



"Икона и топор"

**Читайте больше БЕСПЛАТНОЙ литературы
в онлайн-библиотеке
mir-knigi.org**

Предисловие к русскому изданию

За тридцать пять лет, прошедших после первого издания этой книги, Россия сменила политический строй, но собственного лица так и не обрела. В 1991 г., с падением коммунизма и распадом Советского Союза, перед будущим России открылись более широкие перспективы. Однако после десятилетия хаотической зачастую свободы предназначение России по-прежнему остается неясным.

Я все еще питаю выраженный тогда сдержанный оптимизм в отношении будущего России — и лежащую в его основе веру в то, что ключевым фактором совершенствования является культура. Однако в русской культуре присутствует не только свет, но и тьма, а предсказания кое-кого из лучших русских писателей бросают мрачную тень на воспрянувшие поначалу надежды касательно нового для России демократического пути. Изданная посмертно прощальная повесть Юрия Нагибина озаглавлена «Тьма в конце туннеля». Долго писавшаяся и изданная также посмертно эпопея Леонида Леонова «Пирамида» оказалась мрачной апокалиптической фантазией. Самый популярный из новых прозаиков 90-х гг. Виктор Пелевин в повести «Желтая стрела» пишет: «Весь этот мир — попавшая в тебя желтая стрела».

Внезапно совершившееся в России ниспровержение коммунизма как идеологии и Советского Союза как имперской державы осталось столь же необъяснимым ретроспективно, сколь неожиданным было оно в августе 1991 г. Термин «революция» тут совершенно непригоден. Все современные революции были насильственными и сочетали в себе возмущение низов с верховным лидерством политизированных интеллектуалов, которые руководствовались светскими идеологиями. Последовательное крушение коммунизма в Восточной Европе и в России полярно противоположно революции. Оно оказалось на удивление ненасильственным, а движущей силой его была скорее «стихийность» народных масс, нежели «самосознание» вождей, вдохновляемых традиционными верованиями и склонных скорее к эволюционным, чем к революционным переменам. Целью было не достижение некоего утопического идеала, но создание «Цивилизованного», «нормального» общества.

Историческая метаморфоза России была, в сущности, более нравственной, чем политической. Никто не смог предсказать всей внезапности и полноты крушения коммунизма. Однако обладавшие нравственным видением представители культуры подошли к предчувствию такого конца ближе, чем не позволявшие себе оценочных суждений социологи. Именно в сфере культуры наиболее явственно просматривались признаки того, что за фасадом мощи Советов таится возможность фундаментальных перемен.

Ниспровержение этой мощи было продуктом скорее русской культуры, нежели национального характера русского народа. Ключевые роли сыграли три глубоко укоренившиеся в культуре и всё пережившие силы: православное христианство, восхищение Западом и чувство природы. Но прежде чем переходить к обсуждению того, сколь удивительно сошлись эти силы в отвержении коммунизма, важно проследить роль иных, отличных от русской, национальностей в распаде последней из великих европейских империй.

Исторически русская империя всегда была многонациональной, а к разросшейся после войны империи советской это относится в еще большей степени. Тем не менее руководителям-

ленинистам не удалось ни раздавить, ни подкупить движение «Солидарность», возникшее в самом большом их этническом сателлите, Польше.

«Солидарность» была — если воспользоваться термином из классического «Исследования истории» Арнольда Тойнби — вызовом, на который внешне неодолимая система правления не сумела найти ответ. Силы, стоявшие за этим вызовом, были силами нравственными. То было массовое движение снизу, преданное идее ненасильственных действий, уходящее корнями в религию и поддержанное Папой-поляком.

По мере того как в каждом из советских государств-сателлитов крепло стремление к свободе, нравственные и религиозные силы способствовали тому, чтобы не просто лишить легитимности коммунистическое правление, но и внушить самим властям моральные запреты на использование насилия для подавления таких устремлений.

Если не считать Румынии Чаушеску, избавление от коммунистического правления оказалось в Восточной Европе поразительно бескровным. В ключевые моменты этого процесса протестантские пасторы Восточной Германии и Румынии играли роль, подобную той, которую в Польше сыграли католические ксендзы.

Под конец советского периода небольшие, развитые в культурном отношении национальные республики балтийской и кавказской окраин Советского Союза внесли огромный вклад в губительное для коммунизма брожение, совершавшееся в русской культуре. Форма и существо «социалистического реализма» были подорваны, соответственно, отвлеченным экспрессионизмом фильмов «Тени забытых предков» (шестидесятые годы) и «Цвет граната» (семидесятые) армянина Сергея Параджанова и Сюрреалистическим антиавторитаризмом «Покаяния» грузина Тенгиза Абуладзе, фильма, ставшего сенсацией восьмидесятых годов. Латвийские и эстонские кинорежиссеры также предлагали в конце советского периода альтернативные подходы к искусству и отражению жизни общества.

Победа реформаторов и ненасильственная конфронтация в Москве августа 1991 г. очень многим обязаны более ранним реформистским вызовам, которые бросались советскому правлению в Грузии и Литве. В обоих случаях советские политические руководители возложили вину за убийство людей, поднявших голос протеста, на армию и службу безопасности, и в итоге те отказались еще раз прибегнуть к насилию в Москве без четких письменных приказов, которые хунта подписывать не захотела. Московское сопротивление возникло не из какой-либо организованной силы, не вследствие отчетливого призыва к действию, но как охвативший почти все слои населения, в первую очередь молодежь, могучий нравственный порыв.

В ходе сопротивления коммунистическому перевороту в Москве погибли лишь трое молодых россиян, да и те по причине несчастного случая. Увековечение их памяти показывает нам, как подспудная религиозность России вышла на свет, чтобы превратить политическое событие в культурное.

Похоронная процессия, прошедшая по улицам Москвы, стала торжеством иудео-христианского идеала искупительного смысла невинной жертвы. Трое молодых людей были уподоблены первым русским святым Борису и Глебу, юным сыновьям первого христианского правителя Руси, сознательно пошедшим на смерть, чтобы не допустить унижения народа. Звуки православной «Вечной памяти» смешивались со звуками «Кадиша», поскольку один из убитых был евреем.

Самый запоминающийся миг настал, когда Борис Ельцин сказал, обращаясь к родителям трех

молодых людей: «Простите меня, что не смог уберечь, защитить ваших сыновей». «Простите меня» — с такими словами русские православные часто обращаются перед принятием причастия к тем, кто находится рядом с ними; это последние слова трагических героев двух великих русских опер — «Бориса Годунова» Мусоргского и «Мазепы» Чайковского.

Этими словами было нравственно узаконено новое средоточие власти. Человек, которого не в чем было винить, принимал на себя ответственность — и это в обществе, где никто из стоящих у власти никогда не брал на себя ответственности за какое бы то ни было негативное явление. Тоталитарное правление уничтожало не только свободу, но и ответственность. «Эго от меня не зависит» — таким было рациональное обоснование как жестокости, так и безответственности бюрократической власти.

В первые 48 часов августовского кризиса, когда исход его еще оставался неясным, гражданам России пришлось принять на себя личную ответственность за осуществление нравственного выбора по части слов и поступков, произносимых и совершаемых при полном отсутствии уверенности в их последствиях. Не получив ясного объяснения происходящего, не доверяя контролируемой прессе, русские руководствовались двумя контрастирующими образами, представшими перед ними в первый же день переворота: одним был Ельцин, который улыбался, стоя на башне танка и воздев над головою кулак, другим — номинальный глава переворота Геннадий Янаев, сидящий, с трясущимися руками и темными кругами вокруг глаз, в окружении прочих членов хунты на первой телевизионной пресс-конференции. Руки и лицо — это части иконы, которые никогда не закрываются металлическим окладом: считается, что они передают духовную суть священного изображения. Разница между двумя этими образами оставляла мало сомнений насчет того, кто тут хороший, а кто плохой; то было мгновенное документальное свидетельство кризиса, выдержанное в простой контрастной манере средневековой хроники; а словом, к которому все и каждый прибегали для описания конечного итога происшедшего, было слово «чудо».

Это и впрямь было чудом — двести вооруженных граждан России, находившихся внутри ельцинского Белого дома, и несколько тысяч разношерстных его защитников, собравшихся снаружи, сумели устоять против пятимиллионной армии и сил безопасности, готовых пойти на них в атаку. Однако, как раз за разом повторяет Ветхий Завет, чудеса, исходящие от сил зла, не гарантируют последующей приверженности человека добру. Вскоре русские обнаружили, что жизненный уровень их падает, что вокруг — преступность и коррупция, что им навязывают, с одной стороны, авторитарные методы их прежней тоталитарной системы, и с другой — разброд и вседозволенность, проистекающие из ново-обретенных свобод. Да и сам Ельцин спустя недолгое время уже обстреливал из танков тот самый Белый дом, который некогда оборонял, и предпринял два военных похода на Чечню.

Тем не менее и он, и избранный им преемник Владимир Путин одержали ошеломляющие победы на президентских выборах 1996 и 2000 годов соответственно. Русское общество понемногу продолжало заново открывать для себя религиозные и нравственные основы жизни. Интерес к ним играл центральную роль в расцвете русской культуры начала XX в., как и в литературе русской эмиграции советского периода, — все это систематически возвращалось в Россию и издавалось в ней после падения коммунизма. Православие переживало период повсеместного восстановления церквей и крещения молодежи — равно как и заметного расцвета жизни церковных приходов, нередко руководимых молодыми образованными священниками. Другие христианские и иные вероисповедания также участвовали в восстановлении веры после крушения первого в мире эксперимента по использованию власти для искоренения религии.

Устойчивая авторитарная тенденция норовила вновь обратить Русскую Православную Церковь

в основную и главную — как и в прислужницу власти. Даже многие из тех, кто получил православное крещение, предпочитали теперь называть себя просто христианами.

Любая крупная православная община России видела в XX столетии немало мученических смертей, и теперь Русская Церковь в России начала с запозданием чтить «новых мучеников», давно уже признанных Русской Церковью за рубежом. Однако общество в целом гораздо ревностнее, чем официальная церковь, чтит память последнего из новых мучеников, самого известного и деятельного из тех, кто нес проповедь христианства образованному молодому поколению поздней Советской России, — отца Александра Меня. В сентябре 1990 г. его зарубили топором по дороге в церковь, и убийство это так и осталось нераскрытым.

Если чувство ответственности русские черпали в собственных традициях, то вкус свободы они узнали благодаря расширению контактов с западным миром. «Перестройка» Михаила Горбачева оказалась всего-навсего ленинистским лозунгом, однако его же «гласность» стала новой реальностью, способствовавшей окончательному разрыву России с ленинистским правлением. Хотя возглавлявшая коммунистический переворот 1991 г. хунта и захватила все традиционные средства связи — издательские центры, телеграф, телевидение, радио, — она не смогла остановить поток электронной информации, которую в Москве распространяли коммерческие радиостанции, и печатные издания, выходившие нелегально, в условиях, близких к подпольным. Горбачев открыл не просто «окно», а круговую панораму с видом на Запад.

В ходе истории русские, сталкиваясь с необходимостью культурных перемен, раз за разом прибегали к обширным заимствованиям у своих западных противников. В X и XI столетиях они перенимали культуру и религию Византии, на которую до того совершали набеги; свои первые современные правительственные учреждения они позаимствовали в начале XVIII в. у шведов, с которыми долго сражались; язык и образ жизни аристократии — у французов, разграбивших в начале XIX в. Москву; основные формы организации промышленности — у немцев, с которыми они в XX столетии дважды сражались в мировых войнах. Затем, в пору «холодной войны», главным западным врагом Советской России, которого она стремилась «догнать и перегнать», стали Соединенные Штаты — и именно в них постсоветские реформаторы видели основной образец для построения в континентальных масштабах федеральной демократии и рыночной экономики.

Совершенно ясно, что в стране с многонациональным населением и автократической политической традицией создать подотчетную, согласованную систему правления трудно. Утверждение конституционного правления закона — дело скорее искусства, чем науки. Однако русским удавалось в прошлом демонстрировать поразительные достижения в тех областях искусства, где опыт их был невелик. За временами невзгод нередко следовали быстрые рывки вперед. Опыт прежних неожиданных прорывов к новым формам искусства сулит, быть может, надежды на удачный исход нынешних усилий России по овладению искусством демократического правления.

Россия была, по словам жившего в Эстонии великого русского гуманиста Юрия Лотмана, «культурой взрыва». Основу периодических мощных всплесков новаций в совершенно новых для России областях составлял трехсторонний процесс. Во-первых, Россия вдруг целиком и полностью перенимала новые формы искусства у бывшего зарубежного врага. Затем, столь же неожиданно, она стремилась породить собственный оригинальный вариант заимствованной формы искусства. И наконец, она обладала склонностью отвергать и уничтожать собственное, несущее самобытные черты творение.

Форма искусства либо разрушается изнутри, либо разбивается снаружи. Разрушение

происходит вследствие метафизической перегруженности — постоянно возникающего у великих русских художников стремления искать в своем искусстве не просто удовлетворения, но спасения. Разбиваются же новые формы творчества посредством авторитарного нажима — из-за разрушительных порывов, постоянно возникающих у неуправляемых вождей с присущей им военно-бюрократической антикультурой.

Иконопись — первая, целиком заимствованная у Византии форма искусства, в которой русские художники достигли самобытного величия, — просуществовала долгое время. Затем, как раз когда Россия оправлялась от монгольского ига, совершенно внезапно возник новый, неземной стиль Андрея Рублева. А после, еще более неожиданно, за одно лишь пришедшееся на конец XVII в. десятилетие бурных перемен, нахлынул натурализм, навсегда уничтоживший самобытность и красоту иконописи, хотя и не традиции иконного письма.

Рублев с чудотворной внезапностью достиг вершин своего мастерства, отыскав краски веры в лесах Севера. Самая суть его достижений была уловлена в одном из последних великих фильмов, порожденных прерванной оттепелью хрущевской эры: в «Андрее Рублеве» Андрея Тарковского. Сергей Эйзенштейн воспользовался резким переходом от черно-белого изображения к цветному, чтобы драматизировать обращение Ивана Грозного к террору, — незадолго до того, как Сталин задумывал новые «чистки». Тарковский столь же неожиданно переходит от чернобелых тонов к цвету, чтобы показать движение в противоположном направлении: от насилия монгольской оккупации и вседозволенности языческой жизни к покою и красоте, созданным в самый разгар невзгод таинством веры и таинством мастерства.

Великий фильм Тарковского — подобно большинству превосходных фильмов поздней советской эры — не пропускался цензурой в течение двух десятилетий застоя, последовавших за отставкой Хрущева в 1964 г. Но именно в этот период, когда подавлялось западное влияние, когда руководители Русской Церкви были связаны по рукам и ногам, а великие деятели культуры, такие, как Солженицын и Мстислав Ростропович, изгнаны из страны, начала проявлять себя третья подспудная сила русской культуры: чувство природы.

В 70-х и начале 80-х гг. основным движением в культуре России стало творчество писателей-деревенщиков. Сибирь, земля Архипелага ГУЛАГа, породила новую разновидность протеста против советской системы. Новые писатели не столько восславляли российскую деревню и провинцию, сколько обличали советскую бюрократию, уничтожившую их ценности и загрязнившую землю и воду. Элегические, нередко ироничные рассказы и фильмы Василия Шукшина вскоре уступили место более жесткой полемике Валентина Распутина, перешедшего от экологической защиты озера Байкал к разносторонним нападкам на советскую систему в целом. Члены Академии наук несколько лет снимали в летние месяцы посвященный истории Волги документальный фильм «Разоренная земля», в котором на всем протяжении этой реки прослеживалось загрязнение воды и уничтожение деревень коммунистическим режимом. В распутинском «Прощании с Матерой» одинокая лиственница оказывается последней героической свидетельницей того, как по распоряжению советских плановиков затопляется старая русская деревня. Роман этот напоминает знаменитый рассказ Льва Толстого «Три смерти», в котором дерево умирает с большим, чем человек или животное, благородством.

Похоже, в постсоветской России зреет осознание того, что Сибирь — это не просто колоссальное вместилище природных ресурсов, но и девственные леса, последние «легкие» планеты, ключ к будущему России. Неуловимый идеал «свободы» часто определялся в России как «воля» плюс «пространство». Попытки выразить этот идеал в громоздких эпических фильмах вроде «Сибириады» Андрея Кончаловского (1978) и «Сибирский Цирюльник» Никиты Михалкова (1999), возможно, и не увенчались полным успехом, однако отразили стремление нового поколения русских людей выйти за узкие границы семьи или «круга», в которых

сохранялись свобода и чистота, к более широким горизонтам глубинной России.

Происшедший в 1986 г. катастрофический взрыв Чернобыльской ядерной электростанции представлялся многим русским и украинцам апокалипсическим знаком — в частности, и оттого, что слово «чернобыль» родственно тому, которым у русских обозначается звезда «попынь» из «Откровения Иоанна Богослова». Подобным же образом 1000-летняя годовщина введения христианства на Руси воспринималась многими в России и на Украине как конец тысячелетия. При Горбачеве советские власти старались утвердить свою легитимность, превратив этот тысячелетний юбилей в полуофициальное, проводимое в масштабах всего государства чествование традиции русского православного христианства.

Плановые органы поздней советской эры намеревались повернуть вспять великие реки Сибири, чем и ускорили кончину советской системы. Ультраконсерваторы вроде Распутина начали в конце 80-х открыто предлагать Верховному Совету вывести Россию из состава Советского Союза, чтобы предотвратить столь радикальную порчу ее природной среды.

В определенном смысле колоссальная Российская республика и стала первой, кто отделился от Союза Советских Социалистических Республик, — когда при сопротивлении затеянному сторонниками жесткой линии коммунистическому перевороту 1991 г. здание правительства и парламента Российской республики стало местом сбора демократической оппозиции, бросившей вызов попытке коммунистического переворота в 1991 г. Существенную роль в демократическом сопротивлении сыграли сибиряки, привезенные в Москву, чтобы приветствовать эмигрантов, съехавшихся в Россию на «Конгресс соотечественников», который должен был открыться в тот самый день, когда начался переворот. Сыновья и дочери ГУЛАГа вернулись, чтобы заявить о притязаниях на свое наследие, и к концу 1991 г. Горбачев был отстранен и смещен Борисом Ельциным, выходцем из лежащего в глубине России, там, где Урал встречается с Западной Сибирью, Екатеринбурга.

Изгнанный из России летописец ГУЛАГа Александр Солженицын олицетворял возврат к религиозным основам русской культуры. После падения коммунизма он возвратился в Россию и, прежде чем достичь Москвы, совершил неторопливое паломничество по Сибири и провинциальной России. Андрей Сахаров, великий физик, отправленный в ссылку, отстаивал идеалы Запада в движении за права человека, так многое сделавшем для привнесения нравственного пыла и приверженности к демократии в научную культуру советского истеблишмента. Сахаров, посвятивший свою жизнь преобразованию России в открытое общество, умер в 1990-м, слишком рано для того, чтобы увидеть, как Россия рванется к свободе.

К концу XX столетия Россия обратилась в страну без героев. Сахаров, всемирно известный защитник прав человека, был по большей части забыт. К голосу Солженицына, пророческому голосу русских традиций, почти не прислушивались. К Горбачеву за границей относились с куда большим уважением, чем дома.

Ныне культура уже не является исключительной монополией привилегированной элиты. Коммунистический переворот 1917 г. уничтожил культуру, созданную как старой монастырской элитой Москвы, так и новой аристократической элитой Петербурга. Преобразования 1991 г. и последовавшее за ними раскрепощение рыночных сил не только в значительной степени уничтожили коммунистическую элиту, которая заменила собой все более ранние, но и урбанизировали русскую интеллигенцию, смысл жизни которой составляло противостояние коммунизму.

Свержение коммунизма не было делом рук новой элиты. Впервые в русской истории мирные

политические перемены были осуществлены снизу, став импровизацией самых разных людей с самыми разными интересами. В дальнейшем формировании политического и экономического развития России участвовали представители множества профессий и провинциальных центров. Несмотря на сохранение тяжкого гнета централизованной бюрократии и на возникновение полукриминальных монополий, Россия, впервые за ее современную историю, начала мирно преобразовываться силами, действующими снизу вверх и от периферии к центру. Почти 4000 молодых политических лидеров приезжали в Америку в 1999–2000 гг. в рамках организованной Конгрессом США в Библиотеке Конгресса программы «Открытый мир», направленной на обучение российских руководителей. Они представляли 88 сфер политической жизни и 51 национальность; больше трети из них составляли женщины, средний возраст не превышал 40 лет. Людей, принимавших их в 48 штатах Америки, поразило, насколько это поколение более открыто и полно надежд даже в сравнении с ранними реформаторами.

Приватизация привела культурный истеблишмент, долгое время живший за счет государственных субсидий, к материальным затруднениям; свобода создала новую непривычную возможность показать, чего человек Действительно желает, — вместо того, чтобы просто выступать против нежеланной тирании. Представляется, что в новой, более открытой массовой культуре постсоветской России особую роль играют две формы искусства: тенденциозная журналистика и телевизионная сатира.

Новый русский журнализм по преимуществу склонен скорее критиковать, нежели восхвалять централизованную политическую власть. В настоящее время средства массовой информации наполнены не сочиненными историями и стихотворениями прежних времен, но прозаическими аргументами, касающимися реальных проблем. Это скорее «публицистика», нежели «беллетристика». Тем не менее одна общая тема присутствует повсеместно — от Калининграда до Камчатки, от провинциальных газет до увесистых «толстых журналов»: поиск новой самобытности России.

Этот поиск представляет собой нечто большее, чем еще один вариант знаменитого спора между западниками и славянофилами, поскольку почти все его участники исходят из того, что строительство новой России должно вестись на основе собственных ее традиций, но с привнесением внешних элементов. Ответ на вопрос о том, как можно улучшить национальное самочувствие русских, в значительной мере определит, что следует брать извне. Ибо за многократно описанными экономическими и политическими проблемами постсоветской России стоит психологически-культурный кризис людей, внезапно потерявших значительную часть территории и сколько-нибудь ясное представление о своем прошлом и своих общих целях.

Многие ошибочно приняли классическое долготерпение и внешнюю покорность русских людей, проявленные ими в первое десятилетие свободы, за показатель того, что их уже не заботит более общая самобытность России. Однако устойчивый рост русского национализма и всевозрастающее обращение всевозможного рода политиков к всевозможного рода национальным символам ясно указывают на то, что существенную роль в легитимизации политической власти и выходе России из постсоветской поры невзгод должно сыграть усиление чувства гордости за свою страну.

Существуют лишь два логически связанных способа, позволяющих возродить согласие между людьми и их гордость за свою огромную страну, пытающуюся оправиться от хаоса тех времен, когда ее население было занято по преимуществу местными и повседневными проблемами.

Один способ состоит в развитии новой формы авторитарного национализма:— Вполне возможно обрядить военную и охранительную бюрократию центрального диктатора в одежды

Православия и попытаться сплотить народ посредством ритуального проявления враждебности как к внутренним «козлам отпущения», так и к внешним «врагам». Связующей основой может в этом случае стать национальная принадлежность, средством управления — корпоративная государственная экономика, а конечным итогом — русский вариант фашизма. Ранние европейские формы фашизма возникали — что не исключено и в России — в странах с сильной авторитарной традицией на развалинах неудавшегося демократического эксперимента.

Лексикон подобной идеологии уже можно предугадать по широко распространившимся новым для России словам: «державники», «государственники», «русскость», отдающим изменой «русофобия» и «атлантизм». Многим хотелось бы заменить этнически нейтральное слово «россияне», коим обозначаются граждане Российской Федерации, более простым и, как уверяют, более живым словом «русские».

Самый многообещающий путь к установлению в России авторитарного национализма может дать обновленный вариант евразийского движения. Возникшее после Первой мировой войны в среде русской эмиграции как консервативная альтернатива большевизму, это движение толковало понятие русской национальной принадлежности расширительно, включив в нее как азиатские, так и европейские элементы и особо подчеркивая стародавнюю, замешанную на панславянском самомнении, идею о том, что Запад пребывает в состоянии окончательного упадка, а Россия — на подъеме. Ожившее в сочинениях Льва Гумилева, единственного сына двух великих поэтов, Анны Ахматовой и Николая Гумилева, новое «евразийство» внушает мысль о том, что обладающий «пассионарностью» народ, каковым является и народ русский, всегда одолеет те народы, сила которых коренится лишь в вещах материальных.

Новой русской журналистике присуща тенденция язвительно осмеивать мысль о том, что географическое положение России, соединившей в себе два континента, означает, что «Евразия» объединяет лучшие особенности культур этих континентов. Журналисты предлагают для этой нарождающейся самобытности, сочетающей в-себе как раз худшие элементы культуры обоих континентов — азиатский деспотизм и европейское упадочничество, — другое название: «Азиопа».

Второй, менее политизированный, путь к возрождению национальной гордости состоит во всемерном восстановлении былых достижений русской культуры, подразумевающей русско-тюркскую самобытность, основу которой составляет само происхождение язычников дохристианской поры. Полное усвоение и прославление разнообразных творений русской культуры, созданных во втором тысячелетии, за время существования писаной истории России, позволило бы так обогатить и расширить диапазон «русскости», что она стала бы крепким фундаментом более открытой и плюралистической демократии.

Под конец советского периода молодой монах Симон возродил иконопись как акт богослужения, расписав к празднованию тысячелетия русского христианства самый старинный из московских монастырей, Свято-Даниловский, фресками, выполненными в древней манере. И именно этот возродивший традицию человек возглавил движение, имевшее целью достичь в посткоммунистической России экуменической общности с другими христианами. Престарелые митрополиты и епископы, которых за их приверженность к дисциплине в советском духе иногда обозначают общим словом «Митрополитбюро», осудили его. Тем не менее многие молодые люди, также воодушевляемые традиционными для России чувством природы и поисками веры, пытаются отыскать западные модели создания более единого и управляемого общества.

Все эти подспудные силы, которые, как мы видели, привели к изменениям в русской истории, теперь, на заре нового тысячелетия, все чаще соединяются в опыте работающей среди простых

людей молодежи. И все эти три силы гармонично слились в жизни и облике человека, в последние десять лет прошлого тысячелетия ближе всех подошедшего к тому, чтобы стать совестью России: Дмитрия Лихачева.

Лихачев был ведущим авторитетом по старинной русской культуре монастырской Москвы и одновременно — последним из живых представителей космополитической культуры предреволюционного Санкт-Петербурга. Он видел и большевистскую революцию 1917 г., и торжество демократии в августе 1991-го — и выступил перед Зимним дворцом (на сцене первого из событий) на самом многочисленном в России митинге, в поддержку демократии. В таких его последних трудах, как «Заметки о русском» и «Поэзия парков», он негромко, но страстно отстаивал «культуру экологии», равно как и «экологию культуры». Лихачев пережил долгий, начавшийся в 1928 г., срок заключения в первом из созданных тоталитаризмом XX в. лагерей смерти — на Соловецких островах. Десять лет спустя, в период сталинских чисток, Лихачев чудом избежал расстрела, жертвы которого отбирались совершенно произвольно, и с тех пор его преследовала мысль о том, что вместо него, дабы набрать нужное число казнимых, взяли кого-то другого. Он считал главным своим жизненным долгом говорить от имени этой безымянной жертвы. Делая это, он заново утверждал идею христианства об искупительной ценности страданий невинных людей.

Когда Михаил и Раиса Горбачевы в стремлении укрепить свою легитимность, помогая академику Дмитрию Лихачеву, учредили Советский культурный фонд, который ему предстояло возглавить, они неосознанно возродили давнюю практику, согласно которой неограниченная власть обращается во времена испытаний к носителям неприкрашенной истины — подобно тому, как цари обращались к юродивым и пророчествующим сектантам. Лихачев ответил тем, что принялся в замечательной череде писем внедрять в сознание носителей политической власти нравственные начала. Он просил Патриарха восстановить путем покаяния чистоту Русской Православной Церкви и тем самым замолить грех имевшего место в позднюю советскую эру раболепного служения государственной власти. Он настаивал, чтобы Ельцин прекратил войну в Чечне, чтобы лично присутствовал при перезахоронении останков последнего царя и тем самым ознаменовал завершение столетия насилия и раздора в жизни России.

Работая над книгой и над серией телепередач «Лики России» (1988), я сосредоточил особое внимание на пяти художниках, которые представлялись мне отчетливо русскими: на Рублеве в живописи, Растрелли в архитектуре, Гоголе в литературе, Мусоргском в музыке и Эйзенштейне в кино. И лишь впоследствии мне пришло в голову, что ни одного из них нельзя с уверенностью назвать этнически чистым русским. О национальности Рублева нам ничего не известно, однако ближайшим его соратником был Феофан Грек, и вполне вероятно, что и сам он происходил из греков или южных славян. Растрелли был итальянцем, Гоголь — украинцем, Мусоргский — отчасти татарин, а Эйзенштейн — отчасти евреем, отчасти балтийским немцем.

Никто не говорил о многонациональной природе русской культуры настойчивее Дмитрия Лихачева, великого пропагандиста особенностей этой культуры. Мне никогда не забыть его программной речи на состоявшемся в Москве в 1990 г. Международном конгрессе преподавателей русского языка и литературы, в которой он уподобил Древнюю Русь своего рода этническому плавильному котлу посреди степей, или высказанного им в тот же день сдержанного неодобрения китчевой манере, в которой были представлены однообразно одинаковые русские народные танцы. Во время нашей последней под конец столетия долгой беседы он говорил о необходимости создания как универсальной библиотеки, которая сделала бы культурное наследие каждого народа достоянием всех остальных, так и межнационального Балтийского университета, каждый факультет которого располагался бы в одной из стран

этого региона. Проявленная им в последние месяцы жизни готовность помочь мне в качестве сопредседателя «Открытого мира», образовательной программы Библиотеки Конгресса для русских руководителей, имела решающее значение для успешного развертывания этой новой программы обмена в первые летние месяцы 1999 г. Письма, которые он получал от молодых людей со всех концов России, помогли сориентировать нашу программу на внушающие надежду силы, созревающие, по его наблюдениям, в провинции.

Возможность поддержки определенной общей культурной самобытности в среде действующих в Российской Федерации центристских сил немало зависит от роли, которую станут играть в будущем аудиовизуальные средства массовой информации, в значительной мере заменяющие, по части предоставления информации нации в целом, средства печатные. Стоит отметить и важное значение фильмов Сергея Бодрова, противостоявшего усилиям националистов по восхвалению войны в Афганистане («Возвращение домой») и в Чечне («Кавказский пленник»). Телевидение, более всех преуспевающее и общедоступное, ближе всего подошло к унификации культуры, показывая ожившие сатирические карикатуры на политических деятелей или внезапно разбогатевших и зачастую коррумпированных «новых русских».

Энергия и притягательность нового журнализма породили враждебность не желающих расставаться со своими позициями политических и экономических лидеров, что привело к целому ряду не раскрытых и поныне заказных убийств. Если в ранний советский период существовало «поколение, убивавшее своих поэтов», то ранняя постсоветская эра грозит породить поколение, убивающее своих журналистов. Однако пришедшее на начало нового века развитие Интернета, похоже, гарантирует дальнейшее расширение доступа к внешней информации, способного обойти любые попытки централизованного контроля и облегчить дальнейший рост духа критицизма, столь существенного для открытого общества.

