. Т. 7. С.587–588). Развитие древнегреческого языка носило, по Ломоносову, принципиально иной характер: отход от классики привел здесь не к варваризации, но к продолжению высокой языковой традиции в виде церковного красноречия. На греческом, «кроме древних Гомеров, Пиндаров, Демосфенов и других в Эллинском языке героев, витийствовали великия христианския церкви учителя и творцы, возвышая древнее красноречие высокими богословскими догматами и парением усердного пения к Богу» (там же). Поэтому перевод священных книг с греческого на сла-

вянский создал предпосылки для устройства на этой основе и русского красноречия, ибо оно «к приятию греческих красот посредством славянского сродно». Поэзия Ломоносова и его речи и явились попыткой выработать литературный канон русского языка в соответствии с изложенными рецептами – попыткой, как известно, во многом себя оправдавшей.

В античном мире риторика обладала не только эстетическим и литературно-лингвистическим смыслом; она играла также роль определенной модели культуры. Риторическая система норм и правил была пригодна к оформлению любого материала и могла обслуживать самые разные творческие индивидуальности, подчиняя поиски, стремления и находки каждого единому канону. Тем самым риторика выражала краеугольный тезис античной культуры: примат единого над многим, нормы над прихотью, знания над интуицией, закона над частностью, «блага отчизны» над «нашим». Как неоднократно указывалось выше, античность стоит на живой и напряженной диалектике полюсов каждого из этих двучленов, но при неизменном сохранении бытийного, ценностного и эстетического превосходства первого члена каждой пары над вторым. Первые члены соотносимы с понятием космоса – устроенной и потому истинной и вечной действительности, вторые – с понятием хаоса, т.е. с действительностью сиюминутной, изменчивой и потому обманчивой. Риторика есть модус приобщения «вторых членов» к миру «первых». Один пример пояснит сказанное. Римский историк Корнелий Тацит (58–после 117) заканчивает жизнеописание сенатора и полководца Юлия Агриколы следующей фразой: «Многих выдающихся мужей древности поглотило забвение, как если бы они были бесславны и безвестны; Агрикола же, переданный в этом повествовании потомству, пребудет вечно». Другими словами: вечно пребудет образ, созданный и сохраненный в *произведении* – в художественной литературной форме. Как бы ни были велики заслуги людей, живущих до обретения латинским письменным красноречием нынешнего совершенства, а потому не «рассказанных и переданных потомству», их деяния затеряются в повседневной общественной жизни. Эта жизнь может быть вполне реальной, но если действующий в ней герой не возвысился до уровня совершенного, чеканного, риторического образа, то его

«поглотит» действительность, которая не просветлена искусством риторики и потому останется глухой и преходящей.

Ситуация в России XVIII в. делала эту культурно-философскую сторону риторики особенно актуальной. В самой империи, создаваемой на глазах поколения, к которому принадлежал Ломоносов, было заложено многое от идеи устройства, нормы, закона и организации, от риторического принципа в широком смысле слова. Именно так пережил этот принцип Ломоносов. Риторика в его творчестве выходит за рамки литературно-языковой проблематики, проникает в творческий метод и становится моделью познания. Убедиться в этом можно на примере «Слова о пользе химии, в публичном собрании императорской академии наук сентября 6 дня 1751 года говоренного Михайлом Ломоносовым» (Там же. С. 345–369. Ссылки на это произведение даются в дальнейшем прямо в тексте с указанием страницы).

Первые же страницы речи обнаруживают важнейший принцип мировоззрения Ломоносова: неразложимое единство образуют в его глазах, с одной стороны, наука, труд, эстетический характер их совокупного воздействия на жизнь человека, на мир, его окружающий, а с другой – совершенная словесная форма их изложения и организация, проясняющая их суть и смысл. Это мировоззрение проявляется в тщательнейшей организации материала речи, в ясном расчленении его по пунктам вполне в духе античной хрии (универсальная риторическая схема, установленная Гермогеном из Тарса – от греч. *χρη'α* «польза»); с. 349–351: вступление; с. 351: «Учением приобретенные познания разделяются на науки и художества...»; с. 352: «Натуральные вещи рассматривая, двоякого рода свойства в них находим...»; с. 355: «Исследованию первоначальных частиц, тела составляющих, следует изыскание причин взаимного союза, которым они в составлении тел сопрягаются...» и т. д. Но, помимо такой организации материала, в речи содержатся и прямые формулировки, указывающие на вышеобозначенный характер общего мировосприятия Ломоносова. «Рассуждая о благополучии жития человеческого, слушатели, не нахожу того совершеннее, как ежели кто приятными и беспорочными трудами пользу приносит. Ничто на земле смертному выше и благороднее дано быть не может, как упражнение, в котором красота и важность, отнимая чув-

ство тягостного труда, некоторою сладостию ободряет, которое, никого не оскорбляя, увеселяет неповинное сердце и умножая дру-гих удовольствие, благодарностию оных возбуждает совершенную радость. Такое приятное, беспорочное и полезное упражнение где способнее, как в учении, сыскать можно? В нем открывается красо-та многообразных вещей и удивительная различность действий и свойств, чудным искусством и порядком от Всевышнего устроен-ных и расположенных» (с.349).

Нам следует здесь обратить внимание на чисто античное пред-ставление о мире, как космосе; вернее – о том, что существенно в мире только то, что организовано в космос, на убеждение Ломоно-сова в том, что критерием человеческих действий, их регулятором и залогом эффективности является соответствие их такой упорядо-ченной, «космической» структуре. Внешнее же выражение такое соответствие себе находит в эстетической организации речи, кото-рая и вписывает последнюю в структурное, т.е. единственно под-линное и единственно ценное бытие. В этом мировоззрении ясно обозначаются два его исходных слагаемых – от античности идущее ощущение иерархичности бытия, членящегося на неорганизован-ную эмпирию и эстетическую структуру, и от классической механи-ки, от Кеплера, Декарта, Ньютона идущее представление о мире как уравновешенно организованном целом, движущемся по неиз-менным орбитам, – эстетическом и потому божественном. Важно понять, что последнее есть энтелехия первого в культуре класси-цизма. Мировоззрение Ломоносова – одно из самых ярких вопло-щений этого двуединства, воплотившего суть и облик культуры XVII–XVIII столетий, соотносенного в ее глубине с идеальной про-граммой «просвещенного абсолютизма» и государственной цент-рализации, с метафизической идеей империи.

В «Слове о пользе химии» потенциально присутствует и еще один компонент. «Всё сие коль справедливо и коль много учение остроумием и трудами тщательных людей блаженство жития на-шего умножает, ясно показывает состояние европейских жителей, снесенное со скитающимися в степях американских. Представьте разность обоих в мыслях ваших. Представьте, что один человек немногие нужнейшие в жизни вещи, всегда перед ним обращающи-еся, только назвать умеет, другой не токмо всего, что земля, воздух

и воды рождают, не токмо всего, что искусство произвело чрез многие веки, имена, свойства и достоинства языком изъясняет, но и чувствам нашим отнюдь не подверженные понятия ясно и живо словом изображает... Не ясно ли видите, что один почти выше смертных жребия поставлен, другой едва только от бессловесных животных разнится; один ясного познания приятным сиянием увеселяется, другой в мрачной ночи невежества едва бытие свое видит».

Полувеком позже Радищев напишет о страданиях этих невежественных индейцев, едва они столкнулись с просвещенными европейцами, приподнимет завесу над беспорядком и ужасами жизни, текущей за и под блистательно структурированным космосом. Ломоносов этой стороны дела не подозревает, мир его в духе XVIII в. вполне фасаден, и мы лишь в свете последующего исторического опыта можем понять имплицитно в культуре этого века, во всем риторическом регистре культуры угадывающуюся противоположность нравственного, т.е. жизненно повседневного, человеческого, страдающего начала началу эстетическому – победительному, упорядоченно совершенному и потому в определенной мере наджизненному. Именно поэтому гражданская архитектура XVIII в. есть архитектура парадной анфилады и скрытых задних комнат, предназначенных для повседневной жизни, парадных спален с огромной кроватью под балдахином и войлочной подстилкой, на которой на самом деле спят каждую ночь не только слуги, но и многие господа. Поэтому ведущими литературными жанрами эпохи были театр или поэзия, где жизнь и чувства выступали в стилизованных античных одеяниях – буколика, идиллия, пастораль. Поэтому за фасадом этой культуры скрыто столько не выплывших, раздавленных и растоптанных, вроде, если говорить о тех же годах, поэта и переводчика Кострова и многих, многих других. Временное, на мгновение застывшее равновесие эстетического и непосредственно жизненного, составляющее обаяние русского усадебного классицизма или живописи Венецианова, постоянно втягивается в сквозное движение истории это равновесие разрушающего. Пока оно не разрушено, сохраняется античный регистр русского искусства и его ценной – эстетической целостностью культуры. Исчезновение первого повлечет за собой распад второй.

Едва ли не самое совершенное воплощение означенного культурного мирочувствия у Ломоносова не столько даже «Слово о пользе химии», сколько, может быть, «Письмо о пользе стекла» (1752). Прославляемое здесь соединение науки и производства под эгидой красоты и наслаждения, с одной стороны, все время окутано римскими тенями (см. описание извержения Везувия, погубившего Помпеи, или римского стекла), а с другой – сосредоточено на стекле, главное свойство которого – быть неподверженным «тленности», естественному жизненному ритму рождения и упадка, способности ветшать и снашиваться. Изготовленные из него вещи «...чрез множество веков себе подобны зрятся и ветхой древности грызенья не боятся».

Глава 8

От Державина до Пушкина



В эпоху Петра I античность, ее наследие и ее образ, выступают в России в амальгаме с западноевропейской культурой как эталон и назидание новой культуре страны. Отсюда – те формы, в которых осваивается античное наследие и на которые было указано в предшествующем разделе: символы и эмблемы, семиотика власти и столицы, античные мотивы и образы в литературе и искусстве. Это положение, обусловленное социально-исторически и культурно-исторически, порождало особый, глубоко противоречивый характер отношений между античным каноном и живой, развивающейся общественной действительностью. Как идеал и норма античное начало не могло и не должно было слиться с эмпирической действительностью, раствориться в ней; оно противостояло ей как эталон и корректив, как ее возвышенно героизированный и требовательный лик. Но в то же время именно в силу своей функции назидания античные мотивы и образы были призваны воздействовать на действительность, следовательно и взаимодействовать с ней, а потому не только ей противостоять, но и вбирать ее в себя, не только применять ее к себе, но и применяться к ней, создавая столь характерную для XVIII – начала XIX в. «жизненную» античность – «мягкую» античную стилизацию, разлитый в цивилизации, эстетике и повседневности античный колорит. «Мягкая» античность выражала себя, в частности, в поэзии, которая на языке времени называлась «легкой», «анакреонтической» (или, иногда, «горацианской»), в таких примыкавших к ней жанрах, как элегия, идиллия или

«подражания древним». Напротив того, первая, героико-назидательная античность реализовывалась прежде всего в теориях и художественной практике классицизма – как государственного, имперского, так и революционного, декабристского.

Две стороны античного канона XVIII – начала XIX в. представляли собой отчетливую противоположность друг другу, но противоположность в пределах единства. Единство их было обусловлено риторическим характером культуры данной эпохи, о котором шла речь выше. Оно выразило себя наиболее отчетливо отчасти в создании национальных форм античного наследия, но главным же образом в грандиозном культурном синтезе, представленном творчеством Пушкина. Намеченная таким образом ситуация с самого начала была подготовлена распространением классического образования, сказалась на его характере и его судьбе.

Классическое образование

Классическое образование, т.е. образование, которое в большой степени основывалось на изучении античных языков и литератур и исходило из их решающей роли в нравственном и гражданском воспитании подрастающего поколения, распространялось в России на протяжении XVIII в. и особенно после школьной реформы 1804 г.

Хорошее владение латинским языком было условием не только научной карьеры (поскольку результаты научных исследований публиковались обычно на латинском языке и на нем же осуществлялось международное научное общение), но и высшего, а подчас и среднего образования. Университетские профессора в основном, а учителя старших классов в значительной части выписывались из-за границы; русским языком они не владели, и общение с ними могло осуществляться прежде всего по-латыни. На латыни велось преподавание в Петербургской Академической гимназии, факультативно была она введена и в кадетских корпусах, усиленно преподавалась в гимназии Московского университета, по образцу которой были созданы гимназии в Казани, Твери, Рязани, Воронеже, Чернигове, Нижнем Новгороде, Курске. Древнегреческий преподавался факультативно – до реформы 1804 г. – лишь в таких учебных

заведениях, как Петербургская Академическая гимназия, Московская университетская гимназия и Благодородный пансион, а с 1819 г. – шире, в частности во всех гимназиях Петербургского округа. Есть сведения об образцовой постановке преподавания древнегреческого языка в те же годы в Одесском лицее.

Языками дело не ограничивалось. Согласно реформе 1804 г., во всех гимназиях предусматривалось преподавание «древней истории и географии, равно как мифологии и древностей». Примеры подобного направления занятий встречались и раньше: так, в сохранившемся индивидуальном плане на 1792/93 учебный год «ректора латинского и греческого классов» в Московской университетской гимназии Иоганна Мельмана значилось «знание основных древностей, прежде всего греческих», по Юстину, Непоту, Геродоту и Плутарху.

Классическая филология и античные древности занимали свое место и в университетских курсах. В Санкт-Петербургской академии имелась специальная кафедра латинского языка; с 1759 г. ее занимал В.К. Тредьяковский. В Московском университете с самого начала изучались оба языка и с 1804 г. имелись обе кафедры; их кончали многие видные ученые той поры, в частности А.Ф. Мерзляков. По образцу Московского университета строилось преподавание в университетах Казани и Харькова (начиная с 1804 г.). Профессор Харьковского университета Рампель вспоминал, что все профессора-иностранцы, за исключением французов, читали лекции по-латыни и, соответственно, от каждого поступавшего студента требовалось беглое владение этим языком. В московской Славяно-греко-латинской академии в 1707 г. преподавание велось на греческом языке, позже – на латинском.

Административные распоряжения в рассматриваемой области и учебная документация ясно указывают на заинтересованность правительства на протяжении всего XVIII в. и особенно после 1804 г. в росте и усовершенствовании познаний подрастающего поколения в древней истории и классической филологии как части общекультурной подготовки. Соответствующие меры принимались достаточно систематически. Так, в 1750 г. в Петербургской академической гимназии к шести годам обучения был добавлен седьмой для желающих подготовиться в университет. Учебные заведения,

средние и высшие, названные ранее, число которых неуклонно росло, естественно, создавались также правительственными распоряжениями. Попытки реформирования обучения неоднократно (хотя и без больших результатов) предпринимались Екатериной II, пока наконец в 1803 г. не было создано Министерство народного просвещения, уже через год, в 1804 г., проводшее радикальную школьную реформу и определившее ту значительную роль классических языков и классических древностей, которая, при всех переменах, в принципе сохранилась на протяжении XIX в. В изданном в том же году «Уставе учебных заведений» говорилось, что в гимназических классах, в которых это предусмотрено программой (в частности, в 3-м), преподаватель 4 часа в неделю толкует латинских поэтов и побуждает учеников слагать стихи на этом языке. В 1811 г. постановлением министерства в Царскосельском лицее, созданном для подготовки высших административных кадров империи, латинский язык был включен в число обязательных и изучался на протяжении всех шести лет по часу каждый день; в двух последних классах занятия заключались в аналитическом чтении Цицерона и Вергилия с эстетическим комментарием. В том же 1811 г. появилось еще два примечательных правительственных распоряжения. Согласно одному из них, было повышено место преподавателя латинского языка в табели о рангах: в отличие от всех других учителей, приравненных к чиновникам 10-го класса, им присваивался чин 9-го класса. В другом распоряжении речь шла о том, что отныне в студенты университета будут переводиться лишь те ученики московского Благородного пансиона, которые, помимо обычных экзаменов, успешно сдали экзамен по латинскому языку, состоявший в комментированном чтении Корнелия Непота и Федра.

Однако результаты, к которым приводили столь многочисленные меры, были, судя по всему, невелики. На протяжении всего XVIII столетия и даже после 1804 г. чувствуется глухое и в то же время явное сопротивление правительственной линии на насаждение если не классического образования в целом, то, по крайней мере, древних языков. В Петербургской академической гимназии латинский и греческий фигурировали в расписании последних трех классов, но уже в 1738 г. в этих классах числилось лишь 13 человек, а фактически занимались четверо. Седьмой класс, добавленный в

1750 г. главным образом для изучения древних языков, не смог состояться в силу отсутствия записавшихся учеников. Московская университетская гимназия, один из центров классического образования, просуществовала до 1812 г. и после пожара восстановлена не была. Выше говорилось о введении факультатива по древним языкам в кадетских корпусах – желающих заниматься древними языками не оказалось; говорилось и о создании гимназий по образцу Московской университетской в ряде губернских городов, но латынь удержалась в учебных планах только двух из них – в Казани и Курске. Московский Благородный пансион просуществовал полвека, с 1779 по 1830 г.; греческий язык преподавался в нем всем желающим, но таковые нашлись лишь в первый и последний год.

Причины описанного положения состояли, скорее всего, в том, что образно переосмысленное греко-римское наследие продолжало восприниматься как слагаемое той культуры, которая все глубже проникала в верхние слои русского общества и отчетливо связывалась с общими процессами духовного развития. То была атмосфера времени. Она проявлялась в организации материально-пространственной среды, в эстетике быта, в общественно-политическом самосознании, в формах художественного самовыражения, создавала колорит эпохи, культуры, жизненной действительности, и именно поэтому в подавляющем большинстве случаев воспринималась как плохо совместимая с книжной ученостью, с учебным обиходом, с грамматическим разбором текстов. В начале разбираемого периода, в 1757 г., во время наиболее яркого расцвета классицизма в литературе, градостроительстве, президент Академии наук граф К.Г. Разумовский писал, что для оценки культуры и достоинств преподавателя малосущественно профессиональное знание древних языков, «каковые для детей из благородных семейств полезны быть не могут». В конце того же периода, в 1828 г., в разгар подготовки и строительства памятников, призванных придать столице империи особенно «античный» вид (Александровская колонна, арка Генерального штаба, статуи перед Казанским собором), Николай I написал на докладе Комитета по школьной реформе: «Я считаю греческий язык роскошью, тогда как французский как бы необходимостью». Само предубеждение против школьных занятий древними языками становилось в этих условиях из формы сопро-

тивления культурной роли античного наследия формой соотнесения этой роли с несравненно более общими жизненными сферами действительности. Пушкин говорил о важности для подрастающего поколения ясно понимать смысл убийства Цезаря Брутом, но недоумевал при этом «к чему латинский или греческий».

Черты российской действительности второй половины XVIII – первой четверти XIX в., подтверждающие и иллюстрирующие сказанное, многочисленны. В том, что касается архитектуры, где они особенно очевидны, все основное было сказано выше, и мы еще будем говорить об этом в разделе, посвященном Петербургу. Антикизирующие тенденции, однако, ясно проявляются в эти годы не только в архитектуре зданий, но и в архитектурном оформлении интерьеров, жилой среды. Роль внешнего толчка здесь сыграли начавшиеся в 1748 г. раскопки древних Помпей – римского города в Средней Италии, разрушенного извержением Везувия в августе 78 г. н.э. и как бы законсервированного на долгие века под слоем вулканического пепла и лавы вместе со всем инвентарем, мозаиками и статуями, светильниками и мебелью, т.е. всеми деталями античного быта. Случайные раскопки проводились здесь и раньше, но только теперь они оказались созвучны атмосфере и потребностям времени: воспринять античность как идеал и норму, не только стоящие над эмпирической действительностью, подчиняющие ее себе, но и как бы присущие жизни, окрашивающие ее повседневное течение, просвечивающие ее изнутри. Мода на античные вещи и изготовленные в современных ремесленных мастерских подражания им стремительно распространилась по странам Западной Европы (самый известный пример – выполненный художником Ж.-Л. Давидом портрет Рекамье) и к началу XIX в. прочно утвердилась в России. «Везде, – писал такой типичный человек этого поколения, как мемуарист Ф.Ф. Вигель, – показались албастровые вазы, с иссеченными митологическими изображениями, курительницы и столики в виде треножников, курульные кресла, длинные кушетки, где руки упирались на орлов, грифонов или сфинксов. <...> Все это пришло к нам не ранее 1805 года, и по-моему в этом роде ничего лучшего придумать невозможно. Могли ли жители окрестностей Везувия вообразить себе, что через полторы тысячи лет из их могил весь их быт вдруг перейдет в Гиперборейские страны?» (Записки

Филиппа Филипповича Вигеля. М., 1892. Ч. 2. С. 40).

Дело не ограничивалось вещами и прямым подражанием. Широкое распространение получила также в жилых интерьерах настенная ландшафтная живопись. Она обычно не воспроизводила античные фрески, но сам принцип трактовки стен как окон и физически замкнутого пространства комнаты как живописно разомкнутого в окружающую природу был широко представлен в Помпеях в описанной выше атмосфере античные стилеобразующие модели заявляли о себе сами, не дожидаясь открытий археологов. В России интерьеры с ландшафтной живописью представлены в усадьбе Энгельгардтов Покровское в Смоленской губернии, в доме Золотаревых в Калуге, неоднократно были описаны в художественной литературе (например, у Мельникова-Печерского). Примечательно проникновение в отдельных случаях антично-римской колорита и в совсем иную сферу жизни – в военный быт. Наиболее яркий пример тому – генерал А.П. Ермолов. В молодости он переводил Тацита, в походах читал римских историков, и, по словам одного из современников, «латинская конструкция часто отражается в его слоге». Известен его приказ по армии, где он обращается к солдатам «Товарищи!», явно переводя обращение Цезаря «Commilitones!». При вызове в Петербург, где он ожидал дурного приема, Ермолов говорит окружающим, разумеется в шутку, что явится туда в панцире, как в решающую минуту в панцире, скрытом под тогой, являлись в сенат римские императоры. Стиль этот находил понимание и поддержку у современников – в пору наместничества на Кавказе все (и он сам себя в том числе) называли Ермолова проконсулом.

В этих условиях становилось особенно очевидно, что в основе культуры сохранялся все тот же риторический принцип. Повседневная простая действительность воспринимала античные формы и окрашивалась ими потому и в той мере, в какой она не была ни подлинно повседневной, ни подлинно простой. Шла речь об архитектуре – но дворцов и усадеб; об интерьерах – но только парадных комнат, ибо быт хозяйственных помещений, детских и девичьих был в корне иным; об усвоении римских обыкновений и слов – но в такой подчеркнута небытовой среде, как армейская. Эра народно-национальной и трудовой системы общественных ценностей, клас-

сового самосознания, эра частной жизни как материала реалистического искусства и демократии как одного из направлений государственного строительства была еще впереди, и именно ей предстояло ознаменовать конец античного регистра европейской культуры. Конец XVIII – первая четверть XIX в. знаменуют особую фазу процесса – уже завершающую, но еще живущую реальным ощущением общественно-нравственной и эстетической привлекательности классического, идеализированно-античного корректива к непосредственно данной эмпирии существования.

Державин и анакреонтика

Успех Державина как поэта и признание его как государственного деятеля пришли к нему, как известно, в 1783 г. после публикации оды «Фелица». Ода построена на контрасте между Фелицей (т.е. Екатериной II) и автором: она, преданная трудам и нравственным заветам, правит народами, с помощью доброты и просвещения ведя их к благополучию, «я» (т.е. автор), напротив, «проспавши до полудни, курю табак и кофе пью; / Преобращая в праздник будни, / Кружу в химерах мысль мою». И далее: «На бархатном диване леж, / Младой девицы чувства неж, / Вливаю в сердце сї любовь» и т.д. На этом контрасте автор строит образ своего «Я», своего лирического героя и своей поэзии: «Так не надо звучных строев, / Переладим струны вновь; / Петь откажемся героев, а начнем мы петь любовь». Гедонистические мотивы в творчестве Державина получили завершение в его сборнике 1804 г. «Анакреонтические песни». Название сборника неслучайно: мотивы, темы и образы, на которых он построен, как и вся «анакреонтическая» линия, исподволь нараставшая у Державина (в «Анакреонтические песни» включены стихи этого направления, создававшиеся с начала 1770-х годов), представляют собой воплощение и отражение античного материала, преломленного в западноевропейской традиции «легкой поэзии». Связь этого материала с поэзией Анакреонта, древнегреческого поэта VI в. до н.э., весьма условна. В русской и западноевропейской поэзии нового времени варьировались не столько стихи самого Анакреонта, сохранившиеся лишь во фрагментах,

сколько стихи его подражателей. Они составили еще в античности сборник, освоенный европейской литературой с середины XVI в., который, включивши в себя также различные по содержанию оды Горация и отчасти Тибулла, и породил особый канон античной «легкой поэзии» XVIII в. «Анакреонтические песни» не только строятся на горациански-анакреонтических мотивах вина, любви, радостей и поэтического творчества, но и по своим реалиям, именам, темам, образам погружены в античную мифологию, литературу, культуру. В них фигурируют или упоминаются Эвтерпа, Анакреонт, Амур и Психея, Сапфо, Эрот, Минерва, Феб, Олимп и Парнас, Паллада и Нептун, Платон и Афинский Ареопаг и т.п. Своеобразная сводка анакреонтически-горацианских мотивов в лирике Державина представлена стихотворением «Дар» (1797) из сборника «Анакреонтические песни»:

Если ж пышность, сан, богатство
 Не по склонностям твоим,
 Пой любовь, покой, приятство:
 Будешь красотой любим...

Я доволен, света бог!
 Даром сим твоим небесным.
 Я богатым быть не мог,
 Но я мил жснам прелестным.

При всей условности античных мотивов и образов они подчас опирались на тексты древних поэтов. Так, строфа 4 в стихотворении «К Эвтерпе» (1789), равно как все целиком стихотворение «Возвращение весны» (1797), отчетливо, вплоть до прямых совпадений, варьирует оду Горация IV, 7. Вообще современники не напрасно воспринимали Державина как «Горация сегодня» и «русского Флакка». Не только поэзия Державина переполнена цитатами и парафразами из Горация (они тщательно собраны в монографии В. Буша), (см.: *Busch W. Horaz in Russland: Studien und Materialien. München, 1964. S. 70–85*), но и в своей теоретической работе «Рассуждение о лирической поэзии, или Об оде» (1811) он воздал должное значению античной лирики как для русской поэзии в целом, так и для его собственного творчества в частности.

Итак, перед нами явное продолжение античной традиции в русской культуре и столь же явное стремление преодолеть возвы-

шенную назидательность античного канона, приблизить его к жизни и насытить простым человеческим содержанием. Стремление это нашло себе выражение, в частности, в характерном для «Анакреонтических песен» постоянном опосредовании античных мотивов реалиями русского фольклора и быта. Таковы «Анакреон у печки», «льну подобные власы» харит, Лель, «наряженный красной девой» в роли Эрота, призыв к Музе взглянуть, «как гусли тихи», а к нимфам «стать в хоровод», Купидон, стучащий в дверь кольцом, Киприда, которая «велела нимфам, купидонам» плясать под роговую музыку и «скакать» на карусели и т.д.

И тем не менее нельзя не видеть, что сама «простота» лирического героя Державина, сам его «русский быт» и «забавный слог», в котором он выражает свои такие якобы повседневные, такие немудрящие вкусы и чувства, еще целиком литературны, еще воспринимаются отнюдь не сами по себе, а сквозь высокие государственные дела и образы, лишь как контраст к ним. Риторический принцип продолжает определять общий характер культуры, и сниженный ее вариант остается ее вариантом. Об этом Державин говорит прямо в собственной творческой декларации – знаменитом «Памятнике». Главную свою заслугу он видит в том,

Что первый я дерзнул в забавном русском слоге
О добродетелях Фелицы возгласить,
В сердечной простоте беседовать о Боге
И истину царям с улыбкой говорить.

Круг тем, трактуемых в «забавном русском слоге» очерчен здесь ясно и прямо. Существенно также, что само это признание содержится в стихотворении, которое варьирует оду Горация. Такова же «простота» описываемых поэтом бытовых сцен:

Гремит музыка, слышны хоры
Вкруг лакомых твоих столов;
Сластей и ананасов горы,
И множество других плодов
Прельщают чувства и питают;
В вертепе мраморном, прохладном,
В котором льется водоскат,
На лож роз благоуханном
Средь лени, неги и отрад,
Любовью распаленный страстной
С молодой, веселою, прекрасной
И нежной нимфой ты сидишь...

Дело не в экзотичности яств и прочего антуража. В других стихотворениях они могут быть вполне российскими: «Багряна ветчина, зелены щи с желтком, сыр белый, раки красны». Дело в самом восприятии искусства и культуры как сферы организованного, «устроенного», ярко выразительного бытия, тем и принадлежащего искусству и культуре, что оно не растворено в реальной, случайной, нередко безликой эмпирии существования. Оно возвышается над ней даже когда речь идет о «щуке пестрой» или о «кофе два глотка», ибо последние тоже живут как часть эстетически организованной природы. Насладившись ими, я «в стекла оптики картинные места / смотрю моих усадеб; на свитках грады, царства, / Моря, леса – лежит вся мира красота / В глазах, искусств через коварства».

И потому столь естественны в этой «простой жизни», описанной «забавным слогом», амур, нимфы, Парнас, Андромеда и проч., потому поэт славит «сельскую жизнь» – на лире, «с Флакком, с Пиндаром, богов восседши в пире». Культура движется к изживанию античного канона, но до конца пушкинской эпохи еще остается соотносенной с ним.

Последний предпушкинский этап на обозначенном таким образом пути связан с эпохой декабристов – с их героико-патриотическим восприятием античной традиции и с расцветшими вокруг них русской элегией и русской идиллией, звучавшими контрастом к этой героике, но также отчетливо ориентированными на античные образцы.

Декабристы и их время

Культура двух-трех первых десятилетий XIX в. в России насыщена отзвуками событий общеевропейского значения. Первое из таких событий – Французская революция 1789–1794 гг. Сама революция и в известном смысле продолжавшая ее наполеоновская эпопея породили мысль о том, что феодально-аристократические монархии с характерными для них эксплуатацией огромных масс крестьянства, наследственными привилегиями, искусственным ограничением производительных сил могут быть сокрушены революционным путем, дабы уступить место более демократическому и гуманному строю. Культурная санкция такого переворота со-

стояла, в частности, в обращении к античным примерам героического патриотизма и тираноборчества. Античные тени, столь густо лежавшие на французской революции, на консульстве и империи, не рассеялись и некоторое время спустя. Они живут в революционно-освободительных движениях 1810–1820-х годов и, в частности, в русском декабризме, ощутимы в общекультурной атмосфере времени.