В основе «Встречи рубежей», цифрового интернетовского проекта, осуществляемого совместно Библиотекой Конгресса и российскими Национальной и Государственной библиотеками, лежит идея о том, что между экспансией России на Восток и Америки на Запад существует много общего. Материалы, рассказывающие о строительстве трансконтинентальных железных дорог, о разработке природных ресурсов, об отношениях новых поселенцев и коренного населения, о многом другом, — эти материалы могут облегчить взаимопонимание двух прежних противников со столь различным историческим прошлым у каждого.

Сумеет ли Россия в конечном счете создать гражданское общество, достойное ее культурного наследия, или все происходящее выльется в очередной эпизод бюрократического и военного подавления — этот вопрос все еще остается открытым. Лихачев противопоставлял патриотизм, основанный на позитивном утверждении своего наследия, национализму, который определяется негативным отношением к наследию чужому. В последнем нашем с ним разговоре я спросил у Лихачева, почему великие произведения русского искусства в таком множестве оставались незавершенными даже в мирные времена. Он высказал предположение, что многие из величайших фигур русской культуры стремились не столько создать законченное произведение искусства, сколько продвинуть вперед сам процесс творчества. Для человека, вовлеченного в изучение русской культуры, то обстоятельство, что теперь в ее свободном формировании имеет возможность участвовать куда большее число рядовых русских людей, — источник значительного удовлетворения. Мне часто казалось, что русским присуща надежда на то, что сочиняемые ими тексты каким-то образом переплавятся в текстуру их собственных жизней и что пока еще не известный нам итог всего происходящего сможет объединить всех нас — хотя бы и в мире, совершенно несхожем с нынешним.

Джеймс Х Биллингтон,

Вашингтон, округ Колумбия, 21 марта 2001 г.

Марджори

mir-knigi.org



Эта книга представляет собой истолкование истории русской мысли и культуры нового времени. В ней воплотились знания, размышления и сфера интересов одного исследователя. У автора не было иллюзий относительно тех задач, которые он перед собой ставил: книга меньше всего претендует на то, чтобы явить энциклопедический свод русского культурного наследия или снабдить читателя «ключом» к его пониманию. Здесь произведен отбор материала, который призван не просто обобщить то, что уже и так хорошо известно, но ввести в оборот новые факты и дать им объяснение: не столько «охватить» эту необъятную тему, сколько обозначить подступы к ней.

Рассматриваемый здесь период включает последние шестьсот лет, за которые Россия превратилась в мощное, самобытное, творческое государство. Речь в равной мере пойдет как о достижениях, так и о мучительных поисках и порывах русской культуры; как о власти имущих, так и о беспокойных вольнодумцах; как о поэтах и политиках, так и о священниках и пророках. Мы не будем стремиться к тому, чтобы создать исчерпывающее описание отдельной культурной среды или конкретной личности — или же к тому, чтобы количество слов, посвященных той или иной теме, превращалось в показатель ее значимости в культуре. Наша работа будет опираться на материал, который, как представляется, лучше всего иллюстрирует характерные и противоречивые черты каждой эпохи русского культурного развития.

Два артефакта, имеющих для русских непреходящее значение — икона и топор, — были выбраны в качестве названия. Два этих предмета традиционно висели рядом на стене крестьянской избы лесного русского Севера. Их значение для русской культуры будет объяснено на первых страницах этой книги, они позволяют продемонстрировать одновременно Духовную и материальную ипостаси русской культуры. Вечный раскол святого и демонического начал во всей человеческой культуре в контексте русской культурной ситуации не соответствует простому противопоставлению священных образов и дьявольских происков. Ибо иконы, бывало, служили шарлатанам и демагогам, а топоры — святым и художникам. Таким образом, исходная сосредоточенность на этих простых предметах уже подразумевает ту ироническую тональность, в которой закончится наше исследование русской культуры. Название книги также предполагает, что мы в большей мере стремимся выявить и проследить судьбу тех символов, которые имели уникальное значение для русского воображения, нежели рассмотреть русскую реальность сквозь призму понятий, установлений и художественных форм Запада.

Особое внимание в этой работе уделяется неуловимому миру идей и идеалов, которые русские, называют *духовной культурой* — понятие, которое включает далеко не столь узкорелигиозный круг ассоциаций, как его английский эквивалент «spiritual culture». Мы не намерены при этом последовательно соотносить идеологию с экономикой и социальными силами или попытаться разрешить более глубокий вопрос об относительной значимости материальных и идеологических факторов в истории. Мы стремимся только полнее установить историческую идентичность духовных и идеологических факторов, которые, как признают даже марксисты-материалисты в СССР, имели огромное значение для развития этой страны.

В книге предпринимается попытка в какой-то мере уравновесить частое обращение к политической и экономической истории общим историческим экскурсом в известную, но менее освоенную область мысли и культуры. Термин «культура» используется здесь в его широком смысле, то есть как «совокупность отличительных навыков, верований и традиций» [1], а не в тех более узких значениях, которые иногда придаются этому слову, понимаемому либо как ранняя стадия развития общества, предшествующая более высокой стадии цивилизации, либо как выпестованная в музеях утонченность, либо как особый тип свершения,

который может быть полностью выделен из его материального контекста [2]. Из всего того, что включает в себя категория «история культуры», «сконцентрированная на социальных, интеллектуальных и художественных аспектах или факторах в жизни народа или нации» [3], в этой книге особое внимание уделяется интеллектуальному и художественному аспектам, и только по необходимости — социальной истории; социологический же анализ практически остается за рамками исследования.

Структура исследования определяется хронологической последовательностью, столь же существенной для истории культуры, как для истории экономики или политики. Мы будем возвращаться назад и забегать вперед — особенно в первой части книги, «Истоки», но главным в других частях станет хронологическое рассмотрение следующих друг за другом эпох русского культурного развития.

Во второй части описывается исходное противостояние Московского царства Западу в XVI и начале XVII вв. Далее следуют еще две части, каждая из которых охватывает столетие: в третьей части рассматривается длительный поиск новых культурных форм в быстро разрастающейся империи X^{II} — начала X^{III} вв., в четвертой — блистательная дворянская культура, процветавшая с середины X^{III} до середины XIX вв. Две заключительные части посвящены последнему столетию, когда процессы индустриализации и модернизации наложились на более ранние модели и проблемы русского культурного развития. В пятой части исследуется в высшей степени творческая и экспериментаторская эпоха, которая началась в период реформ Александра II. В последнем разделе культура XX в. рассматривается в сопоставлении с культурой предыдущих эпох.

вернуться

1

1. Webster's Second New International Dictionary. — Springfield, Mass., 1959, 643 (полный вариант); определение, приведенное здесь, более сжато, чем в третьем издании, но не расходится с ним или с трактовкой этого термина Малиновским (ESS, IV, 621–646) и Ушаковым (ТСРЯ, I, 1546); так же этот термин определяется и в современной советской лексикографии — как «совокупность достижений человеческого общества в производственной, общественной и умственной жизни» (ССРЛЯ, V, 1827).

вернуться

2

2. Все эти три использования можно обнаружить, соответственно, в книге Освальда Шпенглера «Закат Европы»; в широком повсеместном использовании и на Западе и в СССР; и в кн.: Pitirim Sorokin. *Social Philosophies in an Age of Crisis*. — Boston, 1950, 187 и след.

вернуться

3

3. Webster's Third New International Dictionary — Springfield, Mass., 1961, 52. Это первое издание, в которое включено определение «истории культуры».

Почти для всей русской культуры характерно ощущение некоего единства, как если бы отдельные ее представители и художественные формы выступали не сами по себе, но в некотором смысле все являлись участниками общего творческого поиска, философского спора или общественного конфликта. Без сомнения, чтобы понять химию Менделеева, математику Лобачевского, поэзию Пушкина, романы Толстого, живопись Кандинского и музыку Стравинского, необязательно соотносить их с русским культурным фоном, вполне достаточно подойти к ним как к научному или художественному явлению. Но большая часть русской культуры (и на самом деле многое из того, что было создано этими истинно европейскими деятелями) приобретает дополнительные значения, когда рассматривается в русском контексте. Понимание, национального контекста творчества тех или иных представителей русской культуры более важно, чем обращение к аналогичному контексту во многих иных национальных культурах.

Чувство всеобщей связи и сопричастности всему имеет своим следствием то, что спор, который обычно разворачивается на Западе *между* разными людьми, в России часто происходит в душе одного человека. Для многих русских «думать и чувствовать, понимать и страдать — одно и то же» [4], и их творчеству нередко присущи «огромная сила стихии и сравнительная слабость формы» [5]. Экзотические очертания собора Василия Блаженного, нетрадиционные гармонии Мусоргского, напряженный разговорный язык Достоевского оскорбляют классический вкус, но в то же время неотразимо влекут к себе большинство людей, напоминая нам о том, что якобы слабое владение формой может оказаться новаторством, которое просто не укладывается в рамки традиционных категорий, какими оперируют при анализе культуры.

Обращаясь к истории русской культуры, возможно, имеет смысл уделять больше внимания ее движущим силам, чем тем формам, в которых она предстает. На страницах этой книги три фактора — природная среда, христианское наследие, контакты с Западом — заявляют о себе в большей мере, чем те явления, которые ими определяются. Эти силы, по-видимому, способны сплести собственную странную сеть исторических кризисов и творческих взлетов, независимую от человеческих усилий. Часто они действуют наперекор друг другу, хотя иногда, как в некоторых коротких эпизодах романа «Доктор Живаго», все три силы как будто приходят в гармонию.

Первая сила — это сила самой природы. Говорят, что русские мыслители — это не философы в строгом смысле слова, а поэты, и за случайным на первый взгляд сходством русских слов «стихи» и «стихия» лежит множество внутренних связей между русской культурой и естественным миром. Некоторые отмечают «теллурический» смысл единения с землей, которому сопутствует неизменная тяга к *странничеству* по русской земле [6]; другие указывают на специфически русское переживание во фрагменте о младенце в утробе, который не хочет рождаться на свет, потому что ему «и тут тепло» [7]. Подземный мир мифологической «матери сырой земли» влек к себе под самыми разными обличьями — от первого монастыря в киевских пещерах до современного мавзолея, в котором лежит забальзамированное тело Ленина, и позолоченных катакомб московского метро. Не только земля, но и огонь, вода, небо — другие «стихии» средневековой космологии — играли роль важных символов для русского воображения, и даже сейчас русский язык сохраняет много обертонов, связанных с мифологией земли, которые были утрачены более изощренными европейскими языками.

Вторая надличная сила в основании русской культуры нового времени — это восточное христианство. При всей притягательности языческих пережитков и великолепии раннего скифского искусства, именно восточное христианство привело к возникновению русской культуры как таковой, основных форм ее художественного выражения и определило характер веры на Руси. Православная церковь также сыграла ключевую роль в проникновении на Русь собственно византийской идеи о том, что у православного общества есть особое достоинство и

особое предназначение и существует лишь один верный ответ на возникающие внутри него противоречия. Таким образом, религия будет играть центральную роль в нашем повествовании, но не как обособленный аспект культуры, а как всепроницающая сила внутри нее.

Наряду с природой и верой существует и другая мощная сила — влияние Запада. В течение всего рассматриваемого периода взаимодействие с Западом было важнейшим фактором русской истории. Русские постоянно стремились определить характер этого отношения и, как правило, искали такой исторический рецепт, который позволил бы им что-то перенять у Запада и в то же время сохранить свое отличие от него. Знаменитый спор между славянофилами и западниками в 1840-х гг. — это лишь один эпизод долгой борьбы. В книге все споры рефлексировавшей интеллигенции XIX в. будут рассмотрены в исторической перспективе, в соотнесении с другими западническими силами, стремившимися определить направление развития русской культуры: латинянами из Ита-лии, пиетистами из Германии, «вольтерьянцами» из Франции, строителями железных дорог из Англии. Особое внимание будет уделено также тем центрам, через которые на Русь проникало западное влияние, — Новгороду (реальному и легендарному), а также величественной столице Санкт-Петербургу.

Эта книга во многом расходится с трактовками как официальных советских идеологов, так и большинства западных историков-интеллектуалов. Специалисты поймут (а неспециалистов взволнует) то необычное и спорное, что заключено в моей интерпретации: это, во-первых, сосредоточенность на древних (но не самых древних) периодах, порожденная уверенностью в том, что «все века находятся на одинаковом расстоянии от вечности» и что факторы, обуславливающие развитие, позволяют полнее судить о его последующих этапах, чем события, непосредственно им предшествующие; это детальное рассмотрение некоторых поворотных моментов, которыми обычно пренебрегают историки, таких, как начало раскола при Алексее Михайловиче и антипросветительские тенденции при Александре I; это и постоянное обращение к религиозным, а также светским идеям и течениям и, наконец, относительно большее внимание к специфически русскому аспекту хорошо изученного периода после 1825 г., нежели к лежащим на поверхности «западному» или «осовременивающему» аспектам развития России. Большое количество материалов, посвященных этим темам, и глубокий и неизменный интерес к ним многих серьезных исследователей русской культуры внутри и за пределами СССР позволяют мне надеяться на то, что расставленные мной акценты хотя бы до некоторой степени отражают объективную реальность русской культуры, а не только субъективные пристрастия отдельного историка.

Книга в значительной степени основывается на новой интерпретации источников и фундаментальных русских монографий — в особенности тех, которые были опубликованы в эпоху последнего мощного расцвета гуманистического знания, предшествовавшую большевистской революции. Обращаясь к западным и советским исследованиям последних лет, мы редко использовали исторические работы общего характера и совершенно отказались от популярной западной литературы о России, которая, при ее обилии, вторична и содержит апокрифические сведения.

Книга написана для широкого круга читателей и, как я надеюсь, будет понятна любому, кто откроет ее, не обладая никакими предварительными знаниями по русской истории. Примечания в конце книги адресованы более подготовленному читателю и предоставляют ему ключевые цитаты на языке оригинала, а также общую библиографию книг на основных европейских языках, особенно по предметам, которые являются спорными, незнакомыми и не получившими адекватной трактовки. Длина перечня не должна создавать иллюзии полноты или особой авторитетности моих толкований и смысловых акцентов. Многие достойные работы не были использованы или упомянуты, многие важные темы были оставлены без рассмотрения.

вернуться

4

4. В.Белинский. Избранные философские сочинения. — М., 1941, 163.

вернуться

5

5. Н.Бердяев. Русская идея, 44.

вернуться

6

6. Там же, 217-221 и след.

вернуться

7

7. В.Розанов. О себе и жизни своей. — М., 1990, 79.

Как специалисту, так и обычному читателю я предлагаю эту книгу не в качестве систематического анализа или всестороннего освещения предмета, но как эпизод в непрерывном постижении мятущейся, однако творческой нации. Суть этого процесса лучше определить не словом «эмпатия», звучащим несколько по-медицински, а тем, что немцы называют «Einfühlung», вчувствованием, а сами русские — проникновением, в том смысле, в каком чернила проникают в промокательную бумагу, а тепло, в железо. Только такой смысл включенности может уберечь внешнего наблюдателя от случайных впечатлений, избавить от обязательных обобщений и защитить от постоянных колебаний между снисходительностью и возвеличиванием, нагнетанием ужаса и идеализацией, Чингисханом и пресвитером Иоанном.

Поиск более глубокого постижения давно воодушевлял и самих русских, склонных к самоанализу. Александр Блок, возможно величайший русский поэт этого века, сравнивал Россию со сфинксом, а ныне опыт советского времени дал новый поворот не решенным ранее спорам русской истории. Стремление к пониманию присутствует также и во внешнем мире, на который глубоко повлияли два главных события русской культуры нового времени: литературный взрыв XIX в. и политический переворот XX. Историки склонны верить, что изучение прошлого может определенным образом углубить понимание настоящего и даже частично приоткрыть возможное будущее. Однако история русской культуры заслуживает того, чтобы рассказать ее ради нее самой, и даже тот, кто полагает, что эта древняя культура имеет мало отношения к урбанизированной коммунистической империи, может посмотреть на нее так, как смотрел Достоевский на западную культуру, которая, как ему казалось, умерла:

«...я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое, на самое дорогое кладбище... Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю

заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними...» [8]

От автора

Я в высшей степени обязан библиотекам, в которых мне посчастливилось работать: библиотеке Файрстоун в Принстоне (включая собрание Шуматова), библиотекам Вайденер и Хоутон в Гарварде, национальным библиотекам в Стокгольме, Вене и Марбурге, университетской библиотеке в Лейдене, библиотеке Института восточноевропейской истории в Вене, Нью-Йоркской публичной библиотеке, Библиотеке Конгресса США, Российской национальной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина, Институту русской литературы (Пушкинскому Дому), Русскому музею в Санкт-Петербурге, а также Российской государственной библиотеке, Третьяковской галерее и Центральному государственному историческому архиву в Москве. Я особенно признателен докторам Валенкоски и Хальтсонену и превосходной Национальной библиотеке в Хельсинки за год плодотворной работы с ее богатым собранием русской литературы. Я глубоко ценю поддержку, оказанную мне в этой работе Мемориальным Фондом Джона Саймона Гуггенхайма, Фулбрайтской программой в Финляндии, а также Советом гуманитарных наук и Университетскими исследовательскими фондами Принстонского университета. Я также благодарен Центру международных исследований в Принстоне, Русскому исследовательскому центру в Гарварде и Межуниверситетскому комитету по предоставлению грантов на поездки за помощь, напрямую не связанную с этим проектом, но реально способствовавшую его осуществлению. Я признателен Грегори и Катарине Гурофф за составление указателя и перепечатку наиболее сложных частей рукописи.

Я должен высказать особую признательность профессору из Оксфорда сэру Исаяе Берлину и профессору преподобному отцу Георгию Флоровскому. Во многих отношениях они являются духовными отцами этой книги, щедро делившимися со мной (идеями, высказывавшими свои возражения и замечания во время моего пребывания в Оксфорде и Гарварде и после. Я также многое почерпнул из бесед с профессорами Мавродиным и Бялым, а также с господами Малышевым, Гольдбергом и Волком во время моих посещений в рамках обмена Ленинградского университета в марте 1961 г. и Московского университета в январе 1965 г. Во время последнего пребывания я имел честь читать лекции по материалам этой книги в обоих университетах. В Москве я много почерпнул из дискуссий с профессорами Клибановым и Новицким и господином А. Сахаровым. Я признателен за поддержку и оказанную мне любезность всем вышеназванным советским коллегам и надеюсь, что обмен зачастую различными взглядами на эту область будет продолжаться и углубляться. Я также благодарю за предоставленную мне возможность подробно ознакомиться с ценным собранием П.Д.Корина госпожу Попову, а с коллекцией Третьяковской галереи — директора Лебедева, а также за предоставленные репродукции. Я глубоко обязан моим коллегам с Исторического отделения Принстонского университета: Джозефу Стрейеру, Сирилу Блэку и Джерому Бламу, которые вместе с Р. Такером, Р. Берджи, Г. Алефом, Н. Берберовой и профессорами Берлиным и Флоровским оказали мне любезность прочитать отдельные части книги и высказать свои замечания. Я также особо признателен Чарлзу Мозеру, который прочитал мою книгу и поделился своими соображениями. Никто из этих людей ни в какой мере не несет ответственности за расстановку акцентов и методологию этой работы, не говоря уже о ее недостатках.

Среди многих других, кому я должен выразить благодарность, упомяну хотя бы моих вдумчивых — и я бы сказал *интеллигентных* — студентов в Гарварде и Принстоне и трех замечательных, ныне покойных, учителей, которые глубоко повлияли на меня и никогда не будут забыты теми, кто их знал: Альберта М. Френда, Уолтера П. Холла, Э. Гарриса Харбисона. Наконец, я должен поблагодарить мою любимую жену и друга Марджори, которой — с благодарностью и любовью — посвящается эта книга.

Истоки

Космополитическая христианская культура Киева, «матери городов русских», от обращения князя Владимира в 988 г. до разграбления Киева монголами в 1240-м. Заимствование Киевской Русью художественных форм и перенятые ею идеи избранности от Византии «второго золотого века». Очарованность красотой и пристрастное отношение к истории; закладка нового города при Ярославе Мудром (великий князь Киевский в 1019–1054 гг.); продвижение на север при Андрее Боголюбском (великий князь Владимиро-Суздальский в 1157–1174 гг.)

Возрастающее влияние «земли лесов», центрального Волго-Окского района Великороссии, особенно во время монгольского ига, 1240–1480 гг. Укрепление общинных связей во время ослабления центральной власти. Страхи и чары леса: медведи, насекомые и, превыше всего, огонь. Непреходящая значимость для русского воображения исконных предметов обихода этого первозданного пограничного края: икона и топор в каждом крестьянском доме. Пушка и колокол в каждом поселении — символы могущества металла в мире дерева.

Преобладание конкретных образов и звуков над абстрактными понятиями и идеями. Образы святых на деревянных иконах; иконостасы, олицетворяющие небесный порядок и иерархию. Самая почитаемая икона Великороссии — образ Владимирской Божией Матери; величайший художник Руси — Андрей Рублев (1370–1430). Колокола как «ангельские трубы» и гипнотизирующая какофония.

1. КИЕВ

По сути, история русской культуры есть история трех городов: Киева, Москвы и Санкт-Петербурга. Не один из них не может быть назван древним по стандартам всемирной истории. Первый, вероятно, основан в VIII в., второй в XII, последний заложен в XVIII. Каждый был столицей славянской империи, распавшейся на восточной окраине Европы, каждый оставил неизгладимый след в культуре современной России.

Возвышения Москвы и Санкт-Петербурга были важнейшими событиями новой русской истории, а глубокое, хотя и подспудное соперничество этих городов остается непреходящей темой их зрелого культурного развития. Однако сюжет этой драматической ситуации восходит к Киеву, первому из трех великих городов, переживших величие и падение. Слабеющий и теряющий свое значение с течением времени, яблоко раздора между польскими и украинскими историками, Киев оставался «матерью городов русских» и «радостью мира» [9] для летописцев. Память о его великолепии сохранилась в устном фольклоре, став источником постоянного ощущения сплоченности и былого величия православных восточных славян. По народной пословице, Москва была сердцем России, Санкт-Петербург ее головой, но Киев — матерью... [10]

вернуться

8

8. Братья Карамазовы // Ф.Достоевский. ПСС: В 30 т. — Л., 1972–1990, XIV, 210.

вернуться

1. Повесть временных лет / Под ред. В. Адриановой-Перетц. — М., 1950, Ч. I, 20; Н. Воронин. Древнерусские города. — М., 1945, 15; см. также: М. Тихомиров. Города Древней Руси. — М. 1956.

Важными работами, рассматривающими исключительно киевский период, являются следующие: G. Fedotov. *The Russian Religious Mind*. — Cambridge, Mass., 1966 (V. 1. *Kievan Christianity, the 10th to the 13th Centuries*; V.2. *The Middle Ages, the 13th to the 15th Centuries*); М. Каргер и Н. Воронин. *История культуры древней Руси: домонгольский период*. — М. — Л., 1948–1951 (в первом томе рассматривается материальная культура, во втором — социальная и духовная. Вместе они являются первой частью задуманной истории русской культуры, но другие тома так и не вышли); Б. Греков. *Культура Киевской Руси*. — М., 1944.

Среди более обширных советских исследований (все они подчеркивают национальную преемственность и преуменьшают влияние Византии и Запада) см., в частности: В. Мавродин. *Образование единого русского государства*. — Л., 1954 — эта книга относительно полно рассматривает разнообразные течения в ранней России; и: Д. Лихачев. *Культура Руси эпохи образования русского национального государства*. — Л., 1946, — эта работа более сосредоточена на культурных вопросах.

вернуться

10

2. В.Даль. *Пословицы*, 329.

Вопрос о происхождении Киева все еще темен, прослеживаемая история начинается с основания северными воинами-торговцами цепочки укрепленных городов вдоль рек, которые текли по богатым восточным равнинам Европы в Черное и Средиземное моря [11]. Днепр был главной артерией этого нового торгового пути на юг от Балтики; и многие исторические города ранней России, такие, как Чернигов и Смоленск, были основаны на стратегических точках верхних притоков Днепра. Киев, самый открытый и южный из укрепленных городов на этой реке, стал главным посредником в сношениях с Византийской империей на юго-востоке, а в IX–X вв. — проводником последовательного обращения в православие как скандинавских князей, так и славянского населения края. Расположенный на высоком западном берегу Днепра и надежно защищенный, Киев вскоре стал бастионом христианства на пути воинственных язычников — кочевников южных степей. С экономической точки зрения он был оживленным торговым и, возможно, крупнейшим городом Восточной Европы; с политической — превратился в центр славянской цивилизации, основой которой была не столько территориально оформленная государственность, сколько цепочка укрепленных городов, объединенных не очень крепкими религиозными, экономическими и династическими связями.

Киевская Русь была тесно связана с Западной Европой — через торговлю и смешанные браки со всеми королевскими семьями западных христиан [12]. Россия упоминается в таких ранних эпосах, как «Песнь о Роланде» и «Нибелунги» [13]. Действительно, могли бы явиться на свет эти выдающиеся памятники высокого западного средневековья, когда б воинственная христианская цивилизация в Восточной Европе не смягчала удары многочисленных вторжений менее цивилизованных степных народов?

Этим многообещающим ранним связям с Западом так и не суждено было упрочиться. Неумолимо, все дальше и дальше Киевская Русь двигалась на восток, втягиваясь в ослаблявшую ее борьбу за господство над евразийской степью.

Описания государственного прошлого этого самого бескрайнего в мире пространства так и остались очень неполными. Подобно предшественникам — скифам, сарматам и гуннам (и их монгольским современникам и противникам), русским предстояло получить в более стабильных обществах репутацию непредсказуемых и суровых. Однако, в отличие от других обитателей степи, русские преуспели не только в завоеваниях, но и в цивилизации целого региона, от Припятьских болот и Карпатских гор на западе до пустыни Гоби и Гималаев на востоке.

Побудительные для этих свершений веяния пришли не из Европы или Азии, а из Византийской империи, простиравшейся между той и другой и сочетавшей греческое слово с восточной пышностью. Константинополь — столица Византии — был расположен на берегу водной полосы, отделявшей Европу от Азии и соединявшей Средиземное море с Черным и реками, ведущими в самое сердце Центральной и Восточной Европы: Дунаем, Днепром и Доном. Именуемый «новым» или «вторым» Римом, город Константина оставался преемником старой Римской империи в ее восточной половине в течение почти тысячелетия после падения западной.

Важнейшим из культурных деяний Византии было обращение в христианство славян. Когда Святая Земля, Северная Африка и Малая Азия подпали под ислам в VII–VIII вв., Византии пришлось обратиться на север и запад, чтобы вернуть утраченное. К IX в. упроченная уверенность в своей силе подвигла Константинополь к новой экспансии. Долго обсуждавшиеся вопросы христианской доктрины были разрешены седьмым церковным собором; мусульманские захватчики отражены вовне, а пуританские иконоборцы осуждены внутри столицы. Императоры и патриархи вновь подвергли сомнению ценности Запада, еще не до конца освободившегося от наследия «темных веков».

Быстрое расширение византийского политического и культурного влияния на Балканах на протяжении IX в. придало дополнительный блеск этому «второму золотому веку» византийской истории. Решающим этапом в этом продвижении была миссионерская деятельность двух братьев — греков из сопредельной славянскому миру Македонии: Кирилла, много путешествовавшего и широко известного ученого, и Мефодия, государственного деятеля с богатым опытом в славянских областях Византийской империи. В отдаленной Моравии и позже в Болгарии они создали письменность для перевода на местные славянские языки основополагающих книг православного христианства. По-видимому, первоначально они пользовались ни на что не похожим, ими же изобретенным глаголическим алфавитом, но их последователи вскоре обратились к кириллице, для которой большинство букв было заимствовано из известного многим греческого алфавита. За полвека после смерти миссионеров богатейшую богословскую литературу перевели на славянский в транскрипции и того и другого алфавита [14]. Славянский стал церковным языком всех православных славян, а кириллица, названная именем более ученого брата, — алфавитом болгар и южных славян.

В результате литургической и литературной активности последователей Кирилла и Мефодия в Киевской Руси в X и начале XI вв. язык восточных славян сделался (наряду с латинским и греческим) одним из трех письменных и богослужебных языков средневекового христианства. Церковнославянский, при всех его многочисленных изменениях и вариантах, оставался основным литературным языком России до конца XVII в.

Изначально Киевская Россия, или Русь, как она тогда называлась, занимала уникальное место

среди большинства славянских княжеств, перенявших устройство и вероисповедание Византии. В отличие от балканских славянских королевств, владения Киева находились вне пределов бывшей Римской империи. Киев был одним из последних национальных образований, принявших византийское христианство, и при этом самым крупным — его земли простирались на север до Балтики и почти до Северного Ледовитого океана, однако политически только Киев никогда не подчинился Константинополю.

В культурном отношении тем не менее Киев зависел от Константинополя даже более, чем многие собственно имперские области, ибо в конце X — начале XI вв. русские князья приняли православие с некритическим энтузиазмом новообращенных и стремились перенести величие Константинополя в Киев с ненасытностью *pourveau riche*. Сразу после своего обращения в 988 г. князь Владимир воссоздал в Киеве великолепие византийских обрядов и служб, а при его знаменитом сыне Ярославе Мудром из Византии валом повалили ученые богословы, несшие с собой византийские образцы для ранних русских канонов, хроник и проповедей. Грандиозные соборы Святой Софии и Святого Георгия, ставшие «золотыми воротами» города, повторяли одноименные храмы Константинополя [15].

Преисполненный «христианского оптимизма, возрадовавшись, что Русь удостоилась объединить христианство «одиннадцатого часа» перед концом света» [16], Киев откровеннее, чем сама Византия, заявлял, что православное христианство разрешило все важнейшие проблемы веры и богослужения. Оставалось одно — утвердить «правое восславление» (буквальный перевод «православия», русская калька греческого «ортодоксального») в формах богослужения, восходящих к Апостольской церкви и установленных на бее времена ее семью экуменическими соборами. Изменения в догме или даже в священной фразеологии нетерпимы, ибо на любое расхождение во мнениях существует только один ответ. В конце IX в. восточная церковь впервые разошлась с Римом из-за того, что тот присоединил «и от Сына» к формуле Символа веры, утвержденной Никейским собором, по которой Святой Дух исходит «от Бога Отца».

Нигде эта традиционная восточная формула не отстаивалась с таким великим рвением, как на Руси. Слово компенсируя относительно позднее свое обращение, русская церковь принимала православные определения истины и византийское искусство, не подвергая их и малейшему сомнению, но сложные философские традиции и литературные нормы Византии (не говоря уже о классических и эллинистических корнях византийской культуры) русским православием никогда не были должным образом усвоены. Таким образом, Россия фатально восприняла «византийские достижения... без византийской пытливости» [17].

вернуться

11

3. VIII в., по-видимому, является самой ранней датой, о которой можно говорить с уверенностью (см.: М. Каргер. Древний Киев // По следам древних куль: Древняя Русь. — М., 1953, 44–46), хотя на этой территории были и некие более ранние поселения. Можно выдвинуть предположение о существовании в этом регионе длительной цивилизации, основанной на городских торговых центрах, в дославянских, равно как и в дохристианские времена. См.: М. Rostovtsev. The Origin of the Russian State on the Dnieper // Annual Report of the American Historical Association for the Year 1920. — Washington, D.C., 1925, 165–171. Первая русская династия, а так же ее свита были — об этом можно говорить почти с полной уверенностью — скандинавами, но их культурное влияние было слабым. Более подробно об этом затяжном «норманнском» споре см.: N. Riasanovsky. History, 25–30.