Однако Французская революция, сопровождавшаяся массовым кровавым террором, выродившаяся в господство спекулятивной буржуазии и завершившаяся наполеоновской монархией, которая чем дальше, тем острее ощущала свою нежизнеспособность и стремилась вернуться назад, пытаясь найти компромисс с исторически сложившейся системой европейской государственности, породила разочарование в революционно-террористических принципах исторического поведения, основанных на наджизненных – в том числе античных – идеалах, диктате рациональной логики и игнорирующих решающую роль глубинных сил истории – народа и нации. Открытие этих исторических сил, антично-классицистическому канону неизвестных, легло в основу другой революции, которой отмечены эти десятилетия, – революции в сфере духа, культуры и искусства, связанной с движением и деятельностью романтиков.

Обе эти революции, обе тональности культуры, порожденные каждой из них, не только существовали, но и взаимодействовали в атмосфере времени, создавая тип человека, тип философской мысли и художественной практики, в которых антично-классицистическое начало культуры и начало народно-национальное и сопоставлялись по контрасту, и в то же время проникали друг в друга. Сферой такого взаимопроникновения было искусство – не только как совокупность произведений, но и как особый регистр духовного бытия, особая, высшая ценность, в которой холодноватая ясность античной классики уже смягчена непосредственно переживаемой национально-жизненной реальностью, но еще спасает эту реальность от провинциальной узости, от эмпирии и прагматизма, еще заставляет ощутить в ней классический, античный тон и веяние эстетического идеала. Таковы за пределами России творчество Гегеля эпохи «Феноменологии духа» и Гете эпохи «Римских элегий» и «Ифигении», скульптура Кановы и Торвальдсена, античные вещи Шиллера и Гельдерлина, интерьеры раннего Бидермайера. Таковы

в России творчество Росси и Кваренги, Казакова и Вороникина, Федор Толстой и Венецианов, венециановская школа от Сороки и Тыранова до братьев Чернецовых, эстетические построения А.Ф. Мерзлякова и Никиты Муравьева, мебель «павловского» и «александровского» ампира. Именно эта атмосфера и связанные с ней проблемы сказались в характерных явлениях «русской античности» предпушкинской поры – в декабристском классицизме, в элгиях и идиллиях Батюшкова, Гнедича, Дельвига.

Декабристы в подавляющем большинстве своем прошли через увлечение античной историей, хорошо ее знали и в ней, как впоследствии скажет Герцен, видели «эстетическую школу нравственности», обязательную для каждого революционера и патриота. Необходимо, считал Никита Муравьев, «приохочивать деятелей к чтению древней истории, обильной великими примерами бескорыстия, душевного величия, любви к Отечеству и самоотвержения». В показаниях на следствии и в воспоминаниях, написанных в Сибири, многие декабристы говорят о воздействии на них древних писателей, главным образом историков, а среди последних – в первую очередь Тацита. Сочувственные, горячие, а подчас и восторженные отзывы о Таците, в котором декабристы видели прежде всего «карателя тиранов», оставили Глинка, Кюхельбекер, Фонвизин, Свицунов, Норов, А. Бестужев, Лунин. Переводческая деятельность декабристов, которой они при возможности занимались весьма охотно, тоже была в основном связана с античными историками. Их переводили Глинка, Свиридов, Черевин, Бригген, Корнилович, Лунин. Не приходится удивляться, что в этих условиях поэзия декабристов полна греческих и римских имен, реалий, образов в большей мере, чем то соответствовало обычной поэтике времени: «И без Патрокла жизнь Ахилл возненавидя, / Отмстив за смерть его, утешился душой» (Катенин); «Этот блеск, сей жар и вид дымящегося мира / Мне вспомянули песнь Омира» (Глинка); «И в рубище Солон дал Крезу наставленья, / Как смежны счастье и слава с нищетою» (Вл. Раевский) и т.д., не говоря уже о знаменитых строках Рылеева: «Лишь Рим, вселенной властелин, сей край свободы и законов возмог произвести один / И Брутов двух и двух Катонов».

Образ античного мира у декабристов строился не на документальных данных или критическом анализе источников, а был

всецело основан на сочинениях древних авторов, подчеркивавших определенные стороны греко-римской истории и аксиологии: «Мы страстно любили древних, – вспоминал И.Д. Якушкин – Плутарх, Тит Ливий, Цицерон и другие – были почти у каждого из нас настольными книгами». Сходные признания делали на следствии П. Борисов, Киреев, Бригген; Тацит стоял для декабристов в том же ряду. Что объединяло этих античных авторов? Республиканское устройство в древних Греции и Риме было обусловлено исторической природой их гражданских общин, связано с относительно низким уровнем развития производительных сил и, соответственно, с местно-консервативным характером морали и аксиологии: всякий выход за пределы автаркичной общины, включение ее в большие централизованные государственные образования с единым управлением типа эллинистических монархий или Римской империи воспринимались как измена традициям республиканской общины, «заветам предков» и «былой свободе», хотя такая «измена» была реальной и необходимой ценой за хозяйственное и общеисторическое развитие. Перечисленные выше авторы были близки декабристам именно тем, что в большинстве их произведений акцент стоял не на исторически прогрессивных следствиях монархической централизации, а на разложении консервативной героико-патриотической морали, неизбежно эту централизацию сопровождавшем. Важно также, что древние городские республики были в большей или меньшей мере республиками аристократическими, героический республиканский патриотизм – тоже частью аристократического этоса, тогда как народные массы от монархической централизации (по крайней мере, на первых порах) нередко выигрывали.

Вся эта реально историческая диалектика мало интересовала декабристов. Античность представлялась им как своеобразный миф, в котором на первый план выходили, утверждались и прославлялись лишь несколько моментов: осуждение монархии как тирании; торжество республики как свободы; нравственная ценность самоотверженной борьбы за свободу, против тирании. Античный миф декабристов, как всякий общественно-исторический миф, был не посторонним исторической реальности, но гипертрофировал определенные ее стороны, призван был вдохновить борцов за лучшее будущее своей страны, служить им примером, придать их борь-

бе всемирно-историческое звучание. Назидательный момент преобладал в этом мифе над моментом познавательным, служил идеалу больше, чем объективной истине.

«Я вспоминал блаженные времена Греции, когда она состояла из республик, – писал Пестель, – и жалостное ее положение потом. Я сравнивал величественную славу Рима во дни республики с плачевным ее уделом под правлением императоров». «Самое чтение истории республик Римской и греческих... родили во мне мысли, противные существующему порядку вещей» (из показаний декабриста Киреева). Отсюда естественным был переход к тираномахи: «Тиран, вострепещи! Родиться может он! Иль Кассий, или Брут, иль враг царей Катон!» (Рылеев. «К временщику»). Этот тон ощущим в поведении предлагавших себя на цареубийство Каховского или Якушкина.

Как уже говорилось, в конце XVIII – начале XIX вв. античный регистр общественно-философской и эстетической мысли был постоянно осложнен регистром естественножизненным – «забавно» препарированной российской повседневностью у Державина, патетически выраженной любовью к родной стране и к ее более или менее отдаленному прошлому у декабристов.

Любовь к родной стране, пламенный патриотизм, революционное действие во имя освобождения народа, ибо такое освобождение раскрепостит силы нации и утвердит ее величие – общие черты мировоззрения декабристов, нашедшие отражение в их поэзии, философских размышлениях, показаниях на следствии. В пределах этого круга мыслей и чувств и у самих декабристов, и у людей их времени, их окружения, близкого и далекого, формировалось некоторое особое направление: сторонников его принято называть «архаистами». Среди членов тайного общества самым последовательным из них был В.К. Кюхельбекер и, в известном смысле, К.Ф. Рылеев, из людей их времени и окружения – П.А. Катенин, А.С. Грибоедов, А.А. Шаховской. Эта сторона их мировоззрения и творчества была выявлена и проницательно исследована Ю.Н. Тыняновым в его книге «Архаисты и новаторы» (1929). В славянском единстве и в домосковской эпохе русской истории писатели этой ориентации видели залог и доказательство существования в прошлом русского народа и его духовном строе начал соборного национально-

го развития. «Беспристрастная история свидетельствует, – писал декабрист М.А. Фонвизин в статье, первоначально им названной «Записки», – что древняя Русь не знала ни рабства политического, ни рабства гражданского: то и другое привилось к ней постепенно и насильственно вследствие несчастных обстоятельств. Предки наши славяне были, как и их соседи германцы, народ полудикий, но свободный, < ... > Русь осталась верною коренной славянской стихии: свободному общинному устройству, основанному на началах чисто демократических».

Сходные мысли высказывали и другие декабристы. Едва ли не главным в них было утверждение народности как основы исторического развития нации и залога справедливости государственного строя. Тема эта, как известно, была развернута широко и полно в общественной мысли 1830–1840-х гг. и последующих десятилетий. В период же, нас сейчас интересующий и применительно к проблеме «русской античности», в трактовке патриотической и народной тем существенным явилось переосмысление отношений между римским и греческим элементами античного наследия. Как и в предпетровские годы, как и в трудах Ломоносова, в наследии римской античности снова оживают ассоциации с католицизмом, с франко-итальянской культурной стихией и – в более узком плане – эстетикой французского классицизма. Греческое наследие, как и ранее, противопоставлялось римскому, но теперь уже не по линии преемственных традиций консервативного православия, как во времена Епифания Славинецкого или братьев Лихудов, а скорее с акцентом на народно-эпическом начале эллинской культуры, на отсутствии в классической Греции жесткой государственности, на народно-поэтическом происхождении ее мифологии. В целом Рим представлял как начало, России чуждое, к тому же униженное тиранической властью императоров и гонениями на первых христиан. Греция же, напротив, как колыбель ценностей, торжествующих (или имеющих возможность восторжествовать) в России: народовластия и непосредственного выражения народной души, – например, в устном творчестве. В формировании подобного подхода помимо отдаленных допетровских и более близких ломоносовских отзвуков, отзвуков одической традиции XVIII в. определенную роль сыграли и более непосредственные локальные

факторы 1810-х годов: Отечественная война 1812 г., мобилизация общественного мнения на отпор Наполеону и французам; несколько позже – греческое восстание 1821 г., воздействие немецкой романтической мысли. Следует помнить, что немцы выступали как союзники русских в борьбе с Наполеоном, а многие немецкие писатели-романтики именно в эти годы открывали ценности народно-национальных начал истории и культуры.

Переоценивать это воинствующее эллинофильство в составе «русской античности» предпушкинской и пушкинской поры не стоит: оно представлено ограниченным кругом авторов и произведений; ведущие его жанры – греческая по имени «анакреонтика», как мы видели (и идиллия, как нам предстоит увидеть) ничего специфически греческого в себе не содержали; определяющим для «русской античности» XVIII – первой половины XIX в. остается восприятие античного наследия как единого истока и нормы культуры. Тем не менее остановиться на данном круге явлений следует: в опосредованном виде он раскрывает единую линию развития от ломоносовской рецепции античности через эстетику архаистов пушкинской поры к определенным умонастроениям 1840-х годов.

В обозначенной перспективе приобретает важность утверждение в первой половине XIX столетия русского гекзаметра как нового и более адекватного способа передачи по-русски древнегреческого эпоса. Размер этот был в свое время скомпрометирован неудачными опытами В.К. Тредьяковского, и в дальнейшем Гомера в России переводили александрийским стихом, ассоциировавшимся с французским искусственным эпосом XVIII в. и в еще большей мере – с трагедиями Корнеля, Расина или Вольтера. Таковы были перевод шести песен «Илиады», выполненный Ермилом Костровым в 1787 г. (опубликован в 1811 г.), отрывок из VI песни в переводе Н.М. Карамзина (1796) и перевод нескольких песен в 1809–1811 гг. Н.И. Гнедича, задуманный как продолжение труда Кострова. Около 1810 г. наступает перелом: в 1808 г. впервые гекзаметром переводит отрывок из «Илиады» А.Ф. Мерзляков; после 1811 г. отказывается от александрийского стиха и Гнедич – он переходит к гекзаметру, вняв, по-видимому, советам С.С. Уварова, опубликовавшего в 1813 г. «Письмо к Н.И. Гнедичу о греческом гекзаметре». Для понимания общекультурной атмосферы, в кото-

рой утверждался русский гекзаметр как необходимая форма переводов Гомера, показательно, что в 1815 г. В.В. Капнист предпринял попытку перевести несколько отрывков из «Илиады» русским народным стихом. Переводы были неудачны и вызвали резкую критику Державина, но круг ассоциаций, связанных с переводами Гомера и с необходимостью найти для них подлинно адекватную форму, отразился здесь достаточно ясно.

Не менее показателен также лексический ключ, избранный Гнедичем для своего перевода. Словарь его, как известно, ориентирован на архаическую лексику, причем не только в виде использования слов и выражений, реально существовавших в древнерусском и старославянском языках, но и в силу самой эстетической программы перевода, следуя которой Гнедич нередко сам создавал эквиваленты и кальки греческих лексем, призванные придать тексту архаически русский эпический тон. Во многих случаях это получалось удачно, и перевод Гнедича до сих пор в значительной степени сохраняет свои достоинства. Но очень часто предвзятая установка порождала и совершенно искусственные славянизмы как в лексике («выпука» вместо «выпуклость», «сбруя» вместо «доспехи», «пристанище» вместо «пристань», «дыроокий шлем», «кругозарные стены» и т.п.), так и в синтаксисе и фразеологии («бразды разливают по праху» в смысле «уронил вожжи»; «свирепство и душу извергнул» в смысле «умер»; раненый олень мчался, «доколе вращались горячая кровь и колена» и т.д.). Многие слова-термины настолько исконно национальны, что без словаря остаются непонятными: «глезна», «скрании», «пруги», «меск», «запон», «усмарь» и т.д.

Перевод Гнедича был не просто переводом, но и манифестом определенного направления русской литературы того времени вообще и «русской античности» в частности. Перечисленные особенности его выражают и особенности этого направления. Повторим: предпочтение греческой античности римской, восприятие греческого наследия как основанного на идее народности, близость его в этом смысле традициям русской культуры, риторический характер такой программы. Особенности эти представлены в творчестве перечисленных выше «архаистов», но выражены наиболее полно у В.К. Кюхельбекера, в его лирике, драматургии и, в первую очередь, «Аргиянах» (1822–1825). Трагедия привлекла внимание современ-

ников; из их писем и отзывов следует, что она явилась своеобразным зеркалом, где отразились принципы и вкусы «архаистов» в целом; материалы эти собраны и проанализированы Ю.Н. Тыняновым в статье 1924–1927 гг. «"Аргивяне", неизданная трагедия Кюхельбекера» (см.: *Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977*; особого внимания заслуживает комментарий, существенно расширяющий контекст трагедии).

В отличие от большинства современных ему литераторов Кюхельбекер хорошо знал древнегреческий язык и изучал трагиков в подлиннике. Он особенно ценил Эсхила и Софокла, их изображения мифологических сюжетов, а также Аристофана, но отрицательно относился к Еврипиду, в чьих драмах акцент лежал на слишком тонкой, на его взгляд, психологической нюансировке характеров и где исчезало народно-эпическое начало. Фабула «Аргивян» основана на реальном эпизоде греческой истории, главное действующее лицо которого, коринфянин Тимолеон, прославился сначала защитой демократии и борьбой против тирании в Сицилии, а затем – участием в убийстве брата, ставшего тираном в Коринфе. Важнейшая черта трагедии Кюхельбекера состояла в том, что, работая над этим сюжетом, он перенес акцент с характеристики главных персонажей на хор, сделав его коллективным народным судьей над действиями героев. Примечательно, что, по сюжету трагедии, хор состоит из аргивских пленных, т.е., по античным представлениям, рабов, и именно так, по этим пленным и рабам, а не, как первоначально предполагалось, по имени главного героя названа трагедия. «Хор древний, – писал в этой связи Катенин, – по пословице, глас Божий – глас народа... сей красноречивый представитель общества и потомства, придает трагедиям древних нечто священное, важное и глубокое, чего нельзя сыскать в новейших формах». Примечательно и то, что для таких современников и во многом единомышленников Кюхельбекера, как Мерзляков и Дельвиг, древнегреческий материал ассоциировался с русским народным стихом – античные и народно-песенные ритмы чередуются в их поэзии неоднократно. Наконец, нельзя не отметить, что хоровые партии, славянизмы, общий возвышенно-героический тон придавали трагедии Кюхельбекера, как и многим другим произведениям этого направления, риторическую условность, роднившую их с на-

писанными с той же установкой произведениями из древней русской истории. Пушкин был едва ли не единственным, кто в «Борисе Годунове» сумел освободиться при изображении сцен и образов древнерусской истории от возвышенно условной декламации, тем самым преодолев ту назидательность и наджизненность, что была свойственна архаистам в трактовке как древнерусского, так и старорусского материала.

Идиллия: народно-национальный идеал и античная стилизация

В декабристской рецепции античности главным было воздействие героических примеров античного патриотизма, свободолюбия и тираноборчества на «измельчавшее» окружающее общество, на «изнеженных», «трусливых» современников, т.е. функция назидательная – требовалось осудить окружающую действительность и изменить ее, иными словами, ей противостоять и на нее влиять. В те же годы, однако, прокладывала себе дальнейший путь и иная тенденция, знакомая нам уже по творчеству Державина: создать картину единой художественно преображенной реальности на основе соединения национально-народной идеи и национально-народного материала с образами античности. В предпушкинские и «ранне-пушкинские» годы она представлена особенно ясно в творчестве поэтов, культивировавших на русской почве античные стихотворные жанры, и прежде всего жанр идиллии – Батюшкова, Дельвига и Гнедича. Впрочем, как нам предстоит увидеть, поэзией эта тенденция не исчерпывалась и определенным образом сказалась на культуре тех лет в целом.

К.Н. Батюшков (1787–1855) практически владел латинским языком, обсуждал в письмах (в частности, к Гнедичу) отдельные вопросы не только древних литератур, но и древних текстов. Фигурой античного мира, более всего его привлекавшей, был римский поэт-элегик Тибулл (около 55 г. до н.э. – около 19 г. н.э.). Батюшков даже однажды назвал себя «маленьким Тибуллом». Из других римских поэтов след в его стихах оставили Проперций, Вергилий и особенно заметный – Гораций, парафразы из которого узнаются в таких пьесах, как «Беседка муз» (стихи 17–28; ср.: *Гораций*. Оды I,

31, 17–20) или «Ответ Гнедичу» (см. стих 12, где явно имеется в виду Сабинское имение Горация: оды II, 18, 14). Переводы, переложения, подражания античным авторам и стихи, ими навеянные, занимают в творчестве Батюшкова значительное место: три элегии Тибулла (по сути дела две, так как «Тибуллова элегия III», как выяснила позднейшая критика, Тибуллу не принадлежит), 13 стихотворений «Из греческой антологии», шесть «Подражаний древним», пьесы вроде «Судьба Одиссея», «Странствователь и домосед», «Вакханка», вызвавшая восторг Белинского, и другие. Круг античных авторов и выбор их стихов связаны в основном с темой, упоминавшейся выше как особенно характерная для восприятия античности в этот период и едва ли не наиболее ясно представленной именно у Батюшкова – воспевание тихих радостей уединенной сельской жизни, дружбы, вина и любви.

Хвала, хвала тебе, орадай домовитый!
 Твой вечерет век средь счастливой семьи;
 Ты сам, в тени дубрав, пасшь стада свои;
 Супруга между тем трапезу учреждает,
 Для омовенья ног сосуды согревает
 С кристальною водой. О боги! Если б я
 Узрел сще мои родительски поля!
 У светлого огня с подругою младою,
 Я б юность вспомянул за чашей круговою,
 И были, и дела давно минувших дней!

Показательным образом в этом вольном переводе элегии Тибулла (I, 10) Батюшковым вплетены и «младая подруга», и «круговая чаша» – в подлиннике они отсутствуют.

Друг Пушкина А.А. Дельвиг (1798–1831) древних языков фактически не знал, хотя в лицее занимался, как все лицеисты, латинским, а состоя впоследствии вместе с Гнедичем и под начальством Крылова служащим Императорской публичной библиотеки, пытался под их влиянием овладеть и древнегреческим, но без большого успеха. Последнее существенно. Греческая поэзия, которой он увлекался всю жизнь и рецепции которой в той или иной форме составляют одну из основ его творчества, выступала для него не в ее подлинности и достоверности, а скорее как некоторый тезис, принцип, как теоретическая позиция. С сутью ее мы уже знакомы (см. выше о творчестве Кюхельбекера и переводах Гнедича). Людьями

этого круга, как мы уже говорили, латинское поэтическое наследие воспринималось через традиции французского классицизма и рококо, т.е. как нечто «аристократическое», искусственное и жеманное, тогда как в греческой поэзии основными для них были эпос и трагедия, т.е. жанры, связанные с народной мифологией и отразившие, как им представлялось, исторические судьбы греческого народа, чья культура оказалась впоследствии несравненно более тесно связана с культурой славян и русских, нежели культура Рима. Народность как исходное начало и главная ценность определила два основных жанра, в рамках которых развивалась, особенно после 1821 г., поэзия Дельвига – русская народная песня (в виде стилизации и подражания) и вариации на темы древнегреческих поэтов. Хотя по своей поэтике, тону, размерам пьес они, естественно, в корне отличались друг от друга и Дельвиг никогда не пытался их соединить, оба жанра были для него народными и ценными, и именно общее их качество – народность – было для поэта главным. Даже идиллии Феокрита он понимал как сцены из подлинной народной жизни.

Н.И. Гнедич (1784–1833) был родом с Украины, и с раннего детства в памяти его запечатлелись сцены и предметы, нравы и обычаи патриархального быта украинской деревни и, особенно ярко, образы слепцов-кобзарей, поющих собравшимся крестьянам народные песни и предания. Первоначальное образование Гнедич получил сперва в полтавской семинарии, а затем в харьковском «коллегиуме», устроенном, как мы уже знаем, по образцу иезуитских школ. Из обоих этих учебных заведений Гнедич вынес не только на всю жизнь сохранившийся интерес к древним языкам, но и весьма неплохое их знание. Углубленному изучению и усовершенствованию в языках были во многом посвящены годы, проведенные Гнедичем по окончании «коллегиума» (в 1800 г.) в Московском университетском Благородном пансионе. Среди юных дворян, из которых в ту пору в основном выходили деятели русской литературы и которые выше всего ценили знания в виде своеобразного просвещенного дилетантизма (подчас весьма высокого уровня), Гнедич – один из очень немногих, чьи познания в области древних языков и литератур, особенно древнегреческой, отличались основательностью, подлинной ученостью и могли бы быть названы профессиональ-

ными. Свидетельством тому служит комментарий к переводу Гомера, над которым Гнедич работал в 1816–1817 гг., и многие его письма, в первую очередь к К.Н. Батюшкову. Делом всей жизни Гнедича, занявшим (с перерывами) последние ее 20 лет, был перевод Гомера, оставшийся образцовым до наших дней. Оригинальные стихотворения, когда в них присутствуют античные мотивы (а они занимают в наследии Гнедича не менее трети), чаще всего варьируют темы, связанные с Гомером. При всей важности гражданских мотивов в лирике Гнедича, вполне очевидна склонность его к идиллии. К этому жанру относится и перевод «Сиракузянок» Феокрита, и «Циклоп» – своеобразная «Феокритова идиллия, приноровленная к нашим нравам», и такая глубоко лирическая пьеса, как «Приютинно», и переложенные поэтом на русский язык «Простонародные песни нынешних греков».

Для всех трех перечисленных поэтов характерно особое, ни позже, ни ранее того не встречающееся, соотношение античного и непосредственно лирического начал в творчестве. Жанр переложений и подражаний произведениям греческих и римских поэтов, многочисленные античные ассоциации, следование античным стихотворным ритмам являются здесь формой выражения глубоко лирических, самых душевных переживаний. Так, на смерть Дельвига Гнедич откликнулся двустихием:

Друг, до свидания! Скоро и я наслажусь моей частью:
Жил я, чтоб умереть; скоро умру, чтобы жить!

Здесь примечательны естественность риторической формы (контрастное построение второй строки), сознательный архаизирующий славянизм («часть» в смысле «участь»), сочетающиеся с традиционной формой латинской поэзии – элегическим дистихом, при этом, однако, ритмически трактованным очень свободно (лишнее ударение во второй строке). Примечательно и перенесение в русское стихосложение типичной нормы латинской просодии: опущение конечной гласной перед словом, начинающимся тоже с гласной: «чтоб(ы) умереть». Нет никаких оснований воспринимать это как доказательство искусственности или тем более неискренности выраженных здесь чувств. Гнедич очень любил Дельвига, был четыре года его близким товарищем по службе, предельно откровен-

но беседовал с ним в пору своей тяжелой болезни, которую оба друга считали смертельной. Риторическая и антикизирующая форма не противоречит искренности и глубине чувств, а служит их особым выражением. Таковы же нередко стихи самого Дельвига (например, стихотворение «Гений-Хранитель»), Батюшкова («Судьба Одиссея») и т.д.

Особенность этого способа выражения лирической эмоции состоит в том, что жизнь и жизненные переживания в их прямой непосредственности и реальной жизненности еще не мыслятся как могущие сами по себе стать поэзией. Чтобы ею стать, они должны до нее возвыситься. Потребность опереться на античный канон и рождается оттого, что он гарантирует ту степень условности, риторичности, приподнятости, без которых для поэтов этого направления поэзии еще нет. Она лирична, откровенна и глубоко человечна, но это еще та человечность, которая делается осознанной и выраженной, лишь став фактом искусства, причем искусства, которое опирается на культурную традицию, из нее черпает свои приемы и образы и потому не сливается с непосредственной действительностью. Жизнь, чувства, впечатления осознаются, лишь приняв художественную форму, которая призвана одновременно и передать их, и их организовать, «устроить», «украсить», вписать в эстетическую реальность. Античная форма в данном случае, таким образом, представляет собой *стилизацию* – дань, которую эмпирическая реальность должна отдать риторической культуре, плату за обретение жизненным (в том числе и национальным) материалом высокого и культурно универсального эстетического статуса. Там, где такая цель достигается, подобное искусство обладает невыразимой прелестью, представляя нам образ живой реальности, одновременно подлинной и эстетически облагороженной. Русская идиллия в лучших своих образцах воплощает этот тип искусства. Таковы, например, «Рыбаки» Гнедича или его же «Приютино». К ним относятся и пьесы, вроде «Послания» Батюшкова А.И. Тургеневу или «Дамона» Дельвига.

Эта особая и по-своему уникальная форма «русской античности» не ограничена рамками поэзии. Она порождена специфической фазой в развитии русской (и немецкой) культуры. Повседневность, непосредственная жизнь, быт уже, если можно так выразиться, стучатся в дверь искусства, предвещая скорое появле-

ние национальных реалистических школ и тем самым конец античного канона. Но на протяжении двух-трех десятилетий описанный тип переживания и изображения реальности еще остается универсальным языком искусства. Те его ветви, которые испытывали потребность выразить окружающую жизнь как эстетический феномен, в прямой или опосредованной форме тяготеют к воспоминаниям и традициям стилизованной античности – другой эстетический язык им еще не дан. Таковы некоторые церкви и особняки Бовэ, построенные в Москве после пожара 1812 г. – например, церковь Божией Матери Всех Скорбящих Радость на Большой Ордынке и особенно ее колокольня (приписываемая Баженову, несмотря на ее облик, менее всего баженовский). Таковы некоторые поместные усадьбы, где античные и антикизирующие формы, обычно выдержанные в малом масштабе, сочетаются с удобством, исполнены ощущения интимной человекосоразмерности, создавая удивительный сплав человеческого тепла и классического совершенства. Такова, например, усадьба Усачевых (позднее Найденовых), построенная в 1829–1831 гг. в пригородной зоне Москвы, но ныне вошедшая в черту города (санаторий Высокие Горы возле Курского вокзала). В этот же канон входит живопись Венецианова и его учеников Тыранова, Сороки, братьев Чернецовых. Античности как таковой здесь, как правило, нет, но она напоминает о себе в классической ясности и особой эстетической организации самых обычных бытовых интерьеров, сцен и архитектурных пейзажей. Самый яркий тому пример – «Рыбаки» Г.В. Сороки.

Этому краткому и частному, но очень ценному направлению суждено было войти составной частью в грандиозный заключительный синтез «русской античности» в творчестве Пушкина и быть преодоленным в нем.

Глава 9

Пушкин и античность



Наследие греко-римской античности – одно из главных и постоянных слагаемых творчества Пушкина. Сюжеты ряда его произведений развивают темы античной литературы и истории; произведения и письма переполнены именами и образами исторических деятелей, героев и богов античного мира; многие стихи представляют собой переводы из древних поэтов или вариации на их темы; многочисленные отрывки и наброски, где речь идет о литературе и истории классической древности, как бы документируют частые раздумья поэта над историческим опытом античности и его осмыслением в культуре последующих веков.

Особенности античных реминисценций у Пушкина

Античные реминисценции в сочинениях Пушкина отличаются некоторыми характерными особенностями. Во-первых, античность воспринимается им чаще всего в амальгаме с культурным опытом последующих веков – в первую очередь XVIII столетия – и через него. Так, например, в ранних, лицейских стихах: «Наследники Тибулла и Парни!...» (Тибулл – древнеримский поэт, Парни – поэт французский, живший в XVIII столетии); «Пусть будет Мевием в речах превознесен / Явится Депрео, исчезнет Шапелен» (Мевий – персонаж 3-й эклоги Вергилия; Депрео (он же Буало) и Шапелен – французские литератур-

ные деятели и поэты конца XVII в.). Привлечение фактов, лиц и обстоятельств древней мифологии и истории для изображения и объяснения событий позднейшей истории, т.е. восприятие тех и других в виде единой «исторической материи», представлено не только в полусуточной анакреонтической лирике ранних лет, но также в самых глубоких и важных произведениях Пушкина, таких как «Кинжал» (ср. начальные строки и строфу, посвященную «Кесарю» и Бруту) или «Борис Годунов», первые четыре сцены которого, описывающие ситуацию междуцарствования в России в 1598 г., во многом навеяны гл. 11–13 первой книги «Анналов» Тацита.

Другая существенная особенность античных реминисценций у Пушкина связана с тем, что трактовка римского материала в его творчестве резко отлична от трактовки греческого, но в совсем ином смысле, чем это было у архаистов. Греческая античность представлена у Пушкина, главным образом, традиционным набором мифологических имен, который именно в силу своей традиционности и универсальности характеризовал не столько отношение Пушкина к эллинской культуре или истории, сколько условный язык поэзии XVIII – начала XIX в. Из 93 древнегреческих имен, упоминаемых в корпусе его сочинений, к поэтам и писателям относятся 13, к мифологическим лицам – 59; реальные деятели греческой истории (их в корпусе семь) обычно просто упоминаются без характеристик или анализа. Напротив того, все (или почти все) содержательные суждения об античной культуре и истории, разборы произведений античной литературы и вариации на их темы, объяснения событий русской истории, исходя из государственно-политического опыта античности, строятся на римском материале. Не случайно также, что среди древних авторов наибольшее число цитат, ссылок, переложений или переводов приходится на долю тех римлян, которые как бы сопровождают поэта на протяжении всей жизни: Горация, Овидия и Тацита.

Тематическо-биографические циклы

Тематическо-биографические циклы, отмеченные повышенным содержанием античного материала, выступают в творчестве Пушкина

достаточно отчетливо. Первый из них охватывает 1814–1821 гг., включая и январь 1822 г. Из 284 стихотворений, созданных за эти годы, к «античной теме» относятся – 33, или 12% от общего числа. Если не учитывать стандартно повторяющиеся образы греческой мифологии, все «античные стихи» этих лет – римские. Тематическое движение в пределах цикла выглядит следующим образом. В 1814–1818 гг. «античных» стихотворений особенно много – каждое седьмое. Почти все они могут быть названы анакреонтически-горацианскими, т.е. воспевают вино и любовь, безмятежность сельского досуга, презрение к богатству, славе и власти, свободное от принуждения поэтическое творчество. Античность эта – условная, прочитанная сквозь поэзию рококо XVIII столетия, русскую и, прежде всего, французскую. В 1819–1819 гг. наступает пауза: «античных» стихотворений в эти годы нет, за двумя или, может быть, тремя знаменательными исключениями – подписями к портретам Дельвига и Чаадаева и эпиграммой на Аракчеева («В столице он капрал, в Чугуеве Нерон...»), пушкинское авторство которой оспаривается. Здесь продолжается тема более раннего стихотворения «К Лицинию» и античной строфы оды «Вольность», предваряются античные мотивы «Кинжала». В совокупности данные пять-шесть текстов могут рассматриваться в пределах цикла 1814–1821 гг. как небольшая, но важная самостоятельная группа: античность воспринята здесь в своем героическом тираноборческом аспекте, стихи анакреонтически-горацианской тональности полностью исчезают, речь идет о борьбе с деспотизмом и о возмездии тиранам в духе якобинской и, прежде всего, декабристской революционной фразеологии.

На этом первый античный цикл завершается. Последующие 10–11 лет характеризуются отходом Пушкина от тем и образов античной литературы. В течение ряда лет (1825–1826, 1828–1829, 1831) не создается ни одного «античного» стихотворения. Там, где они возникают, они почти неизменно варьируют условные сюжеты и образы греческой мифологии. Впервые, правда, появляется пока еще единичный перевод из античного автора – стихотворение Катутла «Пьяной горечью фалерна...». В целом из 374 стихотворений, написанных в 1822–1832 гг., с античностью связаны 11 стихотворений, или меньше 3%.

И тем не менее именно на эти годы приходится второй античный цикл в творчестве Пушкина. Дело в том, что стихотворения первого

цикла, как мы только что убедились, распределялись между теми двумя регистрами восприятия античного наследия, которые были характерны и для допушкинской поры: либо стремление сблизить античный канон с реальными условиями русской жизни путем «возвышения» и эстетизации последних в условной анакреонтике от Державина до Батюшкова или в столь же условной идиллике Гнедича, Дельвига и поэтов их круга; либо подчеркивание в античном наследии мотивов героического патриотизма и нравственной ответственности, столь характерное для декабристского круга. Собственно пушкинское восприятие и переживание античности начинается после исчерпания обоих указанных регистров, и относится оно к годам пребывания в Михайловском, т.е. к 1824–1826 гг. Оно связано не с художественным наследием античности, а с ее государственно-политическим опытом. В центре этого краткого, но очень значительного цикла – римский историк Корнелий Тацит и его сочинение «Анналы». Цикл включает следующие тексты: «Замечания на “Анналы” Тацита», записку «О народном воспитании», письма: Вяземскому от 24–25 июня 1824 г., Дельвигу от 23 июля 1825 г. и Плетнева Пушкину от 14 апреля 1826 г.

В михайловские годы в центр внимания Пушкина выдвигаются отношения между ценностями личной свободы и историей народа, историей государства, требующей от человека подчинения ее объективному ходу. Импульсы к постановке этой проблемы шли от впечатлений русской действительности, окружившей поэта в деревне, и от его раздумий над историей России. Поиски решения вызвали интерес к истории раннеимператорского Рима и, в частности, к деятельности римского императора Тиберия (14–37 гг.), который, на взгляд Пушкина, исходил из объективной исторической необходимости построения единого и упорядоченного Римского государства и во имя этой цели шел на уничтожение тех, кто мог препятствовать ее достижению. В традиции Просвещения XVIII в. и русского декабризма Тацит, описавший этот процесс, воспринимался как «бич тиранов», т.е. как разоблачитель Тиберия, как защитник его противников из сенатски-республиканской партии, представавших в этой системе взглядов борцами за свободу. Выступив против сведения истории к борьбе свободолюбия и тирании, Пушкин оказался втянутым в полемику с Тацитом якобинцев и декабристов. Тиберия он ставит очень высоко и пишет о нем так: «Первое

злодеяние его (замечает Тацит) было умерщвление Постума Агриппы, внука Августа. Если в самодержавном правлении убийство может быть извинено государственной необходимостью, то Тиберий прав». Все остальные положительные отзывы Пушкина о Тиберии в «Замечаниях» связаны с этой мыслью.

Чтение Тацита в Михайловском шло параллельно с работой над «Борисом Годуновым». По-прежнему история императорского Рима связывалась для Пушкина с историей России и освещала некоторые ее конфликты, но в трагедии восприятие коллизии, намеченной в «Замечаниях», меняется в корне, а вместе с ним и значение римского материала для разрешения волновавшей Пушкина проблемы. Внимательное сопоставление сцен 1–4 с текстом Тацита не оставляет сомнений в том, что избрание Бориса Годунова на царство и поведение его при этом воспроизводят поведение Тиберия в аналогичной ситуации, как оно описано в гл. 11–13 первой книги «Анналов». Образ Тиберия из пушкинских «Замечаний», т.е. государя, выше всего ставящего государственные интересы и ради них готового пойти на преступление, на глазах вытеснялся образом Тиберия тацитовских «Анналов», который, в свою очередь, окрашивал образ Бориса. Они сливались в едином представлении о честолюбце, чье преступление не может быть оправдано заботой о благе государства и народа, ибо в конечном счете подлинное их благо с преступлением несовместимо.

Третий античный цикл в творчестве Пушкина занимает последние пять лет жизни поэта и отличается особой интенсивностью переживания античного наследия. Из 87 стихотворений, написанных в 1833–1836 гг., с античностью связаны 21, или около 25%. К ним надо прибавить полностью или частично посвященные античным темам прозаические тексты: «Мы проводили вечер на даче...», «Цезарь путешествовал...», «Египетские ночи» и рецензию на «Фракийские элегии» В. Теплякова. Материал этот обладает рядом особенностей: в первые столь значительную роль играют переводы – их 10 – из Горация, Ювенала, Анакреонта, из Палатинской антологии; большое место занимают вариации на антологические темы – краткие, красивые, пластические зарисовки или афоризмы застольной мудрости, надгробные надписи; необычно высок удельный вес начатых и неоконченных произведений – 5 из 10 переводов, 3 из 4 прозаических вещей; среди ан-

тичных авторов преобладают поздние, а среди тем, особенно римских, – мотивы завершения античной цивилизации, катастрофы, старости и смерти.

Характер освоения античного наследия

Характер освоения Пушкиным античного наследия необычен. Он помнил бесконечное число фактов, обстоятельств и деталей жизни, истории и литературы античного Рима, вроде того, что Вергилий болел чахоткой и «разводил сад на берегу моря, недалеко от города», а сочинения Аврелия Виктора одно время приписывались Корнелию Непоту. Он проникательно, глубже многих профессиональных историков, понимал реальный смысл некоторых явлений истории Рима, увидев, например, в Бруте не только революционера, каковым считали его почти все в пушкинском поколении, но и консерватора, мстившего Цезарю за разрушение «коренных постановлений отечества» (см. записку «О народном воспитании»).

Такое знание, однако, не было образованностью в современном смысле этого слова, и критерии научности или академической выверенности суждений к нему малоприложимы. Дело тут не в «несовершенстве» пушкинского знания античности, а в том, что то было знание принципиально иного типа, нежели научно-академическое. Ученый-историк рассматривает свой материал объективно, т.е. извне, отвлекаясь от личных пристрастий. Пушкин, напротив, знает историю как содержание собственной духовной биографии, через отношение к ней выражает себя и меняет это свое отношение под влиянием эволюции собственных взглядов. Наследие античности воспринимается им как часть переживаемой истории, оно дано ему в виде галереи событий и лиц, в которых внешние, объективные, фактические характеристики неотделимы от переживания их поэтом и от времени, как своего, так и того, сквозь которое Пушкин их воспринял, живут как самоценные его детали, по выражению пушкинского времени – как «анекдоты». Поэтому один из главных героев Пушкина, Онегин, «хранил в памяти» всю мировую историю как «дней минувших анекдоты»; поэтому такую большую роль в восприятии Пушкиным античности играли французские переводы XVIII в. и двуязычные греко-французские или латино-французские

издания древних авторов, по которым Пушкин чаще всего знакомился с их сочинениями. Они были для него частью французской литературы эпохи Просвещения, на которой он вырос. Поэтому познания Пушкина в области античности были неотделимы от его жизненного опыта, носили экзистенциальный характер и строились не столько на рациональном знании, сколько на особом присущем ему «чувстве древности», по точному выражению академика М. П. Алексеева.

«Чувство древности» Пушкина сказывается особенно ясно в его переводах из античных авторов. Так, в переводе оды Горация 1,1 в строках: «И заповеданной ограды / Касаясь жгучим колесом», слово «ограда» может означать только длинную низкую каменную стену, шедшую по продольной оси римской цирковой арены, а вносящее сакральный оттенок слово «заповеданная» имеет единственное, кажется, объяснение в том, что под оконечностями этой стены находились маленькие подземные святилища бога Конса – покровителя урожаев и конских ристаний. Обе детали в подлиннике отсутствуют, переводит Пушкин явно с опорой на французский текст, но из неустановимого источника в сознании поэта возникает отчетливая картина римского цирка, столь отчетливая и точная, что, накладываясь на предельно сжатое описание Горация, она дополняет, расцветчивает и, как это ни странно, уточняет его. Сходные примеры можно привести и из начатого перевода X сатиры Ювенала «От западных морей до самых врат восточных...» или из юношеской вариации на темы III сатиры того же автора – «К Лицинию». Иногда «чувство древности» обостряется до того, впечатления античности укоренены в творческом подсознании Пушкина настолько, а реалии античного мира сливаются с его переживанием истории и культуры столь тесно, что проявляются в формах, не находящихся себе однозначного рационально-логического объяснения. Мы не можем сказать, например, как Пушкин, практически не зная греческого языка и переводя эпитафию Гедила с французского прозаического переложения, тем не менее точно восстанавливает метрическую структуру греческого подлинника; где проходит граница между чисто лирическим самовыражением Пушкина и воссозданием мыслей и образов Горация в стихотворении «Из Пиндемонти»; чем объясняется почти полное совпадение стиха 9 в стихотворении «Я памятник себе воздвиг...» со строкой Овидия из «Тристий» (IV, IX, 19) – случайностью или инерцией постоянных подспудно живущих латинских ассоциаций.

Античные мотивы в творчестве Пушкина последних лет

Концентрация античных мотивов в творчестве Пушкина последних лет и их особый характер находят себе объяснение в этих последних наблюдениях. Первая треть XIX в. в целом характеризуется изживанием антично ориентированного компонента европейской культуры и выходом на передний план более непосредственно жизненных сторон культурно-исторического процесса. В этой атмосфере наглядно сопоставлялись две системы критериев и ценностей. С античным наследием связывалось представление о высокой гражданской норме (в виде прямой верности ей или в виде демонстративных и условных от нее отклонений), о классическом равновесии субъективного и объективного начал в жизни и искусстве, о совершенстве эстетической формы как выраженном единстве личного таланта художника и воздействия его на общество. Мироззрение, шедшее на смену, строилось на понимании ценности рядового человека, важности условий его повседневной-трудовой жизни, народно-национальной субстанции его существования. Культура, выигрывая в гуманизме, теряла в историческом масштабе и чувстве своего мирового единства; искусство, выигрывая в остроте и точности передачи личного переживания, теряло в гармонизирующей силе прекрасного. Время Пушкина знаменует момент краткого неустойчивого равновесия этих двух начал; не случайно именно оно составило содержание величайшего произведения Пушкина, открывающего значительный период его творчества, – «Медного всадника». Именно «Медный всадник» представлен в культурном контексте позднего Пушкина за пределами России – Гегель и Гёте, Канова и Торвальдсен, в России – Казаков и Росси, Венецианов и его школа, стихи поэтов Пушкинской плеяды.

Дальнейшее историческое движение означало сдвиг от первого из этих полюсов ко второму, тем самым нарушение их равновесия и, следовательно, исчезновение основы, на которой строились высшие духовные достижения эпохи, в их числе творчество Пушкина и сама его жизнь. Особенности античного материала в прозе и поэзии Пушкина 1833–1836 гг. – повышенная, как бы прощальная интенсивность, ориентация на перевод, т.е. на непосредственный контакт с художественной плотью эпохи, восприятие ее в кризисных, предсмертных или посмертных, проявлениях, появление

пьес антологического типа, где античный мир оглядывается на себя в своем несколько безжизненно-застылом эстетическом совершенстве; обилие работ, начатых автором, тут же утративших для него интерес и потому оставленных в черновике, – все это указывает на владеющее Пушкиным в те годы кризисное чувство. С одной стороны, чувство своей неразрывной связи с античным каноном европейской культуры и его модификациями – с XVIII в., с петровско-екатеринински-петербургской фазой русской истории, а с другой – невозможности далее мыслить и творить на их основе. Речь шла не о теоретических проблемах, а о жизненном самоощущении. Кризисное чувство, связанное с судьбой античного наследия, есть органичная и важнейшая часть той духовной атмосферы расхождения с временем, с обществом и властью, которая окутывает последние годы жизни поэта и которая сыграла роковую роль в его гибели. Поэтому, создавая свое поэтическое завещание «Я памятник себе воздвиг...» и посвятив его расхождению своему с обществом и властью, с временем, Пушкин лишь тогда переписал его набело, т.е. счел законченным и совершенным, когда открыл его переводом двух строк оды Горация III, 30 – тоже прощальной.

Глава 10

Эпоха перелома.

Исчерпание античного компонента национальной культуры



Мы неоднократно убеждались в том, что непреходящая роль античного наследия в культуре последующих веков как в Западной Европе так и в России основывалась на некоторых определяющих чертах античного уклада и мировоззрения: на понятии нормы как внутренне пережитого и безусловного долга человека перед обществом; на понятии классического как зыбкого, неустойчивого равновесия между личным и общественным, между субъективным и объективным, которое, как правило, нарушалось в общественной практике, но как идеал и норма всегда сохранялось в жизни народа и его искусстве; на понятии эстетической формы как критерия и залога совершенного, вследствие этого внятного гражданам, коллективу и потому подлинно реального бытия. Всякое чувство, всякое высказывание и даже всякое создание рук человеческих, на взгляд грека или римлянина, являлось завершенным и в этом смысле реальным, лишь когда оно обретало ясную и эстетически убедительную форму.

Именно эти три ценности дают возможность объяснить то странное обстоятельство, что после полутора тысяч лет абсолютного господства греко-римская тональность культуры сразу, в течение очень короткого периода оказалась исчерпанной и уступила место в корне иной культуре, в корне иному мироощущению. Мы имеем в виду эпоху романтизма и, в еще большей степени, продолжение ее во второй четверти XIX в. «Римская история в сущности

уже не отвечает нашему времени», – сказал Гёте Эккерману в 1824 г. В эти десятилетия Стендаль работает над статьей «Расин и Шекспир», посвященной доказательству того же тезиса. В 1840 г. книга «Что такое собственность?» сделала знаменитым ее автора Пьера-Жозефа Прудона; одно из важнейших положений книги гласит: «Наступает конец античной цивилизации; земля обновится под лучами нового солнца».

Подобное настроение господствует и в России. «Мы не греки и не римляне, – пишет 9 марта 1825 г., цитируя давнее стихотворение Карамзина, писатель-декабрист Александр Бестужев, – и для нас другие сказки надобны». В седьмом «Философическом письме» (1829) Чаадаев страстно утверждает, что античные образцы, столь долгое время господствовавшие в культуре и искусстве Западной Европы и России, должны быть решительно переоценены, ибо оказались теперь носителями «отвратительного величия, чудовищных доблестей и нечистой красоты». Славянофилов в этой связи упоминать излишне: их мировоззрение вообще, в принципе исключало традиционный взгляд на античность как норму, но характерно, что и западники в эти годы разделяли подобные настроения. Герцен пишет в 1830 г. о «страшной личности народа римского» и о его «распадавшейся веси, которой все достояние в воспоминании, в прошедшем». Для И.С. Тургенева классическое образование есть нечто устарелое, почти антикварное, а привычка цитировать классических авторов придает речи его персонажей старомодный, комический оттенок.

Новая система ценностей

Какие же новые ценности шли на смену устаревшим ценностям античной традиции? Греки и особенно римляне классической поры жили (по крайней мере, в идеале) интересами государства и ради него, жили среди своих сограждан, по общим обычаям, представлениям и нормам. Именно поэтому их чувства и стремления, их внутренняя жизнь не могли быть слишком личными, подлинно индивидуальными и находили себе выражение только в риторически совершенной форме. Сохранилось множество древних текстов, это под-

тверждающих. Таковы были объективные свойства греко-римского общества, и, соответственно, античная традиция нового времени оказалась, если можно так выразиться, школой *служения* – народу, как «последний римский трибун» Кола ди Риенци; государству, как Юст Липсий и государствоведы XVII в., особенно из так называемых тачитистов; королю, воплощающему государство, как герои трагедий Корнелия и Расина; революционному долгу, как якобинцы или русские декабристы. Если же, тем не менее, возникала потребность выразить лирические человеческие чувства и облечь их в форму по-прежнему античных реминисценций, то обращались, как мы видели, к анакреонтически-горацианской традиции. Тем самым неповторимо индивидуальное чувство выражали в форме, демонстративно противоположной «служению», но никогда не осознавали его как в принципе самостоятельный модус духовного бытия.

Для этого модуса первым нашел название Шеллинг в работе 1836 г. «Очерк философского эмпиризма», где и обозначил его словом «экзистенция». Слово выявило совершенно новую сторону жизни, в нем нашло себе выражение весьма многое из того, что ранее культура и искусство не выражали, – глубоко личное переживание Бога, повседневно оскорбляемое достоинство «маленького человека», гуманистический смысл его забот о хлебе насущном, щемящую остроту его, казалось бы, таких невеликих чувств.

Но новое жизнеощущение выявило и еще одну важнейшую черту, которую античная цивилизация не знала: отныне как духовные ценности стали восприниматься понятия «нация» и «народ» в их противоположности господствующим слоям общества. Греческий полис ни в коем случае не мог рассматриваться как ячейка *нации*, он даже не соотносился с этим понятием. В случае римской гражданской общины это ясно абсолютно: римского языка не существовало, единство территории римского государства основывалось исключительно на гражданстве, а не на национальной однородности. Такой особый характер античной цивилизации определил многие разобранные выше коренные черты европейского культурного сознания вплоть до XIX в.

Во второй четверти XIX столетия национальное, народное и человеческое слились в определенное единство, которое стало час-

тью нового культурного самосознания и в контексте новой культурной эпохи выявило свою противоположность греко-римскому, классическому и классицистическому, т.е., в сущности, всему античному наследию. Одна другой противопоставили две всеобъемлющие аксиологические системы. Одна – форма и содержание которой восприняты от античности; она опирается на культурный опыт трех тысяч лет, гордится своими славными традициями и утверждает как ценность ответственность перед общественным целым, служение целому, способность отвлекаться от всего «человеческого, слишком человеческого» и возвышенным языком риторического искусства рассказывает лишь о том, что достойно увековечения в истории. Другая утверждала ценность каждого отдельного человека, его экзистенции, его повседневной жизни, его радостей и скорбей; она признала такие формы самовыражения, как плач, стон, смех, и они как оказалось, могли сказать гораздо больше, чем прекрасная, грамматически и риторически упорядоченная речь. До этого переворота люди культуры в большинстве были убеждены, что только первая аксиологическая система воплощает подлинные и высокие ценности. После переворота убедились, что именно вторая «отвечает нашему времени».

Неповторимая особенность второй четверти XIX в. состояла в том, что в жизни целого поколения оба регистра культурного сознания выступали еще в живом и драматическом столкновении. Время требовало выбора, который для людей этой эпохи, несших себе оба только что указанных начала, был столь же неизбежно сколь невозможен. Они оказались на перевале – чувствовали, что переход от старой, «античной» системы к новой, «экзистенциальной» необходим, но что обе системы имеют свою почву, свой рез и нет возможности просто одну из них предпочесть, а другую у разднить.

Ф.И. Тютчев (1803-1873) воплотил это противоречие в наиболее характерной, глубокой и в то же время четкой форме.

Тютчев – один из первых, самых значительных и страстных идеологов славянофильства. Воззрения свои в этой области он изложил в статьях «Россия и Революция» (1849) и «Папство и римский вопрос» (1850), связанных с задуманным, но так и оставшимся в набросках большим трактатом «Россия и Запад» (1848–1849). Гл

ная мысль этих материалов – фундаментальное противостояние России и Западной Европы. Строй западноевропейской жизни основан, по Тютчеву, на абсолютизации индивидуальности, лица, Я, его права преследовать свои отдельные эгоистические интересы. Этот индивидуалистический принцип полнее всего воплощен для Тютчева в Революции – той, которая в 1848 г. разворачивалась на его глазах, но которая в то же время представлялась ему некоторой постоянной онтологической характеристикой западноевропейского строя существования. В России, напротив, сохраняется главный, исходный принцип христианства, полностью искаженный, а затем и утраченный в революционной западной традиции, – принцип единства, единства народного, государственного, церковного, в котором растворяется всякая раздельность, особость, своекорыстие и энергия Я, присущая ему в достижении своих частных целей. К указанным выше статьям тематически примыкают многие политические стихи Тютчева. Они создавались по большей части в более позднее время, но оценка западной цивилизации осталась в принципе неизменной. Примером могут служить такие стихотворения, как «Гус на костре», «Два единства» и многие другие.

В очевидном и, на первый взгляд, необъяснимом противоречии с описанной идеологической позицией находится жизненное и, прежде всего, повседневно-бытовое поведение Тютчева. Оно не только не продолжает его славянофильские взгляды, но и явно противостоит им. «Достигнув сорокалетнего возраста, – как писал поэт родителям 13 ноября 1844 г., – и никогда в сущности не живши среди русских», он тяготился пребыванием в деревне, даже родовой, даже той, где прошло его детство. По словам И.С. Аксакова, зятя поэта и одного из ведущих славянофилов, меньше всего склонного недооценивать славянофильство своего тестя, «мудрено себе и вообразить Тютчева в русском селе, между русскими крестьянами, в сношениях и беседах с мужиками»; его «любовь к русскому народу не выносила жизни с ним лицом к лицу». Русским языком за пределами поэзии Тютчев пользовался редко и неохотно – его статьи, служебные документы, большая часть писем писаны по-французски. Женат он был оба раза на немках. Люди, лично его знавшие, воспринимали его как «европейца самой высшей пробы» (И.С. Аксаков), чья «самая сущность суть чисто западная» (И.С. Тургенев).

Тютчев неоднократно говорил и в стихах, и в прозе о том, как неудобно он себя чувствует в России: «Итак, опять увиделся я с вами, / Места немилые, хоть и родные <...> Ах, и не в эту землю я сложил / Все, чем я жил и чем я дорожил».

Описанное противоречие не исчерпывалось особенностями биографии Тютчева или его теоретического мировоззрения. В нем нашло себе отражение характерное для 40-х годов несоответствие между растущим осознанием особенности народно-национального развития и сохраняющимся ощущением ценности того регистра культуры, который основывался на общем достоянии – наследии античности. Первая *еще* представляла в теоретической, идеологической форме, второе *уже* не было прежним прямым классицизмом, а выступало в новом преломленно-образном виде – в виде темы «Юга», противостоящего «Северу». Контраст обоих начал представлен во многих стихотворениях Тютчева 1830–1840 годов. Особенно ясно он выражен в стихотворениях «Вновь твои я вижу очи...» (предположительно датируется 1848 г.) и в написанном по-французски стихотворении 1846 г., которое мы приводим ниже в весьма точном переводе М.П. Кудинова:

Вот море, наконец, замерзло. Скрылся где-то
Тревожный мир живых, мир бурный, грозовой,
И полюс северный при тусклых вспышках света
Баюкаст любимый город свой.

Контекст «северной» и «южной» тем и в их самостоятельной трактовке и в их сопоставлении не оставляет сомнения в том, что стояло в лирике Тютчева за контрастом, на котором строится приведенное четверостишие. «Мир живых», т.е. отдельных индивидуальностей, людей, имеющих лицо и имя, мир, исполненный грозы и муки, т.е. энергии и страстей, противостоит здесь безлюдной безымянности и вынужден растворяться и исчезать, когда надвигаются на него «мутные сумерки». Недаром и в других стихотворениях в характеристиках «Севера» так настойчиво повторяется слово «безлюдный»: «Месяц встал и из тумана осветил безлюдный край...»; «Не этот край безлюдный / Был для души моей родимым краем»; «И жизнь твоя пройдет незримо / В краю безлюдном, безымянном». Точно так же тема бурного и грозного «тревожного мира живых», разрастаясь в лирике раннего и зрелого Тютчева,

превращается в стихию энергии, грозы и страсти, переполняющую лирический космос поэта, и характеризуется словами: «пламень адский»; «родимый огонь»; «пылающая бездна»; «бури порывистый глас»; «огонь палящий»; «среди громов, среди огней, / Среди клокочущих страстей»; «Снова жадными очами / Свет живительный я пью / И под чистыми лучами / Край волшебный узнаю» и т.д.

«Южная» тема, с одной из самых устойчивых тональностей лирики Тютчева, в этой теме заключенной, соотносится с представлением о древнем Риме. Прежде всего стоит отметить, что «Юг» Тютчева географически конкретен: «И в радужных лучах, и в самом небе Рима»; «...и я заслушивался пенья / Великих средиземных волн»; «Теперь на солнце пламенеет / Роскошный Генуи залив»; «Дышит в зеркале Лемана... / Чудный вид и чудный край»; «Светились Альпы, озеро дышало»; «О, этот юг, о, эта Ницца!...». Юг без Греции, без Испании и собственно Франции, уж, конечно, без Африки – область, ограниченная на севере Альпами, а с остальных сторон морем; в сущности, это всегда итальянское Средиземноморье. Дело, однако, не только в географии. Музыкально и образно, в известной мере на дорефлективном уровне сознания истоком и средоточием «южного» ощущения жизни является для Тютчева древний Рим. Это видно, во-первых, из направления, в котором Тютчев «дорабатывает» оригинал при переводе с латинского. Путь Тютчева в русской литературе начинался с освоения Горация – перевода Оды III, 29 и с вариации на темы того же римского поэта в пьесе «На новый 1816 год». В обоих случаях латинский подлинник насыщается столь близкими Тютчеву мотивами грозы, бури, яростной энергии, которые нередко в оригинале отсутствуют и возникают из сращения лирического мироощущения поэта и антично-римского наследия. Во-вторых, из «южного» спектра переживаний рождаются шедевры тютчевской лирики, непосредственно, тематически связанные с древним языческим миром: «Оратор римский говорил...» (1830) и «Два голоса» (1852). В-третьих, на то же совершенно недвусмысленно указывает текст программного для нашей темы стихотворения «Вновь твои я вижу очи...», где «сонный хлад» «киммерийской грустной ночи» противопоставлен «родимому» и «волшебному» краю. Последний отмечен не только всеми обычными для Тютчева признаками «Юга»: солнцем, зноем, живительным светом, –

но и отсылками к классическим истокам «волшебного края». Как концентрированное выражение этих свойств «Юг» и противостоит «безобразному сновиденью севера рокового». Юг привлекателен тем, что там «баснословной былью веет / Из-под мраморных аркад», север плох тем, что окутан «киммерийской грустной ночью». Арка – первый, главный и наиболее устойчивый признак древнеримской архитектуры, «киммерийская ночь» – обозначение северного сумрака, варварства и безлюдья в языке Овидия (Письма с Понта, IV, 10, 1–2) и Вергилия (Комар, 231–232).

Острота противоречия, под знаком которого выступает античное предание у Тютчева, заключена в том, что столь привлекательные для поэта характеристики «Юга» вместе с его историческим истоком – Римом: зной, страсть, энергия, мятежная самостоятельность лирического героя, – оказываются в то же время характеристиками столь ненавистного мыслителю-славянофилу западного строя существования, также вышедшего, как выясняется, из антично-римских начал. «Западную Европу по своему образу и подобию создал Рим», – читаем мы в статье «Римский вопрос»; и далее там же: «Рим отмечен славой, которую никто не может у него оспорить: он и в наши дни остается тем же, чем был всегда – корнем Западного мира». Революция, воплощающая для Тютчева «принцип зла» западного мира – индивидуализм, энергию в отстаивании собственных эгоистических интересов, и в своем происхождении, и в своей сегодняшней практике также порождена римским, «южным» началом. Революционная партия в Италии 1848 г. «хотела бы связать режим, который она стремится создать, с республиканскими началами древнего Рима».

В позднем творчестве Тютчева, в конце 1850–1860-х годов, противоречие это, знаменовавшее близившееся исчерпание роли античного наследия как почвы и атмосферы культуры, оказалось в особой форме как бы преодолено. Тема эта, однако, выходит за пределы настоящего курса, но освещена в некоторых работах, указанных в «Списке литературы».