вернуться

12

4. Документировано в работе: N.von Baumgarten. Genealogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle // OC, IX, 1927, mai, 1—96; древнейшие связи с Западом рассматриваются и анализируются в работе: Th. Ediger. Russlands älteste Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und der römischen Kurie. — Halle, 1911. Миссия западной церкви в Киеве в X в., как раз перед формальным принятием восточного христианства, рассматривается в статье: M.Daras. Les Deux premiers évêques de Russie // Irenikon, III 1927, 274—277. Последнее исследование возникновения Киева, с акцентом на дохристианские и дославянские поселения, — М. Брайлевский. Когда и как возник Киев. — Киев, 1964; см. также: F.Dvornik. The Kiev State and Its Relations with Western Europe // TRHS, XXIX, 1947, 27—46; и: В.Либ. Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI siècle, 1924. В. Потин. Древняя Русь и европейские государства X—XII вв. — Л., 1964, — в этой работе прослежены торговые связи на основе последних археологических открытий, включая исследования обнаруженных монет. S. Cross. Medieval Russian Contacts with the West // Speculum, 1935, Apr., особ. 143—144, — прослеживаются западное влияние в Новгороде со времен возведения первого собора и влияние романской архитектуры, проникшее в глубь России.

Что касается материальной культуры ранних славян, ср. яркую, но националистически настроенную книгу: Б. Рыбаков. Ремесло древней Руси. — М., 1948, — с характеристикой у Прайделя в целом сходных условий среди западных славян и в Центральной Европе вообще: Н. Preidel. Slawische Altertumskunde des östlichen Mitteleuropas im 9. und 10. Jahrhundert. — München, 1961, часть I. Что касается библиографически насыщенной историографической дискуссии о временных и географических делениях внутри Восточной Европы, см.: J. Масйгек. Dejepisectvi evropskeho vychodu. — Praha, 1946. Подробная история ранних славян, в которой подчеркнуты общие модели развития России и связи с Западом, — F.Dvornik. The Slavs: Their Early History and Civilization. — Boston, 1956; см. также его последующую работу, которая фактически продолжает их историю от XIII до начала XVIII в.: The Slavs in European History and Civilization. — New Brunswick, N.J., 1962, с полной библиографией. Также см.: В. Королук. Западные славяне и Киевская Русь в X—XI вв. — М., 1964.

вернуться

13

5. Песнь о Роланде, строка 3225 // Песнь о Роланде; Коронавание Людовика [и др.]. — М, 1976, 122; Песнь о Нибелунгах, строфы 1338—1340 // Бовульф; Старшая Эдда; Песнь о Нибелунгах. — М., 1975, 510.

Свыше шестидесяти ссылок — в основном благоприятных для русских — было насчитано в ранних chansons de geste, по сравнению с только четырьмя на Польшу. См. использование исследования Э. Ланглуа (E. Langlois), сделанное Г. Лозинским: G. Lozinsky. La Russie dans la littérature française du moyen âge // RES, IX, 1929, 71, дополнительные примеры и отсылки на 71—88 и 253—269.

вернуться

14

6. Л. Черепнин (Палеография, 83—111) сводит воедино все еще не закончившиеся споры, порожденные Неожиданным появлением двух алфавитов на протяжении короткого промежутка времени, и заключает, что глаголица, возможно, появилась раньше, — заключение, которое представлено Ф. Дворником как «почти единогогласная» точка зрения специалистов в его работе: F.Dvornik. The Missions of Cyril and Methodius. // ASR, 1964, Jim., 197, примеч. 9. И. Шевченко скептически оценивает выдвинутую в последнее время идею, что этот неожиданный литературный расцвет, должно быть, указывает на существование (до кирилло-мефо-диевского этапа) литературной деятельности на глаголице: I. Shevchenko. Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission // Ibid., 235-236 и примечания. Рассуждения по поводу данной миссии в этом разделе (195-236, куда также включены работа: H.Lunt. The Beginning of Written Slavic, и краткое заключение Ф. Дворника) дают ценный комментарий и богатую информацию об обширных исследованиях последнего времени по поводу миссии. Ф. Дворник указывает (там же, 210-211, и в работе: Les Benedictins et la christianisation de la Russie // L'Eglise et les eglises. — Chcvetognc, 1954, 323-349), что в католической Богемии, до того как в Риме стали доминировать центристские тенденции, особенно при папе Григории VIII в конце XI в., славянская литургия существовала бок о бок с латинской, а бенедиктинцы сделали много копий славянских текстов, которые затем появились в единственном экземпляре в русских рукописях.

вернуться

15

7. Воронин. Города, 16-17. Первое исследование византийского влияния в России (В. Иконников. Опыт исследования культурного значения Византии в русской истории. — Киев, 1869) переоценило это влияние, рассматривая Россию фактически как часть Восточной империи до ее падения. Многие последующие русские историки (и почти все советские) далеко уклонились в противоположную сторону, сводя до минимума вклад Византии. В период расцвета сталинщины они дошли до того, что утверждали, будто Святая София в Киеве была построена по образцу дохристианских могильных холмов и что толщина ее колон, пилястр и апсид выражала типично русское представление о «материальности» и «телесном характере» зданий. См.: Н. Брунов. Киевская София — древнерусский памятник русской каменной архитектуры // ВВ, III, 1950, особ. 184, 186.

Взвешенную оценку византийского влияния можно найти в работах византистов славянского происхождения. Проблема, поставленная А. Васильевым в статье: Была ли Древняя Россия вассальным государством Византии? (A.Vasiliev. Was Old Russia a Vassal State of Byzantium? // Speculum, 1932, Jul., 350-360), несколько более полно рассматривается в работе: G.Ostrogorsky. Die Byzantinische Staatenhierarchie // SKR, VII, 1936, 41-61. О более общем влиянии см.: D. Obolensky. Russia's Byzantine Heritage // OSP, I, 1950, 3763; и его же: Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations // DOP, XI, 1957, 23-78; и Е. Дворник. Byzantium and the North; Byzantine Influence in Russia // M.Huxley, ed. The Root of Europe. — London, 1952, 85—106; и его же: Byzantine Political Ideas in Kievan Russia // DOP, IX-X, 1956, 73—121. Для сравнения см.: G.Ostrogorsky.

Byzantium and the South Slavs // SEER, 1963, Dec., 1 — 14. Хорошо документированное краткое изложение, которое уподобляет отношения славян с Византией отношениям германских племен с Западной Римской империей, см. в превосходном введении в большой работе болгарского ученого: I.Duichev. Les Slaves et Byzance. — Sofia, 1960.

Критический анализ советского отношения к византийскому влиянию см.: в работе: I.

Shevchenko. Byzantine Cultural Influences // Black, ed. Rewriting, 143–197; а также в работе: А. Флоровский. К изучению истории русско-византийских отношений // BS, XIII, 2, 1952–1953, 301–311. Несколько более взвешенное отношение можно найти в таких работах послесталинского периода, как: М. Левченко. Очерки по истории русско-византийских отношений. — М., 1956, со вступлением М. Тихомирова; а также: Д. Лихачев. Культура русского народа X–XVII вв. — М.-Л., 1961 (в противовес его некоторым более ранним работам).

вернуться

16

8. Chizhevsky. History, 33.

вернуться

17

9. G.Florovsky. The Problem of the Old Russian Culture // ASR, 1962, Mar., 14.

Из столь многообразного и изысканного византийского наследства Киевская Русь выделила и развивала две характерные составляющие, предопределившие дальнейшее развитие русской культуры. Прежде всего, непосредственное восприятие красоты, страстное желание узреть духовные истины в конкретных формах. Согласно самой ранней летописи киевского периода, именно красоты Константинополя, великолепие храмов и обрядов подвигнули Владимира к обращению. В «Повести временных лет» — ярком и нередко прекрасном литературном творении — сообщается, что посланцы Владимира нашли мусульманское богослужение непотребным и смрадным, а в церемониях западных христиан не увидели красот. Не то в Константинополе: «...ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах.

Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького...» [18].

В стремлении перенять этот опыт переживания красоты киевские князья возводили в каждом крупном городе восточных славян соборы в византийском стиле. На внутренней стороне центрального соборного купола, символизировавшего небеса, изображался могущественный Пантократор, божественный создатель небес и земли. Среди мозаичных и фресковых фигур, которые украшали внутренние стены и купола, выделялся образ Теотокос — Непорочной Девы-Богородицы. Собор был вместилищем прекрасного и средоточием святости для жителей близлежащих мест. Само слово «собор», означавшее некую общность людей, все совместные действия которых совершаются только в согласии с божественной волей, стало также означать и храм [19]; и жизнь каждой общины выстраивалась вокруг литургии: совместного богослужения в память искупительной жертвы Христа.

В те времена на Руси конкретная красота более, чем абстрактная идея, выражала суть христианства, что предопределило рассвет византийского искусства и литературы на русской почве. Человек не должен был размышлять над тем, что уже твердо установлено, или толковать таинства, но с любовью и смирением блюсти и украшать унаследованные формы

молитвы и богослужения — и тем самым, возможно, прийти к ощущению грядущего сияющего мира. За несколько десятилетий после обращения Владимира Киев превратился в величественный город. Побывавший в нем западный епископ назвал Киев «соперником Константинополя» [20], а первый митрополит-соотечественник Илларион Киевский отозвался о городе так:

градъ иконами святыихъ
освѣщаемъ блистающеся,
и тимпаномъ обѣухаемъ,
пѣньшъ святыми оглашаемъ [21].

Во всех старорусских описаниях христианских правителей «обязательно упоминалось об их физической красоте. Наравне с милосердием и благотворительностью это непременная черта идеального князя» [22].

Грамотность среди всех, кто практически в ней нуждался, была распространена гораздо шире, чем это обычно представляют; однако книги были замечательны скорее искусным оформлением, чем содержанием. Старейшая из дошедших до нас русских рукописей «Остромиров свод» (1056–1057) — это богато украшенное и орнаментированное собрание евангельских текстов, предназначенных для церковного богослужения и Расписанных по дням недели. В Древней Руси не существовало даже полного текста Библии, не говоря о самостоятельных теологических изысканиях. Большинство из двадцати двух рукописных книг, сохранившихся от XI в., и восемьдесят шесть — от XII [23], изукрашенных как словесно, так и изобразительно русскими копиистами, — это собрания текстов и проповедей, предназначенных для практического руководства при богослужении. Изначально предпочтение было отдано не великим богословам и законодателям Византии, но ее проповедникам, таким, как Иоанн Златоуст. В проповедях величайших киевских писателей, Иллариона Киевского и Кирилла Туровского, оттенки смысла тонут в потоке прекрасных образов воскресения.

Действительно, на старой Руси не было сколько-либо искусного или утонченного самостоятельного критического богословия. Даже позже, в московский период, «спекулятивное» было представлено «зрительно», и почитаемые учителя именовались «смотреливыми», т. е. «теми, кто узрел» [24]. Местные и современные святители приобрели в русском богословии исключительное значение. Деяния их свершались на глазах у современников: Феодосий Киевский, отказавшийся от богатства и даже от аскетизма, дабы превратить Киево-Печерскую лавру в источник мудрых советов и благотворительных дел; Авраамий Смоленский, столь же искусный богомаз, сколь и проповедник, учительствовавший о Страшном суде, страстными молитвами призвал дождь на иссушенную степь. Превыше всех почитались первые русские святые Борис и Глеб, невинные юные сыновья Владимира, которые радостно приняли смерть во время киевской смуты, чтобы искупить грехи своего народа в подражание Христу [25].

Богословие, «слово Божие», являло себя в житиях святых. Тот, кто не мог сам стать святым или знать святого, все же мог иметь живое общение с ним через иконописный образ и по рассказам агиографа. Священное изображение или икона были наиболее почитаемой формой богословского выражения на Руси. И верно: для обозначения «праведных» или «святых» самым распространенным было слово «преподобный», т. е. «очень подобный» ликам на иконах. Однако столь же высоко ценимы были и жития святых, предназначенные для чтения вслух «на добрую удачу и пользу тех, кто слушает». Вступавший в святую обитель или готовивший себя в монахи назывался «послушником», т. е. «покорно слушающим». Как разъяснял один из величайших русских агиографов, увидеть лучше, чем услышать, а последующие поколения,

которые уже не могут увидеть, смогут тем не менее «поверить словам тех, кто слышал, если те говорят в правде» [26].

Было нечто гипнотическое в модуляциях церковных распевов, а подобные полусферам ниши (голосники) в стенах ранних киевских церквей создавали томительный запаздывающий резонанс, который затемнял смысл, но усиливал воздействие песнопений литургии. Стремление к красоте проявлялось во всем, не только в мозаике, фресках и иконах, но и в красочных одеяниях величественных процессий и в изысканном курсиве (скорописи), которым впоследствии переписывались поучения и летописи. Святилище, в котором священники служили обедню, было обителью Бога в этом мире. Обильные воскурения в царских вратах символизировали облако, в котором Бог сошел к Моисею, а теперь как бы сходил ко всем верующим в освященном хлебе, который выносил священник в наивысший момент литургии.

В те времена русских привлекала в христианстве эстетическая притягательность литургии, а не рациональная (умственная) модель богословия. Безоговорочно принимая православное определение истины, они рассматривали как равноценные все формы исповедания и прославления веры. Слова, звуки и зрительные образы были соподчиненными и взаимосвязанными составляющими общей религиозной культуры. На Руси, в отличие от Средиземноморья и западного мира, «церковное искусство не было привнесено в религию извне, но проистекало изнутри» [27].

Поразительное чувство истории, эта еще одна существенная особенность ранней русской культуры, объясняется тем же страстным желанием увидеть духовную истину в осязаемой материальной форме. Как у большинства наивных воинственных народов, религиозная истина проверялась способностью вдохновлять на победу. Притязания христианства на чудодейственность не были единственными в своем роде среди мировых религий; но православное христианство предложило особенно полное отождествление харизматической силы с исторической традицией: неразрывную преемственность патриархов, пророков и апостолов от сотворения к воплощению и — до последнего суда. Чувство величия и высокого предназначения вселяла в души людей церковь, возникшая в первоначальных христианских епархиях, и Империя с центром в городе Константина Великого, человека, который обратил Римскую империю в христианство и принял участие в первом экуменическом церковном соборе в Никее. Купцы и паломники, возвращаясь в Киев, рассказывали о великих империях Востока и святых землях, и их рассказы естественно и уместно вплетались в церковные летописи. Тогда как Западная и Северная Европа унаследовали первичное и еще не организованное христианство от распадавшейся Западной Римской империи, Русь восприняла совершенное вероучение еще не покоренной Восточной империи. Новообращенным всего и оставалось, что вписать заключительную главу в торжество священной истории — «превращение царство земного в царство церковное» [28]: подготовить последний собор (*эклесию*) святых перед престолом Божиим.

вернуться

18

10. Повесть временных лет. Часть 1, 274. Также см.: Fedotov. Mind, I, 373, — о важности, придаваемой Андреем Боголюбским красоте православного богослужения в процессе христианизации русского Севера.

вернуться

11. A. Grabar. Cathedrales multiples et groupements d'eglises en Russie // RES, XX, 1942, 91 — 120; Знаменский. Руководство, 78-79; И. Лихницкий. Освященный собор в Москве в XVI-XVII веках. — СПб., 1906.

вернуться

12. Воронин. Города, 15. Относительно других комментариев, сделанных Титмаром (Thietmar), епископом Мсрсбурга, см. его хронику в: MGH, IX, 1935, 488, 528-532. Его утверждение, что в Киеве в 1018 г. было больше четырехсот церквей (530), возможно, характеризует его как первого в длинном ряду западных рассказчиков, дававших преувеличенную статистику российских достижений. Не украшает и надежную в других отношениях работу Х. Пашкевича (H. Paszkiewicz. The Making of the Russian Nation. — London, 1963) утверждение, что христианство пришло в Россию из различных источников и что христианские церкви строились в Киеве еще до обращения Владимира. Конкретное свидетельство небольшого влияния западного христианства можно найти в учреждении Владимиром службы по сбору церковной десятины (по образцу, не вполне совпадающему с западным, однако совершенно неизвестному в Византии). См.: А. Пресняков. Лекции по русской истории 1. Киевская Русь. — М. 1938, 114-115, а также примеч. I.

вернуться

13. Гудзий. Хрестоматия, 32.

вернуться

14. Fedotov. Mind, I, 263.

вернуться

15. Н. Волков. Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI-XI? веков и их указатель // ПДП, СХХIII, 1897, 24. Эти данные неверно воспроизводятся и неадекватно комментируются в: Черепнин. Палеография, 130.

вернуться

16. См. цитаты и рассмотрение в кн.: Шапов. Сочинения, II, 586-587.

вернуться

25

17. Рассмотрение и комментарии см. в: Гудзий. История, 101–115, 217–218. Текстом, в кн.: Изборник. Повести Древней Руси. — М., 1986, 47–51. Г.Федотов (Fedotov. Mind, I, 94–157) посвящает Феодосию, Борису и Глебу весьма ценные страницы, рассматривая их как основополагающие фигуры типичной русской «кеиотической» духовности, подчеркивающей жизнь, посвященную служению, и все-отдающую любовь в подражание Христу и в осознанном предвидении преследований и страданий — в противоположность более традиционным формам восточного аскетизма.

Попытки приписать фигурам из прошлого советские добродетели порой бывают почти смехотворны. Борис и Глеб становятся патриотами и борцами за мир, которые стремились «идеологическими средствами предотвратить грозящую государству опасность» (Будовниц. Мысль, 20, 162–163). Русские иконописные изображения святого Георгия менее высокомерны и воинственны, в них «нет такой безудержной удали... и задора», что характерны для изображений, созданных другими народами: М. Алпатов. Образ Георгия-воина в искусстве Византии и древней Руси // ТОДЛ, XII, 1956, 310. (В этом есть некоторая доля истины.)

вернуться

26

18. Епифаний Премудрый; приведено в кн.: Шапов. Сочинения, II, 584–585.

вернуться

27

19. N. Trubetskoy. Introduction to the History of Old Russian Literature // HSS, II, 1954, 93. Это одно из лучших кратких введений в древнерусскую культуру, 91 — 103.

вернуться

28

20. V. Zcnkovsky. History,! 37.

«Древнерусское богословие было всецело исторично из-за отсутствия рациональных и логических начал» [29]. Изложение священной истории в форме летописи было, возможно, наиболее важным и выдающимся видом литературной деятельности киевского периода. Летописи на церковнославянском языке были написаны в Киевской Руси задолго до хроник, созданных на итальянском или французском, и с не меньшей художественностью, чем сочинения на латыни или немецком. Красочное описание людей и событий в основном своде «Повести временных лет» поразило первого западного исследователя русских летописей Августа Шлёцера как превосходящее какое бы то ни было повествование средневекового Запада и подвигло ученого ввести в учебный план современного университета наравне со всемирной и русскую историю.

Окончательный список «Повести временных лет», составленный в начале XII в., вероятно, опирался на работы многих авторов в течение предшествующего столетия и, в свою очередь, послужил основой для бесчисленных последующих летописей, зачастую более подробных и обстоятельных. Почтение, с которым относились к этим священным историям, впоследствии позволило превратить даже незначительные изменения в повествовании или генеалогии в действенные формы политической и идеологической борьбы между соперничающими князьями и монастырями. Разночтения в списках хроник остаются для тех, кто способен овладеть этой тайнописью, в числе самых надежных путеводителей по политической междоусобице средневековой Руси [30].

Русские летописи — гораздо более ценный источник для изучения как светской, так и церковной истории, чем большинство монастырских хроник средневекового Запада. Элементы язычества, политическая и экономическая информация и даже полные тексты народных сказок зачастую соседствовали в традиционных рамках церковного летописного списка. В целом Киев был довольно космополитическим и терпимым культурным центром. В летописях немало свидетельств живучести древних языческих обрядов. Среди фресок на стенах особо почитаемой Святой Софии в Киеве есть и чисто светские сюжеты. Первый и наиболее распространенный в копиях список сказания о хождении русского паломника в Святую землю содержит больше беспристрастных географических и этнографических описаний, чем большинство описаний того времени, принадлежащих западным пилигримам и крестоносцам [31]. Светскостью изложения и обилием бытовых подробностей знаменитая эпическая поэма «Слово о полку Игореве» превосходит сочинения московского периода. Если признать временем ее создания киевский период, то и житейский, и литературный гений Киевской Руси представляется еще более поразительным [32].

Светская литература не менее богословской была настояна на особом восприятии истории. Ведущий советский историк древней русской литературы писал: «Всякий повествовательный сюжет в русской средневековой литературе рассматривался как исторически бывший...

Действующими лицами древнерусских повествовательных произведений всегда были исторические лица либо лица хотя и не существовавшие, но историческое существование которых не подвергалось сомнению. Даже в тех случаях, когда в произведение древней русской литературы вводилось вымышленное лицо, оно окружалось роем исторических воспоминаний, создававших иллюзию его реального существования в прошлом.

Действие повествования всегда происходило в точно определенной исторической обстановке, или, еще чаще, произведения древней русской литературы рассказывали непосредственно о самих исторических событиях...

Вот почему в средневековой русской литературе не было произведений чисто развлекательных жанров, но дух историзма пронизывал собою всю ее от начала и до конца. Это придавало русской средневековой литературе отпечаток особой серьезности и особой значительности» [33].

Желание обнаружить как первопричину, так и поддержку в истории произросло отчасти из суровости восточной равнины. Издавна не история, а география заботила обитателей евразийских степей. Резко континентальный климат, малочисленность и отдаленность друг от друга рек, скудость осадков и разбросанность плодородных почв обуславливали жизнь обыкновенного сельского жителя; а приливы и отливы кочевников-завоевателей казались не более чем бессмысленным движением предметов на поверхности неизменного и враждебного моря.

Тот из степных народов, который осознавал значение времени, а самого себя призванным исполнить свое предназначение во времени, сразу обретал особое положение. На юге обращение в иудаизм, вероучение в высшей степени историчное, продлило жизнь плохо укрепленной Хазарской империи; а на востоке волжские булгары приобрели влияние, несоразмерное с их численностью, приняв ислам. Исторически христианство явилось на полпути во времени между этими двумя монотеистическими религиями и, пустив корни в восточном славянстве, обеспечило ему ту же психологическую уверенность, какую вероучения пророков дали соседним цивилизациям.

Поучению митрополита Иллариона «о законе и благодати» исторически предопределено было стать самой распространенной проповедью киевского периода. По-видимому, впервые Слово было произнесено на Пасху 1049 г., всего через два дня после праздника Благовещения в церкви Благовещения близ Золотых Ворот во время торжественного богослужения по случаю завершения строительства городской стены вокруг Киева [34]. Противопоставив ветхозаветному закону благодать, ниспосланную Новым Заветом, Илларион не медля описывает приход века славы на русскую землю. Он призывает Владимира восстать из мертвых, дабы увидеть Киев, ставший Новым Иерусалимом. И как во времена Моисеева закона Давид, сын Соломона, возвел храм в Иерусалиме, так сын Владимира Ярослав Мудрый построил Святую Софию, «домъ божи великий святой его премудрости» в стенах «славного града» Киева [35]. Подобно народу Израилеву, киевляне были призваны не только исповедовать веру, но свидетельствовать делами своими преданность Богу живому. И церкви были возведены, и город преобразился под Ярославом не ради украшательства, а во свидетельство христианства. В ответ на щедрый дар Бога — Его сына — народ Божий возносил молитвы, славящие и благодарственные. Искусство и церковные обряды обязательно освящались единственно «православной» церковью, в которой Его святой дух пребывал.

Консервативная приверженность старым обычаям, как ни странно, способствовала усилению решительного ожидания конца света. Будучи уверены в том, что установленные формы искусства и богослужения должны быть сохранены нетронутыми до Второго пришествия Христа, русские были склонны истолковывать неизбежные нововведения как знак приближающегося конца света. Хотя это «эсхатологическое помешательство» более характерно для позднейшего, московского периода, признаки его просматриваются уже в темных пророчествах Авраамия Смоленского [36].

Ту общность, которую достигла Киевская Русь, она обрела в основном путем последовательных обращений в христианство — на север от Киева и от княжеских дворов в каждом городе — вширь, с охватом все новых слоев населения. Несомненно, что в процессе объединения главенствующим была христианизация, а не колонизация [37], и каждая новая волна обращенных усваивала не только византийские традиции, но и киевское культурное наследие. Славянский язык становился общепринятым языком письменности и богослужения, постепенно вытесняя исконные финно-угорские языки с русского Севера на окраины; на запад в Финляндию и Эстонию и на восток вдоль Волги — в Мордовию и к черемисам. Росло чувство исторического предназначения, и идея христианства как победоносной религии воинства крепла по мере того, как на пути его распространения возникали трудноодолимые препятствия, связанные с язычеством и географическими факторами.

вернуться

вернуться

30

22. Завуалированные пропаганда и полемика, содержащиеся в этих хрониках, наиболее систематически и успешно разъясняются в работе: М. Приселков. История русского летописания XI-XV вв. — Л., 1940. См. также: Очерки истории исторических «наук / Под ред. Тихомирова, 49 и след.; и: J. Fennell. The Emergence of Moscow, 1304-1359. - Berkeley, 1968.

О Шлёцере и его увлечении русскими хрониками в конце XVIII в. см.: E. Winter. August Ludwig von Schlozer und Russland, 1961, особ. 45 и след.; также: BE, LXXVIII, 698-701, и: Н. Butterfield. Man on His Past. - Cambridge, 1955, 32-61, особ. 56-59, где издание Шлёцером «Хроники Нестора» рассматривается как решающая веха в развитии современных исторических исследований. Что касается благоприятного для русских сравнения с западными хрониками, см.: S.Volkonsky. Pictures, 43-44.

вернуться

31

23. Анализ этого популярного описания (начала XII в.) игуменом Даниилом своего паломничества в Святую Землю и комментарии к нему см. в работе: 10. Глушакова. О путешествии игумена Даниила в Палестину // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: Сборник статей к 70-летию академика ? Н. Тихомирова. — М., 1963, 79-87, особ. 85-86; см. также: Гудзий. История, 115-118.

О спорных фресках лестничного проема см.: А. Grabar. Les Fresques des escaliers a Sainte-Sophie de Kiev et l'iconographie imperiale byzantine // ASKP, VII, 1935, 103-117.

вернуться

32

24. О светской литературе, включенной в священные письменные источники, см.: Tikhomirov. Towns, 291-300; о светских элементах в «Слове» см.: В. Ржига. «Слово о полку Игореве» и русское язычество // Славия, XIII, 1933-1934, 422-433.

В недавнее время в некоторых научных кругах наблюдается возвращение к точке зрения, которая периодически выдвигалась на протяжении столетия с лишним, — что «Слово» является подделкой XVIII в., тогда как еще не столь давно большинство, по-видимому, молчаливо уступало настоянию советских ученых относительно его подлинности (см., например, воинственное резюме Гудзия по поводу этой полемики: История, 147-156), а также заверениям Г. Вернадского, Р. Якобсона, М. Шефтеля и Х. Грегуара (статьи: G. Vernadsky, R. Jakobson, M. Szeftel, H. Gregoir в подборке: La Geste du Prince Igor//AIOS, VIII, 1945-1947, 217-360). Позже высказывали свои сомнения болгарский эмигрант, славист В. Николаев, а также: Н. Paszkiewicz. The Origins of Russia. — London, 1954, 23-28; и: Н. Taszycki // RES, XXXVI, 1959, 23-28. Один из наиболее веских современных доводов в пользу авторства XVIII столетия был выдвинут выдающимся советским знатоком средних веков А. Зиминим, который защищал свою позицию на бурной сессии Академии наук 23-24 июня 1964 г. В напечатанном отчете о сессии (ВИ, 1964, №. 9, 119-140) аргументы Зимина представлены в невыгодном свете, а его

главный оппонент Д. Лихачев и в дальнейшем решительно выступал против его положений: Д. Лихачев. Когда было написано «Слово о полку Игореве»? // ВЛ, 1964, № 8, 132-160.

До тех пор, пока все данные и аргументы Зимина и других не будут опубликованы и подвергнуты беспристрастному анализу, историки будут обязаны подвергать сомнению подлинность этого средневекового эпического произведения, которое было обнаружено в единственном рукописном экземпляре в период роста национального самосознания и страсти к собиранию древностей, а затем было утрачено во время московского пожара 1812 г. Лихачев тем не менее чувствует себя уверенно, доказывая, что само качество и стиль этого произведения сделали бы его даже более уникальным и необычным достижением XVIII в., чем XIII.

Каким бы ни было его происхождение, это относительно короткое и захватывающее эпическое произведение в настоящее время доступно в англоязычной версии в переводе В. Набокова: *Song of Igor's Campaign*. — NY, 1960.

вернуться

33

25. Д. Лихачев. Летописи, 8.

вернуться

34

26. В соответствии с остроумным доказательством, выдвинутым Н. Розовым на основании недавно найденного текста проповеди (сохранилось более сорока отдельных рукописных копии): Синодальный список сочинений Иллариона — русского писателя XI в. // Славия, XXXII, 1963, особ. 141, 147-148.

вернуться

35

27. Гудзий. Хрестоматия, 30-32.

вернуться

36

28. На Авраамия сильное влияние оказал апокалиптический писатель XIV столетия Ефрем Сирийский. См.: Жития преподобного Авраамия Смоленского и службу ему / Под ред. С. Розанова // ПДЛ, вып. I, 1912, 4. Ефрему было суждено пользоваться длительным влиянием в России, и его пример удаления от мира в пещеру стал одним из образцов этой формы монашеского аскетизма в России. Вообще, традиция аскетического экстремизма и почти что мазохистской тяги к грязи и умерщвлению плоти в России больше напоминает сирийскую традицию раннего византийского христианства и примитивную монашескую традицию этого, часто еретического, центра раннего христианства.

Наше удивление по поводу этого аспекта сирийского (и русского) аскетизма, возможно, отражает тот факт, что «организованное христианство предпочло забыть истоки монашества и позже предпочитало приукрашивать их в церковном духе». (А. Voobus. *History of Asceticism in the Syrian Orient*. — Louvain, 1958, 169). Оказала ли некая форма нсоманихейского дуализма такое же влияние на русский аскетизм, какое первоначальное манихейство оказало на Сирию (А. Voobus, 109–169, 152 и след. — о Ефреме), остается проблемой, которая никогда систематически не изучалась.