Мы столь подробно разобрали «южную» тему в творчестве Тютчева и связанные с ней противоречия в восприятии античного наследия, потому что в той или иной форме они *характерны для всей эпохи 1830–1840-х годов.*

А.Н. Майков (1821–1897) провел 1842–1843 гг. в Италии и навсегда остался под впечатлением, близким к тому, что переживал Тютчев. Наиболее полно оно отражено в поэме «Две судьбы» (1845). В основе ее все тот же контраст римского юга, переполненного античными воспоминаниями, энергией и страстями, подчас неправыми, а порой и прямо преступными, и глухого, ленивого прозябания в саратовской глуши. Антично-римский исток «южного синдрома» в поэме подчеркнут: «О что за вид с Фрасканских гор! / Там деревья лозой обвиты гибкой, / Там в миртовых аллеях пышных вилл / Статуи, бюсты, мраморные группы...» (I, 4–5) и т.д. Подчеркнут и контрастный образ Севера: «Кругом леса, саратовские степи, / Нужда да грусть, да думушка, да цепи» (VII, 1, 3). Миру южных страстей противостоит северное бездействие: «Мне действовать хотелось, а у нас / Как действовать? Чужою быть машиной? / Ума и совести и чести не спросясь, / Как вол, ломися лбом. Зачем? Причины / Не знай – и ты отличный гражданин» (V, 12). Примечательно, что Майкову, который почти на 20 лет моложе Тютчева, контраст описанных полюсов представляется уже не в виде альтернативы ценностей, а в виде сопоставления двух регистров существования, из которых каждый имеет какие-то плюсы и минусы. О герое своей поэмы он писал в одном из писем 1846 г.: «Владимир – такой двойственный: в нем и русские чувства из “Москвитянина”, они же и мои истинные, и Белинского западничество». С этой точки зрения важно, что поэма Майкова была восторженно встречена «властителями дум» своего времени – Белинским, Герценом, Чернышевским. Отнести столь восторженный прием за счет художественных достоинств поэмы вряд ли возможно – в литературном отношении это довольно слабое произведение. Скорее надо предположить, что чувствам современников импонировало предложенное поэтом диалектическое решение одной из основных проблем времени. Отметим также, что трактовка темы «римско-итальянский юг – русский север» у Майкова совпадает в основном с трактовкой ее в «Русских женщинах» Некрасова.

Противоречия в разработке антично-римской темы, характерные для 1840-х гг., объяснялись не только общим историософским движением русской культуры, но имели и более прямую, непосредственную причину: отношение к античному наследию импе-

ратора Николая I и обусловленная этим отношением трактовка данной темы в официальной идеологии.

Царь прекрасно чувствовал опасность римского республиканского мифа, сыгравшего столь значительную роль в революции 1789–1794 гг. и вышедшей из нее Наполеоновской империи, в формировании идеалов декабризма. Отрицательное отношение Николая I к классицизму такого рода, чреватому революционными идеями и образами, видно из декретированных им установок на разоблачительную трактовку античной истории в университетском образовании и из тех инструкций, которые он через Бенкендорфа передал Пушкину осенью 1826 г. в связи с поручением подготовить записку о народном просвещении. Люди, которые отрицательно относились к николаевскому режиму и страдали от него, могли воспринимать античную культурную традицию как неудобную властям и противопоставлять ее российским порядкам. Но в то же время царь не менее остро ощущал римскую подоснову принципа регулярности, в котором полагал спасение от «революционной заразы», от мечтаний, бунтарства, патетики свободолюбия и вообще от живого движения неподконтрольной, неупорядоченной жизни. Никогда Петербург не выглядел более по-римски, чем при Николае: триумфальные арки, триумфальные колонны, декоративные эмблемы из римских мечей и шлемов, типовые фасады, отчетливо восходившие через Кваренги и Палладио к дворцам и храмам императорского Рима. Деятели культуры и искусства, все дальше отходившие от классицизма, в известном смысле имели основания видеть в нем официальный фасад режима и, соответственно, отрицательное отношение не столько к этому фасаду, сколько к стоявшему за ним строю. О первом из этих путей отчасти свидетельствуют тексты, разобранные выше; в наиболее же яркой форме он представлен фигурой В.С. Печерина. Второй путь оказался ближе Огареву, Герцену, некоторым поэтам – их современникам. Были также люди, выходившие за пределы этой противоположности, – в первую очередь П.А. Плетнев и Т.Н. Грановский.

В.С. Печерин (1807–1885), молодой кандидат в профессора Санкт-Петербургского университета по кафедре древнегреческой филологии, выехавший из столицы в марте 1833 г. на стажировку за границу, очень быстро убеждается, что концентрация, суть и

смысл Европы – в римской Италии, с ее зноем, раскованностью человека и энергии, с прорастающими сквозь руины видениями античности. «О Рим! Рим! – записывает Печерин в своем путевом журнале, – единственная цель и самый блестящий пункт моего путешествия! Плодоносная земля полубогов! В твоей тучной почве хранятся драгоценные семена». «Если мне не суждено возвратиться из Рима и жить, долго жить в Риме – по крайней мере я бы желал умереть в Риме! О, если я умру в России, перенесите мои кости в Италию! Ваш Север мне не по душе. Мне страшно и мертвому лежать в вашей снежной пустыне». Жизнь «в снежной пустыне» оказалась для Печерина невыносимой – вернувшись в Россию в июне 1835 г., он через год покидает ее навсегда. Значительно позже он объяснит, что стояло для него за словами о «снежной пустыне» и что вынудило его бежать в «плодоносную землю полубогов», к римско-католическому преданию: «Мое обращение началось очень рано; от первых лучей разума, на родной почве, на Руси, в глуши, в русской армии. Зрелище неправосудия и ужасной бессовестности во всех отрясах русского быта – вот первая проповедь, которая сильно на меня подействовала». Уезжая навсегда из России, Печерин меньше всего думал о благополучном устройстве своей судьбы на Западе. Дальнейшее поприще представлялось ему в виде героической борьбы за переустройство жизни и счастливое бытие человечества, в котором расцветут все народы, но прежде всего народы России. Западное политическое устройство, как ему представлялось, давало для реализации подобных планов больше возможностей, нежели российское самодержавие. Надеждам этим не суждено было сбыться. И постигшее Печерина разочарование, и пламенная любовь к родине нашли свое отражение во многих его стихах, написанных значительно позже, в эмиграции – прежде всего в стихотворении «Ирония судьбы» (1868) и ряде других. Но вера в Россию и преданность ей звучат и в более ранних стихах, написанных почти одновременно с приведенными выше строками из его путевых дневников. С точки зрения судеб античного наследия в России в эпоху, нас сейчас интересующую, т.е. в 1830–1840-е годы, он был всецело человеком своего поколения: знал те же две системы ответственностей, те же две системы культурных ценностей – ориентированную на классическую традицию и порожденную верой в самостоятельное развитие России.

Н.П. Огарев (1813–1877) в пределах того же поколения выразил в корне иное, во многом противоположное отношение к Риму, к населявшим его античным теням, к римской Италии. Подобно Ап. Майкову и молодому Печерину он не остался чужд ее обаянию.

Италия! Не раз хотеться будет мне
Вновь видеть яркость дня и синей ночи тени,
Забиться и забыть в прозрачной тишине
И старость детскую заглохших поколений
И скорьь моей души, усталой от волнений.

Но официальный классицизм николаевской империи слишком глубоко вошел в душу поэта и окрасил в ней даже и сам Рим, его античный облик, в чисто петербургские тона парадной неподвижности и казенной бесчеловечности. В этом «римском Петербурге»:

Дикий царь в античной каске
И в каске дикий генерал,
Квартальный, князь, фурьер придворный
Все в касках мчались наповал;
Все римляне, народ задорный;
Их жизни жизнь, их цель, их честь
Простого смертного заесть.

В отличие от Майкова, от Тютчева и Некрасова римская Италия выступает у Огарева не как контраст к «северной», «петербургской» неподвижности и скуке, а как ее продолжение.

Но я бегу от вас, волшебные места!
Еще в ушах моих все звуки южных песен,
Но жизнь людей твоих, Италия, пуста!
В них дух состарился, и мир твой стал мне тесен:
Везде развалина немая, смерть да плесень!
Лепечут о былом бессмысленно уста,
А головы людей в тяжелом сне повисли...
Теперь бегу искать движенья новой мысли.

Мерилом исторической и человеческой ценности для Огарева уже не являются вековые черты античного наследия; таким мерилом стала революционная энергия, решение социально-политических конфликтов, освобождение от феодально-правительственного гнета везде, где нужно и можно, – будь то в Италии, будь то в

России. Подлинно восторженные слова он обращает к Италии с ее «античными преданиями» лишь тогда, когда в стране поднялось гарибальдийское движение и возникли надежды на революционное освобождение ее от австрийского ига. Близящийся «конец античной цивилизации», о котором писал Прудон, для Огарева уже наступил.

П. А. Плетнев (1792–1866), друг Пушкина, которому посвящен «Евгений Онегин», выразил то особое отношение к античному наследию, которое должно было сложиться в связи с появлением доктрины православия, самодержавия и народности. В принципе доктрина эта была несовместима с антично-классицистическим универсализмом и предназначена была стать формой его отмены и замены. Такой ее смысл, однако, раскрылся полностью лишь к концу правления Николая I и позднее – во второй половине XIX столетия. В 30-е же годы, при своем появлении, доктрина эта в силу теоретической связи с немецкой романтической мыслью, в силу необычности самого понятия «народность» в официальной фразеологии единой империи, в силу, наконец, тех обертонов, которыми понятие народности стало окружаться в общественной философии революционной поры в конце XVIII в., несла в себе определенный компромисс. Она не исключала использования античных традиций и лишь – вполне в духе времени – придавала им известную двойственность, особый новый, хотя Россией уже однажды испробованный, поворот. Ярким свидетельством такого положения явилась речь «О народности в литературе», произнесенная П.А. Плетневым 31 августа 1833 г. в Петербургском университете.

В речи выражены те идеи, на которых царь намеревался строить официальную идеологию своего правления и ради проведения которых в жизнь на должность министра просвещения был назначен С.С. Уваров. Но выражены они были так, как только мог их выразить друг Пушкина: по ходу истории человечества каждый народ вносит свой вклад в «Гармонию Вселенной»; русский народ вносил такой вклад всегда – прежде всего через свою монархическую государственность, но теперь наступил черед России внести его в подлинно народной, особенно полной и чистой форме; народность есть воплощение духа нации в его целостности, без внутренней спе-

циализации и разделения, и целостный дух этот первое свое выражение находит в истории народа. Однако «истинная, действительная история народа есть его литература», ибо народность выражается не в теориях или абстракциях, а в жизни, в полноте народного бытия, которая более всего доступна литературе и отражается в ней. В качестве примеров Плетнев называет только двоих – умершего несколькими годами раньше Карамзина и Крылова, но не упоминает никого из писателей, связанных с антично-классицистической европейской традицией, – ни покойного Державина, ни здравствующего Пушкина.

С целостной, всемирно-исторической точки зрения, однако, эталоном народности для Плетнева остается античный мир, причем не только Греция, но и Рим, чей опыт, таким образом, приобретает для народного Ренессанса России особое значение. Именно античный мир воплотил две идеи, по мнению Плетнева, особенно актуальные для России в пору утверждения православия, самодержавия и народности: идею социального мира и идею торжества нации и народности. В древней Греции «в каком бы кто сословии ни родился, он с детства уже главное впитал одно со всеми гражданами. Его чувства, его душа повсюду принимали те впечатления, которые должны были составить лучшее достояние его жизни. В бедности, без пособий, не употребляя никаких усилий, только не отрываясь от общества, в котором родился, обыкновенным путем жизни он доходил до той же цели, к которой все стремились... В созданиях того века есть истина – качество многозначительное, соединяющее в себе верность каждой черты, единство идеи, выразительность образа, согласное движение частей, теплоту жизни, одним словом все, чем Природа поставила свои произведения так высоко над произведениями рук человеческих. Но что же, как не народность, означает сия истина, когда она господствует во всех явлениях умственной деятельности, порожденных собственным духом какой-нибудь нации».

В пассаже этом (особенно в первой его части) нетрудно узнать слегка перефразированную характеристику греческой классики, данную Гегелем в его «Эстетике» (II отд. «Классическая форма искусства»; Введение: «О классическом вообще», § 2), с примеча-

тельной заменой «классического» «народным» и преодоления «абстрактной свободы личности» «бедностью».

Характерной ретуши подвергается в речи Плетнева и образ Рима. В соответствии с традициями собственного, пушкинского и декабристского, поколения он не может удержаться от темпераментного восхваления Вечного Города. Но в общем контексте своей речи и в общем контексте своего времени оратор не чувствует более возможности обращаться к бывшему образу Рима, еще недавно столь много значившему. Не идут, видимо, на язык слова о «крае свободы и законов», о «биче тиранов», о Бруте или жертвенном патриотизме. И не столько по цензурным соображениям, сколько в силу раскрывающейся на глазах внутренней несовместимости этого образа с идеями и ценностями, которым посвящена его речь и которые он, по всему судя искренне, стремится утвердить. В этих условиях единственное, что ему остается, говоря о Риме, – самые общие, лишённые конкретного содержания риторические восторги: «Рим для воображения и для ума сосредоточивает в имени своем столько самобытного, столько великого и почти сверхъестественного, как будто бы в картине жизни его надлежало совместиться судьбам даже других наций, промелькнувших от частного наблюдения, когда совершал обширный круг свой этот исполин народов».

Как и для многих современников, для Плетнева античность – универсальная ценность мировой культуры. И он сам, однако, и каждый вокруг него должен был решать по-своему и для себя проблему соотношения этой ценности с национальными началами культуры в том виде, в каком они существовали в окружающей их действительности. Для одних – Тютчева, Майкова или Печерина (добавим: для Чаадаева, для молодого Тургенева) – это соотношение было контрастным, подчас взаимоисключающим; для других – для Огарева (добавим: для Белинского, в какой-то мере для Герцена) – отрицательно тождественным. Плетнев попробовал наметить здесь некое положительное тождество. Но, чтобы выстроить его, автору пришлось отождествить величины, глубокое историческое различие которых теперь, после пережитой романтической эпохи, после Нибура, было совершенно очевидным – греческий «демос» или римский «популус» с народом и нацией, какими они выступали в современной ему России. Ему пришлось опустить некоторые

важные и всем известные ранее исторически положительные черты античного мира – героический патриотизм, свободолюбие, гражданскую доблесть (пережитую как личная ответственность) и черты, исторически отрицательные и к этому времени столь же известные, – прежде всего, напряженную социальную рознь. При прежнем восприятии античного мира как общественного идеала и культурно-философского образа эти отклонения от исторической реальности были объяснимы и оправданы потребностями времени, осваивавшего античное наследие и стремившегося видеть его именно таким, каким ему было нужно – объяснялись и оправдывались, другими словами, *интелекцией культуры*. Отныне античное предание не могло служить строительным материалом культуры. Ему предстояло либо, наряду с прочими историческими явлениями, стать объектом научного исследования, либо раствориться в более широких духовных движениях времени, к античности несводимых, но сохранявших ее в качестве одной из составных частей и своеобразного условного иероглифического знака складывавшейся новой духовной ситуации. Обе указанные перспективы обозначились уже в рамках разбираемого периода, в сочинениях людей 40-х годов. Первая – в деятельности Грановского, вторая – в творчестве Тургенева.

Т.Н. Грановский (1813–1855) – одна из завершающих фигур «русской античности». В его творчестве наглядно осуществляется переход от *переживания* античного наследия в качестве одного из элементов самой *структуры* русской культуры к его изучению и обнаружению в нем одного из ее обертонов – существенных, упорных и подчас жизненно важных, но тем не менее лишь обертонов основной мелодии, с античностью уже ничего общего не имеющей. Такое положение Грановского в традиции «русской античности» было обусловлено и внешними объективными причинами, и чисто внутренними – развитием научного мировоззрения историка.

К числу объективных обстоятельств относится идеологический климат, характерный для эпохи Николая I, в котором восприятие античности, отношение к ней, истолкование ее исторического смысла играли весьма существенную роль. Нам уже приходилось отмечать, что Николай, с одной стороны, был глубоко убежден в связи Французской революции 1789 г., наполеоновской эпопеи, русского декабризма и освободительных движений в Европе его

времени с античным республиканизмом вообще и с римским – в первую очередь. В упомянутом выше письме Бенкендорфа Пушкину с поручением представить соображения о принципах и развитии народного воспитания в России, равно как и в ряде других правительственных документов, речь об этом шла совершенно недвусмысленно. С другой стороны, Николай вырос во дворцах и в интерьерах, исполненных классицистических и ампирных образов античности, видел в классицизме стиль монархии и преграду всяческим романтическим новшествам, которые связывались для него с Западом, с писателями и поэтами в штатском, с новшествами, фантазиями и непочтительностью. С антично-римским классицизмом надо было раз и навсегда покончить и его надо было также раз и навсегда утвердить. Выход был найден в том, что эталоном античного классицизма был объявлен Рим не республиканский (по-прежнему подвергавшийся анафеме), а Рим императорский, и именно он должен был постоянно учитываться при создании идеального образа Российской империи. Мы уже говорили выше о том, как оказалась данная установка на облике николаевского Петербурга, и нам предстоит еще сказать об этом довольно много ниже в иной связи.

Следование этой установке (на что был явный расчет властей) должно было укрепить режим, придать ему монументальность и историческую санкцию. «Деспотизм громко говорит, что он не может ужиться с просвещением, – писал Грановский Герцену в 1849 г. – Для кадетских корпусов составлены новые программы. Иезуиты позавидовали бы военному педагогу, составителю этой программы. Священнику предписано внушать кадетам, что величие Христа заключалось преимущественно в покорности властям. Он выставлен образцом подчинения, дисциплины. Учитель истории должен разоблачить мишурные добродетели древнего мира и показать величие *не понятой историками империи* римской, которой недоставало только одного – *наследственности*».

К началу 50-х годов обозначилось и еще одно обстоятельство, действовавшее в том же направлении. Теперь задача заключалась уже не в изменении акцентов при интерпретации античности, а в практическом отказе от нее как воспитательного элемента культуры. Дело шло к Крымской войне, и внимательное изучение складывавшейся военно-политической ситуации недвусмысленно

указывало на опасное отставание России в техническом и экономическом отношении. Причина была усмотрена не в том, в чем она реально заключалась, – в несовместимости крепостного права как основы экономики страны и подлинного промышленно-технического прогресса и в парализующем консерватизме во всех областях внешней и внутренней политики, а в системе народного образования, которое де, увлеченное классическими языками и античной историей, не смогло обеспечить подготовку специалистов в естественно-научной и инженерной сферах. «В марте 1849 г. учебные планы (неизменные с 1832 г.) подверглись решительному изменению в пользу реального образования... По новому распределению уроков, обязательному для всех гимназий, утвержденному в конце 1851 г., оставалось всего 10 классических гимназий. Между тем накануне реформы 1851 г. в России насчитывалось 74 гимназии» (*Носов А.А.* К истории классического образования в России // *Античное наследие в культуре России.* М., 1996. С. 206–207). При всех прагматических мотивах, обусловивших указанные изменения, нельзя было не согласиться с тем, что усиления естественно-научного и технического образования требовало также и общее историческое развитие европейских стран, вступавших в индустриальную эру. О неизбежности и желательности перемен такого рода еще задолго до того писал друг Грановского А.И. Герцен в своих «Письмах об изучении природы» (1844). Не мог с этим не согласиться и сам Грановский. «История, – писал он, – по необходимости должна выступить из круга наук филолого-юридических, в котором она была так долго заключена, на обширное поприще естественных наук». Описанная ситуация обусловила подход Грановского к проблеме античного наследия в культуре Европы вообще и России в частности – подход, в котором явно сказалось коренное изменение роли этого наследия и ее близкое исчерпание.

Новый подход историка к проблеме сводился к трем моментам: к «аллюзиям» (т.е. к использованию материала античной истории главным образом для подцензурной критики российских порядков); к подчеркиванию лишь самого общего морально-воспитательного смысла античного вклада в мировую историю; к смещению восприятия и истолкования античного наследия из сферы культуры в сферу академического научного знания. Особая попу-

лярность Грановского, выходявшая далеко за пределы университетской среды, была основана на его публичных лекциях, собиравших самую широкую аудиторию. Он читал их трижды, в 1843–1844, 1845 и 1851 гг. Особенно яркими и произведшими неизгладимое впечатление на общество оказались первые. Объявленной темой была история средних веков в Европе. Однако Грановский начал свое рассмотрение, в нарушение обычая, не с падения Римской империи, а с падения Римской республики, рассматривая восемь последовавших веков как единый переходный период от античности к собственно средневековью. В центре его внимания, таким образом, оказывалась Римская империя со всеми вольными и невольными ассоциациями, которые она вызывала. Освещение ее в лекциях носило резко критический характер, что не могло не восприниматься аудиторией как критика существующего режима. Критика системы рабского труда была явно рассчитана на ассоциации с крепостным положением современных русских крестьян, образы свирепых рабовладельцев – на ассоциации со многими русскими помещиками-крепостниками, обличение риторики как основы обучения в римских школах времен империи – на ассоциации со все более искусственным характером обучения в российских средних учебных заведениях. При этом важно, что подход Грановского к характеристикам римской действительности эпохи империи был строго историческим: и рабство, и концентрация семейной власти в руках главы рода, и развитие навыков ораторского красноречия были естественны, необходимы и в этом смысле оправданы при республике; они извращались и переходили в свою уродливую противоположность в условиях императорской власти. История Рима из галереи героических образов превращалась в исторический процесс, а связь ее с современностью могла выражаться лишь в недвусмысленном намеке на то, что императорская форма правления, некогда (подразумевалось: при Петре и, может быть, еще при Екатерине) естественная и оправданная, на глазах становилась тормозом исторического развития. Античное наследие переставало быть компонентом русской культуры, становясь источником аллюзий или предметом изучения.

Подход этот остался свойственным Грановскому и в 50-е годы. В 1851 г. сын Бартольда Георга Нибура (1776–1831), немец-

кого историка античности и одного из основоположников научного взгляда на нее, завершил издание его лекций, читанных в свое время в Боннском университете и посвященных наиболее важному периоду истории Древней Греции – последней трети IV – первой половине III в. до н.э. В третьей (1853) и пятой (1856) книжках «Пропилеев» (об этом издании см. ниже) была опубликована обширная рецензия Грановского на лекции Нибура. Наиболее примечательны в ней заключительные страницы, посвященные спартанским царям-реформаторам Агису (262–241 гг. до н.э.) и Клеомену (260–219 гг. до н.э.). Тот факт, что в «Параллельных жизнеописаниях» Плутарха они рассматриваются в сопоставлении с римскими реформаторами Тиберием и Гаем Гракхами (соответственно: 162–133 и 153–121 гг. до н.э.) давало возможность Грановскому включить в свое исследование и их деятельность, создав таким образом блестящий этюд о характере и перспективах реформ, вдохновляемых желанием вернуть «доброе старое время», продиктованных подчас самыми гуманными и благородными намерениями, но сводящихся к попыткам остановить ход истории и обратить ее вспять. Страницы эти в высшей степени характерны для научного мышления Грановского и для той завершающей роли, которую ему дано было сыграть в истории «русской античности». Полностью сохраняется роль моральных оценок в изложении исторического материала. В этом смысле образы благородных, талантливых и просвещенных царей-романтиков (при всей разнице между ними) у Грановского вполне соответствует видению героев древности у молодого Радищева или декабристов. Кардинальная разница состоит в том, что определяющим понятием для Грановского являются уже не нравственные качества сами по себе, а соответствие действий исторических лиц объективному ходу истории. Последняя выступает теперь как закономерный процесс, в котором каждая историческая эпоха занимает свое место, который не может быть остановлен ни реакционно-консервативными действиями властей, ни благородными и утопическими порывами ее противников. Для отношения к античному наследию как к некоторой норме, нравственной или эстетической, которая должна была быть усвоена российской действительностью и тем вписать эту действительность в высокий регистр общеевропейской классической культуры, здесь явно места не остава-

лось. Оставались: единый закономерный исторический процесс; конкретное место каждой эпохи или страны в нем и бессмысленность попыток сохранить данный их характер путем сопротивления ходу истории; понимание сути каждой такой эпохи и античности, в том числе не на основе ее нравственной или эстетической привлекательности, а на основе трезвого и объективного научного исследования ее исторической природы.

Одним из самых ценных источников к познанию жизни и творчества Грановского остается книга А. Станкевича «Тимофей Николаевич Грановский: Биографический очерк». Она появилась в 1869 г., когда были еще живы многие друзья и слушатели историка, написана на основе личного архива ученого и с живой точностью воссоздает его мысли и чувства. По вопросу, нами только что упомянутому, там сказано следующее: «В 1852 году в торжественном собрании Московского университета 12 января Грановский произнес речь “О современном состоянии и значении всеобщей истории”. В речи своей он упомянул о главных направлениях исторической науки у древних народов, Греков и Римлян. Исследование в точном смысле, критика, были чужды древним историкам. Языческому миру было чуждо и понятие о всеобщей истории, соединяющей в одно целое разрозненные семьи человеческого рода. Древние ограничивались эпизодическим изложением истории, имевшей у них по преимуществу нравственно-эстетический характер. При настоящем своем состоянии история “должна отказаться от притязаний на художественную оконченность формы, возможной только при строгой определенности содержания, и стремиться к другой цели, т.е. к приведению разнородных стихий своих под одно единство науки”» (Станкевич А. Тимофей Николаевич Грановский. Изд. 3-е. М., 1914. С. 240).

Особенно четко обозначилось состояние, достигнутое «русской античностью» к середине XIX столетия, в творчестве Грановского последних лет жизни – аура, продолжавшая окружать в глазах поколения культурно-исторический образ античности; объективный смысл, который античная эпоха и античные порядки начинали приобретать в новых, описанных выше условиях; исчерпанность греко-римского предания как константы в культурном развитии России. В 1848 г. Грановский едет навестить С.С. Уварова в

его усадьбе Поречье – событие, которое, на первый взгляд, могло показаться противоестественным или, по крайней мере, странным: дружески, в домашних условиях встречались 35-летний гонимый демократ-профессор и 62-летний царедворец, министр народного просвещения. Однако удивляться можно было только при поверхностном взгляде на вещи. Оба были людьми уходящей эпохи. Длившееся 16 лет министерство Уварова было временем насаждения классицизма в гимназиях, да и сам знаменитый его лозунг «православие, самодержавие, народность» на фоне нараставшего кондового национализма все явственней выдавал свое подозрительное немецки-романтическое происхождение. Содержание их разговоров в Поречье известно. Речь шла о переходных периодах истории, о концах и началах, о новом облике истории и общества, вытесняющем их старый облик. Говорили о Божественном Промысле, направляющем эти перемены. Оба были люди глубоко верующие, но оба называли одни и те же фигуры, которые наиболее полно воплощали в их глазах подобные исторические состояния: Демосфен и Александр Македонский. Мы не знаем, говорили ли они о грядущей неминуемой отставке Уварова – она наступила через год, и смысл ее был ясен: пересмотру подлежала та программа классического, на греках и римлянах основанного гимназического образования, с которым Уваров связал свою министерскую деятельность. Разговор шел, скорее всего, в центральном зале пореченского дворца, где в каждом углу стояли высокие канделябры помпейского образца, на каждой из четырех стен – неоклассические мраморные группы работы Кановы, а в центре овальный (1,78 м в длину и 0,71 м в ширину) из тяжелого каменного монолита с вынутой серединой – может быть, древнеримский саркофаг, а может быть (как полагал сам хозяин), ванна для дионисийских ритуальных омовений; на боковых его поверхностях – редкого совершенства рельефные изображения Диониса, Ариадны, Пана и Геракла. Программа православия, самодержавия и народности 16 лет сочеталась с этим стилем жизни и мысли. Теперь ей предстояло вот-вот из этого сочетания выйти и всей своей новообретенной тяжестью сказаться на судьбе обоих собеседников – благонамеренного министра и крамольного профессора.

Весьма вероятно, речь шла и о новом периодическом издании, призванном не только сохранить это сочетание, но и передать

дальше традицию античного наследия – если не в виде эстафеты, так в виде завещания. Издание вскоре было создано, и оба пореченских собеседника приняли в нем участие. Мы имеем в виду «Пропилеи» – сборники статей, посвященных древней истории и античной культуре. Первый том появился в 1851 г., пятый и последний, с посмертно опубликованной статьей Грановского, в 1856 г. Они сделали свое дело, резонанс был сильным, первые три тома почти немедленно, в 1856 и 1858 гг. потребовали переиздания, но дальше дело не пошло. Эпоха была завершена.

Завершена она была не только с культурной, но и с общественно-политической точки зрения. Классицизм на глазах менял смысл, менял, если можно так выразиться, окраску, приобретая консервативный, охранительный, антидемократический характер. Из авторов «Пропилеев», вышедших из западнически-герценовского круга, двое – Крюков и Грановский – вскоре ушли из жизни. В 1852 г. умер Жуковский, переводчик «Одиссеи». В числе авторов обращал на себя внимание Катков, уже в эти годы издававший «Московские ведомости», которым вскоре предстояло стать под его руководством ультрареакционным органом контрреформ. В той же редакции около десяти лет спустя оказался в качестве соредактора и давний друг Каткова, первый редактор «Пропилеев» П.М. Леонтьев – профессор греческой словесности в Московском университете, в 1859 г. ставший героем так называемой Леонтьевской истории – бурного протеста студентов против взглядов, им в лекциях проводившихся. Человеком иного склада был А.И. Георгиевский, свойственник Е.А. Денисьевой и корреспондент Тютчева, писавший в «Пропилеях» о Винкельмане. Однако и он проделал тот же путь, став членом редакции тех же «Московских ведомостей». При всем многообразии индивидуальностей и судеб тенденция вряд ли могла быть случайной.

Своеобразным научно-общественным завещанием Т.Н. Грановского явилась его статья, написанная в 1855 г., за несколько месяцев до смерти – «Ослабление классического образования в гимназиях и неизбежные последствия этой системы». Основное положение статьи: история античного мира представляет собой заверченный цикл развития, важный для историка отнюдь не тем, что какие-то ее идеи и образы могут войти в обиход современ-

ных государств, а тем, что такой, полностью законченный, цикл представляет собой идеальную модель для изучения типологии исторического процесса в каждой отдельной его фазе. В этом смысле Греция и Рим представляют собой, на взгляд Грановского, «труп», который изучает историк-анатом, извлекая таким образом законы, «приложимые к мимобегущей, неуловимой для него жизни».