Несколько удивительно, что влияние македонских и болгарских богомоллов, предшественников многих дуалистических и пророческих ересей средневекового Запада, не было большим в ранней России, чем пока что показано, поскольку восточные славяне во многих других отношениях были обязаны этому региону. Однако Федотов сводит до минимума возможность богомилского влияния (Fedotov. *Mind*, I, 353–357), рассматривая Авраамия как уникальную фигуру (158–175), а Е. Аничков считает, что почти все нсоманихейское влияние распространялось в западном направлении (Е. Anichkov. *Les Survivances manicheennes en pays slavs et en Occident* // *RES*, VIII, 1928, 203–225). Украинский исследователь раннего славянского фольклора М. Драгоманов также сводит до минимума богомилское влияние на русское дуалистическое мышление и подчеркивает возможность того, что параллельные идеи развивались независимо в целом ряде областей на основании более древних восточных манихейских апокрифов: М. Dragomanov. *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*. — Bloomington, Ind., 1963, 1–20 и особ. 94–140. Это обильно аннотированное исследование было переведено Э. Каунтом с оригинальной болгарской рукописи, написанной до 1895 г.

вернуться

37

29. Paszkiewicz. *Making*, 281 и след. Несмотря на неловкие разъяснения и значительный априорный антагонизм по отношению к великорусской историографии, Пашкевич настойчиво доказывает, что в Киевской Руси было даже меньше национального единства, чем в ранней Польше и Чехословакии, что единственное реальное связующее звено обеспечивала православная вера и что русско-советская идея о «собирации» трех различных русских наций: «великорусской», «белорусской» и «малоросской» — отражает русскую имперскую пропаганду конца XVII в., а не историческую реальность. См.: 307, 311–322, а также обильную библиографию. и

Всюду приход новой веры внешне проявлялся в монументальной церковной архитектуре: величественная Святая София в Новгороде, втором по значению городе ранней Руси и средоточии коммерческих контактов с германскими народами Балтики; великолепный Успенский собор во Владимире, главной северной резиденции киевских князей и опорном пункте на Верхней Волге. Оба этих шедевра XII в. были построены в стиле одноименных киевских и получили их имена; при этом церкви возводились не только в городах, но, зачастую даже без упоминания в монастырских летописях, и в таких необжитых местностях, как, например, на берегах Ладожского озера. Там в конце 1160 г. была построена церковь Святого Георгия, украшенная прекрасными фресками, которые иллюстрировали верность традиции и осознание предопределенности, засвидетельствованное в летописях. Тот факт, что даже эта достопамятная церковь не отмечена в летописях, говорит о том, что, возможно, таких несохранившихся храмов было немало. Георгий Победоносец, поражающий дракона, считался святым покровителем русского Севера; Свято-Георгиевская церковь, должно быть, была

построена во исполнение обета за победу в битве со шведами [38]. Византийские иконографии, сохранившиеся фрески указывают, однако, на повышенный интерес к подробностям Страшного суда, сцены которого занимают не только предназначенную для того западную стену, но и выступают за ее пределы, что характерно именно для русских церквей.

Излюбленными персонажами фресок были пророки и военачальники Ветхого завета. Среди суровых ликов византийского письма страдающая Мария виделась единственным и желанным источником утешения и спасения. Она была покровительницей Киева и Новгорода, так же как и Константинополя. Русские именовали ее Пресвятой и посвящали храмы ее Успению задолго до западных христиан. Именно она даровала облегчение от вечных мук, как сказано в знаменитом апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», пришедшем в XII в. из Византии и получившем самое широкое распространение на Руси [39]. Сострадая покойным грешникам, она спускалась в преисподнюю, добываясь для них ежегодного освобождения от страданий на время от Святого четверга до Пятидесятницы.

Большинство мифов, сложенных о святых городах предшествующих цивилизаций, приравнивалось к Киеву и Новгороду, а знания, накопленные в древних святынях и монастырях, приписывались возникавшим монастырям православных восточных славян. Легенда о том, что апостол Андрей принес христианство прямо в Киев, как Петр — в Рим, повторяла подобную легенду о христианизации Константинополя. Такие заимствования, как из легенд о катакомбах Рима, получили дальнейшее развитие в легендах о киевских пещерах, и таким образом искусно возвращалась идея о том, что Киев может стать «вторым Иерусалимом» [40].

Киевскую Русь превыше всего объединяла только общая религия. Только формы вероисповедания и богослужения были едиными в этой неоформившейся цивилизации. Слабые экономические связи и политические союзы начали разрушаться из-за междоусобиц конца XII в., взятия Константинополя латинянами в 1204 г. и последующего почти одновременного нападения на восточных славян монголов с востока и тевтонских кнехтов с запада.

Монголы, которые разграбили Киев в 1240 г., оказались более страшным врагом. Они беспрепятственно рыскали по всей степи, перекрывали торговые речные пути на юг и держали «мать городов русских» в постоянном страхе. Чтобы сохранить культурную самостоятельность и местное самоуправление, приходилось регулярно платить дань монгольскому хану. В отличие от мусульман-арабов, которые по мере расширения своих владений в христианском мире несли с собой греческие научные знания и философию, кочевники-язычники Чингисхана и Батыя не привнесли почти ничего интеллектуально или художественно ценного. Очевидное наследие монголов лежало в военной и административной сферах. В русский язык вошли монгольские названия денег и оружия, а также был принят новый порядок подачи прошения правителю, так называемая «челобитная» (буквально — «бить челом») — проситель простирался ниц и бил лбом о землю [41].

Монгольское иго — приблизительно с 1240 г. до окончательного освобождения от данничества в 1480 г. — было для православных восточных славян не столько «восточным деспотизмом» [42], сколько децентрализованным местничеством. Этот «удельный период» русской истории был одним из тех, когда, по словам Шпенглера, «...утомленная большая история как бы впадает в спячку. Человек уподобляется растению, прикрепленному к земле, бессловесному и жизнестойкому. Вновь на исторической сцене появляется вневременная деревня и «вечный» крестьянин, рождающий чад и бросающий в лоно земли семена, — поглощенная заботами, бедствующая масса, разоряемая набегами бродячих военных дружин... Люди едва сводят концы с концами, влачат жалкое существование, экономя по мелочам и откладывая каждый грош... Массы вытаптываются, но выжившие с первозданной плодovitостью заполняют брешь

и продолжают мучиться дальше» [43].

«Большая история» того времени была историей воинственных восточных правителей; их изматывающие силы и нервы набеги тоже отвечают определению Шпенглера: «...драма, величественная в своей бессмысленности... подобно ходу светил... — чередованию суши и моря» [44].

Так же, как до них киевские князья, монгольские завоеватели заимствовали религию (ислам), основали столицу в излучине большой реки (Сарай на Волге), изначально терпели от нового завоевателя с востока (Тамерлана) больший урон, чем от фактически одновременных атак с запада (победа москвитян на Куликовом поле в 1380 г.), и были раздираемы внутренними противоречиями. Ханство кипчаков, или Золотая Орда, было только одной из нескольких зависимых составляющих внутри широко раскинувшейся империи Чингисхана; это было состоявшее из представителей разных рас и идеологически терпимое царство, которое постепенно распалось на протяжении XV столетия, уступая мало-помалу политическое влияние своим же «уделам» — самостоятельным татарскому ханству в Крыму, Казанскому ханству на Верхней Волге и Астраханскому — в каспийской дельте Волги. Лицемерная дипломатия в сочетании с дерзкими набегами позволили крымским татарам и другим меньшим татарским общинам сохранять угрожающие с военной точки зрения позиции в южной части европейской России вплоть до конца XVIII столетия.

Затянувшееся татарское присутствие в восточноевропейской степи существенно не прямым воздействием завоевателей на русскую культуру, а тем, что православные восточные славяне получили врага, против которого смогли объединиться во имя общей цели. Медленно, но неуклонно, преодолевая униженность и разрозненность монгольского периода, восточные славяне продвигались на восток — через владения бывшей Золотой Орды и земли так называемой Голубой Орды, все дальше и дальше в степи Центральной Азии и к Тихому океану. Пытаясь понять, почему Россия после своих «темных времен» достигла столь великих успехов, не следует постоянно оглядываться на Византию или монголов — на Золотой Рог или Золотую Орду. Гораздо большего внимания заслуживает та «первозданная плодovitость», благодаря которой постепенно накапливались сельскохозяйственные излишки и рос достаток; а также, что еще важнее, «накопление духовной энергии в течение долгого безмолвия» [45] в монастырях и растущая политическая мощь нового, подчинившего весь край, города — Москвы.

2. ЛЕС

Непосредственным и самым главным следствием монгольского продвижения по евразийской степи в XIII в. стало для Руси превращение некогда отдаленных лесных северных территорий в главный центр независимой православной культуры. Никогда не удастся точно установить подлинное значение того, что географический центр сместился со среднего течения Днепра в верховья Волги. К сожалению, слишком мало документов и археологических материалов уцелело после битв, морозов и пожаров, бушевавших в северных районах. Историки культуры обычно подчеркивают преемственность с киевской эпохой, указывая на то, что главные города северо-востока — Владимир, Суздаль, Рязань, Ростов и Ярославль — были почти такими же древними, как Киев, что во Владимире на протяжении многих лет до падения Киева правили влиятельные киевские князья и что Новгород — второй по значению город в киевские времена — сохранил свою независимость во время монгольского нашествия и его благосостояние по-прежнему возрастало. Герои, события и литературные формы киевских времен преобладали в летописях и эпических сказаниях, «обретая свой окончательный вид в творческой памяти народов русского Севера» [46]. Обрядовые формы искусства и церковного богослужения, особая восприимчивость к красоте и истории — все это оставалось неизменными чертами

русской культуры.

вернуться

38

30. См. ценное иллюстрированное исследование (с резюме на французском): В. Лазарев. Фрески старой Ладogi. — М., 1960.

вернуться

39

31. Текст в кн.: Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М., 1980, 167-183; см. также: Гудзий. История, 43-47. Специальное рассмотрение этой легенды дано в: Н. Бокадоров. Изборник Киевский. — Киев, 1904, 39-94; Народные гравюры, иллюстрирующие нисхождение Богородицы в ад, см. в: Д. Ровинский. Картинки. — СПб., 1881, IV, 546-549.

вернуться

40

32. F.Dvornik. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. — Cambridge, Mass., 1958; А. Погодин. Повесть о княжении Апостола Андрея в Руси // BS, VII, 1937-1938, 128-148; L.Goetz. Das Kiever Hohlcnkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands. — Passau, 1904; R. Stupperich. Kiev— das zweite Jerusalem // ZSPli, XII, 1935, Dez., 332-354; и: А. Sipiagin. Aux Sources de la piete russe // Irenikon, II, 1927, 1—30.

Легенда об Андрее не была, конечно, древней даже в Византии, где появилась, вероятно, в XI в., в Россию же пришла в конце XII. Погодин предполагает, что легенды о христианах на Кавказе, возможно, сыграли ключевую роль в развитии этой идеи в России.

вернуться

41

33. О монгольских влияниях см.: Vernadsky. Mongols, 333-390; M.Cherniavsky. Khan or Basileus// JHI, 1959, Oct.-Dec., 59—476; и: П.Веселовский. Татарское влияние на посольский церемониал в московский период русской истории. — СПб., 1911. Также см.: A.Sakharov. Les Mongols et la civilization russe // Contributions a l'histoire russe (Cahiers d'histoire mondiale), Neuchatel, 1958, 77-97. Распростертое положение, конечно же, было частью и византийского ритуала.

вернуться

42

34. Карл Витфогель считает распростертое положение «величайшим знаком полной покорности» восточному деспотизму. (K.Wittfogel. Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power. — New Haven, 1957, 152-154). Но другие характеристики этого типа (контроль над

водоснабжением и т. д.), по-видимому, не применимы к России, и вся концепция (которая включает Византию, как и Россию) не представляется достаточно строгой, чтобы значительно помочь в объяснении русских особенностей, не говоря уже о выводе, что монгольское влияние было в России всепроникающим, как утверждает несколько романтическая «евразийская школа». См. симпозиум под руководством Витфогеля: *Russia and the East* // *ASR*, 1963, Dec., 627–662, особ. возражения: N.Riasanovsky. *Oriental Despotism and Russia*; B.Spulcr. *Russia and Islam*. О более ранних связях с исламом (с середины VII до начала X в.) см.: А. Гарькавый. *Сказания мусульманских писателей о славянах и русских*. — СПб., 1870; и: *Дополнения*. — СПб., 1871.

вернуться

43

35. O. Spongier. *Decline of the West*. - NY, 1928, II, 435.

вернуться

44

36. Ibid.

вернуться

45

37. Zenkovsky. *History*, I, 23.

вернуться

46

1. G.Florovsky // *ASR*, 1962, Mar., 35. Эта статья, как и статья Д.Лихачева (D.Likhachev. *Further Remarks on the Problem of Old Russian Culture* // *ASR*, 1963, Mar., особ. 115–117) акцентирует непрерывность связей между киевским и московским периодами (в противоположность моей концепции о нарушении непрерывности: J.Billington. *Images of Moscow* // *ASR*, 1962, Mar., особ. 24–27). Хотя такие изменения носят отчетливо эволюционный, а не мутационный характер (в отличие от ситуации, сложившейся на Западе, которая описана в кн.: E.Panofsky. *Renaissance and Renascences in Western Art*. — Stockholm, 1960, I, 162), тем не менее существует настоятельная потребность смягчить ту относительно жесткую модель внутренней преемственности, которую историки Великой Руси налагают на весьма отрывочные исторические записи (что отчасти является обостренной реакцией на притязания польских и украинских ученых-националистов, утверждающих, что Древний Киев в действительности принадлежит их национальной традиции). Разграничение сменяющих друг друга обществ и относительно неизменной культуры, проводимое профессором Флоровским, предполагает, что между ними существует гораздо более отчетливое различие, чем это в данном случае представляется мне. Архитектура — та область, где все доказательства налицо и очевидны те разительные перемены, которыми сопровождался переход власти от Киева и Владимира к Москве, — несомненно, принадлежит как к «культуре», так и к «обществу». Утверждение

академика Лихачева — историческую преемственность доказывает то, что последующие поколения в период «Смутного времени» обратились к своему собственному национальному прошлому, — в действительности ослабляет его же собственную аргументацию. Ностальгические попытки утвердить (и искусственно создать) связи с прошлым часто являются лучшим свидетельством того, что живая историческая преемственность была прервана (см., например: E.Panofsky. *Renaissances and Renascences* // KR, 1944, Spring, особ. 227–229). Преемственность в ощущении истории не то же самое, что историческая преемственность.

Однако перенос центра власти в верховья Волги — самый холодный и наиболее удаленный район византийско-славянской цивилизации — сопровождался глубокими, хотя и трудноуловимыми изменениями. Этот регион становился все более изолированным не только от клонившейся к упадку Византии, но также от вновь расцветающего Запада, который совсем недавно заново открыл греческую философию и приступил к созданию первых университетов. Упоминания о Руси, столь часто встречавшиеся во французской литературе раннего средневековья, в XIV в. полностью исчезают [47]. Русские авторы столь же ясно, как западноевропейские, сознавали, что православные восточные славяне уже не представляли собой единую политическую силу, а были разделены на множество княжеств. Авторы северных летописей ощущали свою изолированность, используя слово «Русь» в первую очередь для обозначения старого культурно-политического центра на Днепре во главе с Киевом [48].

На обособленность Севера в пределах восточнославянской территории уже указывало принятое в Византии X в. деление Руси на «дальнюю» и «ближнюю». В XIII в. деление Руси на Великую (северную) и Малую (южную) постепенно пришло из Византии и на саму русскую землю. То, что, судя по всему, первоначально было просто определением протяженности территорий, в конце концов стало предпочтительным псевдоимперским именованием на Севере. Отдельные города (такие, как Новгород или Ростов) называли себя «великими». События жизни Александра Великого — любимого героя эпической литературы Востока — включались северными летописцами в идеализированное описание жизни Александра Невского [49], который, после победы над шведами в 1240 г. и двумя годами позже — над тевтонскими рыцарями, стал великим князем во Владимире. Его блестящие победы как бы явились возмещением за те унижения, которым подвергали Русь монголы, поэтому его и стали считать столь же «великим», как Александра Македонского. В конце XV в. Иван III легендарное величие превратил в реальное, подчинив Москве большую часть крупных русских северных городов. Первый великий князь Московии, который назвал себя царем (цезарем), он стал первым из царей-завоевателей на Руси нового времени, которые вошли в историю как «великие».

Однако в Великой Руси XIII — начала XIV вв. не было ничего великого или, по крайней мере, впечатляющего. Представляется в высшей степени маловероятным, чтобы восточные славяне, населяющие суровые края в верховьях Оки и Волги, могли унаследовать великолепие киевской эпохи, не говоря уже о том, чтобы его превзойти. Киев и земли вдоль Днепра, на которых возникла Русь, были опустошены все еще грозными монголами. Волга замерзала на большую часть года, а на юге ее контролировали татаро-монгольские крепости. Равнины и деревянные укрепления были ненадежной защитой от вторжений с востока. Православные христиане на Западе были заняты своими проблемами. На северо-западе Новгород создал собственную экономическую империю и все больше втягивался в орбиту расширявшегося Ганзейского союза. Еще дальше на север суровых финнов обращали в христианство прозападные шведы, а недействительные ранее православные миссионеры Новгорода и Ладоги. Непосредственно на западе тевтонские и ливонские рыцари представляли постоянную военную угрозу, в то время как Галицко-Волынские земли на юго-западе подпали под влияние Римской церкви. Большая

часть того, что теперь является Белой (или Западной) Русью, формально подчинялась Литве, а большая часть Малой России (Украины) — Польше. К тому же два эти западных соседа заключили союз, скрепленный браком и упрочившийся после воцарения Ягеллонской династии в 1386 г.

Сохранившиеся на Великой Руси центры византийско-киевской цивилизации были до некоторой степени изолированы от этих чужеродных сил. В итоге трудно объяснить изменения, произошедшие в русской культурной жизни после перенесения политического центра из Малой в Великую Русь, одними только контактами с другими культурами. Безусловно, на севере имело место возросшее влияние татар и дохристианского языческого анимизма. Но будет слишком рискованно предположить, что две этих составляющих дают «ключ» к пониманию русского характера. Известный афоризм «поскреби русского — найдешь татарина» и изобретательная гипотеза, что в течение долгого времени на Руси существовало двоеверие (официальное христианство совмещалось с народным язычеством), в большей мере свидетельствуют о снисходительной позиции западных исследователей в первом случае и о романтическом воображении русских этнографов во втором, чем о русской реальности как таковой.

Из этих двух теорий — теория длительного влияния анимизма, возможно, глубже вводит нас в процессы, формировавшие русскую мысль [50]. Татары, ставшие четким символом в народном сознании и примером административного правления для русских князей, являлись внешней силой, контакты которой с русским населением были в основном эпизодическими или опосредованными. С другой стороны, существовавшее ранее язычество исповедовалось широкими слоями населения и выражало непосредственную реакцию на неизбежные явления природы. И если отдельные сохранившиеся материалы не могут доказать существование устойчивой и непрерывной языческой традиции, то нет оснований сомневаться в том, что холодные, мрачные ландшафты Великой Руси сыграли решающую роль в культуре, медленно восстававшей из этих безмолвных веков русской истории. Как и на других лесных территориях Северной Европы (в Скандинавии, Пруссии и Литве), исконный языческий натурализм, по-видимому, и здесь периодически оказывался в оппозиции к христианству, которое относительно поздно пришло из солнечных южных стран. Однако Великая Русь в течение XIV и XV вв. значительно чаще, чем ее соседи, возводила монастыри в пустынных лесах. Таким образом, в Великой Руси имело место не столько двоеверие, сколько постоянное проникновение первобытного анимизма в развивающуюся христианскую культуру.

Анимистическое восприятие природы гармонично сочеталось с православным отношением к истории в весеннем празднике Пасхи, который вызывал особое воодушевление на русском Севере. Традиционным пасхальным поздравлением здесь было не вежливое пожелание счастливой Пасхи, как на Западе, а непосредственное утверждение главного события священной истории: «Христос воскрес!» И казалось, что привычный ответ «Воистину воскрес!» относился не только к человеку, но и к природе, ибо праздник Воскресения не только завершал собой Великий пост, но и приходился на конец мрачной холодной зимы. Тексты пасхальных проповедей, начиная с киевского периода, не только сохранялись особенно тщательно, но и чаще всего переписывались. К византийской витиеватости на русском Севере прибавилось простое утверждение, что «в воскресении доброта святых на телах их явится, которая ныне в душах их сокровенна пребывает», подобно тому как «во время весны листья и цветы зелий и древес изнутри их исходят и являются вне» [51].

Ослабление центральной власти и новые проявления враждебности как со стороны природы, так и со стороны человека вели к усилению семейных и общественных связей внутри поселений, разбросанных на просторах русского Севера. Власть в большинстве районов закономерно возлагалась на «старших» и осуществлялась через разветвленные родственные

отношения. К личному имени каждого русского и по сей день добавляется имя его отца. Широко распространенные русские слова, обозначающие «родина» и «народ», имеют тот же самый корень, что и слово «рождение», а слова «отечество» и «вотчина» — тот же корень, что и слово «отец» [52]. Отдельные члены общины должны были подчиняться общим интересам и выполнять ежедневные задания: заниматься коллективной расчисткой земли, работать на строительстве укреплений и церквей, принимать участие в совместных молитвах и церковных службах. Возможно, что позднейшие попытки обнаружить в «русской душе» врожденное стремление к соборности и «семейному счастью» зачастую диктуются романтическим отталкиванием от реальности своего времени. Но едва ли можно отрицать практическую необходимость коллективных действий в ранний период русской истории; и примечательно, что уже в XIV в. слово «соборная» начинает, по всей видимости, вытеснять слово «кафолическая» в славянском варианте никейского Символа веры [53].

вернуться

47

2. Lozinsky. La Russie, 269.

вернуться

48

3. В. Мавродин. Происхождение названий «Русь», «русский», «Россия». — Л., 1958, 17-19. Следует обратить внимание на то, что упоминания «Руси» в более широком смысле этого слова главным образом встречаются в эпической литературе и не характерны для летописей. Это более широкое употребление слова «Русь» выражало не столько политическую, сколько религиозную идентичность. См.: Paszkiewicz. Making, 313-314.

вернуться

49

4. Очерки исторических наук / Под ред. Тихомирова, 59, 65.

вернуться

50

5. Об этом вопросе см.: N.Andrccv. Pagan and Christian Elements in Old Russia // ASR, 1962, Mar., 16-23, и в работах, указанных в примеч. 8 к 18, а также: L. Sadnik. Ancient Slav Religion in the Light of Recent Research // ER, 1978, Apr., 36-43. Весьма ценной, поскольку она, главным образом, представляет собой собрание материалов, а не является попыткой подтвердить теорию языческих влияний, является также работа: Д. Зеленин. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // СМАЭ, VIII, 1929, часть I; и XI, 1930, часть II. См. его же: Le Culte des idoles en Siberic, 1952; и: Знаменский. Руководство, 11-13.

вернуться

51

6. Тихон Задонский. Творения. — М., 1889, II, 101. О значении Пасхи см. также: Trubetskoy. Introduction, 95–96.

вернуться

52

7. Родина, народ — род; отечество или отчизна, отчина или вотчина — отец. О различных употреблениях слова «старцы» см: Brian-Chaninov. Church, 102, примеч.1 Возможно, что глагол «стараться» происходит именно от этого слова (REW, 111,4).

Имя отца служило также основой для многих фамилий, которые в целом появились на Руси позднее. См.: В. Unbegaun. Family Names of the Russian Clergy// RES, XXX, 1942, 41–62, а также материалы, указанные в его: A Bibliographical Guide to the Russian Language. — Oxford, 1953, 68–72, а также: В.Чичагов. Из истории русских имен, отчеств и фамилий. — М., 1959, особ. 109–125.

вернуться

53

8. А. Гезен. История славянского перевода «Символа веры». — СПб., 1884, 90— 102; а также: Brian-Chaninov. 147–148.

Славянофил А. Хомяков впервые стал настаивать на важности этого различия в ходе полемики с перешедшими в католицизм русскими — см.: Письмо к редактору «L' Union chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» // А.Хомяков. ПСС. — М., 1900–1907, II, 3-е доп. изд., 307–314. Такие авторы, как Н. Бердяев (Русская идея, 186–189), видели в соборности принцип, лежащий в основании всей русской жизни, где семейное духовное согласие заменяет формальную узаконенность любого рода. Несмотря на расплывчатый и романтический характер употребления этого слова у обоих мыслителей, изменение в «Символе веры», сочетавшееся к тому же с многочисленными древними идиосинкразическими употреблениями слова «собор», свидетельствует о том, что это понятие имело определенную важность уже в те давние времена.

В Вейдле (W.Weidle. Russia, 130–134) под влиянием таких работ, как «Семейная хроника» С. Аксакова, «Анна Каренина» и «Семейное счастье» Л. Толстого, превращает чувство семейственности в одну из основных черт русского характера. Другой исследователь (В. Варшавский. Незамеченное поколение. — Нью-Йорк, 1956, 384) обвиняет Вейдла в преувеличении, отмечая, что его заключение скорее могло бы иметь отношение к Китаю, чем к России. И. Арсеньев (Н.Арсеньев. Из... традиции, 5—65) приводит более убедительные доказательства значимости семьи в русской культуре.

К счастью или несчастью, но ощущение общей связи, почти как в одной большой семье, являлось важным элементом в формировании культурных традиций современной России. Это чувство, усиленное общими страданиями и воспоминаниями о славных киевских временах, возможно, было глубже во внутренних районах Руси, чем в таких более процветающих космополитических городах, как Новгород, Смоленск и Полоцк на западе. Именно во внутренних землях культ Богородицы развивался с особой интенсивностью. Здесь появился неизвестный Киевской Руси праздник Покрова Богородицы, а соборы, посвященные Успению

Богородицы, были главными во Владимире и Москве, в то время как в Киеве и Новгороде подобную роль выполняли Софийские соборы, более соотносимые с византийской традицией. Хотя культ Богородицы развивался и в Византии, и даже на Западе, именно в центральных русских землях ему были присущи особая первобытная сила и ощущение семейной близости.

Внутри семьи, по-видимому, именно мать являлась той силой, которая всех объединяла вокруг себя. В обществе, в котором богатая и яркая эпическая литература редко повествует о романтических любовных отношениях и не дает ни одного изображения возвышенной любовной пары, мать становится необычайно важным объектом почитания и любви [54]. Если место отца в управлении домом в середине XVI в. («Домострой») было подобно месту настоятеля монастыря, то роль матери можно сопоставить с ролью монастырского святого, или «старца». Мать являлась как бы живым воплощением вездесущих икон Богоматери; «Всех Скорбящих Радости» и «Заступница Преблагая» — как русские особенно часто называли деву Марию. Мужчины монополизировали активное ведение войны и занятие государственными делами, в то время как женщины культивировали пассивные духовные добродетели, такие, как терпение и исцеляющая любовь. Женщины смиренно поддерживали течение русской духовности, славившее непротivление злу и добровольное страдание, уравнивая таким образом военные и государственные стремления мужчин. Женщины играли главную роль в тех последних страстных попытках сохранить органическую религиозную культуру средневековой Руси, каковыми было знаменитое движение старообрядцев XVII в. [55].

В более поздние годы по-прежнему сохраняли особое значение сильная фигура матери, которая, невзирая на страдания, удерживала членов семьи вместе, и бабушки, которая передавала новому поколению веру и фольклор, благочестие и пословицы, то, что содержала в себе русская народная культура [56]. Саму Русь представляли не столько как географическое и политическое единство, сколько как мать (матушку) всего народа, а ее правителя не столько как князя и законодателя, сколько как народного отца (батюшку). Выражение «русская земля» — женского рода и имеет аллегорический смысл, связанный с древним языческим культом «матери сырой земли» среди восточных славян дохристианского периода.

«Земля — вот русская «вечная женственность», а не ее небесный образ; мать, а не дева; плодородная, а не чистая; и черная, ибо лучшая русская почва — черная» [57].

«Дорогой матерью» в самой первой русской записанной песне и «родной матерью» в одной из наиболее популярных песен о Стеньке Разине [58] называли Волгу.

Расширение киевской цивилизации до верховий этой самой широкой реки Евразии оказалось залогом спасения этой цивилизации. Сама негостеприимность северного края была защитой от восточных и западных врагов. Волга служила внутренним водным путем для будущей экспансии на юг и восток, а ее притоки в Северо-Западной Руси почти доходили до верховий других рек, имеющих выход в Балтийское, Черное и арктические моря.

Но борьба за выход к морю и продвижение в степь имела место на более позднем этапе русской истории. А в данный период, по существу, происходило отступление в районы, где основной чертой природного ландшафта были леса.

Говоря об этих землях, русские летописцы XIII и XIV вв. отходят от своей обычной практики называть земли по главенствующему городу и взамен этого употребляют выражение «залесская земля» — как подчеркнутое напоминание, что именно девственная лесная чаща явилась колыбелью великой русской культуры [59]. Даже в новое время в фольклоре говорилось о первобытном лесе, который тянется до самого неба [60]. Леса представляли собой как бы вечнозеленый занавес, в начальный период формирования культуры защищавший

сознание от все более отдалявшихся миров — Византии и урбанистического Запада.

Можно без преувеличения сказать, что покрытая лесом равнина определила образ жизни христианского Московского государства в той же мере, в какой пустыня — жизненный уклад мусульманской Аравии. На обеих этих территориях подчас трудно было найти пропитание и дружеское расположение, и славяне, как и семитские народы, развили теплые традиции гостеприимства. Нижние слои — крестьяне — подносили ритуальный хлеб-соль всякому пришедшему в дом, высшие слои — князья — приветствовали гостей пышными пирами и тостами, которые стали характерной чертой официального русского гостеприимства.

Если в знойной пустыне жизнь сосредоточивалась вокруг оазисов и источников воды, то в промерзшем лесу она ютилась в жилищах на расчищенном пространстве с их источниками тепла. Из множества слов, обозначающих жилище в Киевской Руси, только слово «изба» — со значением «отапливаемое строение» — стало общеупотребительным в Московском государстве [61]. Позволение усесться на глиняную печь или возле нее в русской избе было высшим проявлением крестьянского гостеприимства, сопоставимым разве что с глотком холодной воды в пустыне. Жаркая общественная баня также имела полурелигиозное значение, которое и по сей день ощущается в русских общественных парилках и финских саунах и в каком-то смысле аналогично ритуальному омовению в религиях пустыни [62].

Однако в отличие от кочевника пустыни типичный житель Московии был оседлым, поскольку его окружали не бесплодные пески, а богатые леса. В лесу он добывал не только бревна для строительства избы, но и воск для свечей, кору для лаптей и берестяных грамот, мех для одежды, мох для пола и сосновые ветки для кроватей. Тем, кто знал тайные, скрытые от посторонних глаз места, лес также давал мясо, грибы, дикие ягоды и высшее яство — сладкий мед.

В лесу соперником человека в добычании меда был всемогущий медведь, которому принадлежало особое место в фольклоре, геральдической символике и искусстве резьбы по дереву Великой Руси. Согласно легенде, медведь изначально был человеком, которому отказали в традиционном хлебе-соли людского гостеприимства, и в отместку он принял ужасающий облик медведя и скрылся в лес, чтобы охранять его от вторжений своих бывших собратьев. Старинные северорусские обычаи дрессировки и борьбы с медведями в народном воображении связывались с первобытным сражением за лес и его богатства, а также с мечтой об окончательном восстановлении утраченной гармонии между всеми обитателями леса [63].