И тем не менее классическое образование, весь материал античной истории сохраняют свое непреходящее значение. Оно состоит в том, чтобы в эпоху наступления естественно-научного знания, превращения промышленного прогресса в основной критерий национального развития сохранить в качестве начала, их уравнивающего, нравственный и эстетический потенциал, заложенный в мифологии, в героическом патриотизме, в величественном искусстве древних римлян и, особенно, греков. Нарушение этого равновесия в ту или иную сторону одинаково опасно, соблюдение же его есть единственная гарантия гармонического развития личности, гармонического именно потому, что судьбы Греции и Рима навсегда останутся «предметом думы и изучения великих историков и мыслящих умов, ищущих в истории таких же законов, каким подчиняется природа», тогда как перевес положительных знаний над «теми, которые развивают и поддерживают в сердцах юношества любовь к прекрасным, хотя, быть может, и неосуществимым идеалам добра и красоты, неминуемо приведет европейское общество к такой нравственной болезни, от которой нет другого лекарства, кроме смерти».

Отказ от рассмотрения античного наследия как живой нормы культуры, сохранение за античностью роли модели исторического процесса и научного изучения истории и неисчезающее воспоминание об античных идеях и образах, которые «поддерживают в сердцах юношества любовь к прекрасным, хотя, быть может, и неосуществимым идеалам добра и красоты» – вот смысл этого завещания Грановского. Завещания, подводящего итоги двум векам «русской античности» петербургско-императорского периода.

Отношения **И.С. Тургенева** с античным миром и с античным канонем европейской культуры были двойственны. Он много и увлеченно занимался классическими языками. На протяжении всей

жизни читал латинских авторов и интересовался античной культурой. Не только древние языки сами по себе, но и обсуждение текстов, на них написанных, вызывали его особый интерес с отроческих лет. Учась в Петербургском университете, он уделял им особенно много внимания. Тем не менее, приехав в 1838 г. в Берлин, счел свои знания недостаточными: «Я слушал в Берлине латинские древности у Цумпта, историю греческой литературы у Бёка (оба – выдающиеся ученые, вошедшие в историю классической филологии. – Г.К.), а на дому принужден был зубрить латинскую грамматику и греческую, которые знал плохо». Результаты «зубрежки» оказались самыми положительными. По возвращении в Россию в 1842 г. Тургенев сдавал при Петербургском университете магистерские экзамены по латинской и греческой филологии. Экзамен состоял из двух частей: письменного сочинения, которое надо было представить на латинском языке, и устного ответа. Последний тоже желательно было излагать по-латыни. Тургенев справился с этим заданием и только в середине ответа по греческой филологии попросил разрешения перейти на немецкий, прибавив при этом, что нежелание продолжать ответ на латинском языке не должно ни в коей мере бросить тень на его общее отношение к античным древностям, «к которым я, насколько смею судить, испытываю влечение и любовь». В 1856 г. Тургенев пережил новый прилив интереса к римской античности: «Проглотил Светония, Саллюстия (который мне крайне не понравился), Тацита и частью Тита Ливия», – писал он Герцену 6 декабря того же года. Воспоминания и письма Тургенева, касающиеся обеих его поездок в Италию (в 1840 и 1857–1858 гг.), полны впечатлений от памятников римской старины. В 1857 г. он «упивается» только что опубликованной и весьма специальной «Историей Рима» Моммзена. В 1880 г. пишет статью о Пергамском алтаре, где выражены его собственные оригинальные и глубокие взгляды на характер античного искусства.

Особенность отношения Тургенева к античному миру состояла в том, что оно не вписывалось ни в одну из привычных схем – ни в ученую интерпретацию античной истории в духе Грановского, ни в своеобразный «патриотический классицизм» предыдущего поколения – Гнедича, Батюшкова, Дельвига. Образы античной культуры и ее наследие не имели, на его взгляд, никакого отноше-

ния к России его времени. Всякий раз при появлении у персонажей его повестей и романов признаков классической учености они вызывают у автора иронический тон – мягкий, как при передаче медицинских терминов, сентенций и традиционных обращений у отца Базарова, более сатирический, как в рассказе «Татьяна Борисовна и ее племянник», саркастический, когда с пафосным призывом «Laboremus!» («Будем же трудиться!») к своему девятилетнему сыну обращается пореформенный сановник Сипягин.

Переживание античности в творчестве Тургенева обнаруживает связь с совсем другой моделью культуры, которая только складывалась и утверждалась в эпоху зрелого и позднего творчества писателя. Модель эту он чутко уловил в атмосфере времени, хотя пережил ее в своем творчестве, насколько можно судить, лишь один-единственный раз – в повести «Вешние воды» (1870–1871). Повесть строится на контрасте двух женских образов, за каждым из которых вырисовывается некоторая культурно-историческая реальность – мир честного, трудового и порядливого западноевропейского мещанства за образом Джеммы и семьи Розелли, мир разгулявшихся, подчас губительных, подчас нечистых страстей, который в те годы считали русской национальной чертой Достоевский, Некрасов, Лесков – за образом Марии Николаевны Полозовой. Оба образа – и, соответственно, оба мира, за ними стоящих, – соотнесены с античным преданием. В случае Марии Николаевны такое соотнесение выражено непосредственно в самом сюжете (сцена соблазнения Санина написана целиком как одно развернутое воспоминание об эпизоде любви Дидоны и Энея из «Энеиды» Вергилия). В случае Джеммы оно воплощено в многочисленных сравнениях и античных обертонах, которыми окутана и сама героиня, и вся семья Розелли. У Джеммы – «классически строгие черты», «мраморные руки, подобные рукам олимпийских богинь», она – «богиня... мрамор девственный и чистый», «как статуя» (и точнее: «как древняя статуя»). Фрау Леноре ассоциирует имя Санина Дмитрий с героем оперы на античный сюжет. Панталеоне сравнивает Санина с Александром Македонским на основании свидетельства Плутарха, которое запомнилось ему не совсем точно, но звучит тем более органично. Образ Джеммы охраняет Санина «как та тройная броня, о которой поют стихотворцы» (имеется в виду та «aes

triplex», что запомнилась Тургеневу из оды Горация I, 3, стих 9). Сюда можно прибавить комически сниженные, но в истоке своем римски-героические возгласы Панталеоне, отсветы античной доблести, лежащие на судьбе погибшего в бою за свободу брата Джеммы, носящего к тому же древнее патрицианское имя Эмилио, и многое другое. Так же детально разработана и вергилиева тема в образе Марии Николаевны в сцене соблазнения Санина. «Ведь их тоже в лесу застала гроза», – говорит она о Дидоне и Энее и в последний момент снова: «Обернулась к Санину и шепнула: Эней?». Такого рода упоминаниями дело не исчерпывается. Картина приближающейся грозы в том же эпизоде повести варьирует стихи 160–172 IV песни «Энеиды», и на тот же источник ориентировано описание разыгравшейся страсти Марии Николаевны.

В обоих своих вариантах античный тон, звучавший на протяжении столетий в западноевропейской и русской культуре, гложет и меняет смысл, перестает быть тем, чем он так долго был. В фабуле повести античный колорит сопоставляется с общественно-историческим и культурным фоном, с жизненными реалиями, ему противоположными и его отрицающими – с кондитерской Розелли, торгом с вишнями, бумажными кулками, комедиями популярного в среднебюргерской среде тех лет драмодела Мальса, повседневными материальными заботами. В мире мелковатого и смешноватого, чистого, трудового и честного мещанства антично-римские обертоны и прорисовываются и тонут, из него вырастают и в нем пародируются, в нем просвечивают и в нем исчерпываются. И точно так же обстоит дело с вергилиевой атмосферой вокруг Марии Николаевны. Владующий ею эрос и обнаруживает, как мы видели, определенные связи со своим античным праобразом, и представляет собой явное, грубое, наглое его поношение. В злобно завистливом, «бабском» торжестве над Джеммой и в цинично-хамском, на пари торжестве над Саниним любовь Дидоны и Энея, от начала до конца определяемая олимпийскими богами, вплетенная в ход мировой истории, увенчанная трагической гибелью героини, не столько воспроизводится, сколько пародируется. И в западном приличном чистом эстетизме, и в российском буйстве нечистых страстей античные мотивы, еще окрашивавшие эпоху, встающие в памяти автора-рассказчика, истончаются и извращаются до самоот-

рицания, до растворения в историческом движении времени, им противоположном.

В повести, однако, намечаются не только «концы» античной традиции, но и «начала» нового, совсем иного ее бытия в культуре Западной Европы и России. Заложенная в контрасте Джеммы и Полозовой тема грубой и хищной силы жизни, которая именно как жизнь, страсть, торжество инстинкта оказывается ярче и сильнее, нежели стоящее за семьей Розелли «правильное» существование в рамках буржуазной цивилизации с ее практицизмом и основанной на нем моралью, утверждалась в общественно-философском умонастроении времени повсеместно как раз в годы, когда Тургенев обдумывал и писал свою повесть. Античность начала представлять как арена борьбы хрестоматийного классицизма с «дионисийским» началом страсти, инстинкта и жизненной силы. Одновременно с появлением в России «Вешних вод» в Германии вышло в свет «Происхождение трагедии из духа музыки» Фридриха Ницше. Оценивая впоследствии это свое сочинение, Ницше писал: «Я был первым, кто серьезно попытался понять древних, исходя из того богатого переполнявшего их инстинкта, что обозначается именем Диониса и может быть объяснен лишь как результат избытка силы». Противоположностью дионисийского начала античности было для Ницше начало аполлоновское, а его непосредственным реально историческим воплощением – Сократ. Сократ для Ницше воплощал начало сознательности, разума, здравого смысла, вообще нормальности и потому начало цивилизации – начало, на его взгляд, противоположное любому творческому импульсу, всегда спонтанному. Насчет своего приоритета Ницше заблуждался. Понимание античности как такой эпохи, где под лучезарным образом классической государственности и классического искусства таятся ежеминутно готовые прорваться и уничтожить ее разрушительные инстинкты и губительные страсти, было выражено еще в 1808 г. Клейстом в его «Пентесилее», в 1830 г. Тютчевым в стихотворении «Оратор римский говорил...», позже Бахофеном в его работах по семейно-родовому праву в античности. Ницше суммировал тенденцию, исподволь нараставшую на протяжении всего XIX в., сформулировал ее ярко и остро и породил общественно-философское умонастроение, которое приняло этот образ античности и распро-

странило его на понимание жизни в целом. Не приходится напоминать, что оно предполагало полное разрушение того культурного смысла античности, который жил в культуре предшествующих веков. За исключением стихотворения Тютчева, которое Тургенев не только знал, но и редактировал для издания стихов поэта в 1854 г., он вряд ли был непосредственно знаком с текстами перечисленных выше авторов. Но выраженное в них понимание античности, постепенно распространявшееся на понимание жизни и культуры в целом, именно в эти годы исподволь насыщало атмосферу времени, где Тургенев, всегда отличавшийся необычной чуткостью к ней, это жизнеощущение и уловил. В присутствии этого понимания в «Вешних водах» сомневаться не приходится, как не приходится сомневаться в том, что оно знаменовало конец русской античности, по крайней мере в той роли системообразующего элемента культуры, которую она выполняла до тех пор. Если ей суждено было остаться в русской культуре, то в роли совершенно иной, несравненно менее масштабной и более локальной. Превращение античного наследия в предмет академической науки было слагаемым того же процесса. Другим, не менее значительным, но более ярким и трагическим его слагаемым стала судьба цитадели и символа русской античности – Петербурга.

Глава 11

Феномен Петербурга

История и культура существуют – и, соответственно, познаются – не только на уровне фактов и не только на уровне объединяющих их закономерностей, но и на уровне образно-символическом. Он надстраивается над первыми двумя и обнаруживает горизонты культурно-исторического познания, им недоступные: глубинные процессы и образы культурного сознания, которые сказываются в народной психологии, улавливаются лишь на длительных временных интервалах и обуславливают многое в поведении власти и широких масс. Петербург заключает в себе такой символический образ, в котором обнаруживаются многие важные историософские процессы общественного, государственного и культурного бытия России. В образе и судьбе Петербурга нашел, в частности, свое окончательное, резкое и полное выражение, свое завершение и итог, такой магистральный процесс, как освоение античного наследия русской культурой в целом.

Рождение города из духа петровских реформ

Петербург был основан Петром I. Он вырос из духа петровских реформ как их выражение и составная часть. Это означало:

1) открытие страны мировому, т.е. практически и в первую очередь западноевропейскому производственному, государственно-административному и культурному опыту. Усвоение его не только

в прагматических формах, но и в виде определенных форм повседневной жизни, общественного поведения, организации бытовой среды, эмблематики барочно-антикизирующего склада;

2) рассмотрение этого опыта в виде нормы, а усвоение его Россией и внесение в российскую действительность – в виде непреложной задачи, решаемой на основе беспрекословного подчинения воле монарха;

3) создание системы ценностей, культуры и искусства, которые, не вырастая из предшествующего состояния народной жизни и ее традиций, создавали особый духовный строй существования, усвоенный определенной частью общества и противопоставивший ее другой части общества, оставшейся этой системе в той или иной мере чуждой;

4) осознание опасности, которой было чревато подобное разделение, и необходимость постоянного учета национальных традиций и ценностей с тем, чтобы в идеале те и другие были объединены в некотором культурно-национальном синтезе;

5) постоянно возникающий в недрах общества протест против чужеродности вводимых государственных форм жизни и культуры, принимающий вид как исподволь образующихся альтернативных идеологий и систем ценностей, так и зреющего в глубинах общественного организма стихийного неприятия порядков, созданных Петром.

Сложившись при Петре, описанная ситуация сохранялась на всем протяжении так называемого петербургско-императорского периода русской истории, т.е. с начала XVIII в. до примерно середины XIX столетия. В Петербурге, городе, специально отстроенном, чтобы быть столицей и символом новосоздаваемой империи, она нашла себе предельно полное выражение. «Если же Петербург – не столица, то нет Петербурга. Это только кажется, что он существует», – писал, художественно обобщая и гипертрофируя существовавшую ситуацию, Андрей Белый.

Петербург – воплощение и символ русской античности

После всего рассказанного выше становится очевидно, что Петербург, понятый как воплощение и совокупность только что об-

рисованных противоречий, моделирует и воплощает смысл и судьбу античного наследия в культуре России: та же потребность во включении страны в мировое и, соответственно, западноевропейское развитие и тяготение, следовательно, к усвоению его антично обобщенных символических и парадигматических форм; тот же конфликт этого регистра культуры с непреложно и вечно живой национально-почвенной субстанцией; те же нераздельность и неслиянность этих двух начал, столь ярко окрашивающие историческое бытие и культуру России. «Петербург, – заметил однажды академик Лихачев, – не между Востоком и Западом, а Восток и Запад одновременно».

Римско-императорский принцип регулярности

Воплощенное в Петербурге, волевое, по царскому указу, с опорой на силу – бюрократию и армию – приведение к международному бытию, к усвоению западноевропейских форм производства, государственной организации и жизни делало его городом особенно жестко упорядоченной иерархии общественных отношений; наджизненной геометрии и масштаба; власти и ее эмблематики – короче, делало его, по выражению Пушкина, «военной столицей».

«Первое строение в Петербурге была крепость» (*Пыляев М.И.* Старый Петербург. Спб., 1889. С. 13).

«Весь Петербург кажется огромным департаментом, и даже строения его глядят министрами, директорами, столоначальниками, с форменными стенами, с вицмундирными окнами. Кажется, что самые петербургские улицы разделяются по табелям о рангах, на благородные, высокоблагородные и превосходительные, – право так» (*Соллогуб В.* Тарантас. 1840)*

«И сам Петербург – как удачно он определен одним словом. Разве есть что-нибудь на свете важнее регулярности? Взгляните, в какую удивительную линию вытянуты улицы его! Как геометрически равны очертания его площадей и плац-парадов! Если где-нибудь в заневских сторонах дома и погнулись немножко набок, то

* Тексты из произведений, выходные данные которых не указаны, заимств. из хрестоматии «Русские столицы Москва и Петербург». М., 1993.

все-таки погнулись чрезвычайно регулярно...» (Заметки петербургского зеваки. 1844).

«Архитектурная идея Петербурга неизбежно приводит к представлению мощного центрального единства. Всеми своими улицами, облупленными, желтыми и зелено-серыми, Петербург естественно течет в мощный гранитный водоем Дворцовой площади, к красной подкове зданий, рассеченной надвое глубокой меднобитой аркой с взвившейся на дыбы ристалищной четверней» (*Мандельштам О. Кровавая мистерия 9-го января. 1922*).

«Хотя заметнейшее проявление военной культуры, конечно, мундир, однако русская военная культура как знаково-стилевая выразительность – это далеко не только “кивера да ментики”. В Петербурге она оформляла и наполняла собой почти все проявления городской жизни... Военный образ Петербурга, помимо казарм, манежей и других служебных зданий, в значительной степени создавался и такими сооружениями, как триумфальные арки (Нарвская, Московская, арка Генерального штаба), обелисками и колоннами в память о военных победах (Румянцевский обелиск, Александровская колонна, Чесменская и другие в Царском селе), памятниками в честь полководцев (Суворову, вел. кн. Николаю Николаевичу)» (*Виллинбахов Г. Санкт-Петербург – «военная столица» // Наше наследие. 1989. № 1. С. 16*).

Идеальной исторической моделью такой столицы явился воспринятый через западноевропейскую традицию Возрождения, барокко и классицизма древний античный Рим. Город в том облике, который он принял в XVIII – начале XIX в., соединял в своей архитектуре и планировке европейскую культурную и градостроительную традицию и восходящие к античному Риму начала гражданской дисциплины, государственного разума и классического равновесия. Это соединение обеспечивало возможность придать надживненности петровского канона государственности и культуры международное звучание, историческое величие и государственную санкцию. Петербург как бы призван был стать «русским Римом».

Особенно характерный в данном смысле облик принял Санкт-Петербург в последней трети XVIII – первой трети XIX в. В эти годы он интенсивно строился именно как столица, т.е. как воплощение «просвещенно»-монархической государственности, строил-

ся по канонам античной архитектуры, переработанным во вкусе Андреа Палладио и блистательно воплощенным в творчестве зодчих, работавших тогда в столице. Не случайно Чарльз Камерон, приглашенный в 1779 г. Екатериной, придавший архитектурно-исторический облик пригородам столицы, сотрудник Росси и учитель Воронихина, провел до этого 20 лет в Риме. Он сознательно ставил своей задачей повторение, дополнение и совершенствование сделанного в Италии двумя веками раньше Палладио – великим завершителем Возрождения в архитектуре. То был стиль эпохи, определивший характер не только пригородов, но и центральной части города – Биржи и Ростральных колонн, Сената и Синода, арки Генерального штаба и Александровской колонны, Марсова поля и Павловских казарм. Римской, античной, была не только архитектура городского центра, но и воплощенная в столице, упомянутая нами выше идея «регулярности», т.е. структурного соответствия каждой части империи, каждого губернского города облику столицы. Европейскому представлению о Риме (больше чем его исторически достоверной практике) соответствовал и военный характер, приданный Александром I и, особенно, Николаем I городу с его «ротами», пушечными сигналами с крепости, монументальными казармами, топонимикой (Марсово поле, Фурштадтская, Семеновский плац, храм Гангутской победы и т.д.).

Воля и стихия

Предназначенный своим историческим смыслом к тому, чтобы стать над повседневной-традиционной, почвенной жизнью страны, город неизменно и нераздельно сочетал в себе обе тенденции. С одной стороны, как бы постоянно «подтягивая», возвышая эмпирическую действительность до высокой нормы, держа перед реально живущим городом его идеальный пронизанный историей образ, требовавший восхождения к соответствию и придававший государству, строю, власти, в нем воплощенным, всемирно-исторический масштаб, он выполнял вечное дело культуры. С другой стороны, отъединенный от этой повседневной, укорененной, почвенной жиз-

ни, он был обречен на то, чтобы постоянно испытывать на себе ее натиск, недовольство и протест, воплощать столкновение воли и стихии.

Каждая из этих сторон дела заслуживает самостоятельного рассмотрения.

Сложившийся в конце XVIII – начале XIX в. антично-римский образ классического Петербурга был воспринят в эти годы общественным мнением и художественным сознанием как торжество национальной культуры, синтезированной с мировой, как «Северная Пальмира», «Новый Рим», «Петрополь». Державин писал о «Шествии по Волхову российской Амфитриты» и о «Явлении Аполлона и Дафны на невском берегу». Восторгом перед обликом, который столица обрела в эти годы в высшей точке своего римски-палладианского величия, исполнено небольшое сочинение Константина Батюшкова «Прогулка в Академию художеств» (1814): «Сколько чудес мы видим перед собою, созданных в столь короткое время, в столетие – в одно столетие! Хвала и честь великому основателю сего города! Хвала и честь его преемникам, которые довершили едва начатое им, среди войн, внутренних и внешних раздоров. Хвала и честь Александру, который более всех, в течение своего царствования, украсил столицу Севера». Обратим внимание на ряд текстуальных переключек между сочинениями Батюшкова и «Вступлением» к поэме Пушкина «Медный всадник»; о значении их будет сказано ниже.

В образе и судьбе Петербурга культурно-историческая диалектика исконно национального, почвенного и антично-европейского, западного начал предстает во всей трагической нераздельности и неслиянности своих полюсов. Культура как борьба космократора с хаосом, как напряженное противостояние воли и стихии, самоутверждение первой и бунт второй – постоянная тема Петербурга.

Начать с того, что инертная сила природы и неодолимая верность жизни своим началам восстали против замысла Петра подчинить их организующей воле монарха и во многих случаях оказались сильнее ее. Первоначальный план Петра сосредоточить центр городской жизни за крепостью, на Васильевском острове, не удался: город упорно рос вглубь от левого, южного берега Невы. Для довершения сходства запроектированной центральной части горо-

да то ли с Амстердамом, то ли с Венецией остров предполагалось прорезать по всей длине широким каналом – канал не состоялся. Запроектированный высотный ориентир города, колокольня Смольного, так и не увенчала здание.

Исследования последнего времени обнаружили, как буйно прорастал сквозь римски-палладианскую поверхность города придавленный, но не задавленный им финский субстрат – в топонимике, в бытовых привычках, в архитектурных традициях. Доказательством слепой силы, с которой повседневные интересы города подрывали художественно-историческую геометрию петровского замысла, до сих пор стоят безвкусные многоэтажные доходные дома, заполнившие обращенный к реке курдонёр гениального захаровского Адмиралтейства. Не забудем и о наводнениях, столетиями сотрясающих город, напоминая о бьющейся под ним стихии.

«Русская античность», какой она воплотилась в феномене Санкт-Петербурга, могла существовать до тех пор, пока противоречия воли и жизни, созидания и протеста, культурной нормы и самобытной неподотчетности ей, античного канона и общенациональной культуры могли удерживаться в пределах единства и обеспечивать прогрессивное развитие. Переход этого развития в середине XIX столетия в иную фазу, обрисованную нами выше, с иными слагаемыми и иными противоречиями, знаменовал конец «русской античности» в ее историческом существовании.

Поэма Пушкина «Медный всадник»

Завершение понятой таким образом петербургской темы, а тем самым и всего антично-национального контрапункта в истории русской культуры с предельной ясностью и глубиной воплощено в поэме Пушкина «Медный всадник».

Несколько необходимых сведений по истории создания поэмы.

«Медный всадник» написан в Болдине в октябре 1833 г. В деревню Пушкин приехал 1 октября и 6 октября приступил к работе над поэмой. Окончание работы помечено 3 ноября в 5 часов 5 минут утра. В ноябре, на обратном пути из Болдина в Петербург, Пушкин проезжает через Москву и здесь знакомит со своей «Пе-

тербургской повестью» друзей – П.В. Нащокина и М.П. Погодина. По возвращении в столицу поэт переписывает поэму набело и 6 декабря через Бенкендорфа вручает ее царю «на высочайшее рассмотрение». Царь вернул поэму через неделю, 12 декабря, с девятью критическими замечаниями. Наиболее существенные из них касались сопоставления Москвы и Петербурга и употребления для характеристики Петра таких слов, как «истукан» или «кумир», придававших власти основателя города и его делу оттенок злой абстракции. Через день после получения обратно рукописи, 14 декабря, Пушкин делает в дневнике запись, свидетельствующую о том, что царские замечания были восприняты им не как требование заметить некоторые слова и выражения, а как несогласие с идеей и смыслом поэмы. Пойти на изменения такого рода Пушкин счел невозможным и отказался от планов публикации, хотя формального запрещения не было: сделав замечания на полях, царь не завершил их резолюцией. Удар, однако, оказался очень сильным. Величайший творческий подъем, владевший поэтом на протяжении всей осени 1833 г., резко оборвался – вплоть до конца года он не смог взяться за перо (если не считать нескольких беглых дневниковых записей) и не создал ничего нового. Поскольку, однако, формального запрещения не было, на кое-какие публикации Пушкин, придя в себя, все же решился. В декабрьской книжке «Библиотеки для чтения» за 1834 г. появляется вступление к поэме. Четыре стиха с сопоставлением Москвы и Петербурга заменены точками, последние пять стихов опущены. Летом 1836 г. Пушкин заказывает писарскую копию поэмы, переносит на нее царские замечания и начинает собственную правку, но, внося несколько изменений, оставляет работу. При жизни поэта «Медный всадник» целиком так света и не увидел. Уже после гибели Пушкина, в марте 1837 г., Жуковский, по всему судя получив разрешение царя, приступает к подготовке рукописи к печати. В основу он положил писарскую рукопись 1836 г. с исправлениями, внесенными автором, и сам изменил ряд мест. В таком виде поэма появилась в начале июня 1837 г. в пятой книжке «Современника». Двадцатью годами позже П.В. Анненков взял на себя труд по восстановлению пушкинского текста поэмы как бы в его чистом виде, точно соответствующем авторскому замыслу и авторскому исполнению и освобожденном поэтом от любых искажений, вне-

сенных в угоду цензуре – не только Жуковским, но и самим Пушкиным. Вполне очевидно, что в последнем случае ему приходилось опираться не только на документы, но и на собственную интуицию. При всей одаренности, познаниях и добросовестности Анненкова сама поставленная им перед собой задача была разрешима не до конца: в ряде мест невозможно определить, вызвана правка изменением авторского замысла или произведена по цензурным соображениям. Это касается, в частности, заключительных стихов вступления, особенно важных для нашего дальнейшего анализа. Анненковская публикация 1857 г. и лежит в основе того текста, которым мы пользуемся до сих пор.

В истории создания и публикации поэмы для нашей темы особенно существенно то, что во *всех* рукописях поэма начинается со вступления – светлого и торжественного гимна Петербургу, «окну в Европу», к которому «в гости к нам» собираются флаги со всего мира, Петербургу, который вызывает у автора не только гордость российской государственностью, но и основанное на жизненных впечатлениях и лирической памяти искреннее чувство любви. Государственный классицизм, воплощенность петровского замысла и непосредственно человеческое чувство, которое вызывает их классическое единство, звучат одной мелодией. Показательно, что именно во вступлении (и только в нем!) обильны реминисценции из «Прогулки в Академию художеств» Батюшкова. Образ Петербурга, запечатленный во вступлении, образует не только исходную точку всего дальнейшего сюжета, но и своего рода «органный пункт» – тот внутренний тон, на фоне которого воспринимается все, происходящее в дальнейшем. И это несмотря на то, что все охвачено единым движением – прочь от исходного образа. Прочь, но так, чтобы связь с исходным образом никогда не оборвалась совсем.

«Медный всадник» по названию есть суть поэма о статуе, по сюжету – о наводнении, по фабуле – об обезумевшем от них человеке.

Статуя, которая фигурирует в названии поэмы, – памятник Петру, изваянный французским скульптором Фальконе в 1766–1778 гг. Скульптор вынужден был покинуть Петербург, не окончив работу. Одна из причин состояла в затяжном конфликте Фальконе с И.И. Бецким, который по поручению Екатерины II велел всеми работами по совершенствованию художественного об-

лика столицы. В конфликте этом отразилось особое положение Медного всадника в традиции восприятия античного наследия в Западной Европе и в России, положение важное не только для понимания «русской античности» XVIII в., но и для всей финальной ее стадии, связанной с пушкинской поэмой.

Восприятие античности и роль ее в культуре на протяжении всего XVIII в. находятся под знаком так называемого спора «древних» и «новых». Пролог к нему разворачивается в последние десятилетия XVII в. и связан с полемикой Расина и Буало, с одной стороны, Шарля Перро и его единомышленников – с другой. Финал охватывает конец XVIII в. и включает определенные явления сентиментализма, романтизма и, в известном смысле, завершается эпопеей Медного всадника.

«Древние» отстаивали в этом споре императивную ценность высокой нормы и непреложность нравственного долга, их превосходство над всегда чреватой компромиссами современностью и повседневностью, а следовательно, ту культурную традицию, которая воплощала эту норму, этот долг и это превосходство, – традицию античной классики, весь высокий классицизм в искусстве и литературе времени. «Новые», напротив, убежденно говорили о ценности и обаянии живой жизни, о преимуществах ее перед величественно застылым и импозантно мертвым античным прошлым. Ко времени Фальконе и Дидро (которому принадлежал первоначальный замысел памятника) позиции определились окончательно, акценты оказались расставлены, и речь шла теперь о ценности жизни как самостоятельной категории, не поверяемой канонам вообще и античным в частности.

В пределах складывавшейся эстетической системы жизнь начинает восприниматься как естественность, т.е. как освобождение от искусственности, от насильственной организации, следовательно – от подчинения авторитету и внешней власти, т.е. как субстанция самостоятельности, свободы и блага. Но благо это, высвобождаясь из пут внешней организации и ответственности, тут же готово было выступить как разрушение нормы, а значит – перейти в свою противоположность и нести в себе истоки разрушения, патологии и разбоя. Норма – а тем самым и античный канон – уже начинает ощущаться как стеснение, но время и культура еще могут

не до конца осознавать, какие разрушительные потенции таятся в протесте против этого стеснения. Обуздание всего индивидуально своевольного, подчинение целому, восхождение к общезначимому, а тем самым к нормативному и риторическому, еще остаются законом. Закон этот соприсутствует в атмосфере времени с тенденцией, себе противоположной, пока еще над ней господствует, но уже смутно чувствует заложенную в ней угрозу. Опасно варварские обертоны, которыми начинает окутываться уже в эти годы понятие жизни, высвобождающейся из еще эстетически значимых, но уже жестких и давящих скреп классической традиции, не могли не проникать – подчас, видимо, вопреки замыслу – в произведение Фальконе. Отсюда – отсутствие стремян: конь не до конца обуздан, а всадник не до конца устойчив; замена седла шкурой; нарочито архаически-варварская рукоять меча; рубаха, которой скульптор придавал особое значение, видя в ней принципиальную противоположность традиционному панцирю или боевому плащу римских императоров. Но отсюда же возникало и нечто несравненно более важное: если жизнь дана здесь через движение, а движение по природе своей направлено за пределы ограниченного пространства монумента, то в нем не могло не проступить то самое, как бы и игнорируемое ощущение черты, срыва и обрыва, не мог не таиться гул отдаленной катастрофы.