Страхи и помыслы Великой Руси в те давние времена были в значительной мере связаны со всеобщими бедствиями — войной и голодом. В состоянии войны приходилось жить из-за междоусобиц русских князей и периодических сражений с татарами и тевтонами. Голод на севере тоже всегда ходил поблизости, поскольку пора, благоприятная для роста растений, была здесь короткой, а почва бедной и, чтобы посеять зерно, требовалось сначала, затратив много усилий, выкорчевать деревья и вспахать землю деревянным плугом.

вернуться

54

9. В том единственном случае, когда любовная история оказывается в центре эпического повествования — в «Повести о Петре и Февронии» (Изборник, 249–259), — главной является целительная и святая сила, которой обладает преданная жена.

вернуться

10. См.: И. Забелин. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. — М., 1869, 299–300; важное исследование — П.Смирнов. Значение женщины в истории возникновения раскола// МС, 1891, нояб. — дек., 330–365; и: Claire Claus. *Die Stellung der russischen Frau von der Einführung des Christentums bei den Russen bis zu den Reformen Peter des Grossen.* — München, 1959.

вернуться

11. См., например: V. Dunham. The Strong Women Motif // C.Black, ed.

Transformation, в частности 467–475, и яркое стихотворение Бориса Слуцкого («Все слабели. Бабы не слабели...» // НМ, 1956, № 10, 160).

вернуться

12. Fedotov. *Mind*, 1, 13 ?. О народных выражениях, обозначающих «царя» и «Русь», см.: Cherniavsky. *Tsar*, 93–94, 101 и далее. По поводу культа «матери сырой земли» (отозвавшегося в образе Марии Лебядкиной в романе «Бесы» Ф.М. Достоевского) см.: Fedotov, 11–15; а также: В. Комарович. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДЛ, XVI, 1960, особ. 97–104, и указанные там работы. Следует обратить внимание на особое значение Богоматери для самых древних религиозных амулетов (ладанок) и медальонов христианской Руси: E. Der Savilsh. *Religious Amulets of Early Russian Christendom* // GBA, 1943, Feb., 111–116.

О существовании подобных культов в других примитивных цивилизациях см.: A.Dieterich. *Mutter Erdc. Ein Versuch fiber Volksreiligion.* — Leipzig — Berlin, 1925, 3-е доп. изд.

Последовательно развивая компаративный метод Дитриха, М.Алексеев предполагает, что этот культ на Руси не восходит к местной языческой мифологии, а пришел из индийской и греческой дуалистических космогоний. См.: М.Алексеев. «Прение земли и моря» в древнерусской письменности // Проблемы... Тихомирова, особ. 32 и далее.

Об идее «всеобщего материнства» в русском поклонении Марии и привнесении более древних обрядов, связанных с плодородием, в культ Богородицы см.: D.Strotmann. *Quelques aperçus historiques sur le culte marial en Russie* // Irenikon, XXXII, 1959, особ. 184–187, а также: S.Chetverikov. *Piete orthodoxe. De l'esprit religieux russe et de la devotion du peuple russe pour la Mere de Dieu* // Irenikon, III, 1927. 385–390, 459–467.

вернуться

13. О народной песне (записанной в 1619 г. англичанином Ричардом Джеймсом) см.: К.Кузнецов. Из музыкального прошлого Москвы // СМ, 1947, № 5, 39. «Волга-Волга, мать родная, Волга русская река» — так начинается последняя строфа обработки более древней народной песни, осуществленной в XVIII в.

вернуться

59

14. М. Tikhomirov. Towns, 415, примеч. 1 и далее. Значение леса для формирования русской культуры подчеркивается в работе: Sumner. Survey, Chapter I, а также в эпической «Истории» Соловьева (где предлагается более строгое понимание детерминизма окружающей среды, почерпнутое отчасти из Бокля: Buckle. History of Civilisation in England). Оба этих авторитетных исследователя увязывают долгую историю русских политических и военных конфликтов с географическим делением на лес и степь. Недавно эта проблема снова привлекла внимание — см.: W. Bcnesch. The Use of Wood as a Building Material in Pre-Modern Russia: Its Extent and Potential Cultural Implications// Cahiers d'histoire mondiale, 1964, I, 160-167 (любопытная, хотя и непроанализированная подборка свидетельств); и: M. De-veze. Contribution a l'histoire de la foret russe // CMR, 1964, jul. -sep., oct.-dec.

вернуться

60

15. С. Максимов. Собр. Соч. — СПб., 1909, XII, 39 и далее; см. также его труд: Лесная глушь. Картины народного быта, 1909, XIII и XIV. И по сей день в русском языке есть специальные слова, обозначающие определенные группы деревьев, так же как в других языках некоторые слова обозначают группы животных: сосновый бор, березовая роща.

вернуться

61

16. М. Tikhomirov. Towns, 272. Ф. Локателли, один из первых в череде утонченных французских путешественников, на которых Россия произвела неблагоприятное впечатление, указывал (F. Locatelli. Lettres moscovites. — Konigsberg, 1736, 287), что Россия (психологически) воспринимается не столько как страна холода, сколько как страна огня, потому что ее народ проводит три четверти года в нестерпимо натопленных домах и избах.

вернуться

62

17. В «Повести временных лет» рассказано о том, что апостол Андрей видел новгородские бани (типа саун), а Вещий Олег в одном из договоров с греками настаивал на том, чтобы русским, прибывающим в Византию, устраивались бани «елико хотят». См.: S. Cross and O. Shcrbowitz-Wetzor. The Russian Primary Chronicle. — Cambridge, Mass., 1953, 64, 65, а также 79-80. Драгоманов (Dragomanov. Notes, "96) сообщает древнеславянскую легенду, гласящую, что Бог сделал человека из ветошки, после того как сходил в баню. В финском фольклоре существует предание, что Христос родился в сауне.

вернуться

63

18 Д. Зеленин. Табу слов, I, 99-100. В Даль. ПСС. — М. — СПб., 1898, X, 402 и далее, а также см. снабженное большим количеством документов исследование: Н. Воронин. Культ медведя в Верхнем Поволжье в XI веке // КЗЯ, IV, 1960, 25-93, с изображениями печатей на 70, а также: Каменцева. Сфрагистика, 129-130. О древней резьбе по дереву и фигурах животных см.: В.Василенко. Русская народная резьба и роспись по дереву XVIII-XIX вв. — М., 1960, 24-35, 47-51.

Но лес вызывал еще и особые страхи — страх перед насекомыми и грызунами, уничтожающими посевы, и перед огнем, пожирающим все на своем пути. Известный многим обществам, страх перед этими врагами древнего человека был особенно сильным на Великой Руси. Используя современную военную терминологию, можно сказать, что это были вражеские партизаны и термоядерное оружие, обрекавшие на поражение все попытки крестьянина победить холод и мрак «обычными» средствами защиты — пищей, одеждой, домашним кровом. Даже когда северный мужик расчищал и засеивал поле и строил избу, ему досаждала невидимая армия насекомых и грызунов, проникавших сквозь доски пола и уничтожавших урожай. В течение непродолжительных теплых и светлых месяцев лета его беспокоили тучи комаров, а когда зимой он надевал свою простую (из меха и полотна) одежду, его телу угрожало еще более беспощадное насекомое — вездесущая тифозная вошь.

Тепло, которое выделяло тело, побуждало вошь перебираться с одежды на человека, становившегося ее жертвой, и даже в самих общих банях, где русские пытались избавиться от грязи, одежда оказывалась источником распространения этой заразы [64]. Блохи и крысы являлись разносчиками на Руси черной чумы в XIV и XV вв. — возможно, еще более страшной, чем чума в Западной Европе [65] Крестьянская изба, окруженная лесом и ненадежно защищавшая от крупных лесных зверей, еще и служила приманкой для насекомых и грызунов. Эти прожорливые твари пытались пробраться в жилище крестьянина, к его пище и, по возможности, к его теплоте.

Языческие колдуны учили, что на самом деле насекомые начинают поедать людей еще при жизни и что смерть наступает лишь тогда, когда люди перестают верить в магическую силу колдуна [66]. Слово «подполье» буквально означает «под полом» и подразумевает насекомых и грызунов, которые «подползают» снизу. Первому официальному английскому послу в середине XVII в. русские должностные лица советовали спать вместе со слугами, «чтобы их не испугали крысы» [67].

«Наибольший вред беззащитному простому человеку причиняли не крупные хищники, — утверждает исследователь русского крестьянского быта, — а низшие твари — насекомые, мыши, крысы, которые подавляли его количеством и вездесущностью» [68]. Не только революционер, написавший эти слова, но и такие консервативные авторы, как Гоголь, сравнивали с этими вездесущими насекомыми и грызунами непрерывно возрастающую армию инспекторов и чиновников, которых рассылали по деревням. Достоевский еще больше был напуган и поражен связью человека с миром насекомых, начиная с его ранних «Записок из подполья» и заканчивая апокалиптическими образами в романе «Бесы» — крыса, грызущая икону, и человечество, превращающееся в муравейник. В произведениях Достоевского все время упоминаются пауки и мухи [69], приобретшие гротескные черты в творчестве единственного уцелевшего подражателя Достоевского, творившего в сталинскую эпоху, — Леонида Леонова. Начиная с «Барсуков» (1924) и вплоть до «Русского леса» (1953) Леонов вводит в реалистический сюжет такие сюрреалистические создания, как новый вид таракана, двухсотсемидесятилетнюю крысу, однозубого гигантского микроба, который рыщет по строительным площадкам [70].

Еще сильнее в лесу были страх перед огнем и тяга к нему. Огонь являлся «хозяином» в доме, источником тепла и света, требовавшим порядка и благоговейного молчания, когда его разжигали или гасили. В монастырях разведение огня для приготовления пищи и выпечки хлеба было религиозным ритуалом, который мог выполняться только ризничим, бравшим огонь из лампады в алтаре [71]. Одно из слов, обозначающих тепло — «богатя», — было синонимом «богатства».

Русские воспринимали порядок небесного мироустройства в духе знаменитых сочинений, приписываемых мистiku Дионисию Ареопажиту, для которого ангелы — «живые порождения огня, мужи, как огонь блистающие, языки огненны и престолы огненны и серафимы... горят огнем» [72]. Русские часто вспоминают как слова Христа: «Огонь пришел я низвести на землю», так и то, что Святой Дух снизошел на апостолов в виде «языков пламени» [73].

В Московском государстве о сгоревших церкви или иконе говорилось, что они «вознеслись» [74]. Красная площадь в Москве (в те времена, как и сейчас, — место торжественных процессий) в народе называлась «пожаром» [75]. Купола-луковицы московских церквей сравнивали с языками пламени [76].

Основная метафора, которая демонстрирует высшее соединение человеческой и божественной природы во Христе, — огонь, проникающий в железо. Не меняясь в своем существе, это «железо», символизирующее человека, приобретает огненную природу божества: способность воспламенять все, что к нему прикасается. Согласно византийскому определению, которое пользовалось известностью на Руси: «Став весь огнем по душе, он (человек. — Док. Б.) и телу передает от стяжанного внутри светлоблистания, подобно тому, как и чувственный огонь передает свое действие железу» [77]. Или, по словам Дионисия, «чувственный огонь есть во всем... незаметен сам по себе, если нет подходящего вещества, в котором он может явить свое действие... все обновляет своим житнетворным жаром... неизменен, все, что вбирает, возносит ввысь, не перенося никакого унижения к земле» [78].

Жар, а не свет, тепло, а не просвещение — таков был путь к Богу.

В то же самое время в этой легко воспламеняющейся цивилизации огонь был страшной силой, незванным гостем, чье внезапное появление служило напоминанием о ее хрупкости и неустойчивости. Народное выражение «подпустить красного петуха» и по сей день обозначает поджог; красного петуха часто рисовали на деревянных зданиях, чтобы умиловить огонь и предотвратить его губительный приход. Леонов сравнивает лесной пожар с полчищем красных пауков, пожирающих все на своем пути [79].

Только в одной Москве в период с 1330-го по 1453 г. произошло семнадцать больших пожаров, и много-много раз огонь опустошал ее вплоть до великого пожара 1812 г. Летописные хроники Новгорода упоминают свыше ста серьезных пожаров [80]. Один из путешественников X?II в. заметил: «Чтобы пожар в этой стране стал значительным событием, должно сгореть по крайней мере семь или восемь тысяч домов» [81]. Неудивительно, что в русской иконографии огонь был главным символом Страшного суда. Его красное зарево в нижней части церковных фресок и икон было видно издали, когда верующие зажигали церковные свечи.

Перун, бог грома и огнетворец, занимал исключительное место в пантеоне дохристианских божеств, а огненная жар-птица — особое место в русской мифологии. Прообразом Ильи Муромца, возможно самого популярного героя христианизированного народного эпоса, был пророк Илия, который низвел огонь на врагов Израиля и вознесся на небо в огненной колеснице (славянский вариант его имени и носит русский герой). Первая драма на Руси — это «Пещное действо», которое разыгрывается в последнее воскресенье перед Рождеством и в

котором рассказывается о том, как три отрока — Седрах, Мисах и Авденаго, — брошенные в огонь царем Навуходоносором, были спасены Богом. Пришедшее из Византии, на Руси это действо превратилось в яркое театрализованное представление и получило новое музыкальное сопровождение. В русском варианте использовался настоящий огонь и после своего спасения три отрока обходили церковь и город, возвещая, что Христос явился спасти людей, так же как ангел Божий спас их из печи [82]. Во время первых религиозных споров в X?II в. ревнители веры горячо и последовательно отстаивали обряд, при котором зажженные свечи погружались в воды, освященные при Богоявлении, чтобы напомнить людям: Христос явился «крестить Духом Святым и огнем» [83]. В 1618 г. настоятель самого большого русского монастыря был избит толпой и на него была наложена ежедневная епитимья в тысячу prostiraniy ниц за то, что он попытался покончить с этим неканоническим обрядом. Один из осуждавших этого настоятеля вменял ему в вину то, что он отказал Руси в «огне просветительном» [84]. Огонь был оружием старообрядцев в сороковые годы X?II в., когда они сжигали музыкальные инструменты, произведения живописи в иностранном стиле, а в Москве — сами здания, принадлежавшие иностранной общине. После того как старообрядцев предали анафеме в 1667 г., многие из них, часто со всей семьей и друзьями, сжигали себя в пропитанных горючими смолами деревянных церквях, предвосхищая таким образом очистительное пламя наступающего конца света [85].

вернуться

64

19. Вызывающие тайное восхищение «неистребимая живучесть и терпеливое усердие», которыми, по мнению Цинзера, обладает вошь (H. Zinnser. Rats, Lice and History. — Boston, 1935, 227), оказываются, что крайне любопытно, весьма близкими такому качеству, как стойкое долготерпение, восхищавшее авторов-мо-нахов. Иностранцы обвиняли русских монахов (и не всегда в шутку) в том, что они втайне восхищаются вошью, и этим объясняли их нежелание избавляться от этих паразитов. Полезную, хотя и импрессионистическую «естественную историю вши» см.: Ibid., 166–188; однако утверждение Цинзера о том, что до XV в, случаи заболевания тифом не встречались в Европе (218), вероятно, требует корректировки, если принять во внимание упоминание об инфекциях, сходных по описанию с тифом, в русских летописях.

вернуться

65

20. Как и в случае тифа, до сих пор не предпринималось серьезной попытки восстановить эпидемиологию Древней Руси на основании отрывочных, но неизменных упоминаний об эпидемиях в летописях. Тщательное исследование статистических и психологических свидетельств о чуме и голоде в XVII в. дают тем не менее представление об удивительном воздействии этого феномена. См. (о «Смутном времени» в начале века): Н. Фирсов. Исторические характеристики и эскизы. — Казань, 1922, II, 5–17; а также (о чуме 1650-х гг.): A. Bruckner. Beitrage zur Kulturgcschichtc Russlands im XVII Jahrhundert. — Leipzig, 1887, 33–57.

вернуться

66

21. Н. Никитина. К вопросу о русских колдунах // СМАЭ, VII, 1928, 321.

вернуться

67

22. Это предупреждение, свидетельствует граф Карлайл, «пробудило у некоторых из нас внезапное желание узнать, так ли велики крысы в Москве» (Charles Howard, First Earl of Carlisle. A Relation of Three Embassies from His Sacred Majestie Charles II to the Great Duke of Moscovie, the King of Sweden, and the King of Denmark. Performed by the... Earl of Carlisle in the Years 1663 a 1664. - London, 1669, 140).

вернуться

68

23. V. Kravchinsky (Stepniak). The Russian Peasantry. - NY, 1888, 128.

вернуться

69

24. См.: R. Matlaw. Reccurent Imagery in Dostoevsky// HSS, III, 201-225. Вслед за Чижевским автор объясняет этот интерес влиянием Шиллера, а не более древней русской традицией.

вернуться

70

25. См. в особ. «Соть» (1930) и «Скутаревский» (1932); см. также: R. Hingley. Leonid Leonov // Su, 1958, Jul.-Sep., 69-74.

вернуться

71

26. Зеленин. Табу, II, 62; Голубинский. История, I, 619. См. также большой раздел об огне и печах в кн.: Садовников. Загадки, 41-50. Следует отметить также изощренные и вызывающие отвращение обряды русских язычников на Волге, описанные арабским путешественником X в. (Spector. Readings, 16-19), а также упрек русских арабам в том, что они оставляют «останки человека на съедение насекомым и червям», а не «сжигают его в мгновенье ока, чтобы он немедленно вошел в рай» (19).

вернуться

72

27. Небесная иерархия, книга XV; цит. по: Рауне. Fire, 241. Греческий текст французским переводом и полным анализом происхождения и истории образа святого огня см. в: Denys

l'Areopagite. *La Hierarchic Celeste*, 1958, 166–171, примеч. M. de Gandillac.

вернуться

73

28. Лука, 12:49; Деяния, 2:3.

вернуться

74

29. S. Collins. *The Present State of Russia*. — London, 1671, 25, а также 8–9.

вернуться

75

30. «Пожар». Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. Под редакцией Н. Гудзия. — М., 1959, 313, 448, 464. Такое обозначение использовалось в XVII в.

вернуться

76

31. См. официальное издание московской патриархии: *The Russian Orthodox Church*, 47.

вернуться

77

32. Симеон Новый Богослов. Слова. — М., 1890, выл. II, 385. Метафора восходит к Оригену (см.: G. Prestige. *Fathers and Heretics*. — London, 1940, 221–222).

вернуться

78

33. Цит. по: Payne. *Fire*, 241–244.

вернуться

79

34. *Soviet River*, 347.

вернуться

80

35. Slavonic Cities IV, Moscow // SEER, Apr., 336-355; Воронин. Города, 8.

вернуться

81

36. Carlisle. Relation, 301; о сходных свидетельствах путешественников, еще раньше побывавших на Руси, см.: Hamilton. Art, 106-107.

вернуться

82

37. О пещном действе см.: М. Велемирович. Литургическая драма в Византии и на Руси // DOP, XVI, 1962, 351-385 и особ. 365 — о различиях византийской и русской версий. В дополнение к обширным материалам, которые там приводятся, см.: А. Фамицын. Скоморохи на Руси. — СПб., 1889, 100-105 и примеч., где рассказывается о том, как скитания трех отроков, спасенных из печи, часто превращались во всеобщее веселье, продолжавшееся все двенадцать дней рождественских праздников. Стоит отметить настойчивое стремление русских иметь печи в церквях, которые им разрешали строить в прибалтийских городах Ганзейского союза. См.: Н. Казакова. Ганзейская политика русского правительства в последние годы XV в. // Проблемы... Тихомирова, 153.

вернуться

83

38. Лука, 3:16. P. Pascal. Avvakum et les debuts du raskol: la crise religieuse au XVII siecle en Russie, 1938, 9-12.

вернуться

84

39. А. Покровский. К биографии Антония Подольского // Чт, 1912, II, раздел 3, 35.

вернуться

85

40. Обряд «самосожжения» был проанализирован и рассмотрен с привлечением всего объема документов в кн.: Д. Сапожников. Самосожжение в русском расколе. — М., 1891; и еще полнее в: И. Сырцов. Самосжигательство сибирских старообрядцев в XVI-XVII столетии. — Тобольск, 1888. Самоубийство, однако, отвергалось многими староверами. См. трактат 1691 г. некоего Ефросина: Отрицательное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей (перепечатан с ценными примечаниями и библиографией Х. Лопаревым в: ПДП, С?III, 1895).

Апокалиптическая тяга к очистительной силе огня продолжала жить в стихийных

крестьянских бунтах — и, разумеется, в возникшей впоследствии идеологии дворянской революции. Атеист и анархист Михаил Бакунин во время революции 1848–1849 гг. завораживал Европу пророчествами о том, что вскоре всю ее охватят «языки пламени», которые низвергнут старых богов. Услышав в Лейпциге в 1849 г. Девятую симфонию Бетховена в исполнении Вагнера, Бакунин бросился заверять его, что это произведение заслуживает, чтобы его пощадил грядущий мировой пожар. Вагнеру, находившемуся под обаянием личности Бакунина (он называл его «кочегаром» революции), впоследствии не давала покоя мысль о том, что здание оперы погибло в огне вскоре после этого концерта. И возможно, именно Бакунин оказал влияние на образ вагнеровского Зигфрида, на огненную музыку самого Вагнера и на всю концепцию «Гибели богов» [86]. Когда в России в начале XX в. произошла собственная музыкальная революция, символика огня по-прежнему оставалась в центре: в «Поэме огня» Скрябина и в захватывающем синтезе музыки и танца в «Жар-птице» Стравинского и Дягилева.

Их жар-птица, подобно двуглавному имперскому орлу, исчезла в пламени революции 1917 г., которое ветер войны раздул из, казалось бы, незначительной ленинской «Искры». Многим дореволюционным поэтам сродни было, как сказал один из них, «влечение бабочки-души к огненной смерти» [87], а первый и наиболее выдающийся из поэтов, павших жертвой нового режима, оставил после себя посмертный сборник стихов — «Огненный столп» [88]. В период молчания, которым сопровождался сталинский террор, возможно, самый большой эмоциональный отклик слушателей вызвала постановка «народной музыкальной драмы» — «Хованщины» Мусоргского заканчивающейся самосожжением старообрядческой общины (на сцене Большого театра полыхал настоящий огонь). Подобный образ возникает и в творчестве Пастернака, однако вопрос о том, что же в итоге восстало из пепла культуры сталинской эпохи, относится скорее к эпилогу, нежели к прологу нашего повествования. Пока достаточно подчеркнуть, что чувство духовной близости с природными силами, существовавшее уже в древние времена, особенно возросло в лесу Великой Руси, который легко становился добычей пламени и в котором огонь и плодородие, мужская сила Перуна и мать сыра земля соперничали за власть над миром, где человеческие существа казались до странного ничтожными.

Объяснением тому, почему русские не впали в глубокий фатализм и отчаяние в ту беспросветную пору XIII–XIV вв., могут служить две пары артефактов, которые сопровождали их во всех пожарах и битвах того времени: топор и икона — в деревне, колокол и пушка — в монастыре и городе. Каждый элемент в этих парах внутренне соотнесен с другим, демонстрируя тесную связь между церковной службой и войной, красотой и жестокостью в воинственном мире Московии. В других обществах эти предметы были также значимыми, но на Руси они приобрели особое символическое значение, которое сохранили даже в сложных формах культуры нового времени.

Топор и икона

Соприженность борьбы за материальное начало и торжество духа в Древней Руси лучше всего демонстрируют два предмета, традиционно висевшие рядом на стене, в красном углу каждой крестьянской избы: топор и икона. Топор был главным и незаменимым орудием в Великой Руси: с его помощью человек подчинял себе лес. Икона, или священный образ, являлась вездесущим напоминанием о вере, которая хранила жителя беспокойных окраин и указывала высшую цель его земного существования. В то время как топор мог служить для такой искусной работы, как обтесывание и шлифовка деревянной поверхности, на которой писались священные образы, икону крестьяне несли впереди себя, когда шли с топорами в лес для более сурового дела — валить деревья или отражать нападение врага.

Топор был так же важен для жизни северного мужика, как мачете для обитателя тропических джунглей. Это было универсальное орудие, с помощью которого русский, говоря словами Толстого, мог «и дом построить, и ложку вырезать» [89]. «С топором весь свет пройдешь» и «Топор — всему делу голова» [90] — таковы только две из многочисленных поговорок на эту тему. Как свидетельствует один из первых (и лучших) исследователей быта Древней Руси: «В черных диких лесах и в полях, куда ходил топор, ходила коса и соха и бортная кжень, или где топоры ея ссекли, лес ронили и чистили, дворы ставили, починки и деревни посажали на лесех...» [91]

Языческие племена этих земель нередко использовали топоры в качестве денег и хоронили их вместе с их владельцами. В народе топор прозывался «громной стрелой», а камни, найденные возле дерева, в которое ударила молния, почитались как остатки топорщища, которым нанес удар бог грома.

Крещеный москвитянин чтил топор не меньше, чем его языческий предок. При помощи топора он рубил, тесал, вырезал. Еще в относительно недавние времена гвозди, не говоря уже о пилах или рубанках, мало применялись в строительстве [92]. Топоры использовались в ближнем бою, чтобы отбиваться от волков, сражаться на равных с закованными в железо тевтонскими рыцарями и монгольской конницей.

Одно из очень немногих сохранившихся произведений ювелирного искусства Северной Руси XII в. — топорик князя Андрея Боголюбского, наиболее способствовавшего переносу власти из Киева на север [93].

Топор играл главную роль в формировании культуры верхневолжских земель. С его помощью была вырублена засечная черта (длинные заграждения, образованные из заостренных пней и поваленных деревьев) — защита от набегов, пожаров и чумы [94]. Топор был традиционным орудием казни и стал непреходящим символом простой и суровой жизни на открытых всем опасностям восточных рубежах Европы. Тайная зависть по отношению к народам, более уверенным в своей безопасности, выразилась в русской пословице «Чай пить — не дрова рубить». А английская пословица «Перо сильнее меча» звучит по-русски так: «Что написано пером, то не вырубишь топором» [95].

Северный топор являлся придворным оружием русской монархии в большей степени, чем западный мушкет или восточный кинжал. Первая русская регулярная пехота XVI-XVII вв. — стрельцы (хотя само это слово буквально означает «стрелки») — была вооружена топорами и несла их во время торжественных процессий. Топор был главным оружием царей, усмирявших городские бунты XVIII в., и крестьян, наводивших ужас на местное дворянство и приказных во время восстаний. Предводителей мятежников публично подвергали казни четвертованием на Красной площади. Приговоренным отрубали сперва одну руку, затем другую, одним ударом — ноги, и последний удар отделял голову от туловища. Менее важным преступникам просто отрубали кисти, ступни или отрезали языки.

Использование топора в качестве оружия к XIX в. стало анахронизмом, но топор по-прежнему оставался символом бунта. Умеренные либералы уже в 60-е гг. обвиняли радикальную интеллигенцию в «привычке хвататься за топор» и призывах к русскому народу — «точите топор» [96]. Николай Добролюбов — журналист радикального направления начала 60-х гг. — выразил программу русского утопического социализма, изложенную в книге «Что делать?» его единомышленником Чернышевским, в лозунге «К топору зовите Русь». В России первый призыв к якобинской революции прозвучал в прокламации «Молодая Россия», появившейся в пасхальный понедельник того же 1862 г., где пророчески провозглашалось, что России «вышло на долю первой осуществить великое дело социализма», и объявлялось, что «мы издадим один

крик «в топоры» и тогда... тогда бей императорскую партию... не жалея, как не жалеет она нас теперь» [97]. К концу 60-х гг. печально известный Нечаев организовал тайное «общество топора», и в молодой России стала развиваться традиция конспиративных революционных организаций, вдохновившая Ленина в 1902 г. на его собственное «Что делать?» — первый манифест большевизма. Стук топора в финале последней чеховской пьесы «Вишневый сад» возвестил близкую гибель царской России. Наводящие ужас чистки 1930-х гг., положившие конец надеждам первых романтиков революции, в конце концов, в 1940 г., достигли даже далекой Мексики, где ледорубом пробили голову Льву Троцкому — самому главному вдохновителю и пророку революции.

вернуться

86

41. E.H. Carr. Michael Bakunin. - NY, 1961, 187-188; R. Wagner. My Lire. - NY, 1911, I, 465-499, 527-532. Об отношениях Бакунина и Вагнера, которые странным образом игнорируются большинством исследователей, см.: Carr, 195-302.

вернуться

87

42. Вячеслав Иванов в письме к Гершензону: В. Иванов и М. Гершензон. Переписка из двух углов. — Пг., 1921, 13. Он также говорит: «...путь один — огненная смерть в духе» (58).

вернуться

88

43. Н. Гумилев. Огненный столп. — СПб., 1921. О нем см. бесценную, посмертно опубликованную заметку С. Маковского в: Nicolas Gumilev (1886-1921). Un témoignage sur l'homme et le sur poète // CMR, 1962, Avr.-Juin, 176-224, где название объясняется более ранними строчками Гумилева: «И отныне я горю в огне, / Вставшем до небес из преисподней» (Любовь // Н. Гумилев. Соч. — М., 1991, I, 383).

вернуться

89

44. Цит. по: Б. Рыбаков. Ремесло Древней Руси. — М., 1948, 183. В техническом плане существовало различие между рабочим топором (секирой) и оружием (топором), но последнее слово стало обозначать все топоры вообще. Это слово не было вытеснено из народной речи обозначением церемониального топора (протазан), перенятого, вместе с его формой, у польского «partyzana», который был введен придворными Лжедмитрия и помещен на знаменитую печать Ярославля, где изображен медведь, несущий топор. БЕ, L, 505; Камснцева. Сфрагистика, 128-129.

вернуться

90

45. «С топором весь свет пройдешь» // Русские народные пословицы и поговорки. — М., 1958, 236. «Топор — всему делу голова» // В. Василенко. Русская народная резьба и роспись по дереву XVIII-XX вв. — М, 1960, 25. Садовников свое знаменитое собрание русских загадок начинает с раздела о топоре (не включая загадки, которую приводит Василенко): Загадки, 31, и примеч. 263.

вернуться

91

46. Шапов, II, 508. См. на 486 дополнительное свидетельство психологической важности топора, которое следует из уникальных материалов, найденных Шаповым в архиве Соловецкого монастыря.

вернуться

92

47. Пила считалась «иностранным» или «немецким» инструментом и не употреблялась до конца XVII в. См.: Н. Воронин. Очерки по истории русского зодчества XVI — "XVII вв. — М. — Л., 1934, 101-103. Даже в конце XVIII в. во многих частях страны для всех работ по дереву использовались исключительно топоры. См.: Putnam. Britons, 256-257. О топоре Перуна см.: БЕ, LXVI, 532-534.

вернуться

93

48. История / Под ред. Машковцева, I, 56 и таблица 28 г.

вернуться

94

49. Детальное исследование этого замечательного установления (и многих других сторон допетровского общества) см. в: А. Яковлев. Засечная черта Московского государства в XVII в. — М., 1916.

вернуться

95

50. Русские пословицы, 259, 158.