Гениальность Фальконе и монумента, им созданного, в том, что оба обрисованные начала уже замечены, пережиты художественным подсознанием и – разведены. Разведены, но еще образуют внутренне противоречивую и потому бесконечно живую гармонию. Перед нами император, повелитель, но державная воля, в нем воплощенная, свободна от наджизненной деспотичности. Движение, в котором находятся конь и всадник, задумано как стремление и порыв, но такие, что вполне укладываются еще в винкельмановский канон «благородной простоты и спокойного величия». Чтобы в этом убедиться, достаточно всмотреться в лицо императора, во всю его позу. Скульптор увидел в них выражение энергии, борьбы и воли, но как бы довлеющих себе и потому не ведающих – не должествующих ведать – ощущения черты, срыва и обрыва. Ко времени создания пушкинской поэмы, два поколения спустя, гармоническое разрешение противоречия стало невозможно. Полюсы его

предстали как альтернатива: верность канону, форме, антично-классицистической традиции, как их воплощению, оказывалась все менее совместима с непосредственным течением повседневной жизни. Соответственно, требовали выбора и культурно-философские тенденции, заложенные в монументе Петру. В годы создания пушкинской поэмы и обдумывания возможных путей ее переработки правительство и часть общественного мнения, на него ориентированная, свой выбор сделали. 30 августа 1834 г. состоялось торжественное открытие Александровской колонны. Из откликов современников (они частично собраны в книге: *Осват А.Л., Тименчик Р.Д. Печальную повесть сохранить... 2-е изд. М., 1987. С. 44–57*) явствует, что она была воспринята как контраст к памятнику Петру работы Фальконе – контраст восторжествовавшей цивилизации и непреодоленного варварства. В частности, В.А. Жуковский писал о контрасте между «дикой, из безобразных камней набросанной громадой» и «стройной, величественной, искусством округленной колонной», между «днями боевого созидания» и «новым великим периодом бытия своего (России. – Г.К.), периодом внутреннего развития, твердой законности, безмятежного приобретения всех сокровищ общежития». Стихия, угадываемая под устойчивыми классическими формами искусства, города и государства была игнорирована или признана несуществующей. Пушкин попытался усмотреть истину этого взгляда, понять и принять его. В писарской копии 1836 г. заключительные строки вступления были им изменены следующим образом:

Была ужасная пора...
Об ней начну повествовань,
И будь оно, друзья, для вас
Вечерний страшный лишь рассказ,
А не зловеще преданье.

Далее работа в этом направлении не пошла. Согласиться с мыслью о том, что ужасная пора наводнения – «лишь» вымысел, «рассказ», Пушкин не смог. Он ощущал всем существом, что «строгий, стройный вид» петровской столицы, «и шум, и блеск, и говор балов» ее существуют, что «в гранит оделася Нева», что в Петре и его монументе сокрыта грозная сила, что, основывая город, Петр был «дум великих полн» и не мог останавливаться мыслью на та-

ком заурядном человечке, как Евгений, – был «обращен к нему спиной». Но «вид» стал уже настолько строг, «балы» – настолько блестящи, что ни Нева не в состоянии смириться со своим гранитным одеянием, ни Евгений – со своей растоптанной любовью. Без антично-классического Петербурга, антично-классического канона в целом жить нельзя, но и с ним жить невозможно. В «Медном всаднике» впервые осознано, сколь губительно непреложно-волевое обуздание живой, непосредственной, неприметной человеческой жизни. Сама эта жизнь, однако, еще не существует спокойно и самоценно, в себе и для себя, но лишь как отпадение от канона и нормы, а потому оборачивается ненормальностью: безумьем Евгения и разбоем мечущейся стихии. Евгений – не просто «безумец», как Петр – не просто «истукан». Первый *становится* безумцем по мере того, как второй вместе со своим городом и всей стоящей за ним культурой *становится* истуканом «с медной главой». Пушкин начинает поэму об императоре, который стоял «на берегу пустынных волн», и о его городе, призванном стоять на том же берегу неколебимо, но натиск истории заставляет рассказ двинуться в другую сторону: волны становятся злы и разбойны, монумент не стоит, а скачет, бездна открывается перед конем, который не знает, где опустить ему копыта, и безумие – единственное, что остается в удел человеку, где классическая высокая норма и простая неприметная жизнь еще немыслимы друг без друга и уже немыслимы вместе. Поэма Пушкина не посвящена «зловещему преданию» – оно в ней раскрывается, унося с собой образ спокойно торжествующего антично-классического города и культурной эпохи, его породившей.

Петербург и Москва

Дальнейшее движение петербургской темы в пределах коренной проблематики русской античности связано с противопоставлением Петербурга Москве. Противопоставление это, сохранявшее остроту вплоть до революции 1917 г., обнаружило в ходе своего развития ряд смысловых граней и ряд этапов.

Противопоставление Москвы и Петербурга впервые привлекает внимание крупнейших деятелей русской культуры непосредственно после 1833 г.: как бы принимая эстафету от «Медного всад-

ника» и – в другой тональности, на другом материале – продолжая разработку проблем, в нем поставленных. Мы имеем в виду содержащее сопоставление обеих столиц сочинения Пушкина («Путешествие из Москвы в Петербург», 1833–1834), Гоголя («Петербургские записки 1836 год»), Герцена («Москва и Петербург», 1842), Белинского («Петербург и Москва», 1845). Во всех этих текстах контраст столиц предстает как серия противопоставленных друг другу зарисовок быта и нравов, не лишенных подчас фельетонного оттенка. Глубина этого сопоставления и историческая ситуация, в которой она раскрывалась бы, еще не встали в повестку дня, не выявились, не стали ясны даже людям такого масштаба и такой зоркости. Герцен прямо назвал свой очерк «шуткой», Пушкин отметил, что его заметки писаны в «светлые минуты веселости», у Гоголя разница между Москвой и Петербургом выглядит так: «Она еще до сих пор русская борода, а он уже аккуратный немец. Как раскинулась, как расширилась старая Москва! Какая она нечесаная! Как сдвинулся, как вытянулся в струнку щеголь Петербург! Перед ним со всех сторон зеркала: там Нева, там Финский залив. Ему есть куда поглядеться. Как только заметит он на себе перышко или пушок, ту ж минуту его щелчком. Москва – старая домоседка, печет блины, глядит издали и слушает рассказ, не подымаясь с кресел, о том, что делается в свете».

Мало-помалу, однако, сквозь полушутливые зарисовки начинают проглядывать контрасты более серьезного свойства – сначала как бы вполне очевидные, а постепенно и такие, за которыми угадываются темные глубины национальной истории. На первый план выходит контраст западной ориентации Петербурга, «окна в Европу», и внутренней национальной ориентации Москвы. Об этом идет речь у всех перечисленных авторов, а Герцен, не в силах расстаться с юмористическим тоном, говорит, что в Москве, в отличие от Петербурга, «всякий день доказывают друг другу какую-нибудь полезную мысль, например, что Запад гниет, а Русь цветет». Но уже друг и долгое время единомышленник Герцена Т.Н. Грановский видит ту же коллизию не с улыбкой, а во всей ее трагической диалектике:

Москва

Прекрасна ты в одежде всковой,
Царица-мать земли моей родной.
Как гроб костей, ты дел былых полна;

Но где ж они, кем ты была сильна?
Державный град на севвере стоит;
У ног его седое море спит;
Порой оно подьѣмлет голос свой
И берег бьет широкою волной.
Но дивный град стоит неодолим
И море вновь стихает перед ним.
Когда б взглянул на ряд гробов твоих,
На ветхий Кремль, на сонм церквей святых,
То со стыда в нерусскую Неву
Венчанную сокрыл бы он главу!
Прекрасна ты в одежде вековой,
Царица-мать земли моей родной.

Контраст Петербурга и Москвы осмыслен здесь как выражение трагического расхождения национальной традиции (с равно сильным акцентом на каждом из этих слов) с принципом воли, организации, торжества над стихией, ассоциированным с «окном в Европу» – Петербургом. «Град на севере» осмыслен еще в кругу категорий и образов «Медного всадника» – бьющее в берег море, неодолимая сила державного града, вынужденная вновь стихнуть стихия составляют главную и фактически единственную тему Северной столицы. Но введена она в новый контекст. Державная воля торжествует не только над московскими волнами, но и над родной стариной, торжествует с исторической необходимостью, ибо старина эта одновременно и родная, и прекрасная, и исчерпывается своим прошлым, былыми делами, спеленута своими вековыми одеждами. Поэтому и историческое дело «державного града» необходимо и исчерпано одновременно. Распад классического принципа, составлявшего идеальную программу русской государственности петербургски-императорского периода, выражен здесь полно, ярко и трагически. То было ощущение времени – 40-х годов XIX в. – и поколения, объединявшего людей самых разных убеждений. Оно отразилось и у западника Герцена («Москва и Петербург»), и в славянофильстве, например, А.Ф. Тютчевой (см. в ее Дневнике за 1855–1882 гг. запись «15 мая», год которой точно не устанавливается). База «русской античности» как магистрального культурно-исторического процесса оказалась подорванной.

Это проявилось в обострении конфликта западников и славянофилов и в вырождении эстетики классицизма в архитектуре.

Необходимо подчеркнуть, что противоречие западников и

славянофилов до конца 1844 г. оставалось в рамках взаимопонимания. Расходясь во взглядах на смысл допетровского периода в истории России, на роль петровских реформ, на значение православия и народного просвещения в окружающей их действительности, они не сомневались ни в том, что все они равно хотят добра России и верят в ее высокое историческое предназначение, ни в том, что Россия и Западная Европа представляют два типа культурно-исторического развития, несходство которых не предполагает ненависти одного к другому. Жизненные обстоятельства Тютчева, постоянные занятия Ивана Киреевского немецкой философией, некролог Константину Аксакову, написанный Герценом и признанный семьей лучшим из всего, сказанного о покойном, равно как и многие другие общеизвестные факты – свидетельство тому. Отсюда и то отношение к антитезе Москвы и Петербурга, о котором речь шла выше. Молча или эксплицитно признание роли классического компонента, не в римско-латинском, так в греко-византийском варианте, оставалось частью культурного мировоззрения.

Положение меняется с появлением в 1844 г. цикла стихотворений Н.М. Языкова («Константину Аксакову», «К не нашим», «К Чаадаеву»). Отношение к проблеме «Москва – Петербург» здесь высказано прямо и яростно альтернативно. Высказывая восхищение К. Аксаковым, Языков упрекает его в том, что он «дружелюбно подает руку» Грановскому:

Тому, кто нашу Русь злословит
И ненавидит всей душой,
И кто неметчине лукавой
Передался, – и вслед за ней,
За госпожою величавой,
Идет блистательный лаксй...
А православную царицу.
А мать русских городов
Смнить на пышную блудницу
На Вавилонскую готов.

Стихи эти при жизни автора изданы не были, но широко расходились в литературной среде. Независимо от того, что они вызвали горячее сочувствие у одних славянофилов (Погодин, Гоголь) и отрицательное отношение у других (прежде всего, у самого К.С. Аксакова), они знаменовали дальнейшую деполяризацию антично-западного и национально-почвенного начал русской куль-

туры, дальнейший распад культурно-исторической базы русского классицизма и «русской античности» петербургского периода. «Первое условие для освобождения в себе пленного чувства народности, – скажет И.С. Аксаков, – возненавидеть Петербург всем сердцем своим и всеми помыслами своими». Своеобразными, расширительно-го смысла вариациями на ту же тему станут отныне такие тексты, как рукопись А.С. Хомякова, условно называемая «Политические письма 1848 года», «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» И.В. Киреевского, записка К.С. Аксакова «О внутреннем состоянии России». О некоторых текстах, сюда относящихся, было сказано в разделе, посвященном 40-м годам. Очень важны для обсуждаемой темы обильные материалы и библиографические указания, собранные в примечаниях к работе В.Н. Топорова «Петербург и “Петербургский текст русской литературы” (Введение в тему)», равно как и сама работа. (Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 259–369).

Архитектурные материалы имеют для нашей темы, как и вообще для культурологического анализа, особую ценность. Архитектуру недаром принято называть застывшей музыкой. Как и музыка, она наименее идеологична, лозунгова, философски или политически программна. «Дух времени» непосредственно формирует видение архитектора, оживает в его представлениях о «красивом», «импозантном», «современном» и т.д., тем самым отражаясь в произведениях архитектуры наиболее прямо и адекватно. С этой точки зрения весьма показательно, что именно с 1830-х годов, со времени «Медного всадника» и как бы на одном дыхании с ним, со времени декларирования властью двух разнонаправленных программ – официального классицизма и официальной народности, разочарование в антикизирующем палладианстве как формообразующем начале Петербурга становится в художественных и интеллигентских кругах почти универсальным, охватывая людей самой разной идейной ориентации. Надеждин (в речи на торжественном собрании Московского университета 6 июля 1833 г.), Гоголь (в статье «Об архитектуре нынешнего времени» конца 1833 – начала 1834 г., в «Шинели»), Кукольник (в статье, опубликованной

в 1840 г. в «Художественной газете») и многие их современники переживают классицистический образ Петербурга как царство казенного единообразия, бесчеловечности и скуки. Соответствующие суждения отчасти приведены выше, отчасти собраны в книге: *Пунин А.Л. Архитектура Петербурга середины XIX века.*

При этом примечательно, что архитектурные примеры подтверждают выводы, к которым приводили нас материалы литературы и общественной мысли: исчерпание воплощенного в Петербурге образа «русской античности» не означает, что ему на смену тут же приходит, формируя новый образ города, иное культурное начало. Напротив, наступает период эклектики, ибо ничего равного антично-западному классицизму по значению, по эстетической ценности, по внутренней необходимости для русской культуры определенного периода еще не вызрело. Начинается строительство, ориентированное на архитектурный опыт Западной Европы, в виде неоготики, во вкусе которой в 1820–1830-е годы был создан ряд павильонов в Царском селе. После пожара Зимнего дворца в 1837 г. некоторые его интерьеры оформляются заново – в «мавританском духе». Сам «народно-национальный вкус» не находит себе подлинных, адекватных форм и также живет в некотором культурном вакууме, как, казалось бы, альтернативные ему неоготика или ориентализм. Достаточно напомнить о творчестве в 30–40-х годах такого известного архитектора, как К.А. Тон, чьи проекты «в русском духе» получили поддержку Николая I. Исчерпание «русской античности» знаменовало конец одной эпохи, одной формы национального синтеза местных традиций и генетически инокультурного опыта в большей мере, нежели становление другой формы подобного синтеза. Новое становление было впереди, в «серебряном веке» русской культуры. Оно тоже не осталось посторонним ни античному наследию, ни петербургскому воплощению, но системообразующим началом культуры и наследие это, и воплощение его отныне быть перестали. В завершившейся эпопее «русской античности» им осталась роль эпилога или постскриптума.

Эпилог

С середины прошлого века и по сей день античные реминисценции обнаруживаются в русской культуре, но в отличие от более раннего времени уже не составляют системообразующего ее элемента. Именно в этом смысле мы можем говорить о периоде, начавшемся в середине XIX в., как о своеобразном эпилоге «русской античности». С точки зрения характера и роли таких реминисценций, указанный период делится на три отрезка – вторую половину XIX столетия; «серебряный век»; советскую эпоху. Последняя, с такими ее явлениями, как гротескный и в то же время элегический образ палладиански-классического Петербурга в ленинградской литературе 20-х годов; так называемый сталинский ампир в архитектуре 30–40-х годов; римская тема в творчестве Иосифа Бродского 80–начала 90-х годов, настолько далека от основной проблематики данной работы, что мы ограничимся лишь самыми беглыми упоминаниями.

«Русская античность» возникла из ощущения глубинной связи национальной культуры с более обширным культурно-историческим стволом, греко-византийским в средневековой Руси, римско-европейским в XVIII – первой половине XIX в. Во второй половине XIX столетия эти предпосылки «русской античности» оказались подорваны. В ходе Крымской войны и военно-дипломатической борьбы за бывшие владения Османской империи в значительной и влиятельной части русского общества крепло убеждение в том, что проявляемое агрессивное своекорыстие западных держав не исчерпывается их сиюминутными геополитическими инте-

ресами, но связано с их парламентским строем, с демократией вообще, которая, в свою очередь, есть современное проявление агрессивно насильственного духа, исконно присущего западноевропейской цивилизации и скрываемого со столь же ей присутствующим лицемерием. «Великой ложью нашего времени» назвал парламентскую демократию К.П. Победоносцев. Отсюда возникала мысль о враждебности «западного духа» России, о несовместимости его не только с ее интересами, но и со всем ее культурно-историческим бытием. К.Н. Леонтьев писал (в первом письме В.С. Соловьеву «О национализме политическом и культурном») о необходимости для России «религиозного и культурно-государственного обособления от Запада». При такой постановке вопроса объективно-историческая связь западноевропейского развития с антично-римским истоком должна была исключить всякую возможность и всякий культурный смысл «русской античности», вычеркнуть ее из русской культуры.

Настроение это, достаточно распространенное в русском обществе 1870–1880-х годов, получило наиболее полное выражение в напумевшей работе Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». Вышедшая в журнальном варианте в 1869 г. и отдельной книгой в 1871 г., она выдержала к 1895 г. пять изданий. Основная мысль сформулирована автором в числе установленных им общих «законов исторического развития» в качестве третьего из них: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый выбирает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или ему современных цивилизаций». Главный смысл данного закона и сочинения Н.Я. Данилевского в целом заключен в первой из приведенных фраз, а не во второй. «Отношения, которые существуют между народами разных типов, – пишет автор в другом месте, – совершенно внешни и как бы случайны». Для автора вообще не существует понятия диалога культур, а все формы их содержательного глубинного взаимодействия вызывают у него резко негативное отношение или попросту отрицаются. Так, заимствовавшие свои сюжеты из античности великие классики французской литературы XVII–XVIII вв. – Корнель, Расин или Вольтер, как ему представляется, «произвели только карикатуры». Тем большей карикатурой признаются инокультурные (в первую очередь западноевропейские) формы,

вошедшие в жизнь и культуру России: они принесли лишь «искаженные формы быта. Вред для искусства; для ваияния. Для живописи. Для архитектуры. Вред для промышленности».

Отрицательное отношение к западноевропейской цивилизации в философской публицистике данного типа распространялось на античный мир не столь решительно. Станным образом, однако, при этом игнорировались данные об объективной исторической природе этого мира, которые в годы, здесь описываемые, были уже общим достоянием исторической науки, в том числе, разумеется, русской. Античный мир трактуется на поразительно низком научном уровне – расплывчато, невнятно, со значительными и подчас грубыми ошибками. За стремление исказить историю в угоду априорной идеологической схеме и оторвать историческое развитие Западной Европы от ее истока приходилось платить.

В основной работе К.Н. Леонтьева «Византизм и славянство» (1875) первое из обозначенных в ее заглавии понятий осмыслено как основа культурной и государственной традиции России, как залог ее противостояния Западу, сохранения и торжества ее самобытности в будущем. В то же время выясняется, что «византизм» есть порождение древнеримской диктаториальной и императорской власти, чем античный Рим (очевидным фактам вопреки) вводится в генеалогию царской власти в России. Казалось бы, как выражение исконно русского духа византизм должен быть присущ ему *в отличие* от стран Западной Европы, но автор находит его и там, где, как он считает, «действовал он косвенно, преимущественно эллино-художественными и римско-юридическими сторонами своими». Сама преемственность, лежащая в основе всей схемы: диктатура в Республиканском Риме – принципат и империя в Риме после Августа – царская власть в Византии – российская монархия – носит чисто искусственный, даже не формально-юридический характер, объединяя *исторически, системно* общественные и государственные формы, ничего общего между собой не имеющие. Даже Победоносцев – человек, в отличие от Леонтьева, широко и систематически образованный – мимоходом сообщая некоторые детали древнеримских триумфов (в статье «Церковь»), делает это научно некорректно, без подлинного знания их исторического смысла.

Самых крайних форм достигает эта особенность обращения

с античным материалом в книге Данилевского. «Не на той же ли европейской почве, – спрашивает автор, – возрастали цивилизация греческая и римская?» И отвечает: «Нет, поприще этих цивилизаций было иное». Соответственно, если Европа представляется автору примером губительного смешения культур, то древний Рим привлекается для подтверждения основной идеи книги о том, что плодотворно выживает только ни с чем не смешивающийся государственно-политический организм. К 1870-м годам, однако, было уже совершенно очевидно, что исторический смысл Римской империи состоял именно в распространении определенного достаточно высокого типа цивилизации на огромные территории, во взаимодействии римских институтов, римских форм государственной и гражданской жизни, римской риторической культуры с местными, в возникновении в результате подобной *романизации* специфического *европейского* типа цивилизации и культуры. Но относящиеся сюда очевидные факты противоречили учению Данилевского о невозможности культурных взаимодействий, в силу чего он их даже не просто отрицает, а приписывает им (в частности, в гл. 5 своего труда) иной, прямо противоположный исторической реальности, смысл.

Весь этот строй мыслей и чувств нашел ясное отражение в сфере, особенно чуткой к переживанию культуры – в архитектуре. В 1860 – начале 1890-х годов в первую очередь в Москве складывается стиль, ориентированный даже не на византийские (о чем речь шла в предыдущей главе), а на чисто русские образцы преимущественно эпохи царя Алексея Михайловича. Как и в случае с «византийским стилем», возникавшие таким образом сооружения отражали некоторый идеологически обусловленный мифический образ воспроизводимой эпохи, не имевший фактически ничего общего с ее реальной строительной практикой. Из архитекторов этого направления наибольшую известность получили Ропет (псевдоним, анаграмма подлинной фамилии – Петров), Шервуд, Клейн, Чичагов и др. С этой архитектурой можно познакомиться, если читатель, живя в Москве или посетив ее, встанет на углу Ильинки и Новой площади и, переходя от памятника к памятнику, совершит следующую экскурсию: Политехнический музей (1875–1877, Новая или Лубянская площадь) – Средние торговые ряды, ныне ГУМ

(1891–1893, Красная площадь) – Исторический музей (1874–1883, Красная площадь) – Московская городская дума, ныне Музей В.И. Ленина (1890–1892, площадь Революции). Затем, пересекши Манежную площадь и спустившись по Большой Никитской, повернет в Леонтьевский переулок, где к тому же стилю принадлежит второе от угла строение по левой стороне, бывшая типография, а ныне родильный дом (1872); затем обратно наискосок через Большую Никитскую к театру им. Маяковского (конец 1880-х годов) и, наконец, вниз к Арбатской площади и далее по Старому Арбату до Староколюшенного переулка, где сохранился очень чистый и в то же время своеобразный образец стиля – второй от угла слева дом Пороховщиковых (1872) – изукрашенная резным узорочьем поместительная изба. Если предпринять такую экскурсию читателю почему-либо неудобно, он может познакомиться с тем же материалом по прекрасным иллюстрациям в книге: «Москва. Памятники архитектуры 1830–1910-х годов» (М.: «Искусство», 1977) и по специальной монографии Е.И. Кириченко «Русский стиль» (М., 1977).

Во всех этих постройках идеологическая программа преобладает над соображениями собственно архитектурными. Важно было создать нечто чисто национальное, не допустив (в соответствии с рекомендациями Н.Я. Данилевского) ни малейшей инокультурной примеси. В результате между функциональными зданиями (строительство из кирпича с применением цемента или бетона, предопределенность размеров участка, значительный внутренний объем, этажность, современная строительная техника), с одной стороны, и историческими свойствами образца (строительство из камня или дерева, дробный резной декор, столь естественный для этого материала, разделение канонов храмового и гражданского строительства, ограниченный размер) – с другой, возникало очевидное несоответствие. Чтобы преодолеть это несоответствие, архитектор был вынужден переносить главный акцент на декор, строя его по идеологической программе часто вопреки современным масштабам и задаче здания (наиболее яркий пример – кирпичные терема, поднятые на верхние этажи Исторического музея). Логика национального изоляционизма оказывалась несовместимой с логикой исторического развития, а требования порвать с классическими традициями российского градостроительства вместо того, чтобы вклю-

читать их в новый контекст – с характером открытой мировому (в том числе античному) опыту передовой русской культуры.

Кое в чем схожим, но по существу иным, было положение в области научного антиковедения. С одной стороны, четко определилась намеченная еще Грановским тенденция рассматривать античность в ее собственном круге источников, в системе отношений древнего мира, т.е. отделить античность и ее наследие от культурных процессов русской истории, особенно современной. С другой – изучение античности, при всей его академической чистоте и беспристрастности, при всей неприязни работавших в данной области историков к любой модернизации, невольно оказывалось вовлеченным в круг общекультурных интересов русского общества, в особой форме отдавая дань традициям «русской античности».

Замечательные ученые, исследовавшие историю античного мира во второй половине прошлого столетия – М.С. Куторга (1809–1886), В.И. Модестов (1839–1907), Ф.Ф. Соколов (1841–1909), В.В. Латышев (1855–1921) и В.К. Ернштедт (1854–1902), И.В. Цветаев (1847–1913), В.П. Бузескул (1858–1931) и многие другие характеризовались (в той мере, в какой можно объединить общей характеристикой столь различные и столь яркие индивидуальности) по крайней мере двумя чертами. Во-первых, после того, как предыдущие поколения в основном воспринимали *образ* Греции и Рима, их богов и героев, опираясь при этом на сочинения историков, древних и новых, названные ученые обратились к документальным источникам. Такие источники давали возможность не удовлетворяться более культурно-мифологическими образами Греции и Рима, а с достоверностью восстановить трудовые, административные, семейные отношения, иметь дело с живой исторической повседневностью. К числу таких документальных источников относились прежде всего надписи. Греки и римляне использовали их очень охотно, по всякому поводу, описывали в них собственную карьеру, свою любовь к жене или друзьям, славили своих богов, героев и покровителей, документировали правовые и административные акты. Обнаружение и восстановление таких надписей (чаще всего они сохранились в обломках), чтение их и интерпретация составили предмет особой исторической дисциплины – *эпиграфики*. Русская (в основном петербургская) эпиграфика и была создана в эти годы прежде

всего Соколовым и его школой, а также Иваном Владимировичем Цветаевым (отцом поэта Марины Цветаевой).

Другим источником того же рода были папирусы – особым образом обработанные листья болотного растения вроде осоки с нанесенными на них текстами бытового или культового характера. Если надписи делались на камне или металле и, соответственно, содержали сведения, которые хотели сохранить на века, папирусы были материалом расхожим, бытовым и документировали они чаще всего вещи и обстоятельства сиюминутные, давая возможность историку проникнуть в непосредственную человеческую реальность древней жизни. Папирусы широко использовались также для записи популярных в свое время религиозных и литературных произведений и потому представляли собой бесценный материал для коррекции текстов, обычно дошедших до наших дней в средневековых рукописях, сильно искажавших древние подлинники. Замечательным папирологом был, например, упоминавшийся В.К. Эрнштедт.

Переход от мифологии культуры к научному исследованию сказался на отношении шестидесятнического и семидесятнического поколений прошлого века к античности также и в том, что наступило известное разочарование в периодах истории античного мира, которые содержали наиболее яркие и грандиозные события или были поприщем подвигов великих государственных деятелей и знаменитых полководцев. Складывалось впечатление, что об Афинах V–VI вв. или об Александре Македонском, о Пунических или гражданских войнах в Риме, о Сципионе, Цезаре и Бруте сказано все патетическое, все историсофски и нравственно назидательное, что могло быть сказано. Внимание переключается на географическую и социальную периферию античного мира. О ней ранее почти ничего не было известно. Теперь задача заключалась в восстановлении явлений, фактов и процессов, которые, на первый взгляд, не принадлежали к античному наследию в собственном, культурно-историческом смысле, но зато открывали простор для частных исследований, гораздо более соответствовавших духу времени. Ф.Ф. Соколов во многом открыл для науки догреческую Сицилию, В.В. Латышев – эпиграфику Северного Причерноморья, И.В. Помяловский воссоздал сложнейшую мозаику личных и общественных отношений в социальных низах древнего Рима, запечатлевшу-

юся в надписях италийских колумбариев, В.И. Модестов исследовал некоторые лингвистические аспекты архаической латинской эпитафии, И.В. Цветаев занимался тем, что мы сейчас назвали бы семиотическими смыслами отдельных частных римского быта.

Последнее весьма существенно. В атмосфере требовательно-го внимания к частностям, к проверяемым и доказуемым результатам конкретных исследований, открытой неприязни к широким обобщениям, гипотезам, историософии, казалось бы, не могло возникнуть переключек между общими свойствами античного мира и актуальными проблемами современной русской жизни, не оставалось места для античного наследия в собственном – общественном и культурном – смысле слова. И тем не менее такое место нашлось, такие переключки возникли. Они были связаны непосредственно с понятием *народного быта*, опосредовано, в эстафете русской культуры – со становлением *интеллигенции*.

«Народничество» есть ключевое слово для характеристики общественного устроения в России 1860–1880-х годов. При этом оно не сводилось, как принято думать, к деятельности революционных групп или к теориям общественного переустройства, но обуславливало также распространенные взгляды на жизнь страны в целом, на задачи и характер научного изучения ее народа и его истории, на нравственную ответственность образованного класса. Для историка при таком подходе главной оказывалась не событийная, а обиходная история – жизнь в ее повседневных проявлениях, народный уклад, строй существования, быт – и, соответственно, наука, им посвященная: народоведение, или этнография. Неслучайно, что деятельность основоположников русской этнографии – А.П. Щапова (1831–1876), Д.Н. Анучина (1843–1923), их многочисленных учеников и единомышленников, приходится именно на эти годы. В области исторической науки как таковой данное направление было представлено особенно ярко и сильно трудами И.Е. Забелина (1820–1909). Общие воззрения свои он изложил в предисловии к сочинению «Домашний быт русских царей» (1862). «Домашний быт человека, – писал там Забелин, – есть среда, в которой лежат зародыши и зачатки всех так называемых великих событий его истории, зародыши и зачатки его развития и всевозможных явлений его жизни общественной, политической или государственной. Это в собствен-

ном смысле *историческая природа* человека, столько же сильная и столько же разнообразная в своих действиях и явлениях, как и природа его физического существования... Во всяком случае ничто так не способствует образованию наиболее верного, правильного взгляда на прошедшее, как эти мелочи, которые иногда одною чертою рассказывают несравненно больше, чем целое исследование».