вернуться

96

51. Письмо Б. Чичерина А. Герцену в 1858 г. // Колокол, лист 29 от I дек. 1858 г. (Колокол /

вернуться

97

52. F. Venturi. Roots of Revolution. — NY, 1960, 295-296, а также 169; см. также: Carr. Bakimin, 398 и 390 — 409.

Те же, кто отказывался видеть в революции решение противоречий российской действительности, часто обращались при этом к старой теме поруганного, но восторжествовавшего над топорами леса. Срубленное дерево встречает свою смерть величественнее, чем умирающий человек, в рассказе Толстого «Три смерти», и на могиле самого Толстого было по его желанию посажено молодое зеленое деревце. Сильный роман Леонова середины 1950-х гг. «Русский лес» подводит к выводу, что советский строй сыграл главную роль в уничтожении леса, превращающегося в символ древнерусской культуры. И если Леонов однозначно не обнаруживает, на чьей он стороне — топора или деревьев, то политические стражи революции дали ясно понять, что они на стороне топора. Хрущев публично напомнил Леонову, что «не каждое дерево полезно... Время от времени лес надо редить». Но сам Хрущев в 1964 г. пал, когда от него отвернулась политическая фортуна, в то время как Леонов, устояв, наметнул его преемникам во власти, «что железный предмет топор без приложения ума может немало бед натворить в централизованном государственном обиходе» [98].

Если мы вернемся в простую деревянную избу древнерусского крестьянина, то увидим, что рядом с топором — на грубой бревенчатой стене — непременно находился еще один предмет: религиозное изображение на дереве, называемое русскими образом, но более известное под греческим словом, обозначающим картину или что-либо подобное, — икона (*eikon*). Везде, где на Руси жили и собирались люди, были иконы — как вездесущее напоминание о вере, которая давала жителям восточных территорий ощущение высшего смысла их существования.

История икон обнаруживает одновременно преемственность русской культуры по отношению к Византии и своеобразие русского культурного развития. Хотя история возникновения иконы восходит, по всей вероятности, к древнеегипетским и сирийским изображениям усопших, священные образы впервые стали предметом постоянного поклонения и религиозного наставления в Византии VI-VII вв., во времена величайшего расцвета монастырей [99]. В VIII в. первые иконоборцы начали движение за уменьшение власти монахов и уничтожение всех икон. После долгой борьбы они потерпели поражение, а почитание икон было официально поддержано вторым Никейским собором в 787 г. — последним из семи соборов, решения которых признаны всем православным миром.

Славяне были обращены в христианство вскоре после этого собора, или «торжества православия», как его называли в народе, и унаследовали от Византии ее новообретенное воодушевление религиозной живописью. Легенда VI в. о том, что первая икона была чудесным образом запечатлена самим Христом на полотнище для прокаженного царя Эдессы, легла в основу множества русских преданий о «нерукотворных» иконах. Торжественное перенесение этой иконы из Эдессы в Константинополь 16 августа 944 г. стало праздничным днем на Руси и заложило традицию «образных хождений» (крестного хода с иконой), игравшую столь важную роль в русской церковной жизни [100].

«Если Византия дала миру книжное богословие, которое не имело себе равных, то Русь дала

непревзойденное богословие в образах» [101]. Среди всех способов изображения церковных праздников и религиозных таинств писание икон по дереву вскоре возобладало в Московской Руси. Искусство мозаичной живописи пришло в упадок, поскольку русская культура Утратила тесные связи со средиземноморской традицией. Фресковая живопись тоже теряла свое значение по мере возрастания зависимости от деревянного строительства. Используя насыщенные темперные краски, сменившие восковые краски доиконоборческого периода, русские художники воплощали и развивали тенденции, которые были ощутимы уже в византийской живописи XI–XII вв.: (1) стремление к дематериализации фигур на иконах и изображению каждого святого строго установленным и традиционным способом; (2) введение новых деталей, богатства цвета и сдержанной эмоциональности. На тщательно обработанную доску русский художник переносил основной рисунок с раннего византийского образца и затем в цвете выписывал детали. Он постепенно заменял сосной кипарис и липу византийских икон и развивал новые способы наложения красок и усиления насыщенности цвета.

Хотя к иконописи неприменимы точные методы датировки и классификации, используемые историками западного искусства, очевидно, что некоторые региональные особенности письма сложились к концу XIV в. Новгородским иконам были присущи выразительная композиция, ломанные линии и чистые яркие краски. Тверская школа отличалась особым светло-голубым цветом, Новгород — характерным ярко-красным. В Пскове, «младшем брате» соседнего Новгорода, в изображении одеяний использовалось золото. Особенность далекого Ярославля — гибкие и удлинённые фигуры в русле общей склонности «северной школы» к более простому и традиционному рисунку. Между Новгородом и Ярославлем, во Владимиро-Суздальской земле, постепенно возник новый стиль, превзошедший достижения новгородской и ярославской школ и отмеченный созданием некоторых самых прекрасных икон за всю историю религиозной живописи. Произведения этой московской школы решительно порвали со строгостью поздневизантийской традиции и достигли большего богатства красок, чем новгородские живописцы, и большего благородства фигур, чем ярославские. Один из современных критиков увидел в сияющих красках Андрея Рублева — самого выдающегося мастера московской школы — внутреннюю связь с красотой северного леса:

«Он берет краски для своей палитры не из традиционного цветового канона, а из окружающей его русской природы, красоту которой он тонко чувствовал. Его дивный голубец подсказан синевой весеннего неба, его белые цвета напоминают столь милые русскому человеку березки, его зеленый цвет близок цвету неспелой ржи, его золотая охра заставляет вспомнить об осенних палых листьях, в его темных зеленых цветах есть что-то от сумрака хвойной чащи. Краски русской природы он перевел на высокий язык искусства...» [102]

Нигде художественный язык Рублева не достигает такого величия, как в его самом известном произведении «Ветхозаветная Троица» с ее воздушными линиями и сияющими бликами желтого и голубого. Сюжет иконы демонстрирует характер воплощения русской иконографией положений и доктрин церкви. Поскольку Троица есть тайна, не доступная никакому изображению, она предстает в ее символической и условной форме — как явление трех ангелов Сарре и Аврааму, о чем рассказывается в Ветхом завете. Бог Отец никогда не изображался, ибо никто никогда не лицезрел его. В ранней иконографии также не существовало изображения Святого Духа; когда впоследствии его начал символизировать заимствованный на Западе белый голубь, на употребление этих птиц в пищу был наложен запрет и они стали служить объектом поклонения.

Натуралистическая портретная живопись отвергалась на Руси еще строже, чем в поздней Византии, а разрыв с античным искусством был еще полнее. Скульптура из-за ее реализма и «телесности» фактически была неизвестна в Московском государстве, и многообещающая традиция барельефного искусства киевских времен совершенно исчезла из-за стремления

добиться более одухотворенного изображения святых [103]. Церковь отдавала предпочтение плоскому двумерному изображению. Икона не только не имела перспективы, но часто воплощала сознательное намерение как бы воспрепятствовать проникновению зрителя внутрь композиции иконы посредством так называемой обратной перспективы. Художественные чувственные образы западного христианства (стигматы или Святое Сердце) были чужды православию и не представлены в русском искусстве. Орнаментальные фигуры классической древности в русской живописи были распространены еще меньше, чем в византийской, и многие из них были решительно недопустимы на русских иконах.

вернуться

98

53. Л.Леонов. О большой щепе // Л Г, 30 марта 1965 г. Замечания Хрущева (адресованные непосредственно Леонову) цитируются по: CDSP, 24 May 1961, 6. Речь была впервые прочитана 17 июля и опубликована в журнале «Коммунист». Более резкая оценка «Русского леса» Леонова приводится в работе: A. Gcrschenkron. Reflections on Soviet Novels// WP, 1960, Jan., особ. 165-176. Предшествующие попытки литературы превратить лес в символ исконных русских ценностей можно найти в пьесе «Лес» (1871) А. Островского и большом романе П.Мслыникова-Пс-черского «В лесах» (1868-1874). Об особенностях культа леса в народном фольклоре, а также анализ его сходств и различий с аналогичными культами в других частях Европы см. в кн.: Д. Зеленин. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. — М. — Л., 1937, а также в его статье: Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов // ИАН(0), 1933, № 6, 591-629.

вернуться

99

54. Основное рассмотрение — E. Kitzinger. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // DOP, VIII, 1954, 83—150, — можно дополнить недавней находкой в монастыре Св. Екатерины на горе Синай значительного числа этих древних икон. Их предварительный обзор дается в работе: K. Weitzmann. Mount Sinai's Holy Treasures // NG, 1964, Jan., 104-127, и основывается на первых находках из уникального собрания, которое включает около 2000 икон разных периодов и которое должно предоставить материал для выходящей в скором времени в издательстве Принстонского университета шеститомной истории иконописи. Самое полное из опубликованных собраний изображений икон, найденных на Синае, см. в кн.: G.Soteriou. Eikoncs tes Moncs Sina. — Athens, 1956-1958, 2 v.

вернуться

100

55. J. Tixcront. Les Origines de l'eglise d'Edesse et la legende d'Abgar, 1888; P. Per-dizet. De la Veronique et de Sainte Veronique, а также: Е. Мысливц. Сказание о перепишке Христа с Авгаром на русской иконе XVII века // SKP, V, 1932, 185-190, и другие материалы, указанные в: Hamilton. History, 273, примеч. 7.

вернуться

56. Uspensky and Lossky. *Meaning*, 46. Кроме этого прекрасного, религиозного по духу анализа, см.: Е. Трубецкой. Умозрение в красках. — М., 1916; В. Meshchersky. *Russians Icons*. — NY., 1941; P. Muratov. *Les leones russes*, 1929, *Trente-cinq primitifs russes*, 1937; и: *L'ancienne peinture russe*. — Roma, 1925; Н. Gernard (псевдоним Н. Скробуша). *Welt der Iconen*. — Recklinghausen, 1957; Е. Мысливец. Икона. — Praha, 1947; К. Onasch. *Iconen*. — Gütersloh, 1961, — последняя работа содержит много новых иллюстраций. В дополнение к уже упоминавшимся общим работам Кондакова (по-прежнему наиболее авторитетным) см. также его: Иконография Иисуса Христа. — СПб., 1905, а также: Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры. — Прага, 1929 (это последнее исследование немало выиграло благодаря новым ярким цветам и приемам письма, обнаруженным при кропотливой расчистке и реставрации икон накануне революции).

вернуться

57. В Лазарев. Андрей Рублев. — М., 1960, 19. Среди других советских исследований см: М. Алпатов. Андрей Рублев. — М., 1959, а также богословскую интерпретацию «Ветхозаветной Троицы» Рублева в: Evdokimov. *Orthodoxie*, 233–238. Яркую иллюстрацию различия между «Ветхозаветной Троицей» Рублева и румынской иконой XVI в. на тот же самый сюжет см. в: D. Wild. *Les Icons*. — Lausanne, nd, plate XVIII. Возможно, лучшая характеристика различных школ и их исторических взаимосвязей содержится в исследовании: P. Schweinrurth. *Geschichte der russischen Malerei im Mittelalter*. — Den Haag, 1930, 198–353. См. также: T. Rice. *Icons*. — London, 1961; Hamilton. *Art*, chapters 10–13; Uspensky and Lossky. *Meaning*, 47, note 3; и: V. Lasarev. *Russian Icons*. — NY, 1962.

вернуться

58. Это явствует из тех данных, которые (несмотря на то что оказались несколько отодвинутыми на второй план в ходе рассмотрения) содержатся в кн.: А. Ромм. Русские фундаментальные рельефы. — М., 1953, 16–22, и представляются важнейшим следствием переноса власти из Владимира и Суздаля в Москву. О художественно-эпических сюжетах скульптурных рельефов во владими́ро-суздальской земле см.: Г. Вагнер. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. — М., 1964, а также (в более общем виде с сопутствующим французским текстом) его же: Декоративное искусство в архитектуре Руси X–XIII вв. — М., 1964.

Исключительное развитие иконописи и почитания икон на Руси в XII–XIV вв. имело место, как и некогда в Византии, в период ослабления политической власти. В обоих случаях иконолатрия сопровождалась увеличением числа монастырей [104]. Повсеместное присутствие священных образов способствовало созданию представления о высшей власти, призванного компенсировать снижение авторитета сменяющих друг друга князей. На Руси икона часто представляла высшую верховную власть коллектива, перед которой давали клятву, разрешали споры, с которой отправлялись на битву.

Но если икона давала божественную санкцию человеческой власти, она также служила очеловечиванию божественной власти. Главная икона великого праздника Пасхи изображает Христа, разбивающего врата ада и восстающего из огня, в котором он пребывал со Страстной пятницы, — редко изображаемая сцена в пасхальной иконографии Запада, где основное внимание уделяется божественному таинству воскресения из мертвых, опустевшей могилы. Ранняя церковь активно противодействовала попыткам последователей Аполлинария опровергнуть догмат о человеческой природе Иисуса Христа, заклеив эту ересь на Халкедонском соборе в 451 г. Отчасти по той причине, что идеи Аполлинария поддерживались в Западной Римской империи, христиане Восточной империи стали соотносить падение Рима с принятием этой ереси. В Византии образы святых начали рассматривать в качестве символов христианства, величие которого сохранилось в «новом Риме», Константинополе, после того как Западная империя погрузилась в варварство и тьму. В то же самое время победа над иконоборцами представляла собой преодоление восточных уклонов местного происхождения, возникших в значительной мере под влиянием еврейских и мусульманских учений, согласно которым любое изображение Бога в человеческом облике признавалось богохульством. Византия укрепила единство своей многонациональной империи с помощью идеологии, отвергающей общую для многих восточных религий и христианских ересей идею о том, что спасение человека зиждется на преображении человеческой природы в нечто полностью иное [105].

Тенденция к привнесению человеческого начала в иконопись особенно чувствуется в образах Богородицы, которая уже на византийских иконах XII в. изображается склоняющейся к младенцу Христу и воплощает не только божественность, но и материнство. Одна такая икона, на которой величественная и спокойная Богородица соприкасается щекой с младенцем Иисусом, стала самой почитаемой на Руси: это икона Владимирской, или Казанской, Божией Матери [106]. Перенос этого шедевра иконописи XII в. из Константинополя в Киев, а оттуда — в Суздаль и Владимир еще до падения Киева символизирует перемещение культурного центра на север. Культ Богородицы на севере был значительно сильнее, и перенос этой иконы в Успенский собор московского Кремля в конце XIV в. превратил Кремль в символ национального объединения задолго до того, как это объединение стало политическим фактом. Эта икона была высшим материнским образом Древней Руси: исполненная умиротворения Богородица, сострадательно склоняющаяся к своему сыну. Поколение за поколением молило ее о заступничестве в соборе, выстроенном в честь ее вознесения на небеса.

История этой иконы демонстрирует тесную взаимосвязь между верой и войной, искусством и оружием в средневековой Руси. Привезенная на север князем-воином Андреем Боголюбским, икона в 1395 г. была перенесена в Москву, чтобы вдохновлять защитников города во время ожидавшейся осады Москвы войском Тамерлана в конце XIV в. Название иконы Божией Матери — «Казанская» — возникло в связи с народным преданием о том, что своей победой над татарами и взятием Казани Иван Грозный был обязан ее, чудотворной силе. Победа над поляками в «Смутное время» в начале XVII в. также приписывалась ее заступничеству. Многие верили, что Дева Мария умолила Иисуса избавить Русь от дальнейшего унижения и Спаситель обещал ей это, если Русь покается и вновь обратится к Богу. К 1520 г. установился обычай четыре раза в год совершать ход в честь этой иконы от кремлевского Успенского собора через Красную площадь к собору Василия Блаженного. Этой иконой часто благословляли войска, отправлявшиеся на битву, и «встречали» другие иконы или высшее духовенство, прибывавшее в Москву [107].

Вслед за культом, возникшим вокруг этой иконы, стали появляться самые разные изображения Богородицы в других позах. Большинство образцов были византийскими, но появились и собственно русские варианты иконы Богородицы типа «Умиления», причем на некоторых из

них она, целуя Христа, так наклоняет голову, что это представляется невозможным с анатомической точки зрения. В русской иконописи насчитывается около четырех сотен самостоятельных стилей изображения Богородицы [108]. Наиболее известные и оригинальные из них возникли как результат усиливающейся тенденции к переложению церковных песнопений в зрительную форму. Взаимосвязь зрения, слуха и обоняния на протяжении долгого времени была важна в литургии восточной церкви; с XII в. постепенно набирала силу тенденция использовать религиозное искусство для непосредственного иллюстрирования литургии и сезонных церковных акафистов [109]. Уже в XIV в. настенные росписи новых церквей на русском Севере, по существу, являлись иллюстрациями церковной музыки [110]. Русская рождественская икона «Поклонение Пресвятой Богородице», изображающая всю тварь земную, пришедшую поклониться Святой Деве, является переложением рождественских песнопений. Все более возрастала на Руси популярность икон, изображающих Святую Деву в окружении различных сцен, взятых из двадцати четырех великопостных акафистов [111]. Существовали и другие иконы, писавшиеся на том же материале, например «Богородица Нерушимой Стены», которая почти в каждом городе и монастыре увековечила византийский образ Святой Девы, поддерживающей стены Константинополя во время приступа неверных. Ратным подвигам придавали такое значение, что полулегендарные войны и эпизоды битв вскоре получали воплощение в этих святых образах, превращая их в важный источник не только по истории благочестия, но и по истории оружия [112].

Едва ли менее впечатляющим, чем расширение тематики и совершенствование техники иконописи, было развитие иконостаса — наиболее самостоятельного вклада Руси в практику использования икон. В Византии и Киеве расписанные покрывала или иконы часто располагались на центральных, или царских, вратах, соединявших святилище с приделом, и на ширме между ними. Изображения святых писались и вырезались на балке над ширмой [113]. Но только в Московском государстве встречается систематическое использование такой ширмы с иконами, которая высоко возносится над алтарем и представляет собой что-то вроде живописной энциклопедии христианства. По крайней мере с конца XIV в., когда Рублев и два других иконописца создали прекрасный трехрядный иконостас для Архангельского собора московского Кремля (самый ранний из дошедших до нас), — иконостасы становятся неизменной частью убранства русских церквей. К множеству икон, расположенных на уровне глаз, было добавлено еще шесть рядов икон, располагавшихся выше и часто достигавших сводов новых церквей [114].

Русский иконостас представлял собой дальнейшее развитие процесса сближения божественного и человеческого в православии — устанавливая множество живописных связей между далеким от человека Богом Востока и простыми чаяниями пробуждающегося народа. Расположенный между святилищем и верующими, иконостас пребывал на границе «между небом и землей» [115] и являл многообразие человеческих обликов, в которых Бог нисходил из горней обители, чтобы спасти свой народ. Каждая икона давала «внешнее выражение преобращенного состояния человека» [116], служила окном, сквозь которое взгляд верующего мог проникнуть в запредельное. Весь в целом иконостас являлся живописным наставлением на путь духовного просветления, которое могла дать только церковь.

вернуться

104

59. Взаимосвязь двух этих феноменов особо подчеркивается русскими исследователями, обращающимися к еще недостаточно изученному иконоборческому движению (не считая ссылок и обсуждения этого вопроса в кн.: Васильев. История, I, 251, см. также: A. Schmcsmann.

Byzantine Iconoclasm and the Monks // SVQ, 1959, Fall, 8 — 34), и это, возможно, отражает осознание того факта, что независимо от того, как обстояло дело в Византии, такая взаимосвязь действительно имела место на Руси. Опубликованный посмертно последний труд К. Успенского на эту тему (Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VII-XI вв.: Феофан и его иконография// ВВ, III, 1950, 393-448, и IV, 1951, 2 11-262) содержит ссылки на недавнюю работу по иконоборчеству (см. примеч., 393-393) и призывает к изучению широкого круга явлений, которые обычно не связываются с этим противостоянием (261-262). Кн.: A. Grabar. L'Iconoclasme Bysantin — dossier archeologique, 1957, представляет собой обширное, иллюстрированное исследование, выходящее за рамки простого археологического отчета.

вернуться

105

60. Этот последний пункт является парафразой из кн.: G. Every. The Byzantine Patriarchate 451—1204. — London, 1947, 111. Настойчивое подчеркивание восточной иконографией постулата о двойственной природе Христа в формулировке, принятой на Халкседонском соборе, явилось главной темой лекции К. Вейцмана «Иконы с горы Синай», прочитанной 15 апреля 1964 г. в Принстоне, штат Нью-Джерси.

вернуться

106

61. См. превосходное краткое, снабженное иллюстрациями исследование: A. Anisimov. Our Lady of Vladimir. — Prague, 1928, а также иллюстрированную работу: В. Антонова. К вопросу о первоначальной композиции иконы Владимирской Богоматери // ВВ, XVIII, 1961, 198-205. Религиозный подход в: Сказание о Чудотворной иконе Богоматери именуемой Владимирской. — М., 1849, — отличается от историко-социологического подхода к легендам в кн.: В. Ключевский. Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери. — СПб., 1879. Общее исследование иконографии Богоматери см. в: Н. Кондаков. Иконография Богоматери. — СПб., 1914-1915, в 2 т.

вернуться

107

62. Uspensky and Lossky. Meaning, 94, примеч. 93. Platonov. Histoire, 163; Д. Успенский. Видения смутного времени // ВЕ, 1914, май, 134-171.

вернуться

108

63. В соответствии с тем, как они представлены в отделе древнерусского искусства в Третьяковской галерее (январь 1965 г.); Н.Шеффер (N. Scheffer. Historic Battles on Russian Icons // GBA, XXIX, 1946, 194) насчитывает более двухсот стилей. Конечно, такие подсчеты нельзя считать очень точными, поскольку часто неясно, что является отдельным типом, а что просто

его вариацией.

вернуться

109

64. J.Stefanescu. L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient. — Bruxelles, 1936, 22 IT.

вернуться

110

65. В.Георгиевский. Фрески Ферапонтова монастыря. — СПб., 1911, 98 и далее.

вернуться

111

66. Там же. Сюжет этот, по всей видимости, был заимствован с Афона. Об этом: Stefanescu, 177-179. См. также: J.Myslivec. Iconografia: akatistu panny Marie// SKP, V, 1932, 97—130; N. Scheffer. Akathistos of the Holy Virgin in Russian Art // GBA, XXIX, 1946, - 5—16; и в целом о сюжетах икон на Руси, почерпнутых из гимнов, см. ее же: Religious Chants and the Russian Icons // GBA, XXVII, 1945, 129-142.

Первоначально акафисты предназначались для пятой субботы Великого поста, но их стали исполнять и по другим случаям, почти всегда стоя (само слово акафист — akathistos — означает «неседальный»).

вернуться

112

67. См.: Scheffer. Battles. Этот аспект русских икон никогда не изучался систематически, хотя попытка превратить миниатюры в исторический источник небогословского характера была предпринята. См.: А. Арциховский. Древнерусские миниатюры как исторический источник. — М., 1944.

вернуться

113

68. Изображения древних икон, располагавшихся в иконостасе, см. в: Soteriou. Eikones, илл. 95, 107, 111; о русском резном иконостасе XIII в., включающем уже гораздо больше рядов, чем это было обычно принято в византийской церкви, см.: Ромм. Рельефы, илл. 21. Ромм настаивает, что эта форма «тябло» никак не связана с более ранними традициями искусства барельефов (18).

вернуться

69. Машковцев. История, I, 83-91: Uspensky and Lossky, 59, 68. Развитие иконостаса в целом не стало предметом детального исследования, и его значение не было оценено по достоинству. В кн.: Г.Филимонов. Вопрос о первоначальной форме иконостаса в русских церквях. — М., 1889, — опровергается первая работа в этой области: Е.Голубинский. История иконостаса // ПО, 1872, нояб., — в которой русская оригинальность была преуменьшена и возникновение сплошного иконостаса датируется XVII в. Выводы Филимонова поддерживает и успешно развивает автор общего исторического обзора: Д. Тренев. Краткая история иконостаса с древнейших времен // Д.Тренев. Иконостас Смоленского собора. — М., 1902, 1—50. Значение иконостаса для последующего развития русского искусства рассматривается в кн. Muratov. Peinture, 77—107. И едва ли не лучшее исследование предмета в целом — работа: Н. Сперовский. Старинные русские иконостасы // ХЧ, 1891, нояб. — дек., 347-348, где оспаривается утверждение, что первый иконостас появился в конце XIII или начале XIV в. См. также продолжение этой статьи: ХЧ, 1892, янв. — фев., 1-23, март-апр., 162-176, май-июнь, 321-334 июль-авг., 3-17, нояб. — дек., 522-537.

вернуться

70. Uspensky and Lossky, 59.

вернуться

71. Ibid., 39.

Свечи, зажженные верующими в больших подсвечниках перед иконами, горели во время каждой службы и после ее окончания, превращая церковь, которая иначе оставалась бы темной и холодной, в «царство горящих свечей» [117]. Это мерцающее пламя напоминало прихожанам о тех обликах, которые Бог Отец мистически принимал в «Животворящей Троице»: Сына, перед смертью явившегося апостолам в Преображении в виде чистого света, и Святого Духа, снизошедшего на апостолов в виде языков пламени на пятидесятый день после вознесения Христа [118].

Иконостас позволял русским соединить любовь к красоте с чувством истории. По мере того как доски, на которых писались иконы, делались все больше, а иконостасы обширнее, линии становились более плавными, а цвет более насыщенным. И так же, как жития святых постепенно переносились в пространные хроники священной истории, иконы объединялись во всеобъемлющее священное предание, которое разворачивалось от ветхозаветных пророков и патриархов в верхних рядах до местночтимых святых в нижних. Иконы в центре как бы спускались сверху вниз к верующим, символизируя пути Божественного Откровения, — от Святой Девы к Христу, сидящему в центре главного «деисусного ряда», прямо над царскими вратами. Созданный по образу Пантократора, который в своем одиноком великолепии взирал вниз с росписи главного купола византийских соборов, «Иисус на Престоле» изображался на русских иконостасах не таким грозным. Окружавшие Господа фигуры святых, прежде располагавшиеся вдалеке на заднем плане, были перенесены с куполов византийских церквей

и помещены в одном ряду по обе стороны от традиционных образов Девы Марии и Иоанна Крестителя. Святые, вновь ставшие зримыми, склонялись перед Христом, который, в свою очередь, словно призывал верующих присоединиться к ним, устремляя взгляд вперед и держа в руке Евангелие, обычно раскрытое на словах «Придите ко Мне, всеутруждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» [119]. Как бы в ответ верующие теснились перед иконами во время и после службы, чтобы, как к братьям во Христе, приложиться в поцелуе к святым, ближе всего находившимся к ним на иконостасе, при этом, как и при любом выражении почитания и преклонения на православной Руси, клали земные поклоны или простирались ниц и осеняли себя двуперстным крестным знамением, что являло собой прилюдное выражение веры.

Совершенствование иконостаса и рост почитания икон на Руси в XIV–XV вв. разводили русское искусство с искусством западного христианства, где священные образы все более рассматривались как факультативные украшения, не имеющие никакого теологического значения [120], и где художники заново открывали античные образцы (в большей мере, чем отталкивались от них) и с большей свободой трактовали священные сюжеты. Русь двигалась не к Возрождению — новому высвобождению эмансипированной творческой энергии и индивидуального самосознания, — но к синтетическому утверждению традиции. В отличие от ранних «средневековых синтезов» Запада, тот синтез, который имел место на Руси, был основан не на абстрактном анализе философских проблем веры, но на конкретном изображении ее великолепия. Эмоциональная привязанность к иконам позволяет объяснить, почему ни формы искусства, ни рационалистическая философия классической древности не играли какой-либо существенной роли в культуре Руси начала нового времени. Не было сколь-нибудь значительных русских подражателей возрожденческому искусству Италии и Фландрии, несмотря на широкие контакты с обеими странами, а рационалистические идеи, проникшие в Русь во времена позднего средневековья через ориентированный на Запад Новгород, притягивали только небольшую, космополитически настроенную элиту и постоянно навлекали на себя запреты церковных иерархов.

Трудно переоценить важность икон для культуры Московии. Каждая икона напоминала человеку о постоянном божественном участии в человеческих делах. Истина, которую она несла, непосредственно воспринималась даже теми, кто не был способен читать или размышлять. Икона не давала пищу для ума, а свидетельствовала перед людьми, которых иначе поглотила бы пучина бедствий и отчаяния, о незыблемости божественной власти в истории и над ней.

Посреди этого безбрежного моря икон мысль отливалась скорее в образах, чем в идеях, и «политическую теорию», развившуюся в Древней Руси, можно определить как веру в то, что «царь есть как бы живая икона Бога, так же как вся православная империя — это икона Царства Божьего» [121]. Более того, иконостас представлял собой образец для иерархического строя всего русского общества. Каждая фигура занимала строго установленное место строго установленным образом, но всех их объединяло равное расстояние от Бога и подчиненность центральной иконе Христа на Престоле. Слово «чин» использовалось для обозначения как общего строя иконостаса, так идеисусного ряда, самого большого и доступного взгляду, где находились многие наиболее известные иконы значительных размеров, хранящиеся сейчас в музеях. «Чин» стал общепринятым в Московии обозначением установленного должностного звания, а его глагольная форма «учинити» — главным словом для выражения приказа. К XVII в. это понятие легло в основание всего социального устройства. «Уложение» Алексея Михайловича 1649 г. было почти что иконо-графическим руководством к поведению каждого чина в обществе, а несколько лет спустя царь даже создал чин для охотничьих соколов [122].

Руси было назначено судьбой поддерживать строгую общественную иерархию, постепенно

утрачивая тот религиозный идеализм, который изначально ее освящал. «Уложение» Алексея Михайловича фактически просуществовало до 1833 г., но еще до конца его царствования иконо-графическая традиция была подорвана, а в церкви произошел раскол. Реалистические фигуры и театральные композиции становились грубым и эклектичным следованием западным образцам; старинные иконы исчезали за железными окладами под слоями темного лака; резные рамы в стиле рококо оживляли иконостасы, но словно ущемляли, обрамляя их, фигуры святых. На смену традиционному чину Московского государства явился петербургский чиновник, а сакральную традицию иконописи заменило производство икон по государственной концессии. Упрекая Гоголя за обращение к религии в 1840-х гг., Виссарион Белинский привел народную поговорку про икону, которая «годится <...> горшки накрывать» [123], указав тем самым путь новому художественному иконоборчеству в русской революционной традиции.

И тем не менее обаяние иконы полностью уничтожено не было. Ничто так и не заняло ее места, и русские по-прежнему неохотно воспринимали живопись так, как это делали на Западе. Как и прежде, их больше волновал идеал, который воплощает живопись, чем ее художественная сторона. Для Достоевского картина Гольбейна «Снятие с креста» несла отрицание христианской веры, картина «Атис и Галатея» Клода Лоррена — секуляризованную утопию. Репродукция «Мадонны» Рафаэля над его письменным столом была его личной иконой, воплощавшей его собственные попытки примирить веру и творчество [124]. Сами революционеры чтили героический реализм русской светской живописи XIX в. как современную иконопись. Многие усматривали призыв к революционному неповиновению в гордом выражении не смирившегося юноши на известной картине Репина «Бурлаки на Волге». Подобно христианским воинам раннего средневековья, которые давали обеты перед иконами в церкви накануне сражения, русские революционеры, по словам личного секретаря Ленина, увидев такие картины, произносили клятвы в Третьяковской галерее [125].

вернуться

117

72. Прекрасное исследование Русской церкви названо «Царство горящих свечей»: R.Korpcr. The Candlelight Kingdom. — NY, 1955.

вернуться

118

73. Марк, 9:2-8; Матфей, 17:1-9; Деяния, 2:1-4.

вернуться

119

74. Матфей, 11:28; Сперовский. Иконостасы, 1892, июль-авг., 17; нояб-дек 537

вернуться

120

75. О библейских и святоотеческих авторитетных источниках и апологетическом богословии,

трактующих вопросы почитания православных икон (принципиально отличающегося от поклонения, которое воздастся только Богу), и об отличии этой традиции от ее западного аналога см.: Evdokimov. *Orthodoxie*, 216–233. В реальной практике, однако, народное отношение было часто настолько близко идолопоклонничеству, что даже проникательные иностранные путешественники XVII в. могли написать, что «монахам разрешается молиться только перед иконами» (A. Mayerberg. *Relation d'un voyage en Moscovie*. — Amsterdam, 1707, 89).

вернуться

121

76. Fedotov. *Mind*, I, 208.

вернуться

122

77. О понятии «чин», помимо материалов и примечаний в моей работе (*Images of Muscovy*, 31–32, особ, примеч. 22), см. частичный английский перевод «чина» царя Алексея Михайловича для соколов (с крайне неточными комментариями) SEER, 1924, Jun., 63–64.

вернуться

123

78. Письмо к Гоголю (1847) // В.Г.Белинский о Гоголе. — М., 1949, 362.

вернуться

124

79. Об этих картинах речь идет, соответственно, в «Идиоте» и «Подростке». Копия «Сикстинской Мадонны» и по сей день висит над письменным столом Достоевского в его музее в Москве. Отношение Достоевского к картине Гольбейна подробно рассматривается в работе: Z. Malenko and J. Ccbhard. *The Artistic Use of Portraits in Dostoevsky's «Idiot»* // SEEJ, 1961, Fall, 243–254; картина Лоррена наделяется тем же смыслом в «Исповеди Ставрогина» — исключенной из романа «Бесы» главы «У Тихона».

вернуться

125

80. В Бонч-Бруевич; приведено в прекрасной статье: M. Gorlin. *The Interpretation of Painting and Literature in Russia*//SEER, 1945, Nov., 14 °См также: ТОДЛ, XXII, 1966.

Широкомасштабная реставрация в начале XX в. помогла русским в конце концов постичь чисто художественную красоту старых икон. Подобно тому, как церковные гимны и песнопения

давали новые темы и вдохновляли древнерусских иконописцев, так и их заново открытые произведения вдохновляли поэтов и музыкантов, равно как и художников, на закате Российской империи. При Сталине — бывшем семинаристе — иконы продолжали существовать не как источник вдохновения художественного творчества, но как образец для массового внушения идей. Старые иконы, как и новая экспериментальная живопись, по большей части были заперты в запасниках музеев. Портреты Ленина в «красных уголках» фабрик и общественных учреждений заменили собой иконы Христа и Богородицы. Фотографии преемников Ленина, развешанные в установленном порядке справа и слева от портрета Сталина, заменили старый «деисусный ряд», где святые располагались в строгом порядке по обе стороны от Христа. И как иконостас собора возводился над захоронением местного святого и специально почитался крестным ходом в дни религиозных праздников, так и эти новоявленные советские святые по большевистским праздникам ритуально появлялись на мавзолее с находившимся в нем забальзамированным телом Ленина, наблюдая бесконечные парады и демонстрации на Красной площади.

В контексте русской культуры эта попытка нажать политический капитал на народном почитании икон представляла собой не более чем продолжение установившейся традиции профанации священных образов. Польский самозванец Дмитрий, шведский завоеватель Густав-Адольф, большинство Романовых и многие из их генералов заказывали свои портреты в полуиконописном стиле — для русского простого народа [126]. Эмигрант-старообрядец, которому вся современная история представлялась гибельным отходом от истинных путей старорусского благочестия, с равнодушием и даже удовлетворением взирав на перенос иконы Казанской Божьей Матери из храма в музей на заре советской эры: «Царица Небесная, совлекшая с себя царские покрывала, вышла из церкви своей проповедовать христианство на улицах» [127].

Сталин внес элемент гротеска в традицию политической профанации духовной культуры. Именем науки он вводил новые иконы и мощи, а затем принимался их ретушировать и осквернять — так же, как его собственные образ и останки были осквернены посмертно. Второстепенные фигуры на советском иконостасе вытеснили центральную икону Сталина на троне и в сильной степени разрушили новый миф о спасении. Но в последовавшую за этим безликую эпоху изображения Ленина и гигантские железные краны продолжали осенять «улья» блочных бетонных избушек совершенно так же, как икона и топор — деревянные избы далекого прошлого.

Колокол и пушка

Если икона и топор на стене крестьянской избы стали неизменными символами русской культуры, то колокол и пушка приобрели то же значение внутри городских стен. Это были первые крупные железные предметы, которые изготавливались в деревянной Московии: предметы, отличавшие город от окружающего сельского ландшафта и защищавшие его от вторжения внешних врагов.

Колокол и пушка были связаны между собой столь же тесно, как топор и икона. Топор вырезал деревянную доску, на которой писалась икона, и он же мог уничтожить ее. Сходным образом древнее литье было средством изготовления и первых пушек, и первых колоколов, и всегда существовала опасность, что во время войны колокола переплавят на пушки. Колокол, подобно иконе, был заимствован из Византии как элемент эстетического совершенствования «правильной молитвы», а здесь и то, и другое стало использоваться гораздо активнее и с большей фантазией, чем в Константинополе. Развитие искусно выстроенных русских многоярусных колоколен, с избытком колоколов и куполами-луковицами, во многом сопоставимо с развитием иконостаса. Богатый «малиновый» звон колоколов — такой, что люди

перестают слышать друг друга [128], стал неизменным сопровождением «образных хождений» в праздничные дни. Видов колоколов и способов звона было почти такое же множество, как икон и способов их размещения. К началу XV в. Русь создала собственные модели колоколов, отличавшиеся от византийских, западноевропейских или восточных. Русские делали массивные и неподвижные железные колокола, в которые звонили железными билами и языками, поэтому они обладали большей звучностью и резонансом по сравнению с меньшими, часто раскачивавшимися и нередко деревянными колоколами западных церквей того времени. Хотя на Руси никогда не подбирали колокола, как это делали в Нидерландах, она создала свои собственные методы и традиции колокольного звона, с использованием колоколов разного размера и в определенной последовательности. Было подсчитано, что к XVI в. в четырехстах церквях одной только Москвы существовало более пяти тысяч колоколов [129].

Как икона была лишь одним элементом живописной культуры, включавшей в себя фреску, Священное Писание с цветными рисунками и иллюстрированную летопись, так и колокол являлся лишь частью всего потока звуков, создаваемого богослужебным пением, церковными гимнами и светскими импровизациями бродячих народных певцов, игравших на разнообразных струнных инструментах. Все, что видели и слышали верующие, наставляло их на путь к Богу, а не вело к философским размышлениям и книжной мудрости. Службы совершались по памяти, без использования служебника или молитвенника, а монастырские послушники получали устное наставление. Не только святые люди считались «совершенно подобными» образам святых на иконах, но и само слово «образование» подразумевало «подражание образу».

Взаимодействие между зрительным и слуховым восприятием было столь же примечательным. Если иконопись на Руси XIV–XV вв. вдохновлялась песнопениями, а русская икона явилась чем-то вроде «абстрактной музыкальной арабески... очищенной, подобно музыке, от всего, кроме непосредственного обращения к духу» [130], то новый способ музыкальной нотации, возникший в Московском государстве, напоминал иероглифическое письмо. Господство византийского классического пения после XIV в. пошло на убыль и не привело к возникновению никакого другого способа четкого определения интервалов и соотношения тонов. На его место пришло «знаменное пение» — новая традиция вокальной записи, при которой «мелодия не только выливалась из слов, но составляла как бы слепок с них, на котором отпечатывался рельеф слов» [131]. Записанные, эти красные и черные крюки скорее только отмечали общее направление мелодии, чем давали точное указание высоты тона, но яркое зрительное впечатление, которое они производили, позволило наделить их такими выразительными названиями, как «статья со змейцей», «два в челну», «стрела громная» и т. д. [132].

Хотя о светской музыке этого древнего периода известно еще меньше, чем о церковной, очевидно, что существовали ее прекрасные образцы, основанные на повторениях с вариациями разных голосов. Торжественный благовест колоколов строился на перекрывающихся друг друга последовательностях звуков, сходных с теми, что использовались в многоголосном церковном пении, чем достигался одновременно какофонический и гипнотический эффект.

Для русских в звоне колоколов, как и в поклонении иконам, радостный религиозный экстаз сливался с языческими суевериями. «Образные хождения» устраивались, чтобы изгнать злых духов чумы, засухи и огня; колокольный звон также был призван направить божественную силу против этих бедствий. Иконами обносили границы земельных наделов, чтобы освятить право на владение ими; в колокола звонили, чтобы придать торжественный характер официальным собраниям. В том и другом случае духовное освящение имело большее значение, чем формальное право, предоставляемое законом. Как колокол, так и икону люди ценили за их анагогическую силу, обращающую помыслы людей к Богу: «...слабые звуки дерева и металла <...> равно как и торжественный звон колоколов <...> Через малое ударение <...> означаются

древние пророки <...> а великое ударение (в колокола) <...> знаменует во всю землю
исшедшее вещание Евангелия <...> Ударение в железное или медное било будущий нам суд и
трубу ангельскую, из гробов созывать к общему суду имеющую, означает» [133].

вернуться

126

81. Цветаев. Протестанство, 596 — 597. Следует также обратить внимание на то, каким
образом в два раза увеличилось количество иконописцев (как и военных картографов) в эпоху
Московского государства. См.: Воронин. Очерки 63-64, 72-74.

вернуться

127

82. V. Riabushinsky. Russian Icons and Spirituality //??, V, 1951, 48.

вернуться

128

83. Как об этом свидетельствует один голландский путешественник времен Бориса Годунова;
цит. по кн.: Н.Ословянишников. История колоколов и колокольное искусство. — М., 1912,
40-41. В этом ценном, хорошо документированном исследовании колоколов на Руси см. 41-55
— о различных древних видах колокольного звона. Павел из Алеппо рассказывает о том, как
колокольный звон накануне праздников «поднимал весь город» и не прекращался «в простых
церквях с полуночи до самого утра»: The Travels of Macarius. — London, 1836, II, 31.

вернуться

129

84. Ословянишников. История, 40. И. Фальковский. Москва в истории техники. — М., 1950,
243-253.

вернуться

130

85. R. Fry. Russian Icon Painting from the Western-European Point of View // Farbman, ed.
Masterpieces of Russian Painting. — London, [1930], 58, 38.

вернуться

131

86. Н. Компанейский. О связи русского церковного песнопения с византийским // РМГ, 1903,
825; а также см. 661-663, 733-741 — предположение о глубоком разрыве между византийским,

или кондакарным, пением, которое преобладало на Руси с XI до конца XIV в., и знаменным пением, которое возобладало в дальнейшем.

В последние годы древнерусская церковная музыка изучалась не так активно, как византийская, и взаимодействие между ними — вопрос еще не исследованный. Из работ В. Металлова, которые по-прежнему остаются главными по этой теме, см.: Осмогласие знаменного распева. — М., 1900. См. также весьма ценное собрание статей, изданных ведущим советским исследователем в этой области М. Бражниковым: Пути развития и задачи расшифровки знаменного распева XII-XVII вв. — М. — Л., 1949. Англоязычное введение в тему см. в: A. Swan. The Znamenny Chant of the Russian Church // MQ, XXVI, 1940, 232-243, 365-380, 529-545; обсуждение светской музыки и примечания см. в его статье: The Nature of the Russian Folk-Song // MQ, XXIX, 1943, 498-516.

вернуться

132

87. Ценный англоязычный курс обучения чтению знаменного нотного письма вместе с изображениями этих и других крюковых нот, которые в нем используются, представлен в мимеографическом исследовании преп. В. Смолакова, возглавляющего общину старообрядцев в Эри, штат Пенсильвания.

вернуться

133

88. Иеросхимонах Сергей. Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской. — М., 1998 (репринт издания 1895 г.), часть 2, 245-246. Об обряде «образного хождения» см.: Ярушевич. Суд, 450; а также: Ословянишников. История, 17-18.

Литье и перезвон колоколов, подобно писанию и почитанию икон, были священными действиями в Московском государстве: способом донести до человека слово Божие. Это «слово» было логосом Евангелия от Иоанна — Словом, которое было в начале и совершенным образом воплотилось в Христе, которое должно было стать предметом молитвы и восхваления до Его Второго пришествия. Ни к чему было вдаваться в размышления по поводу этого незаслуженного дара, надо было только хранить в неприкосновенности унаследованные формы благодарения и молитвы. Не было оснований писать о здешнем несовершенном мире сейчас, когда сквозь великолепие образов и звуков уже можно было различить, хотя и не вполне ясно, преображенный мир иной.

Роль колоколов в придании красочности и торжественности церковным обрядам возросла после повсеместного запрета на использование музыкальных инструментов в православной службе. В службе допускалось участие только человеческих голосов и колоколов (еще, по специальным случаям, могли звучать трубы и барабаны, например, в «Пещном действе» или при торжественных встречах). Отсутствие в Московской Руси полифонии или устойчивого звукоряда вело к тому, что грубые, но богатые оттенками гармонии, создаваемые колокольным звоном, казались абсолютным пределом земной музыки. Подобно тому как Московское государство сопротивлялось западной тенденции вводить перспективу и более реалистическое изображение в иконопись, отторгалось и стремление западной церкви установить строгие интервалы для звона или использовать колокола в качестве музыкального сопровождения

священных песнопений (с фиксированной длительностью звуков и часто вместе с органом) [134].

Колокола имели важное значение как в материальной, так и духовной культуре, поскольку были технологически связаны с созданием пушек. Уже к концу XIV в., буквально несколько лет спустя после появления пушки на Западе, русские начали производить пушки вместе с колоколами, и к XVI в. создали самые большие из существовавших когда-либо образцов того и другого. Эта железная пара значила так много для Московского государства, что самому большому колоколу и самой большой пушке был присвоен титул царя: это «Царь-колокол», весивший около полумиллиона фунтов, и «Царь-пушка», жерло которой было приблизительно метр в ширину.

Они представляют собой первый пример того, как на Руси «догнали и перегнали» Запад в развитии технологии, и в то же время являют собой чисто художественные достижения, ибо колокол был слишком тяжел, чтобы висеть, а жерло пушки слишком широко, чтобы стрелять. Технологические результаты в обеих сферах к тому же в значительной мере принадлежали иностранцам, появившимся на Руси в начале XIV в., когда некий «Борис Римлянин» прибыл сюда для того, чтобы отливать колокола для Москвы и Новгорода [135].

Колокол предшествовал пушке в плане технологических поисков, но пушка вскоре вытеснила его как главный объект государственного интереса. Многие колокола в провинциальных городах и монастырях систематически переливались в пушки, чтобы усилить русскую армию конца XVII-XVIII вв.; но бесчисленные колокола все равно оставались в Москве, над которой парила почти что трехсотметровая колокольня Ивана Великого, возведенная Борисом Годуновым на холме внутри Кремля в самом начале этого периода. Эта колокольня (как и другая огромная колокольня, построенная патриархом Никоном недалеко от Москвы во второй половине этого же столетия) была призвана увенчать величие «Нового Иерусалима» на русской земле — центра цивилизации, созданного в подражание древнему Иерусалиму и по своей красоте достойного воплотить новый. Колокольня в Кремле служила прибежищем для непримиримых старообрядцев, которые забрасывали камнями религиозные процессии официальной церкви [136]. Ревнителю старого порядка в течение восьми лет выдерживали огонь правительственных пушек, укрывшись на севере за крепкими стенами Соловецкого монастыря. После того как этот последний легендарный оплот пал, они рассеялись по разным землям и там на колокольнях деревянных церквей ожидали появления царского «легиона Антихриста», при приближении которого давали сигнал к сожжению церкви вместе со всеми истинными верующими внутри [137].

Позже цари династии Романовых обнаружили нечистую совесть и дурной вкус, выстроив по данным ими обетам барочные колокольни в старинных монастырях. Ко второй четверти XIX в. старые колокольни были по большей части заменены, громкий колокольный звон запрещен, а особое значение колоколов в богослужении поколеблено за счет введения в русскую литургическую музыку органа и других инструментов.

Но эхо колоколов продолжало звучать. Они снова величественно звонят в финале сцены коронации в опере Мусоргского «Борис Годунов», и религиозный пафос искупления, слышащийся в перезвоне колоколов накануне праздничных дней, подхватывается маленькой собачкой (по имени Перезвон), которая примиряет юных товарищей Алеши в конце «Братьев Карамазовых» Достоевского.

В сфере политики колокол также навевал воспоминания. В вольных, ориентированных на Запад городах средневековой Руси бой колокола созывал народ на вече. Вечевой новгородский колокол окончательно смолк в 1478 г. и тем самым знаменовал конец относительной

независимости города от центральной власти и частичного народного самоуправления, до того времени сближавшего Новгород со многими западными торговыми городами. Идеал недеспотического правительства, состоящего из представителей народа, побудил одного юного реформатора начала XIX в. написать: «...переношусь на несколько столетий в Новгород, слышу звон вечеревого колокола, сердце мое трепещет, я бегу на великую площадь, <...> попираю цепи и на вопрос стражи: «кто идет?» гордо отвечаю: вольный гражданин Новгородский...» [138], а романтического поэта — звучать... как колокол на башне вечевой Во дни торжеств и бед народных [139].

Когда несколько лет спустя лиризм перешел в тоску, Гоголь дал новую, более таинственную трактовку этого образа на одной из самых известных страниц во всей русской литературе. Сравнивая Русь с мчащейся тройкой в конце поэмы «Мертвые души», автор задается вопросом, куда же несется она, но Русь «не дает ответа. Чудным звоном заливаются колокольчик».

Пророческий ответ появился несколько лет спустя во вступительном стихотворении к первому номеру первого русского нелегального журнала с уместным названием «Колокол». Долго молчавшее общественное сознание России с этого момента, как обещает издатель Александр Герцен, загудит как колокол:

Звучит, раскачиваясь, звон,
И он гудеть не перестанет,
Пока...
Россия бодро не воспрянет...
И непорывисто смела —
Начнет торжественно и стройно,
С сознаньем доблести спокойной,
Знонить во нее колокола [140].

Но призывный колокол Герцена вскоре был заглушён отчаянными звуками «Набата»: название первого русского периодического издания, способствовавшего формированию яacobинской революционной элиты [141], происходило от обозначения боя колокола, традиционно оповещавшего о пожаре или нападении врага. Ткачева, издателя «Набата», оправдала конечная победа революционеров-ленинцев. Но при большевизме все колокола замолчали — их функцию в какой-то мере принял на себя гипнотический звук машин, объявлявший о наступлении земного, а не небесного рая.

Неизменная привязанность русских к пушкам была засвидетельствована легендарным штурмом Казани Иваном Грозным; в 1606 г. прах Лжедмитрия — единственного иностранца, когда-либо правившего в Кремле, — выстрелом из пушки был развеян по ветру. Чайковский ввел звуки пушечных выстрелов в свою увертюру, посвященную разгрому Наполеона в 1812 г. Сотни пушек возвещали о помазании русских царей во время их коронации [142]. Сталин был невротически озабочен формированием крупных артиллерийских соединений во Вторую мировую войну, и в своих официальных заявлениях эпитет «грозный», традиционно относившийся к Ивану IV [143], он применял лишь к артиллерии. Дальнейшие успехи Советского Союза в области ракетостроения могут рассматриваться как продолжение этого неослабевающего интереса. Возможно, есть определенная историческая справедливость в том, что в конце 1950-х гг. блестящие результаты космических запусков вылились в новое обещание бесклассового тысячелетия.

вернуться

89. J. Smits van Wacsberghe. Cymbala (Bells in the Middle Ages). — Roma, 1951, 17–20, а также 13–17, — об истории железных колоколов на Западе, которые уже отливали в конце XVI столетия. См. также: A. Bigelov. Carillon. — Princeton, 1948, 25–57, — о дальнейшем совершенствовании колокола и объединении звона колоколов в упорядоченные перезвоны на Западе, главным образом в Нидерландах. Как во многих работах о других областях, в этих знаменитых книгах не уделяется внимания параллельному развитию тех же самых процессов в Восточной Европе, но Б. Унбегаун высказал предположение, что выражение «малиновый звон» происходит от «Malincs» в Бельгии, указав таким образом на вероятность прямого заимствования с Запада.

вернуться

135

90. Воронин. Города, 84–85. О передовых технологиях литья в ориентированной на Запад Твери, откуда, видимо, и явился Борис, см.: Рыбаков. Ремесло, 603.

вернуться

136

91. Ословянишников. История, 38, 41, а также 103–104, 164–167; A. ?oyce. Moscow and the Roots of Russian Culture. — Norman, Oklahoma, 1964, 106–108.

Описание современником-шведом того, как забрасывали камнями, содержится в интересной неопубликованной диссертации: H. Ellersieck. Russia under Aleksei Mikhailovich and Fedor Akeksceвич, 1645–1682: The Scandinavian Sources // University of California, Los Angeles, 1955, 355, note 17.

вернуться

137

92. Сырцов. Самосжигательство, 6–15.

вернуться

138

93. В.Одоевский — см.: П.Сакулин. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф.Одоевский. — М., 1913, I, часть 1, 92; приведено также в: A. Коугрё. La Philosophie et le probleme national en Russie au debut du XIX-e siecle, 1929, 31.

вернуться

139

94. «Звучал как колокол на башне вечевой / Во дни торжеств и бед народных». Поэт (1839) // М.Лермонтов. ПСС. — М., 1947, I, 34. Эти строчки имеют широкое хождение в Советском

Союзе. См.: Крылатые слова, 228.

вернуться

140

95. Колокол, I июля 1857 г., I.

вернуться

141

96. «Набат» впервые появился в 1875 г. и так же, как «Колокол», издавался за границей. О значении и развитии самого журнала «Колокол» см.: Д.-Успенский. Набатный колокол // РС, 1907, СХХІХ, 614 — 620.

вернуться

142

97. M. Creighton. The Imperial Coronation at Moscow // Historical Essays and Reviews. — London, 1902, 321. Оловянишников сообщает (История, 51–52), что коронация царя Федора была первой, на которой особый перезвон колоколов был включен в саму церемонию. Подобно тому, как Чайковский настаивал на введении в оркестр настоящей пушки, Станиславский настаивал на использовании настоящих колоколов в постановке «Царя Федора» А. Толстого на сцене Московского Художественного театра.

вернуться

143

98. Сталин. Грозное оружие Красной Армии // КЗ, 19 нояб. 1944, 2. Сталин также называл артиллерию «богом войны». См.: Генерал-майор И. Процко. Артиллерия — бог войны // Большевик, 1943, №. 18, 19–32.

См. Также: R. Garthoff. Soviet Military Doctrine. — Glencoe, 11L, 1953, особ. 301–307; L. Hart. The Red Army. - NY, 1956, 344–366; и о ранней истории артиллерии в России: А. Чернов. Вооруженные силы Русского государства в XV–XVII вв. — М., 1954, 13, 35–46; В. Данилевский. Техника, 123–125; а также: БСЭ (2). III, 132–146, Вернадский указывает (Mongols, 365–366), что если ручное огнестрельное оружие пришло на Русь с Востока, то артиллерия пришла с Запада, предположительно через чехов.

Коммунистический мир, к этому времени возникший, походил не столько на пророчества Карла Маркса, сколько на предсказания его почти совсем неизвестного русского современника Николая Ильина [144]. В то время как первый вел жизнь оторванного от корней интеллектуала в Берлине, Париже и Лондоне, второй — всю жизнь прослужил исполненным патриотизма артиллерийским офицером на окраине царской России в Средней Азии. В то время как первый ожидал целесообразного появления нового, преимущественно западноевропейского, пролетариата, с немецкими вождями во главе, второй ожидал мессианского явления новой,

евразийской религиозной цивилизации под патронажем России. В то самое время, когда Маркс писал свой коммунистический манифест для немецких революционеров, нашедших убежище во Франции и Бельгии, Ильин нес «сионскую весть» русским сектантам Сибири. Странное учение Ильина отражает детскую привязанность к пушкам, примитивный этический дуализм и подавленный страх перед Европой — все то, что было присуще русскому сознанию. Его последователи маршировали под такие гимны, как «Бомба Божественной артиллерии», делили мир на иеговистов и сатанистов, на тех, кто сидит по правую руку от Господа и по левую (на десных и ошуйных), и учили, что новая империя всеобщего братства и несказанного изобилия будет создана последователями Иеговы вдоль бесконечной железной дороги, протянувшейся от Среднего Востока через Россию в Южный Китай.

Столь же тщетно, но с еще большей визионерской силой самоотверженный аскет, московский библиотекарь Николай Федоров, в конце XIX в. предсказывал, что новое слияние науки и веры приведет в итоге даже к физическому воскрешению мертвых предков. Россия во взаимодействии с Китаем должна была породить новую евразийскую цивилизацию, использующую артиллерию, чтобы управлять климатом и земной атмосферой и чтобы отправлять граждан Земли в стратосферу колонизовывать другие миры. Его видение космической революции привлекало Достоевского и Толстого и повлияло на многих прометеевских мечтателей в службах планирования в послереволюционной Советской России [145]. Наиболее горячие его приверженцы бежали, однако, из большевистской России в Харбин и Маньчжурию, чтобы создать там псевдорелигиозную коммуну, сгинувшую в свой черед, когда волна ленинской революции с их родины докатилась до земли, которая дала им приют.

Русская история полна таких пророческих ожиданий, с их повторяющимися символами и навязчивыми идеями. То, что рушилось под ударами топора и залпами пушек, часто скрывалось в бессознательном или даже в самом сознании палача. То, что изгонялось из памяти, продолжало жить в подсознании, что вычеркивалось из записей, продолжало жить в устном фольклоре. В самом деле, в русской истории нового времени обнаруживается все то же постоянное возвращение основных тем, которое открывается уже в незатейливых древних традициях колокольного звона и народного пения.

Возможно, конечно, что эти отголоски детства уже не отзываются во взрослой России настоящего. Но даже если эти звуки существуют в реальности, они могут быть столь же загадочны, как звон колокольчика гоголевской тройки. Или, возможно, это только умирающее эхо — *перезвон*, который как будто еще слышится, хотя сам колокольчик уже замолк. Чтобы определить, в какой мере древнерусская культура продолжает жить в настоящем, надо оставить в стороне эти повторяющиеся символы далекого прошлого и обратиться к истории, которая начинается в XIV в., открывает полноводный, хотя и вызывающий растерянность поток свершений, непрерывный вплоть до настоящего. Рассмотрев наследие, природную среду и первые материальные памятники русской культуры, мы можем теперь обратиться к подъему Московского государства и его драматическому противостоянию западному миру, переживавшему в это время муки Ренессанса и Реформации.

II ПРОТИВОСТОЯНИЕ

От начала четырнадцатого века до начала семнадцатого

Расцвет самобытной цивилизации под верховенством Москвы, начиная с провозглашения ее столицей в 1326 г. и до достижения военного превосходства и первого использования имперских титулований в годы царствования Ивана III (Великого) (1462–1505). Ведущая роль монастырей в освоении российского Севера, особенно на протяжении столетия между основанием св. Сергием Свято-Троицкого монастыря в 1337 г. и основанием Соловецкого

монастыря на Белом море в 1436-м), а также в формировании чувства национального единства и предназначения. Рост милитаризма и ксенофобии перед лицом агрессии западных рыцарских орденов, продолжающихся столкновений с монголами и падения Византии в 1453 г. Нарастание пророческого накала как активизация исторической направленности русской теологии: юродствующие во Христе, Москва как «третий Рим».

Широкое болезненное противостояние могущественного, но примитивного Московского государства Западной Европе, переживающей муки Ренессанса и Реформации. Разрушение рационалистических и республиканских традиций космополитического Новгорода; победа ориентированной на Москву иерархии над прозападными еретиками. Важная роль католических идей в формировании авторитарной «иосифлянской» идеологии XVI в., которую цари Московского государства принимали даже в процессе осуждения «латинян». Растущая военная и технологическая зависимость — при Иване IV, Грозном (1533–1584), Борисе Годунове (1598–1605) и Михаиле Романове (1613–1645) — от североевропейских «германцев», невзирая на идейное противостояние протестантству.

Правление Ивана IV как наивысшая и одновременно первая переломная точка для московских чаяний построить пророческую религиозную цивилизацию. С одной стороны, его сосредоточенность на освящении генеалогии, его попытка подвести всю жизнь под монастырский шаблон и сходство его царствования с правлением царей Древнего Израиля и монархов современной Испании. С другой — разрыв Иваном священной цепочки правящего рода (восходящего к легендарному призыву Рюрика в Новгород в 862 г.), приуготовление пути для практики «самозванства» и втягивание России в западную политику в стремлении продвинуться на Запад, к Балтике, в период дорогостоящих Ливонских войн 1558–1583 гг. Переход западноевропейских религиозных войн на российскую почву по мере того, как лютеранская Швеция и католическая Польша вели длительную безнадежную войну с Московским государством за господство над Северо-Восточной Европой в период российского междоусобия, или «Смутного времени» (1604–1613).

1. ИДЕОЛОГИЯ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА

Уникальность новой великорусской культуры, которая постепенно развилась после упадка Киева, отражается в крышах-шатрах и куполах-луковицах — двух новых удивительных формах, которые к началу XVI в. выделялись на линии горизонта на русском Севере.

Возведение воздушных деревянных пирамид, выросших в указанный период из построенных в виде восьмиугольников церквей, демонстрирует, вероятно, наследование методов деревянного зодчества, предшествовавших на великорусском Севере христианству. Сколь бы родственна ни была шатровая крыша скандинавским, кавказским или монгольским образцам, ее развитие из примитивной горизонтальной бревенчатой конструкции и переход в XVI столетии из дерева в камень и кирпич явились уникальными для Северной России преобразованиями. Новый луковичный купол и заостренные луковичные фронтоны и арки тоже имеют предшественников — если не корни — в иных культурах (особенно в исламских); но для Московского государства особенно характерной является повсеместная замена сферического византийского и раннего русского купола этими новыми удлинненными формами с их витиеватыми украшениями — не в последнюю очередь на коньке крыши-шатра [146]. Ярчайший из дошедших до нас примеров московского стиля, деревянная церковь Преображения в Кижях, на Онежском озере, похожа на гигантскую ель своими крупными заостренными очертаниями, которые создаются двадцатью двумя чрезвычайно впечатляющими луковичными куполами, расположенными на остроконечной пирамидальной крыше. Новая вертикальная направленность крыши и луковичных форм вызвана к жизни как материальными соображениями — для защиты крыш от снега, так и оживлением духовной жизни молодой московской цивилизации. Эти новые

позолоченные строения, выраставшие из северных лесов и снегов, как бы являли миру нечто отличное и от Византии, и от Запада.

вернуться

144

99. Маргаритов. История сект, 142-146 и примеч., особ, в: МО, 1906, №№ 10, II, где рассматривается секта Ильина, имевшая разные названия — «Весть Сиона», «Иеговисты» и «Братство правой руки». См. также: В. Бонч-Бруевич. Из мира сектантов. — М., 1922, 192-203.