Здесь и обрисовывается тот узел, в котором изучение античности и запросы русской культуры смыкаются, где исследование античных материалов, казалось бы, всецело академическое и отвлеченное, откликается на «встречное течение» в русском общественном сознании, вновь восстанавливая, пусть в эпилоге, исходный, коренной принцип «русской античности». Одним из первых осуществил это соединение сам Забелин, занявшись в 1860–1870-х годах полевой археологической работой на памятниках античного Причерноморья, увлеченно исследуя, комментируя и восстанавливая предметный инвентарь и особенности жизни антично-скифского пограничья в духе своих работ по российским бытовым древностям. По его стопам пошли многие ученые – прежде всеко эпиграфисты, донесшие до современного им общества бесчисленные живые голоса, рассказывавшие об условиях жизни, о деталях повседневного существования, о чувствах, столь внятных последующим поколениям и, в частности, русским людям конца XIX столетия.

Наиболее полное воплощение «народническое антиковедение» получило в творчестве И.В. Цветаева (эта сторона его ученой деятельности хорошо освещена в книге Ю.М. Каган «И.В. Цветаев. Жизнь. Деятельность. Личность» М., 1987, откуда заимствованы и приводимые ниже цитаты). Сын и брат сельских священников, питомец провинциальной духовной семинарии, а одно время – Медико-хирургической академии в Петербурге, этого классического прибежища разночинцев, он на всю жизнь сохранил печать своего демократического происхождения, стремление наукой, как тогда говорили, служить народу, и именно поэтому так органично, так естественно связывалась его ученая деятельность и лекционные курсы с исследованием литературных, этнографических, художественных материалов, документировавших повседневную жизнь и быт древних, прежде всего, римлян: их начальные школы, жизнь в малых социальных группах, отражение социальных различий в одеж-

де. «Тогда как формы жизни политической в большинстве случаев являются созданием правительства и высших классов населения, – писал он, – жизнь семьи, быт домашний со всеми его крупными и мелкими проявлениями, равно как многие стороны жизни общественной, представляют народ с его наиболее индивидуальными чертами».

Венцом деятельности И.В. Цветаева является, как известно, создание в Москве Музея изящных искусств (открыт в 1912 г.). Первоначальная цель его состояла в собрании слепков с произведений античной скульптуры – слепков, которые дали бы возможность учащейся молодежи и людям, не могущим оплатить дорогостоящее путешествие в Грецию или в Италию, прикоснуться к сокровищам античного искусства. *Конечная* цель, однако, была для Цветаева в другом. «Вы смотрите на какую-нибудь метопу, – писал он одному из своих научных корреспондентов, – и сразу видите там движение какого-нибудь греческого гимнаста. А я вижу жизнь, но вижу жизнь не там, где искусство ее воплотило, потому что ведь искусство остается искусством, а я вижу жизнь рядом с этим произведением, ту жизненную атмосферу, историческую среду, которая в конце концов это искусство и родила».

Наука об античности жила в «народнической» атмосфере России тех лет и во многом формировалась под ее влиянием, но воздействием ее не исчерпывалась и особым образом входила также и в иной, общеевропейский, контекст. С середины XIX в. философия стала играть роль, ранее ей не присущую. Она стала не столько самодовлеющей *системой знаний*, сколько выражением господствующего в обществе *умонастроения*, его самосознанием. Такое умонастроение формировало духовные стереотипы времени, направление его интересов, в том числе и направление научных поисков.

Общественно-философское умонастроение, господствовавшее в Европе во второй половине XIX в., его современники и участники называли «Lebensphilosophie», «философией жизни». Главным в ней было убеждение в том, что основа культуры (да в сущности и истории) – не событие или произведение, вообще не факт как таковой, а *переживание* его – временем, личностью, кругом, народом. Как бы ни отличались друг от друга отдельные представители философии жизни, как бы ни казалось их стремление описать такие

трудно уловимые и зыбкие вещи, как *жизнь, переживание*, несовместимым со строгой наукой, как бы ни были они далеки от русских «народнических» забот, умонастроение это во многом окрашивает эпоху в целом. Рассуждения Забелина, Цветаева, Латышева, Потемни, Гревса о проникновении в повседневную жизнь людей, в их быт и труд, в атмосферу их существования и отражения ее в искусстве и в языке как о цели гуманитарного познания порождены тем же, переплавленным на свой, русский, лад общим стремлением – понять жизнь людей и в сегодняшнем обществе, и в истории сколь угодно отдаленной, изнутри, в ее целостности. Неслучайно, что такой виртуоз подобного познания исторической жизни древних римлян, как французский ученый Гастон Буасье, был по достоинству оценен в России и избран в 1894 г. в члены Петербургской Академии наук.

Возникающая таким образом связка: интерес, симпатия, внимание к народной жизни – положительная наука как средство и форма удовлетворения этого интереса – открытость ее в этом отношении общеевропейским умонастроениям – приложение ее методов и выводов к истории и культуре античности – характеризует одновременно и особый этап в восприятии античного наследия в России, и ту духовную среду, где это восприятие происходило. Если «встречные течения» в исторической жизни России, ведущие к включению античного наследия в национальную культуру страны, в XIV–XV вв. шли из исихастской среды, а в XVIII– начале XIX в. – из сферы государства и просвещенного дворянства, то во второй половине XIX столетия и, особенно, в «серебряном веке» они шли из среды *интеллигенции*.

На протяжении настоящих очерков мы дважды убеждались в том, что русский культурно-исторический процесс нес в себе необходимость появления особого социального слоя, который, сформировавшись, наконец, во второй половине XIX столетия, получил название «интеллигенция». От власти, начиная с XVI в., требовалось обеспечивать развитие страны на основе учета мирового – прежде всего западноевропейского – передового опыта. Такая установка приводила – или грозила привести – власть в противоречие с народной массой, державшейся традиционных духовных ценностей, местных форм жизни и производства. Возникла необходи-

мость в таком социокультурном слое, который мог бы, не сливаясь ни с народом, ни с властью, ни с застойным консерватизмом массы, ни – прежде всего – с насильственным, непонятным и чуждым народу прогрессом, нести в себе более широкую, более открытую систему ценностей и взглядов, более рациональный, основанный скорее на науке, чем на традиционной вере, подход к общественной действительности. Такая установка порождала особый интерес возникшего слоя к тогдашней парадигматической форме общественного знания – культурно-историческому опыту античности. Движение в эту сторону было явственно ощутимо в начале XVI столетия, в эпоху Максима Грека, еще более ярко проявилась она в конце XVII в., в эпоху Епифания Славинецкого, Сильвестра Медведева или Ивана Неронова. Но лишь во второй половине прошлого столетия смогли окончательно сложиться и оформиться намечавшиеся ранее основные, конститутивные черты указанного слоя: соотнесенность с властью при нетождественности с ней, при постоянных попытках ее моральной критики и корректировки; интерес к народу при нетождественности с ним, сочувствие ему, чувство моральной ответственности перед ним и в целом перед обществом; владение – не только (не столько?) профессиональное, сколько общекультурное – определенной суммой относительно передового для своего времени научно-рационального знания; открытость на этой основе мировому и, в частности, западноевропейскому, духовному опыту. В условиях второй половины XIX столетия, как мы видели, античное наследие не могло играть в этом комплексе ту роль, что принадлежала ей в более ранние периоды. Однако на протяжении «серебряного века» в культурном и общественно-историческом сознании и самовыражении интеллигенции оно вновь обрело существенный смысл.

Смысл этот реализовался на двух уровнях, которые в то же время были и как бы двумя этапами в движении культуры данного периода. Первый можно назвать «онтологическим»; он охватывал примерно первое десятилетие века; в основе его лежала остро переживаемая антиомия, которая на языке времени называлась спором Диониса и Аполлона. Второй можно назвать «экзистенциальным»; он возник не сразу, набирая силу ко времени первой мировой войны, особенно позже, в годы революции; главным в нем было ощу-

шение исторически плодотворной связи античного канона с классической и, по представлению многих в те годы, безвозвратно ушедшей русской культурой.

Оппозиция Диониса и Аполлона распространилась в русской философской публицистике и в культуре в целом, начиная с 1890-х годов. Она была заимствована из раннего сочинения Фридриха Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки» (1871). Для Ницше образы обоих богов допускали весьма широкое толкование, но над данной книгой он работал как профессиональный филолог-классик. Для него речь шла прежде всего об античности, об античной Греции. Вспоминая впоследствии о своем сочинении, философ писал: «Я был первым, кто серьезно попытался *понять древних*, исходя из того богатого, *переполнявшего их* инстинкта, что обозначается именем Диониса и что может быть объяснен лишь как результат переизбытка силы» (курсив мой. – Г. К.).

В России антиномия Диониса и Аполлона предельно расширила свой смысл. За их противоположность выстраивалась оппозиция *жизни*, как потока творческих потенций и стремлений, целостно переживаемой и интуитивно постигаемой действительности, преодоления человеческой разобщенности и самого принципа индивидуальности, и *структуры*, начала, упорядочивающего жизнь, подчиняющего ее рациональной организации и тем самым закрывающего доступ в ее целостную импульсивно творческую глубину, ее обедняющего, но и ее реализующего в акте обретения формы. Античный исток двуединого образа предельно расширялся, хотя связь его с кругом античных тем и образов продолжала ощущаться, что и оправдывает рассмотрение его в контексте «русской античности». Антиномия Диониса и Аполлона сказалась в культуре «серебряного века» в нескольких областях: в философии и искусстве, в некоторых видах литературы и – особенно широко и ярко – в архитектуре.

В основе бытия, как известно, лежит диалектика сущности и явления. Явление – это реальное многообразие окружающего мира, все раздельное, непосредственно воспринимаемое, умопостигаемое в своей конкретности. Сущность – то, что лежит за гранью явлений. За видимым их многообразием здесь обнаруживается глубинное единство, переживаемое и ощущаемое больше, чем постигае-

мое умом и анализом, преодолеваются всякая индивидуальность и раздельность, раскрывается темное лоно жизни. Подводя в 1917 г. итоги «серебряного века», Н. А. Бердяев выделил в качестве ведущей его тенденции стремление к преодолению царства явлений, к погружению в мир сущности, назвав ее тенденцией к синтезу и к соборности. Сущность здесь – бытие *par excellence*, мир явлений – кажимость и небытие. Опирался он при такой оценке на многочисленные факты и суждения, относившиеся к пережитой эпохе. Вот одно из них, принадлежавшее Вячеславу Иванову (из программной статьи «Ницше и Дионис» (1904)): «Здесь сущее переливается через край явления. Здесь Бог, взыгравший в чреве раздельного небытия, своим ростом в нем разбивает его грани. Вселенская жизнь в целом и жизнь природы, несомненно, дионисийны». Понятый таким образом Дионис, с одной стороны, связывал описанное выше умонастроение с окружающей философской, эстетической, художественной атмосферой, с другой – делал античный материал для этой атмосферы особенно существенным. Суждения, подобные приведенному, о том, что «вселенская жизнь в целом дионисийна», варьировались на протяжении первого десятилетия века бесконечно. Они есть у Мережковского, у Андрея Белого, у того же Вячеслава Иванова, у раннего Мандельштама, они пародировались и Владимиром Соловьевым, и в популярных журналах. Соответственно, в биографии перечисленных писателей обращает на себя внимание их интерес к античности, их потребность проверить свои суждения общего порядка конкретным знанием их истока. Мережковский слушал лекции Соколова, Иванов учился у Моммзена, Андрей Белый – питомец и выпускник Поливановской гимназии, Мандельштам уже взрослым человеком начал заниматься древнегреческим, единственный предмет гимназического курса, которым Блок занимался понастоящему хорошо и с интересом, был латинский язык. Одна из самых ходовых (и самых ранних) формулировок «дионисийского» мировоззрения принадлежит Акиму Волынскому (1896): «Единое – вот в чем правда, последняя правда, последнее слово избавления и освобождения. Все разделения, существующие на земле, созданы только иллюзиями. Начиная от безжизненного предмета и кончая человеком, каждое явление окутано обманом, потому что в мире нет ни предметов, ни явлений, разграниченных пространством и вре-

менем, а есть одна бестелесная правда, которую можно чувствовать духом. Индивидуальность есть ложь, а ложь существует только как призрак, как фантастическое видение, как галлюцинация, но не так как существует единая мировая правда». Рассуждение Акима Волынского опирается на детальнейший разбор трилогии Софокла об Эдипе.

Античное наследие в первые годы XX в. живет на этой грани. Оно растворено в общефилософской атмосфере времени до того, что сплошь да рядом утрачивает свои черты античности и наследия, и в то же время черты эти нет-нет да и проступают, образуя особый образ античности, характерный для русской культуры этих лет, внося в искусство и литературу эпохи специфический «античный» тон.

В живописи показательно в этом смысле творчество К. Богоевского (1872–1943) с его крымскими пейзажами, где горы и море предстают как бы в первобытной нерасчлененности, в архаическом бытии природы до обретения ясных и отдельных форм. Но особенно последовательно и ярко интересующая нас тенденция представлена у Льва Бакста (1866–1934). В 1907 г. он вместе с Валентином Серовым предпринимает путешествие по Греции. Здесь на него производит сильнейшее впечатление не только вазопись, но и портреты, исполненные, как правило, в одном контуре, без растушевки, в подражание древнегреческим образцам. После поездки Бакст обращается к изучению истории Греции, читает о ней лекции и доклады, пишет статьи. В центре его исследований – образ греческой архаики, интерес и тяготение к которой Максимилиан Волошин назвал в те же годы «последней и самой заветной мечтой искусства нашего времени». Конечным и наиболее известным результатом увлечения Бакста архаикой явилась его картина «Тетог Antiquus», «Древний ужас» (1909). Перед нами – зрелище черно-серого мирового хаоса, погруженного в ночь и пронизанного ослепительной молнией, нагромождение горных кражей, прорезывающих их морских заливов, равнин и плато с кое-где торчащими развалинами. Но на первом плане – выделенная цветом статуя Афродиты, которой приданы черты архаической греческой Кóры, с загадочной улыбкой на устах, столь характерной для древнейших греческих Аполлонов и куросов. Но возвышающиеся на горных краях развалины

вполне узнаваемы – различимы Львиные ворота Микен, характерные руины Тиринфа, афинский Акрополь. Сюжет картины символичен и абстрактен – сопоставление мирового хаоса и божественной потенции творческого возрождения жизни. Это популярнейшее в свое время произведение – явно не великое создание живописи, но оно свидетельствовало о том, что философское мироощущение поколения, постоянно переживая дихотомию Диониса и Аполлона как некоторую самую общую константу бытия, не расстается с образами античности, обращается к ним, стремится укорениться в них.

Язык времени, переживаемого в его внешних и массовых формах, называется модой. Модой стало в первое десятилетие века и только что описанное переживание античности. Мода эта породила особого типа литературу, где условный антично-мифологический или антично-исторический сюжет, обилие реалий, эротический, не без некоторой извращенности, флер странно сочетались с «дионисийскими» и, по всему судя, вполне искренними переживаниями автора. Иногда по контрасту с античным фоном и в связи с ним в этих сочинениях возникала и раннехристианская тема. Таковы «Зверь из бездны» А.В. Амфитеатрова (1911), «Александрийские песни» М.А. Кузьмина (1906), появившийся в Польше (1896), но переведенный на русский в интересующие нас годы и именно в России пользовавшийся шумным успехом роман Г. Сенкевича «Камо грядеши» и многие другие. Но подлинный образчик и шедевр жанра представлял собой «мифологический роман» «Сатиресса» Александра Кондратьева (1907). В книге два временных плана. Один, поздний, связан с людьми и олимпийскими богами; другой, ранний, в котором, собственно, и сосредоточен сюжет, – с предшествующим состоянием природы, полном нимф, сатиров, кентавров, где царит первозданное смешение чувств, и вожделения пола не отделены от вожделений насилия и убийства, последние в свою очередь – от творчества и искусства, а люди – от полубогов и получудовищ. Этот мир исчезает, он обречен, но автору он дорог примитивной непосредственностью чувств, слитностью с природой, и один из сатиров произносит над телом любимой им и убитой кентаврами сатирессы слова о том, что «исчезают все отжившие люди и полубоги. Беспощадное время захлестнуло ее своей могучей вол-

ной...» Впереди – рациональное и раздельное бытие, мир олимпийских богов и реальной греческой истории, опирающаяся на это наследие гуманистическая традиция европейской культуры. Автора, как и его время, привлекает и волнует иное, предшествующее, состояние, свободное от рациональности и светлых, ставших хрестоматийно благонамеренными античных образов, видящее бытие и историю вообще, античного мира в частности, в их стихийном, до-рациональном и до-культурном, на расхожем языке времени – «дионисийском» – единстве.

Подобные импульсы определяли на протяжении второй половины 1890–1910-х годов эстетику и практику русской архитектуры, получившей название «модерн». Отрицательная реакция на классическую античную трагедию и «дионисийское» отталкивание от нее нашли здесь себе самое прямое, осязаемое, строительно практическое выражение. Дело в том, что основой многовековой традиции античной классики в архитектуре всегда был ордер. Ордер же рационален по своей природе, несет в себе образ и идею формы как преодоления случайности, несовершенства, хаоса, и в этом смысле представляет собой самое полное воплощение классически античного, «аполлоновского» начала культуры. Главное в ордере – тектоника, открытая конструктивность. Здание – это воплощение человеческой воли, ее торжество над властью дикой природы. Здание не лежит на земле, не уходит в нее, но, преодолевая природную силу тяготения и тяжести, на земле стоит и над ней возвышается. Поэтому основа и начало архитектурного сооружения – опора, столб, колонна, на которых лежит поднятое над землей перекрытие. Преодолевая природу как хаос и энтропию, ордерное здание в то же время не насилует ее, но прислушивается к ней как к законной и естественной данности мира и жизни. Поэтому оно защищено двускатной кровлей, по которой стекают дождь и снег, а треугольная плоскость, образованная скатами и верхним перекрытием, называемая фронтом, естественна, необходима и осмысливается эстетически. Поэтому между кровлей и самим зданием конструктивно необходима массивная прокладка, на которую кровля могла бы опираться – так называемый антаблемент. Колонны его скрепляют, проходя сквозь него и расчленяя его плоскость на отдельные прямоугольники – метопы и триглифы. Поэтому же примерно посередине ко-

лонны, ближе к ее основанию, есть утолщение (так называемый эн-тасис): неся на себе огромную тяжесть перекрытий, она не может чуть-чуть не расстаться – не развалиться, не сдаться слепой силе тяжести, но откликнуться на закон природы – именно расстаться и именно чуть-чуть. Поэтому стена в ордере не имеет самостоятельного конструктивного или (вернее: тем самым) эстетического значения, но представляет собой плоскость, заполняющую промежутки между окнами, т.е. между световыми отверстиями, которые образуются на перекрестиях опор и перекрытий, главных или дополнительных.

Вот эта стройная, ясная, откровенно рациональная и оваянная классическими традициями, западноевропейская по своему происхождению и истории система оказалась несовместима с «дионисийскими» устремлениями, овладевшими определенной частью русской культуры в первой фазе «серебряного века». Эти устремления толкали архитектора прежде всего к тому, чтобы преодолеть ордер, уйти от эстетики конструктивности, открыть здание силам природы и воздействию других, не столь классических и не столь рациональных культур.

«Манифестными» произведениями архитектуры модерна являются особняк С.П. Рябушинского в Москве на Малой Никитской улице (архитектор Ф.О. Шехтель, 1901) и дом из трех соединенных между собой корпусов, отстроенный в Петербурге в самом начале Каменноостровского проспекта архитектором Ф.И. Лидвалем (1899). В ходе дальнейшего изложения мы сосредоточимся на этих двух примерах; остальной материал лишь подтверждает и иллюстрирует положения, здесь подмеченные.

«Дионисийство» архитектурного мышления явствует здесь прежде всего из стремления авторов зданий к внешнему нарушению законов тектоники. Массивное крыльцо-пристройка в шехтелевском особняке не может держаться без вертикальных опор, но архитектор ставит их чуть косо и перебивает опорную ось конструктивно невозможными выемками. Оконное перекрытие может производить впечатление несущего на себе по законам тектоники тяжесть выше расположенной стены, если оно либо горизонтально и лежит на своих опорах, либо завершается аркой, которая концами в эти опоры упирается. Шехтель чередует вполне «нормальные»

квадратные окна с окнами, воспринимаемыми как конструктивно немислимые, состоящие из арки и более узкого прямоугольника. В здании Лидваля часть окон завершается не горизонталью и не аркой, а усеченными треугольниками.

Принцип преодоления рациональной логики и связанных с орденом культурно-эстетических ассоциаций торжествует в трактовке стены. Она становится отчасти палитрой, на которой художник свободно размещает декоративные и конструктивные элементы, отчасти массивной плотью, которую он лепит, подчиняясь логике не конструкции, а образа. Это видно особенно явственно на правом (при взгляде с улицы) флигеле дома Лидваля. На достижение в общем той же цели направлено широкое использование архитекторами модерна физиоморфных, природных форм. Накладной орнамент, решетки, детали интерьера перестают просто *быть* и начинают виться, течь, прорастать. Один из самых ярких примеров – знаменитая внутренняя лестница в особняке Рябушинского.

Особо должна быть отмечена переориентация архитектуры модерна от исторической культурной традиции Европы либо к архаике, либо к иным, внеевропейским культурам. Отсюда – мотивы минойского Крита (III–I тысячелетие до н.э.) в декоре шехтелевского особняка, апелляция к финской архаике в архитектуре модерна в Петербурге, образы славянской языческой мифологии на некоторых московских зданиях той же эпохи (доходный дом Перцова на Пречистенской набережной, 1905–1907 гг.; доходный дом церкви Троицы на Чистопрудном бульваре, 1900-е годы; дом Городских начальных училищ на Девичьем поле, 1909 г.). Примечательно, что в Петербурге рядом с домом Лидваля в те же годы появилась мусульманская мечеть, а неподалеку от только что упомянутого доходного дома на Чистопрудном бульваре – доходный дом Перлова, сплошь покрытый буддистской орнаментикой, с венчающими его миниатюрными китайскими пагодами.

«Дионисийское» начало в восприятии античного наследия и в культуре «серебряного века» в целом было с первых же лет осложнено началом «аполлоновским». Европа и классика, культура и форма, жившие в русской (и прежде всего петербургской) традиции, упорно не хотели уступать место Востоку и архаике, стихии и потоку, шедшим извне этой традиции и громко требовавшим ра-

зоблачить Петра и его дело, отказаться от них, «вернуться к истокам». Оба начала, нераздельные и неслиянные, входили в единый контрапункт, в котором, собственно, и жили культура «серебряного века», образ античности и ее наследия, в этой культуре укорененный.

Теоретически, в области философии это двуединство обозначилось уже в самых ранних текстах. Наиболее показательные были названы выше; вернемся к ним. «Два начала стоят перед глазами, требуя правильного логического сочетания в одном цельном мировоззрении: начало индивидуальное, временное, земное, и начало безличное, бесформенное, божественное... Эти два начала приходят в соприкосновение в каждом предмете, но при их полном метафизическом различии между собой, союз Аполлона с Дионисом может иметь только трагический характер» (Аким Волынский, 1896). «Аполлинийские – оформляющие, скрепляющие и центростремительные – элементы личных предположений и влияний внешних были необходимы гению Ницше как грани, чтобы очертить беспредельность, разрешающей и центробежной стихии Дионисовой. Но двойственность его даров, или – как сказал бы он сам – “добродетелей”, должна была привести их к взаимной расправе и обусловить собой его роковой внутренний разлад... Ученый – Ницше, “Ницше-филолог”, остается искателем “познаний” и не перестает углубляться в творения греческих умозрителей и французских моралистов. Он должен был бы пребыть с Трагедией и Музыкой. Но из дикого рая его бога зовет его в чуждый, недioniсийский мир его другая душа, – не душа оргиаста и всечеловека, но душа, влюбленная в законченную ясность прекрасных граней, в гордое совершенство воплощения заключенной в себе частной идеи» (Вячеслав Иванов, 1904).

«Аполлоновские» импульсы в культуре «серебряного века» реализовались в так называемом неоклассицизме. То было широкое течение, охватывавшее поэзию (прежде всего, в творчестве Брюсова, об акмеизме речь впереди), музыку (анализ материала, сюда относящегося, см. в кн. *Левая Т.Н.* Русская музыка начала XX века в художественном контексте эпохи. М., 1991), культурно-историческую топографию (возрождение культа Петербурга как «города русской классики» – А.Н. Бенуа, Г.К. Лукомский, М.В. Добужинский). Можно гово-

рять и о возрождении интереса к Италии как к стране, наиболее полно сохранившей и антично-римские истоки европейской культуры, и следы ее преемственности по отношению к ним (И.М. Гревс, П.П. Муратов, В.Ф. Эрн, М.А. Кузьмин, О.Э. Мандельштам), но наиболее полно и обильно отразились знаковые смыслы культурных процессов как всегда в архитектуре.

О чем конкретно идет речь? В Москве – особняк Миндовского на углу Мертвого и Староконюшенного переулков, особняк Второва за Спасопесковским сквером, особняк Арацкого на Первой Мещанской, в Петербурге – особняки Бехтерева и Чаева на Каменном острове, в Нижнем Новгороде – особняк Каменских на Волжской набережной, в сельской местности – поместье Гагариных на Псковщине, а также многие десятки зданий, им подобные, рассеянные по столичным и губернским городам России. Что объединяет эти довольно разнородные здания? Прежде всего то обстоятельство, что культурно-исторический образ преобладает в них над точностью историко-архитектурной стилизации. В каждом случае архитектор не столько заботился о сохранении ранне- или поздне-классицистических черт, о воспроизведении черт, характерных для ампира, сколько о создании синтетического образа среды обитания просвещенного русского барства. Ордерные элементы призваны были вызвать в культурной памяти «русскую античность» как фон для «золотого века» русской культуры – «дней александровых прекрасного начала», лицейских садов, где «безмятежно расцветал» Пушкин, для анакреонтики Державина и Батюшкова. Свободное, творческое, лишенное археологического педантизма обращение с этими элементами утверждало некоторый элегический классицизм, «антично-русскую» дымку, как устойчивую тональность русской культуры ее, как представлялось, лучших времен.

Элегический классицизм – ностальгия по «золотому веку» с лежащими на нем античными отсветами, культ Петербурга, в котором были как бы сосредоточены эти отсветы, и становились – чем ближе к перевороту 1917 года тем яснее – настроением интеллигенции в последнюю, завершающую фазу и «серебряного века», и «русской античности» в целом.

Анна Ахматова написала однажды о зиме 1913–1914 гг., последней зиме мирного времени:

Белее сводов Смольного собора,
 Таинственней, чем пышный Летний сад,
 Она была. Не знали мы, что вскоре
 В тоске предельной поглядим назад.

Ощувтив трагизм надвигавшихся лет, интеллигенция «серебряного века» с нежданной ясностью почувствовала, что «глядеть назад» стоило едва ли не в первую очередь на те образы русской культуры, где русское выступало как энтелехия мирового, а пластическим воплощением этой энтелехии оказывались слившиеся эти два начала воедино образы «русской античности». В первой книге Осипа Манделъштама «Камень» (1915) с античностью вообще и с Древним Римом в частности связано 14% стихотворений, во второй, «Tristia» (1922) – 40%. Многочисленные исследования, которые в последнее время были проведены по теме «Манделъштам и античность» (некоторые из них собраны в книге того же названия: Манделъштам и античность. М., 1995; важна также работа: *Добрицын А.А.* «Нашедший подкову» // *Philologica: Двухязычный журнал по русской и теоретической филологии.* М.; Лондон, 1994, Т. 1. № 1-2. С. 115-131), показали, что автор (и читатель) обеих только что названных книг живет в едином культурном пространстве, где русская национальная традиция постоянно опосредуется традицией античной, которая так долго оплодотворяла культуру Европы, живет в противоречивом и неразрывном единстве с ними:

И с укрепленного архангелами вала
 Я город озирал на чудной высоте.
 В стенах Акрополя печаль меня снедала
 По русском имени и русской красоте.

Здесь в принципе нельзя сказать, о каком «городе» идет речь – о Москве, как явствовало из первой строфы цитируемого стихотворения («...И в дугах каменных Успенского собора») или об Афинах, как следует из третьей строки приведенной строфы. Противоположность оказывается «снятой». Точно такое же положение – в стихотворениях «На площадь выбежав, свободен...» или «С веселым ржанием пасутся табуны...». В последнем стихотворении автор прогуливается в деревне неподалеку от Петербурга – «Капито-

лия и Форума вдали», но именно здесь он ясно ощущает, что «в Риме родился, и он ко мне вернулся». За этим признанием следует скрытая цитата из Пушкина («Печаль моя светла»), после нее стоит двоеточие, и слова «Я в Риме родился» представляют собой, таким образом, как бы расшифровку слов Пушкина – он тоже втягивается в антично-римский регистр культурного самоощущения.

Александр Блок всю жизнь не любил классический Петербург, селился на его тогдашних демократических окраинах, а о Фальконетовом памятнике Петру писал: «Там на скале веселый царь взмахнул зловонное кадило». Когда же в воздухе времени стал вятен, по словам Ахматовой, «какой-то будущий гул» и «оттого, что по всем дорогам, оттого, что ко всем порогам приближалась медленно тень», отношение его к этой проблеме изменилось. На протяжении 1920 г. он не был в состоянии создать ни одного стихотворения, но в феврале 1921 г. откликнулся на годовщину смерти Пушкина строфами «Пушкинского дома», ставшего последним его произведением. Оно заканчивается памятным четверостишием, обращенным к Пушкинскому дому, который помещался в те годы в особняке на правом, северном, берегу Невы подле университета:

Вот зачём, в часы заката,
Уходя в ночную тьму,
С белой площади сената
Тихо кланяюсь сму.

Надо представить себе реально, чему именно, «уходя в ночную тьму», счел нужным поклониться Блок «с белой площади сената». Ведь, как явствует из контекста, он стоит возле того самого Фальконетова памятника и перед ним расстилается на противоположном берегу Невы один из самых значительных, самых палладианских, римски-классических ансамблей державно-императорского Санкт-Петербурга. Справа, над зданиями Биржи, поднимались барабан и купол таможни (1829–1832 гг., Лукини, Стасов[?]), чуть ближе – сам «храм Плутоса», здание Биржи (1805–1810 гг., Томон, Захаров). Как говорится в сегодняшнем путеводителе, «оно решено по типу античного храма, на высоком гранитном подиуме, с окружающей центральной объем дорической колоннадой; на подиум ведут широкие торжественные лестницы и пологие пандусы». Пе-

ред Биржей – Ростральные колонны. Над массивными фигурами, символически изображающими великие русские реки – Волгу, Днепр, Волхов и Неву, поднимается сам ствол колонны, пронизанный носами кораблей. Создатель ростральной колонны как особого архитектурно-мемориального типа – римский консул Дуиллий, создатель символических скульптур – вологодский крестьянин Суханов. Дальше по набережной – главное здание Академии наук (где и помещался Пушкинский дом), отстроенное Кваренги, затем петровское здание двенадцати коллегий, дворец Меншикова, древние сфинксы перед Академией художеств...

Вплоть до июля 1921 г. Блок пытался продолжать работу над поэмой «Возмездие»; следы ее сохранились в черновиках. Здесь описывается тот «угол рая», которым стали для поэта «старый дом», «столетние кусты сирени», где «всей весенней красотой сияет русская земля» и припоминаются характерные обертоны этого мира: «идей Платона великолепные пиры», «латынь и греки», «и строй возвышенной души». Сопоставление этого круга образов с образами, владевшими поэтическим сознанием Блока в первое время после революции, в эпоху «Двенадцати» и «Скифов», черновых записей про «дорогую память трупа» говорит само за себя.

В литературе позднего «серебряного века» намечается и еще одна разновидность все того же «прощального» отношения к античному Риму. Она зародилась некогда у Гоголя в отрывке «Рим», завершиться же ей предстояло в обоих «Прологах в Риме», которые М.А. Булгаков предпослал своей инсценировке «Мертвых душ» для театра и для кино. Главное в обоих случаях, и у предшественника темы, и у завершителя ее, восприятие Рима в тональности «прекрасного далеко», как уходящей некогда великой цивилизации, окутанной сгущающимися вечерними тенями и навсегда погружающейся, прощаясь, в ночное небытие истории. На излете «серебряного века» таким видел Рим П. Муратов (см., в частности: *Муратов П. Образы Италии*. Спб., 1910. Гл. «Чувство Рима»), отчасти М. Кузьмин и Д. Мережковский, что-то подобное испытывали, видимо, по отношению к Риму и в кружке Бердяева, по крайней мере, если судить по некоторым сохранившимся материалам такого близкого Бердяеву человека, как Е.К. Герцык. Свою автобиографическую до сих пор неизданную повесть она назвала «Мой Рим». Смысл этого названия она раскрыла в опубликованных (Париж, 1973) «Вос-

поминаниях»: «Если Флоренция – вся порыв, то Рим – покой завершенности... Время, что ли, покрыло все золотой тусклой патиной, не видно в нем напряжения мускулов, восстания духа – невыразимая, всеохватная тишь. Земля к земле вернулась». Те же настроения вечера, ухода, погружения в сон, прощания с былым блеском ощущаются при обращении к древности Рима и Италии в блоковской «Равенне», которая спит «как младенец» «у сонной вечности в руках», у Вячеслава Иванова, в чьих сонетах «скитаний пристань, вечный Рим» «помнит в ласке золотого сна» все катастрофы истории и понимает их относительность.

«Русская античность» как один из системообразующих процессов национальной культуры завершился. Читатели, знакомые с предыдущими главами настоящей книги, наверное помнят, что произошло это к середине XIX в. «Серебряный век» знаменовал собой исчерпание процесса, его эпилог.

Литература

Приведенный ниже список литературы не является ни исчерпывающим, ни рекомендательным. Его задача иная. В список включены только сочинения и работы, реально использованные (среди прочих) при составлении настоящей программы курса. Цель состоит в том, чтобы при освещении того или иного раздела преподаватель имел возможность использовать указанную литературу в качестве иллюстрации или для расширения и более углубленной подачи определенной темы. Соответственно, в список включены в подавляющем большинстве издания последнего времени, которые относительно легко приобрести или найти в библиотеках. Иностранная литература в оригинале сведена к минимуму. В объемных работах или трудах общего характера указываются страницы, непосредственно относящиеся к теме, так как чтение таких изданий целиком отнюдь не является обязательным. Литература расположена по разделам и главам. В пределах каждой главы – по алфавиту авторов – сначала источники, затем, также в алфавитном порядке – научная и критическая литература.

Введение

1. *Бёлль Г.* Путник, если ты придешь в Спа... Рассказ.
2. *Камерон Ч.* Темы римлян. М., 1939.
3. *Корнель П.* Гораций. Цинна, или Милосердие Августа. Трагедии.
4. *Палладио А.* Четыре книги об архитектуре. М., 1938.
5. *Пушкин А.С.* (К) Лицинию.
6. *Шекспир В.* Кориолан. Трагедия.
7. Античность в европейской живописи XV–начала XX веков. М., 1984.
8. *Баткин Л.М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.
9. *Гартман К.О.* История архитектуры. М., 1938. Т. 2.
10. *Грабарь-Пассек М.Е.* Античные сюжеты и формы в западноев-

- ропейской литературе. М., 1966.
11. *Девятайкина Н.И.* Проблема Рима в политических взглядах Петрарки // Античная древность и средние века: Проблемы идеологии и культуры. Свердловск, 1987.
 12. *Зубов В.П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965.
 13. *Кнабе Г.С.* Некоторые теоретические проблемы культурного наследия: взаимодействие культур и «русская античность» // Античное наследие в культуре России. М., 1966. С. 13–27.
 14. *Маркузон В.Ф.* Античные элементы в архитектуре итальянского Возрождения // Культура эпохи Возрождения. Л., 1986.
 15. *Михайлов А.В.* Идеал античности и изменчивость культуры. Рубеж XVIII–XIX веков // Быт и история в античности. М., 1988.
 16. *Торопов С.А.* Джованни Баттиста Пиранези: Избранные офорты. М., 1939.
 17. *Тьерсо Ж.* Песни и празднества Французской революции. М., 1933.
 18. *Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего Средневековья. М., 1989.
 19. *Врусе J.* The Holy Roman Empire. L., 1913.
 20. *Etter E.-L.* Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und Jahrhundert. Basel; Stuttgart, 1966.
 21. *Jens W.* Der Rhetor Friedrich Nietzsche // Jens W. Reden. Leipzig; Weimar, 1989.
 22. *Zielinski Th.* Cicero im Wandel der Jahrhunderte. Leipzig; Berlin, 1908. 2. Aufl.
 23. *Аристотель.* Политика.
 24. *Аристотель.* Поэтика.
 25. *Геродот.* История. I, 30–32.
 26. *Платон.* Апология Сократа.
 27. *Платон.* Государство. VII.
 28. *Тацит.* Германия.
 29. *Тацит.* Диалог об ораторах.
 30. *Тацит.* Анналы. XI, 24–25.
 31. *Тит Ливий.* История Рима от основания Города. IV, 3–5; XXI.
 32. *Фукидид.* История. II, 38 и сл.
 33. *Цицерон.* Об Ораторе. I.
 34. *Цицерон.* Лелий, или О дружбе.

35. *Элий Аристид*. Римская речь.
36. *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996 (в первую очередь: С. 115–145; 158–190 и особенно: С. 319–366).
37. Античная Греция: Проблемы развития полиса М., 1983. Т.1: Становление и развитие полиса. С.9–36.
38. Древний мир глазами современников и историков. М., 1994. С. 134–145 (Эпиграфическая прогулка по Помпеям).
39. *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1889. Вып.5. С. 115.
40. *Кнабе Г.С.* Понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии. 1993. № 5.
41. *Лотман Ю.М.* Феномен культуры // Труды по знаковым системам. Х. Тарту, 1978.
42. *Потебня А.А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. Т.1. С.124.
43. *Флоренский П.А.* Троице-Сергиева лавра и Россия // Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М., 1966. С. 217–236.
44. *Finley M.J.* (ed.) *The Legacy of Greece. A New Appraisal.* Oxford; New York, 1981.
45. *Harth D.* über die Geburt der Antike aus dem Geist der Moderne // *International Journal of the Classical Tradition.* 1994. Vol.1. №.1. 1994. P. 89–106.
46. *Hight J.* *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature.* Oxford, 1949.
47. *Jenkyns R.* (ed) *The Legacy of Rome. A New Appraisal.* Oxford; New York, 1992.

Раздел I

Глава I

1. *Августин Аврелий.* О Троице. Кн.1 // Богословские труды. М., 1989. Сб. 29. С. 260–279.
2. *Епифаний Премудрый, Пахомий Логофет.* Жизнь и житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С. 7–105.
3. *Плотин.* Эннеады. Киев, 1995. С. 113–136; 223–370.
4. *Преподобный Нил Сорский.* Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1991.
5. *Прокл.* Первоосновы теологии. М., 1993, § 1–39.

6. *Философия русского религиозного искусства: Антология.* М., 1993. Вып.1. С. 265–280 (в первую очередь: С. 272–273).

Глава 2

7. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 6–69.
8. *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности, II–III вв. М., 1981. С. 120–128; 214–284.
9. *Демина Н.* «Троица» Андрея Рублева. М., 1963.
10. Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца / Составлено архимандритом Никоном. Изд. 5-е. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904 (репринт: 1989).
11. *Клибанов А.И.* К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. Под ред. М.В. Алпатова. М., 1971.
12. Культура Византии. М., 1989. Т. 2: Вторая половина VII–XII вв. С. 401–416. М., 1991. Т. III–XIII– первая половина XV в. С. 412–446.
13. *Лосев А.Ф.* Трактат «Первоосновы теологии» // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993.
14. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991.
15. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 147–163.
16. *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976. С. 50–72.
17. *Муравьев А.Н.* Русская Фивиада на Севере. СПб., 1984.
18. «Троица» Андрея Рублева. Антология. М., 1989. С. 104–128.
19. *Успенский Л.А.* Богословие иконы православной церкви. Париж, 1989. С. 180–232.
20. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990 (см.: о Сергии Радонежском, Ниле Сорском и Северной Фивиаде).
21. *Флоренский П.А.* Иконостас // *Флоренский П.А.* Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 73–183.
22. *Хомяков А.С.* О Св. Троице // Сочинение в двух томах, М., 1994. Т. 2: Работы по богословию.
23. *Экономцев И.* Исихазм и восточноевропейское Возрождение // Богословские труды. М., 1989. Сб.29.
24. *Lilienfeld F.* *vol.* Nil Sorskij und seine Schriften. Berlin, 1963, S. 51–98

Глава 3

25. *Максим Грек*. Против латинян, о том, что не следует ничего ни прибавлять, ни убавлять в Божественном исповедании непорочной христианской веры, части 1 и 2 // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910. С. 134–190 (репринт: Тверь, 1993).
26. *Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли*. Рим, 1993. Док. 1–5 о происхождении русских князей от императора Августа; Док. 24: послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея.
27. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993 (См. статью Я.С. Лурье. С. 224–240).
28. *Буланин Д.М.* Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984. С. 4.
29. *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 162–207.
30. *Плеханов Г.В.* История русской общественной мысли. Т. 1. М., 1919. С. 193–304.
31. Русь между Востоком и Западом. Культура и общество X–XVII вв. Зарубежные и советские исследования. Ч. II. М., 1991. С. 177–290.
32. *Скрынников Г.Г.* Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Подвижники русской церкви. Новосибирск, 1991. С. 156–217.
33. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж., 1937.
34. *Catalano P.* Fin de l'Empire Romain? Un problème juridico-religieux. // Da Roma alla terza Roma: Documenti e studi. Studi 1. Seminario 21 apr. 1981. Roma, 1982.

Раздел II

Глава 6

1. *Аввакум*. Житие Аввакума // Пустозерская проза. М., 1989.
2. *Аввакум*. Из книги бесед: О внешней мудрости. Об иконном писании // Там же.
3. *Инок Епифаний*. Житие Епифания // Там же.
4. *Прокопович Ф.* Слово на погребение всепресветлейшего державнейшего Петра Великого... // Русская литература XVIII века. Л., 1970.
5. *Виротайнен М.Н.* Типология культурных эпох русской истории // Русская литература. 1991. № 1.

6. *Ключевский В.О.* Курс русской истории // Сочинения: В 9 т. Т.3. М., 1988.
7. *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990.
8. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 236–249 (То же: *Успенский Б.А.* Избранные труды. М., 1994. Т.1. С. 60–74).
9. *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
10. *Плюханова М.Б.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII века // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 184–200.
11. *Плюханова М.Б.* Предисловие // Пустозерская проза. М., 1989.
12. *Пушкарев Л.Н.* Общественно-политическая мысль России, вторая половина XVII века. М., 1982. С.116–135 (гл.: «Религия и церковь в народном творчестве»).
13. Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII в. Сборник. М., 1989. (см. статьи А.С. Елеонской, Р. Лахманн, В.Н. Гребенюка, Л.А. Черной).
14. *Соловьев С.М.* Публичные чтения о Петре Великом. М., 1984.

Глава 7

1. *Ломоносов М.В.* Письмо о правилах российского стихотворчества. // Полн. собр. соч. М; Л., 1952. Т. VII.
2. *Ломоносов М.В.* Разговор с Анакреоном.
3. *Ломоносов М.В.* Слово о пользе химии... // Полн. собр. соч. М.; Л., 1951. Т. II.
4. *Кантемир А.Д.* Из переводов из Анакреонта: О беспечном житии.
5. *Аверинцев С.С.* Риторика как подход к обобщению действительности. // *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 158–190.
6. *Анисимов Е.В.* Петр I: рождение империи. // Вопросы истории. 1989. № 7.
7. *Гаспаров Б.* Русская Греция, русский Рим // Christianity and the Eastern Slavs. – Berkley; Los Angeles; London, 1994. Vol. II: Russian Culture in Modern Times. P. 245–287.
8. *Ильин М.А.* Москва. М. 1963, (см. раздел: Москва классическая).
9. *Кнабе Г.С.* Воображение знака. Медный всадник Фальконе и

- Пушкина. М., 1993.
10. Михайлов А.В. Идеал античности и изменчивость культуры // Быт и история в античности. М., 1988. С. 219–270.
 11. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж., 1937. С. 82–127. (гл.IV: Петербургский переворот).
 12. Kahn A. Reading of Imperial Rome from Lomonosov to Pushkin // Slavic Review. Vol 52 № 4. P. 745–768.
 13. Wortman R. Scenarios of Power. Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Princeton, Vol. 1. 1995. P. 13–80.

Глава 8

1. Веневитинов Д.В. Анаксагору: Беседа Платона // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М., 1974. Т. 2. С. 193–211.
2. Восстание декабристов. Документы. М., 1975. Т. XIII. С. 471. М., 1976. Т. XIV. С. 508.
3. Декабристы. Антология в двух томах. Л., 1975. Т. 1. Поэзия. С. 145–148, сл.; Т. 2. Проза. С.375, сл.
4. Державин Г.Р. Анакреонтические песни.
5. Державин Г.Р. Рассуждение о лирической поэзии, или Об оде.
6. Записки Филиппа Филипповича Вигеля. М., 1892. Ч. I–II.
7. Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3-х Т. Т. 1. С. 173, сл., 194., 333, сл., 516.
8. Мерзляков А.Ф. Теория изящных наук: Об изящном или о выборе в подражании // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М., 1974. Т. 1. С. 74–93.
9. Пушкин А.С. О народном воспитании.
10. Бытовая мебель русского классицизма конца XVIII–начала XIX вв. М., 1954.
11. Волк С.С. Исторические взгляды декабристов. М., Л., 1958. С. 155–207 (разд. «История античности»).
12. Волк С.С. На путях исторического познания // Декабристы и русская культура. Л., 1975. С. 58–79 (особенно: с. 64–66).
13. Егунов А.Н. Гомер в русских переводах XVIII–XIX вв. М.; Л., 1964.
14. Лотман Ю.М. Декабрист в повседневной жизни (бытовое поведение как историко-психологическая категория) // Литературное наследие декабристов. Л., 1975. С. 25–74.

15. *Носов А.А.* Уваровский классицизм // Античное наследие в культуре России М., 1996. С. 204–206.
16. *Тихомиров Н.Я.* Архитектура подмосковных усадеб. М., 1955.
17. *Тынянов Ю.Н.* Архаисты и новаторы Л., 1929.
18. *Тынянов Ю.Н.* «Аргивяне», неизданная трагедия Кюхельбекера // *Тынянов Ю.Н.* Поэтика. История. Литература. Кино. М., 1977. С. 93–117.
19. *Черняев П.Н.* Следы знакомства русского общества с древнеклассической литературой в век Екатерины II // Филологические записки. 1904. Т. 44, вып. 3–4. С. 1–64; вып. 5–6. С. 65–128; 1905. Т. 45, вып. 1–2. С. 129–160; вып. 3–4. С. 161–232.
20. *Boehn M. von.* Das Empire. Die Zeit. Das Leben. Der Stil. Berlin, 1925.
21. *Bush W.* Horaz in Russland. Studien und Materialien. München, 1964.
22. *Kazóknieks M.* Studien zur Rezeption der Antike bei russischen Dichtern zu Beginn des XIX. Jahrhunderts. München, 1968. S. 14–46 (для данного раздела лекционного курса основополагающая работа).

Глава 9

1. *Пушкин А.С.* К Лицинию.
2. *Пушкин А.С.* К Овидию.
3. *Пушкин А.С.* Замечания на «Анналы» Тацита.
4. *Пушкин А.С.* Борис Годунов (см. сцены 1–4 в сопоставлении с «Анналами» Тацита, I, гл.11-13).
5. *Пушкин А.С.* Египетские ночи («Чертог сиял. Гремели хором...»).
6. *Пушкин А.С.* Царей потомок, Меценат...
7. *Пушкин А.С.* Кто из богов мне возвратил...
8. *Пушкин А.С.* Цезарь путешествовал... Отрывок.
9. *Пушкин А.С.* Фракийские элегии. Стихотворения Виктора Теплякова.
10. *Пушкин А.С.* Я памятник себе воздвиг...
11. *Алексеев М.П.* Стихотворение Пушкина «Я памятник себе воздвиг...» Л., 1967.
12. *Бонди С.М.* Пушкин и русский гекзаметр. // *Бонди С.М.* О Пушкине. Статьи и исследования. М., 1983. С. 307–370.
13. *Вулих Н.В.* Овидий -- человек и поэт в интерпретации Пушкина // Пушкин: Исследования и материалы. Т. XV. СПб., 1995. С. 161–167.

14. *Измайлов Н.В.* Лирические циклы в поэзии Пушкина // Пушкин: Исследования и материалы. М.; Л., 1958. Т. II.
15. *Кибальник С.А.* О стихотворении «Из Пиндемонти» (Пушкин и Гораций) // Временник Пушкинской комиссии. 1979. Л., 1982. С. 147–156.
16. *Кнабе Г.С.* Тацит и Пушкин // Временник Пушкинской комиссии. Вып. 20. Л., 1986. С. 48–65.
17. *Лотман Ю.М.* Опыт реконструкции пушкинского сюжета об Иисусе // Временник пушкинской комиссии. 1979. Л., 1982. С. 15–27.
18. *Осповат Л.С.* «Каменный гость» как опыт диалогизации творческого сознания // Пушкин.: Исследования и материалы, СПб., 1995. Т. XV. С. 25–59 (особенно: раздел, посвященный новелле «О целомудренной эфесской матроне» из «Сатирикона» Петрония).
19. *Покровский М.М.* Пушкин и античность // Временник Пушкинской комиссии. М.; Л., 1939. Вып. 4–5.
20. Разговоры Пушкина. Собр. С. Гессен, Л. Моздалевский. М., 1929 (репр.: 1991). С. 149 (запись в дневнике М.П. Погодина 10 мая 1830 г.).
21. *Степанов Л.А.* Пушкин, Гораций, Ювенал // Пушкин: Исследования и материалы. Л., 1978. Т. XIII. С. 70–89.
- 21^a. *Шапир М.И.* Пушкин и Овидий: новые материалы (из комментариев к «Евгению Онегину» // Пушкин и мировая культура. Междунар. науч. конф. Материалы 2–4 февраля 1999 г. М., 1999. С. 2–4.
22. *Эйдельман Н.Я.* «Самое обыкновенное занятие...» // *Эйдельман Н.Я.* Пушкин. Из биографии и творчества 1826–1837. М., 1987. С. 244–259.
23. *Якубович Д.П.* Античность в творчестве Пушкина. Временник Пушкинской комиссии. М.; Л., 1941. Вып. 6.
24. *Busch W.* Horaz in Russland. München, 1964. S. 154–163 («A.S.Puskin und sein Horazbild»).
25. *Costello D.P.* Pushkin and Roman Literature // Oxford Slavonic Papers, 1964. Vol. XI.
26. *Keil R.D.* Zur Deutung von Puškins «Pamjatnik» // Die Welt der Slaven. 1961. H.2. S.176–177.

Глава 10

1. *Грановский Т.Н.* Ослабление классического образования в гимназиях и неизбежные последствия этой системы // История европейской цивилизации в русской науке. Античное наследие. М., 1991. С. 193-205.
2. *Майков. Ап.* Очерки Рима (в первую очередь стихотворение «Тиволи»).
3. *Майков. Ап.* Две судьбы.
4. *Печерин В.С.* Оправдание моей жизни // Наше наследие. 1988. № 7.
5. *Стендаль.* Расин и Шекспир.
6. *Тургенев И.С.* Вешние воды. Повесть.
7. *Тургенев И.С.* Нимфы. Стихотворение в прозе.
8. *Тургенев И.С.* Пергамские раскопки.
9. *Тютчев Ф.И.* Стихотворения: Послание Горация к Меценату; Оратор Римский говорил... (Цицерон); Два голоса; Певучесть есть в морских волнах...
10. *Тютчев Ф.И.* Статьи: Россия и революция; Папство и римский вопрос. Полн. собр. соч. под ред. П.В. Быкова СПб. (1912). С. 542-558; 559-582 (франц. подлинник), 456-501 (русский перевод).
11. *Тютчев Ф.И.* Из черновых материалов к трактату «Россия и Запад» // Литературное наследство. Федор Иванович Тютчев. Т. 97. Кн.1. М., 1988. С. 201-217.
12. *Чаадаев П.Я.* Философское письмо. VII. // *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т.1. С. 415-434.
13. *Чаадаев П.Я.* Письмо А.И. Тургеневу 20 апр. 1833 г., // *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 2. С. 78-80.
- 13^а. *Альбрехт М. фон.* Античные реминисценции и проблема индивидуализации в творчестве И.С. Тургенева. Тбилиси, 1998.
14. *Брандт Р.Ф.* Материалы для исследования «Ф.И. Тютчев и его поэзия» // Изв. отд. рус. яз. и словесности., 1911. Т. XVI, вып. 1-4.
15. *Тургенев И.С.* Вешние воды. Примечания (без указания автора) // *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем в 30 Т. Соч. в 12 т. изд. 2-е. М., 1961. Т. 8. С. 500-530.
16. *Гершензон М.* Жизнь В.С. Печерина. М., 1910.
17. *Гревс И.М.* Тургенев и Италия: Культурно-исторический этюд. Л., 1925.
18. *Егунов А.Н.* «Вешние воды». Латинские ссылки в повести

- Тургенева // Тургеневский сборник, Л., 1968. Вып. 4.
19. *Зелинский Ф.* Античный мир в поэзии А.Н. Майкова // *Зелинский Ф.* Из жизни идей. СПб., 1905. Т. 1. С. 208–221.
 20. *Кантор В.* Иван Тургенев: Россия сквозь магический кристалл Германии // *Вопр. лит.*, 1996. № 1. С. 124–152.
 21. *Кнабе Г.С.* Повесть Тургенева «Вешние воды» // *Вестн. Рос. гос. гуманит. ун-та.* М., 1997. Вып. 2.
 22. *Кнабе Г.С.* Римская тема в русской культуре и в творчестве Тютчева // *Тютчевский сборник.* Таллин, 1990. С. 252–285.
 23. *Лотман Ю.М.* Поэтический мир Тютчева // *Тютчевский сборник.* Таллин, 1990. С. 108–142. (особенно: с. 125–128).
 24. *Пунин А.Л.* Архитектура Петербурга середины XIX века. Л., 1990. С. 7–88.
 25. *Соловьев В.С.* Поэзия Тютчева // *Соловьев В.С.* Собр.соч. СПб., Т. 6. С. 463–480.
 26. *Станкевич А.* Тимофей Николаевич Грановский. Биографический очерк. 3-е изд. М., 1914. С. 238–246; 258–261.
 27. *Wes M.A.* Classics in Russia 1700–1855. Between Two Bronze Horsemen. Leiden; New York; Köln., 1992. P. 236–241 (о Тургеневе), P. 323–355 (о Грановском).

Глава 11

1. *Константин Батюшков.* Прогулка в Академию художеств. Письмо старого московского жителя к приятелю в деревню его N.
2. *Белинский В.Г.* Петербург и Москва.
3. *Герцен А.И.* Москва и Петербург.
4. *Гоголь Н.В.* Петербургские записки 1836 г.
5. *Некрасов Н.А.* Дружеская переписка Москвы с Петербургом.
6. *Пушкин А.С.* Путешествие из Москвы в Петербург.
7. *Анциферов Н.П.* Непостижимый город... Л., 1991.
8. *Виллинбахов Г.* Санкт-Петербург «военная столица» // *Наше наследие.* 1989. № 1. С. 16–24.
9. *Лукомский Г.К.* Современный Петербург., 2-е изд. Пг., 1917.
10. *Метафизика Петербурга.* СПб., 1994.
11. *Пыляев М.И.* Старый Петербург. СПб., 1889 (репр. 1990).
12. *Топоров В.Н.* Петербург и «Петербургский текст русской литературы» (Введение в тему) // *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал.

Символ. Образ. М., 1995. С. 259–369.

13. Хрестоматия по географии России: Русские столицы Москва и Петербург: Хрестоматия. М., 1993.
14. *Wortman R.* Moscow and Petersburg: the Problem of Political Center in Tsarist Russia // *S. Wilentz Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages.*, Ed. Philadelphia, 1985. P. 244–271.

Эпилог

1. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. 6-е изд. СПб., 1995.
2. *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Леонтьев К.Н.* М., 1993. С. 19–118.
3. *Леонтьев К.Н.* Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву о национализме политическом и культурном // Там же. С. 339–355.
4. *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени // *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 31–58.
5. *Забелин И.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. 3-е изд. М., 1875 (предисл. и гл. 4 «Обряд государевой жизни, комнатной и выходной»).
6. *Забелин И.* Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1872. Ч.1.
7. *Каган Ю.М.* И.В. Цветаев. Жизнь. Деятельность. Личность. М., 1987.
8. *Кириченко Е.И.* Русский стиль. М., 1997.
9. *Межуев Б.В.* Античная тема в русской философской мысли второй половины XIX века // Античное наследие в культуре России. М., 1995. С. 159–202.
10. *Носов А.А.* К истории классического образования в России (1800 – начало 1900-х годов) // Там же. С. 203–229.
11. *Свенцицкая И.С.* Изучение античного наследия в университетах России во второй половине XIX века // Там же. С. 230–244.
12. Москва. Памятники архитектуры 1830–1910-х годов. М., 1997.
13. *Аким Волынский.* Литературные заметки. Аполлон и Дионис // Северный вестник. 1896, ноябрь, № 11. С. 232–255.
14. *Амфитеатров А.В.* Зверь из бездны // Собр. соч. А.В. Амфитеатрова. СПб., б.г. Т.5.
15. *Анна Ахматова.* Поэма без героя (особенно: гл.3; Вступление).
16. *Бакст Л.* Пути классицизма в искусстве // Аполлон. 1909. № 2.

17. *Бенуа А.* Мои воспоминания. М., 1980. Т.1. С.11–22. Гл. «Мой город».
18. *Бердяев Н.* Кризис искусства. М., 1918 (репр.: 1990).
19. *Вячеслав Иванов.* Ницше и Дионис // *Вячеслав Иванов.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 26–34.
20. *Ницше Ф.* Происхождение трагедии из духа музыки.
21. *Кондратьев А.* Сатиресса. Роман.
22. *Архитекторы – строители Петербурга – Петрограда начала XX века/ Авторы-составители: В.Г. Исаченко, Б.М. Кирилов, С.Г. Федоров, А.М. Гинзбург.* Л., 1982.
23. *Воспоминания о Серебряном веке/ Сост., авт. предисл. и коммент. В. Крейд.* М., 1993.
24. *Грабарь И.* Ранний александровский классицизм и его французские источники // *Грабарь И.* О русской архитектуре. М., 1969.
25. *Добрицын А.А.* «Нашедший подкову» // *Philologica* [Двухязычный журнал по русской и теоретической филологии]. М., Лондон, 1994. Т.1, № 1–2. С. 115–131.
26. *Исаченко В.Г., Оль Г.А.* Федор Лидваль. Л., 1987.
27. *Мандельштам и античность: Сб. ст.* М., 1995.
28. *Prushan I. Léon Bakst.* Leningrad, 1986.

Кнабе Г.С.

К 53 Русская античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. М.: Российск. гос. гумат. ун-т, 2000. 240 с.

ISBN 5-7281-0150-X

Книга посвящена основным проблемам античного наследия в истории культуры. Читатель узнает о влиянии античности в русской культуре XIV–XV вв., об античных элементах в творчестве Сергия Радонежского, Андрея Рублева, Нила Сорского. Во втором разделе книги рассказывается о «петербургско-императорском периоде русской культуры» (около 1700–1850); об обучении древним языкам в школах и высших учебных заведениях, о роли риторики в становлении русского литературного языка, о «легкой поэзии» и ее античных прообразах, о Пушкине и античности, о классической традиции в 1840-е годы (Герцен, Тургенев, Тютчев). Заключительные разделы посвящены академическому подходу к античной истории и литературе в конце XIX столетия, античным темам и образам в литературе и искусстве «серебряного века», гротесками на античные темы в Ленинграде 1920-х годов.

Для историков культуры, литературоведов и широкого круга читателей.

ББК 63.3(0)