вернуться

145

100. См. опубликованную посмертную работу: Н. Федоров. Философия общего дела. — Верный (Алма-Ата), I, 1906, 656-676; ?, II, 1913, 248-253; см. также: Флоровский. Пути, 322-331; SSt, 1958, Oct. 129-131.

вернуться

146

1. Версию северного происхождения шатровых крыш, по-видимому, разделяет автор работы: J.Strzygovski. Early Church Art in Northern Europe. — NY — London, 1928 (предполагается внешнее сходство, несмотря на разницу в строительных методах; к сожалению, в работе не рассмотрена Великороссия); а также автор исследования финно-карельской деревянной архитектуры: L.Pettersson. Die Kirchliche Holzbaukunst an der Halbinsel Zaoncz in Russisch-Karelien. — Helsinki, 1950. Возможность кавказского и монгольского происхождения предложена в материалах, к которым отсылает Гамильтон (Hamilton. Art, 227, ссылки 21 и 22 соответственно); в пользу более правдоподобной монгольской теории говорит явно татарское происхождение слова для обозначения подобных крыш — «шатер».

В. Борн сомневается как в иранском происхождении куполов-луковиц, предложенном в кн.: J.Strzygovski. Die altslawische Kunst. — Augsburg, 1929, — так и в широко распространенной теории их монгольского происхождения, предполагая, что подобная форма возникла именно в России не позднее XIII в. См.: W.Born. The Origin and the Distribution of the Bulbous Dome // JAH, 1943, № 4, особ. 39-45 и иллюстрация 32; см. также его: The Introduction of the Bulbous Dome into Gothic Architecture and Its Subsequent Development // Speculum, 1944, Apr., 208-221.

Об особенностях развития архитектуры в Московском государстве см.: И.Евдокимов. Север в истории русского искусства. — Вологда, 1921, особ. 30-35; также: A.Voyce. National Elements in Russian Architecture // JAH, 1957, May, особ. 11 flf; его же: Moscow and the Roots of Russian Culture. — Norman, Okla., 1964, 95—121; М.Красовский. Очерки истории московского периода древне-церковного зодчества. — М., 1911; и великолепное иллюстрированное исследование деревянной архитектуры: С.Забелло и др. Русское деревянное зодчество. — М., 1942.

«Византийский купол над храмом изображает собою свод небесный, покрывший землю. Напротив, готический шпиз выражает собою неудержимое стремление ввысь, подъемлющее от

земли к небу каменные громады. И, наконец, наша отечественная «луковица» воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам... Это завершение русского храма — как бы огненный язык, увенчанный крестом и к кресту заостряющийся. Когда смотришь издали при ярком солнечном освещении на старинный русский монастырь или город, со множеством возвышающихся над ним храмов, кажется, что он весь горит многоцветными огнями. А когда эти огни мерцают издали среди необозримых снежных полей, они манят к себе как дальнейшее потустороннее видение града Божьяго» [147].

Из всех позолоченных шпилей и куполов, что вывели русских из сел и деревень в новые городские центры цивилизации, не было более величественных, чем в Москве и ее духовной цитадели, Кремле. К началу XVII в. Кремль, построенный в центре Москвы на холме, собрал за своими рвами и стенами такое множество ценностей, что представлялся православным неким «потусторонним видением града Божьяго». Здесь были самые крупные колокола, самые лучшие иконы (включая икону Владимирской Божией Матери и величайший иконостас Рублева) и группа замечательных новых церквей, возвышавшихся над могилами князей и святых. Выше всех вздымались купола колокольни Ивана Великого. Свыше пятидесяти ее колоколов знаменовали самую грандиозную одиночную попытку подражания «ангельским трубам» грядущего мира; а умножение в разросшемся городе с населением в 100 000 человек [148] числа колоколен меньших размеров надолго прикрепило к новой столице название «Москвы сорока сороков», то есть шестнадцати сотен колоколен.

Москва, второй великий город русской культуры, до сих пор остается крупнейшим городом России и бессмертным символом, завораживающим русское воображение. Новоявленная империя восточных славян, которая медленно формировалась в условиях раздробленности и унижений периода зависимости, была известна как Московское государство, или Московия, задолго до того, как стала называться Россией. Для настроенных на близкий конец света монахов XVI в. Москва была местом пребывания «третьего Рима», а для настроенных на близкий конец «старого мира» революционеров XX — «третьего Интернационала». Экзотическая красота Кремля — пусть даже будучи частично итальянской работы — стала символизировать мессианские претензии современной России и ее жажду еще на земле вкусить от Царствия Небесного.

Из всех северных православных городов, переживших первое монгольское нашествие, Москва должна была казаться одним из самых неподходящих кандидатов на будущее величие. Это было сравнительно юное деревянное поселение, выстроенное вдоль притока Волги, с убогими, даже не из дуба сооруженными стенами. У нее не было соборов и связей с Киевом и Византией, существовавших во Владимире и Суздале; экономической мощи и связей с Западом Новгорода и Твери, а также укрепленного положения Смоленска. До середины XII столетия она даже не упоминается в хрониках, до начала XIV в. в ней нет постоянного оседлого правителя, и не известно ни одно из первоначальных строений, которое дожило бы даже до XV в.

Историки долго мучились вопросом возвышения «третьего Рима», как, впрочем, и первого. Не сохранилось почти никаких свидетельств о 140 решающих годах между падением Киева и победой, одержанной под водительством Москвы над татарскими ордами на Куликовом поле в 1380 г. Возможно, именно этим объясняется известная гипнотическая повторяемость доводов при оценке и рассмотрении факторов, влиянием которых принято объяснять быстрое возвышение Москвы: ее благоприятное центральное положение, талантливость ее великих князей, ее особый статус сборщицы монгольской дани и разобщенность ее соперников. Хотя объяснения эти — подобно объяснениям толкователей советской экономики в более близкое нам время — кажутся несостоятельными для полного понимания нового рывка и целеустремленности, внезапно продемонстрированных Московским государством как в иконописи, так и на поле брани.

Чтобы понять возвышение Московского государства, нужно принять во внимание религиозную активность, которая предшествовала и лежала в основе его политических достижений. Задолго до того, как среди восточных славян была достигнута какая бы то ни было политическая или экономическая однородность, существовала религиозная общность, которая укрепилась в период монгольского господства.

Православная церковь вывела Россию из темных веков, дав ее рассеянному населению чувство единства, высшую цель ее вождям и вдохновение ее творческим силам. На протяжении XIV столетия основным термином для обозначения русского сельского жителя стал «крестьянин», являвшийся со всей очевидностью синонимом «христианина» [149]. Выражение «всея Руси», ставшее впоследствии ключевой составляющей царского титула, впервые было использовано на пороге XIV в., когда российское единство и могущество пребывали в самом плачевном состоянии, причем употребил его не князь, а высокопоставленный деятель русской церкви, митрополит Владимирский [150]. Перемещение резиденции митрополита из Владимира в Москву в 1326 г. способствовало превращению последней в главный город нации, быть может, еще в большей степени, чем знаменитый жест татар — дарование Ивану Калите, князю Московскому, титула «великого князя» годом позже. Возможно, большую роль в установлении ведущей роли Москвы сыграл не Калита или кто-то другой из первых князей Московского государства, но Алексей, митрополит Московский в XIV в. и первый москвит, который занял столь высокий Церковный пост.

Внутри самой церкви монастыри имели ключевое значение для возрождения русской цивилизации, как и несколько ранее на Западе. Возрождение монашества помогло укрепить особое положение Москвы в пределах России и повсюду наполнило русских чувством исторического предназначения, воинственностью и первопоселенческим духом, от чего зависели дальнейшие успехи.

Возрождение монашества на Севере приобрело конкретную форму в 1330-е гг., когда митрополит Алексей начал строительство многочисленных церквей в московском Кремле, сообщив тем самым властной цитадели новый религиозный ореол и обеспечив центрами богослужения несколько новых монашеских общин. В отличие от тщательно организованных и управляемых монастырей западного христианства, эти общины были слабо структурированы. Хотя предполагалось соблюдение ими общинных правил и ритуалов, установленных св. Теодором Студитом, дисциплина в них была слабой, монахи зачастую собирались вместе только для совместных трапез и церковных служб. Одной из причин столь вольного житья было центральное положение монастырей в русской цивилизации. В противоположность большинству других монастырей христианского Востока, первые русские монастыри закладывались преимущественно в пределах ведущих княжеских городов, и монашеский обет часто принимали лица, продолжавшие былую политическую, экономическую и военную деятельность. Таким образом, служение Алексея как монаха и митрополита было во многом просто более впечатляющим продолжением его прежних военных и политических занятий как члена благородного московского рода Бяконтов. Однако же новообретенная вера Алексея в то, что с ним Бог, придало московской стороне новые силы. Впоследствии мощи его почитались наравне с мощами первого московского митрополита Петра, который был канонизирован по настоянию Ивана Калиты. Важнейший из новых монастырей, построенных Алексеем в Кремле, был назван Чудовым — в честь чудотворных сил, каковые приписывались этим первым митрополитам еще при их святой жизни, а их останкам — после смерти.

Центральной фигурой в деле восстановления монашества и объединения России в XIV в. стал Сергей Радонежский. Как и его друг Алексей, он происходил из знатного рода; но его обращение в монашество было более глубоким и плодотворным. Сергей прибыл в Москву из Ростова, побежденного города-конкурента к востоку от Москвы. Разочарованный Москвой и

раскованным традиционным уставом ее монашеской жизни, он отправился в лес, чтобы молитвой и самоотречением стяжать святость ранней церкви. Его благочестие и мужество привлекли и других в монастырь, который он основал к северу от Москвы в 1337 г. Монастырь, посвященный Святой Троице, а позже названный в честь его основателя, стал для Московского государства тем же, чем была Киево-Печерская лавра для Киева: центром цивилизации, местом паломничества и второй в русской истории лаврой (т. е. крупным головным монастырем).

вернуться

147

2. Е.Трубецкой. Умозрение; цит. по: Евдокимов. Север, 31.

вернуться

148

3. Данные о населении взяты из кн.: М.Тихомиров. Россия в XVI столетии. — М., 1962, 66. Павел из Алеппо в середине XVII столетия подсчитал, что в Москве «более 4000 церквей и 10 000 часовен, где совершается служба» (Paul of Aleppo. Travels, II, 31).,

вернуться

149

4. П.Струве. Название «крестьянин» // СРИП, 1929. I; также: Vernadsky.

Mongols, 375. Свидетельством в пользу постоянной взаимозамены двух этих терминов (что некоторые авторитетные ученые ставят под вопрос) является использование слова «христианин» для обозначения крестьян в первом русском военном уставе 1647 г. См. статью: С. Stang // SUN, 1952, 86.

вернуться

150

5. Лихачев. Культура, 41.

Известные различия между монастырем св. Сергия и более ранними монастырями в Киеве и в Новгороде говорят о той новой роли, которую монастырям предстояло занять в русском обществе. Монастырь св. Сергия был расположен вне политического центра, и требования в нем к человеку по части физического труда и воздержания были гораздо жестче. Благодаря своему открытому местоположению монастырь выступал в роли крепости и центра освоения региона.

Монашеская жизнь возрождалась в России не только героизмом и святостью таких личностей, как Сергей, но также благодаря существенному духовному влиянию крошащейся Византийской империи. Запутавшееся в собственных неудачах, утомленное притязаниями

католического Запада, византийское монашество в конце XIII и в XIV вв. совершило поворот от студийского устава в монастырях и все более влиятельной западной схоластики к новому мистическому учению, известному как исихазм [151].

Согласно этому учению, человек находит прямой собственный путь к Богу с помощью «внутренней тишины» (исихии), которая достигается аскетическим умерщвлением плоти и безмолвной молитвой души. Темнота, пост и сдержанное дыхание считались средствами достижения этой внутренней тишины, в то время как традиционные таинства Церкви и даже словесная молитва верующего постепенно стали рассматриваться как не имеющие отношения к этой цели или даже отвлекающие от нее. Исихасты верили, что подобный процесс внутреннего очищения подготавливает человека к божественному озарению — видению отблеска того нерукотворного божественного света, который видели апостолы на горе Фавор во время Преображения Христова. Отмежевываясь от еретического притязания, будто человек может достигнуть тождества с Богом, исихасты делали оговорку, что подобное озарение приводит человека в контакт только с «энергией» (*energeia*), а не с «сущностью» (*ousia*) божественного. Это различие, а также вера в то, что человек может сподобиться видения отблеска божественного света, были приняты Восточной Церковью как постулаты веры в 1351 г.

Победа исихазма на закате Византийской империи еще больше отдалила православие от дисциплинированной и витиевато священной Римской Церкви позднего средневековья. Бросая вызов иерархам и призывая человека искать прямой путь к Богу, исихазм стал в некотором роде восточным предвестником протестантизма.

Нигде победа нового мистического учения и разрыв с Римом не были столь полными, как в новооткрытых монастырях русского Севера. Тяжелые внешние условия долгое время требовали аскетических качеств — силы духа и долготерпения. Политическая раздробленность Киевской Руси вынуждала таких монахов, как св. Сергей, искать спасения вдаль от городов, подражая древним отцам-пустынникам. Таким образом, неудивительно, что новые монастыри русских отшельников-первопроходцев смогли легко усвоить учение исихастов, занесенное на север паломниками с Афона и православными славянами, которые наводнили Россию после захвата Балкан мусульманами. Отказ Московского государства от классических традиций рационального богословия и четкой иерархичности подготовил почву для принятия учения, которое придавало особое значение непосредственному контакту с Богом. В то же время близость монахов-отшельников к природе (и к язычеству нехристианских племен) приводила их почти к францисканским размышлениям о Божьей причастности ко всему тварному. Как апостолы получили отблеск божественного света во время Преображения Христова, так и истинный монах во вселенской Христовой Церкви может увидеть отблеск грядущего преображения мира. Серое и суровое окружение заставляло верить не только в спасение человека, но и в преображение всего естественного мира.

Тема преображения иногда сливалась с темой тысячелетнего «Второго пришествия» Христова. В распространенных «духовных стихах» московского периода говорится о грядущей славе «общинной церкви преображенной» на вершине горы, как бы объединившей в себе Фавор и Афон [152]. Монахи-отшельники, основатели новых монастырей на северо-восточной границе Европы, рассматривали их скорее не как институты, служащие оживлению государственной церкви, а как «перевалочные пункты» на пути человека ко «Второму пришествию». Иконы, изображавшие св. Сергия, усмиряющего диких зверей и проповедующего животным и растениям [153], подчеркивали, что обещанный конец — это не только воскрешение умерших, но и преображение всего мироздания.

За столетие после основания монастыря св. Сергия в Загорске в стране возникло еще около

150 монастырей — это было одно из самых значительных миссионерских движений за всю историю христианства [154]. Большая часть их основателей находилась под сильным влиянием исихазма, но они, подобно цистерцианам средневекового Запада, были еще и людьми трудолюбивыми, первопроходцами, открывавшими новые суровые края для освоения и заселения. С основанием обители св. Кирилла на Белом озере в 1397 г. монастыри продвинулись от Москвы к северу примерно на триста миль. В 1436 г., всего через сто лет после основания монастыря св. Сергия, эта граница отодвинулась еще на триста миль к северу, до островов Белого моря, где Савва и Зосима основали Соловецкий монастырь. Этот период русской истории дал больше святых, чем любой другой; самыми выдающимися из них были Сергий, Кирилл, Савва и Зосима, чьи монастыри стали местами паломничества и поклонения их чудотворным реликвиям и мощам.

Еще одним широко почитаемым местным святым XIV в. был Стефан Пермский, чья деятельность иллюстрирует цивилизаторскую и первопроходческую миссию русского монашества. Этот образованный аскет принес христианство к подножию Уральских гор, в край притоков Волги за 750 миль на восток от Москвы. Там он обратил в христианство зырян-язычников, создал для них алфавит и перевел Святое Писание на их наречие. Стефан оказал огромное влияние на весь этот обширный регион, став его культурным главой и первым епископом. Он вернулся в Москву и был похоронен в церкви с подходящим названием Спаса на Бору. Благодаря в основном московским летописям история его героической борьбы с дикой природой и волхвами-язычниками распаляла пробуждающееся воображение русских христиан. «Житие Стефана Пермского», составленное великим агиографом своего времени Епифанием Премудрым, установило новый образец витиеватого панегирика и стало, вероятно, самым популярным среди множества новых житий местных святых [155].

Но самым значительным из принадлежащих Епифанию жизнеописаний стало все же житие преподобного Сергия Радонежского, которое он написал незадолго до смерти в 1420 г. По сравнению с его ранними работами, это житие более насыщено фактографическим материалом и местной лексикой, оно читается как история России XIV в. и помогает понять, почему одинокий отшельник стал известен как «строитель Руси» [156]. Уважение к его самоотверженности и святости позволило Сергию стать советником и судьей враждующих князей Волго-Окского района. Связи, установленные с соседним Загорском, помогли Москве взять на себя ведущую роль в подготовке района к борьбе с монголами в 1370-е гг. Св. Сергий молился за победу над татарами, отдал все средства и силы своего монастыря на поддержание войска и направил двух своих монахов, которые возглавили военные отряды во время знаменитой битвы на Куликовом поле. Этот решающий поворот в судьбе Московского государства в народе приписывали помощи и посредничеству преподобного Сергия, поэтому его монастырь вскоре стал — почти в современном смысле этого слова — подлинно всенародной святыней. Ее почитали не в память какого-нибудь местного события или святого, а в память общей победы объединенной армии православных русских над врагами-язычниками.

вернуться

151

6. О в высшей степени ценном исследовании исихазма афонским монахом см.: Basil Krivoshchin. The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas // ECQ, III, 1938-1939, 26-33, 71-84, 138-156, 193-214; см. также: J. Meyendorff. St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe, 1959; более исторический обзор см. в кн.: I. Smolitsch. Leben und Lehre des Starzen. — Cologne — Olten, 1952, 23-63, с критической библиографией 234-239 и обзором дополнительного материала в его: Monchtum, 107-108. Другие важные исследования с критическим анализом

документов: A.Ammann. Die Cottesschau im palamitischen Hesychasmus. — Wiirzburg, 1938; I. Hausherr. La Methode de l'oraison hesychaste // ОС, XXXVI, 1927; Г.Острогорский. Афонские исихасты и их противники // ЗРНИБ, V, 1931; Ф.Успенский. Философское и богословское движение в XIV веке // ЖМНП, 1892, фев.

вернуться

152

7. «Там ведь ссы-то, скажут, стоит церьква соборная, / Там соборная церьква все Приображеньская» // С. III амби на го. Песни-памфлеты XVI века. — М, 1913, 262.

вернуться

153

8. См.: Chizhevski. History, илл. напротив 190. См. также материал, рассмотренный в кн.: Воронин. Медвежий культ, 46, сноска 5.

вернуться

154

9. Б.Самнер (Sumner. Survey, 182) приводит это число для периода с 1340-го по 1440 г. J. Rezac. Die monachismo secundum recentiorcm legislationem Russicam // ОС, CXXXVIII, 1952, 6, — приводится цифра 180 для одного XIV в... По оценке Журнеля (Journel. Monachisme, 39, 43), с начала XIV в. до середины XV возникло 180 новых монастырей, а в XV и XVI вв. появилось еще 300. Смолич, вслед за Ключевским, называет меньшую цифру: 104 больших монастыря и 150 маленьких (пустыней) появилось с XIV до XVII в. включительно, причем в каждом веке возникало примерно одинаковое число монастырей, а главное отличие состояло в заметном увеличении относительного числа малых монастырей в XV в. по сравнению с XIV (Smolitsch. Monchtum, 81-82, сноска 2.)

вернуться

155

10. О Стефане см.: L.Leger. La Russie intellectuelle, 1914, 36-50; M. Dane. Epiphanius Image of St. Stefan // CSP, V, 1961, 77-86; и: Гудзий. Хрестоматия, 187-195.

вернуться

156

11. Е.Голубинский. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра. — Сергиев Посад, 1892; Л.Горский. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. — М., 1890, в 2 т.; P.Kovalevsky. Saint Serge et la spirituality russe, 1958 (здесь Сергей рассматривается в общем контексте религиозного развития ранней России); N.Zernov. St. Sergius — Builder of Russia. — London, 1938; и: Жизнь и чудеса преподобного Сергия

Радонежского: Заимствовано из кн. блажен. Епифания, ученика преп. Сергия — «Жизнь и чудеса Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия». — М., 1897.

Новые монастыри стали центрами постоянного труда и молитвы, они скорее сами управляли церковной иерархией, чем ей подчинялись. В основном созданные по подобию афонских монастырей, они были общежительскими и испытывали сильное влияние новой афонской традиции исихазма. «Старцы», достигшие духовной прозорливости и победы над страстями с помощью долгих лет молитв и ночных бдений, часто пользовались в монастыре большим авторитетом, чем игумен или архимандрит (официальный начальник маленького и большого монастыря соответственно). Эти старцы играли главную роль в «накоплении духовной энергии», что являлось главным делом монашества Московии.

Подобно магнитному полю, эта духовная энергия привлекала свободные элементы и наполняла окружающее пространство невидимыми силами. Мы уже отметили этот энергетический эффект в области иконописи, развитие которой стимулировалось необходимостью украшать новые монастыри. «Ветхозаветная Троица» была написана монахом Рублевым для Свято-Сергиевого монастыря во славу Троицы, которой он и был посвящен.

Монастырское возрождение стимулировало и развитие книжной культуры. Количество сохранившихся рукописей XIV в. почти в три раза превышает число рукописей за три предыдущих века [157]. Эти рукописи украшались новым характерным орнаментом, который назывался «плетение ремней», а стиль письма расцветивался «плетением словес» [158]. Оба этих навыка принесли в Россию с Афона монахи-беженцы, последователи исихазма. Оба «плетения» в некотором роде отражали проникновение в литературу принципов, свойственных как исихазму, так и новой иконографии: подчинение словесной изобретательности и живописного реализма гармоничному и ритмизированному повторению нескольких простых образцов и фраз, призванных облегчить установление прямой связи с Богом.

Что еще поразительней в новой литературной деятельности, так это усиление исторической пристрастности, и ранее свойственной русскому богословию. В священной истории, как и в иконографии, московитские монахи преуспели в «преобразовании подражательной искусности в сознательно национальное искусство» [159]. Жития святых и церковные летописи все в большей степени стремились идентифицировать религиозную истину православия с политической судьбой Московии. Эта тенденция стала очевидной уже в XIII в. в исключительно популярном «Житии Александра Невского». Рассказ о князе, победившем тевтонских рыцарей, изобилует сравнениями с ветхозаветными персонажами, образы войны заимствованы из «Повести о разрушении Иерусалима» Иосифа Флавия, а героические подробности почерпнуты в легендах об Александре Великом и перенесены на Александра Невского. К тому же это повествование проникнуто воинствующим антикатолическим духом, который отсутствовал в эпической литературе Киевской Руси (и, вероятно, во взглядах самого Александра) и был почти наверняка введен монахом Кириллом, который бежал из родной Галиции, после того как последняя подпала под римское влияние, и углубил свой антикатолический настрой во время пребывания в Никее — как раз тогда, когда латинские крестоносцы грабили Константинополь в начале XIII в. [160].

Еще восторженней, чем эта история победы над «римлянами», были сказания о сражениях с татарами, ставшие особенно популярными после победы на Куликовом поле в 1380 г. под водительством Дмитрия Донского. Житие этого князя-мирянина написано в чисто агиографическом жанре. Он настойчиво именуется святым и помещен в небесной обители выше, чем многие библейские персонажи. В наиболее известном эпосе этого периода, «Задонщине», Дмитрий предстает защитником «веры христианской» и «святых церквей»,

недаром вдова Дмитрия заказала на его могилу образ архангела Михаила, одержавшего небесную победу над воинством сатаны [161]. В то время как эпос киевской эпохи был относительно открыт для проникновения реалистических и даже языческих элементов, «Задонщине» сообщают дух нового фанатизма новые постоянные эпитеты и новые формулы восхваления [162].

Исключительное значение, придаваемое в летописях Куликовской битве (которая сама по себе не была решающей в освобождении от татарского ига), объясняется, в значительной мере, призывом московских летописцев к христианскому крестовому походу на Восток против неверных, впервые прозвучавшим на христианском Западе во время его великого пробуждения несколькими веками ранее. Преодолевавший невежество и раздробленность народ вновь звали к объединению на почве веры против общего врага. Летописи, начиная с летописи Свято-Сергиева монастыря 1408 г., и те песни и сказания, которые подчеркивали (по контрасту с новгородскими, псковскими и тверскими) важность священной войны с татарами и необходимость ведущей роли Москвы в объединении «русской земли», служили идеологической поддержкой последовательного подчинения всех остальных значительных русских княжеств Москве на протяжении XV в. [163].

Монастырская литература конца XIV и XV вв. все более и более углублялась в мир пророчеств, развивая два связанных между собой убеждения, лежавшие в самой сердцевине московской идеологии: (1) что русское христианство представляет собой особое завершающее звено в непрерывной цепи священной истории; и (2) что Москва и ее правители — избранные носители этого предопределения.

Вера в особое предназначение православного христианства не была новой. Православие унаследовало самые ранние христианские епархии, включая расположенные в той земле, где жил сам Христос. Идеи хилиазма рано проникли с Востока в византийскую мысль. Когда Иерусалим попал в руки мусульман в 638 г., Честной Крест и другие священные реликвии были перенесены в Константинополь, и возникло представление — главным образом при македонской династии, во времена обращения Руси, — что Константинополь в каком-то смысле может восприниматься как Новый Иерусалим, равно как и Новый Рим [164].

Подобно тому, как Восточная Церковь провозгласила себя единственной истинной апостольской церковью, Восточная империя распространила свои претензии на особое освященное происхождение от Вавилонии, Персии и Рима. С конца IV в. Константинополь начал восприниматься как Новый Рим: столица империи, имеющей предназначение, отличное от предназначения любой другой. Византия была не просто одной из христианских империй, но особо избранной христианской империей, призванной повести людей стезей, пролегающей, по определению летописей, между Воплощением Христа и его Вторым Пришествием.

Отдав предпочтение Клименту и Оригену, а не Блаженному Августину, православное богословие говорит куда более о драме вселенского искупления, нежели о драме личного спасения [165]. В то время как Августин завещал латинскому христианству рефлексирующее чувство первородного греха и пессимизм по отношению ко граду земному, восточные отцы завещали православному христианству надежду на то, что Христианская империя Востока может в конце концов преобразиться в последнее, небесное царство. Исихастская мистика поощряла православных в вере, что подобное преображение близко и может быть достигнуто их собственным духовным усилием и, в конце концов, духовным усилием всей христианской империи.

Во времена перемен и неурядиц историческое воображение склонно искать знамения, указывающие на приближение конца света и ожидаемого спасения. Так и возрастающее

чувство предопределенности в Московии было непосредственно связано с мучениями православных монахов в переживающей упадок и окончательное разрушение Византии.

Устремление в сферу апокалиптических пророчеств наметилось в конце XIV в. в отсталых славянских царствах на Балканах и распространилось в Московии благодаря миграции людей и идей из южнославянских земель. В противоположность первой волне миграции южных славян в X в., которая принесла твердую веру единой Византии, эта вторая волна в XV в. заразила Россию высокопарной риторикой и эсхатологическими предчувствиями, которые возникли в распадавшихся под натиском турок Сербии и Болгарии.

вернуться

157

12. Волков. Сведения, 24-25.

вернуться

158

13. О плетении словес см.: Гудзий. История, 230, 246; о реже обсуждавшемся плетении ремней в украшениях XIV в. (которое, как и плетение словес, судя по всему, восходило в сильной степени к южнославянским образцам) см.: А.Некрасов. Очерки из истории славянского орнамента // ПДП, CLXXXIII, 1913, 10.

вернуться

159

14. Kondakov. Icon, 92. Интерпретация развития русской литературы, подчеркивающая, в отличие от подхода большей части историков русской литературы, разрыв между киевской и великорусской литературой, дана в кн.: И.Некрасов. Зарождение национальной литературы в Северной Руси. — Одесса, 1870.

вернуться

160

15. Д. Лихачев прослеживает миграцию антикатолических идей от Кирилла в своей статье: Галицкая литературная традиция в житии Александра Невского //ТОДЛ, V, 1947, 49-53. История разграбления Константинополя латинянами также проникла в раннюю русскую литературу. См.: Н.Мещерский. Древнерусская повесть о взятии Царьграда фрягами в 1204 году // ТОДЛ, X, 1954, 120-135; о других ранних антиримских трактатах см.: А.Попов. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.). — М., 1875.

вернуться

161

16. История / Под ред. Машковцева, I. 84-85, таблица 39; Chizhevsky. History, 191-201; Гудзий. История, 235-244.

вернуться

162

17. Этот контраст выглядит особенно разительно, если рассматривать «Слово о полку Игореве», которое имеет много общего с «Задонщиной», как подлинное произведение киевского периода. См. последнее издание, тесно их сопрягающее: R.Jakobson and D.Worth. Sofronija's Tale of the Russian-Tatar Battle on the Kulikovo Field. — 's Gravenhage, 1963. Тихомиров настаивает на том, что «Задонщина» была создана в Москве, а не в Рязани, как это часто утверждают: М.Тихомиров. Москва в XIV-XV веках. — М., 1957, 156-160.

вернуться

163

18. Очерки истории исторических наук / Под ред. Тихомирова, 63 и особ. 68-69. Хороший современный исследователь исторических песен и генеалогически-политического устного фольклора утверждает, что введение эпоса наряду с летописями (и как расширение их) должно датироваться XIV и XV вв., а не XVI, как ранее утверждалось Соколовым и др. См.: М.Скрипил. Вопросы научной периодизации русского народного поэтического творчества (X-XVII веков), I, 1956, 33-34. Анализ отличий исторической песни от былины дан в работе: C.Stief. Studies in the Russian Historical Song. — Copenhagen, 1953.

вернуться

164

19. Упоминания и ссылки см. в: D.Stremooukhoff. Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine // Speculum, 1953, Jan., 85 и 84-86; также: Вальденберг. Учения, 287; и: W.Hammer. The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages// Speculum, 1944, Jan., особ. 52-55 — о Константинополе. Роль нового Рима отводилась также и крупным западным городам, в частности Тревесу (Три-ПУ), — там же, 57.

вернуться

165

20. Противопоставление Августина «христианским прогрессивистам» Востока проведено в работе: Т.Mommsen. St.Augustine and the Christian Idea of Progress // HI, 1951. Jun., 346-374. О пророческой и аллегорической философии истории Оригена см.: R.Milburn. Early Christian Interpretations of History. — London, 1954, 38-53.

Исследователь, рассмотревший древнерусское понимание рая, предполагает наличие большей веры в конечное достижение рая на земле по сравнению с той, что была на средневековом Западе: А.Седельников. Мотив о рае в русском средневековом прении // BS, VII, 1936, 164-173.

Сербское царство во время своего золотого века при Стефане Душане (1331–1355) *оказалось во многих отношениях генеральной репетицией* той модели правления, которая позже возникла в Московии. Стремительному росту княжеской гордыни сопутствовали неожиданные военные успехи. Поспешно и дерзко Душан присваивал себе титулы царя, самодержца и императора римлян; объявил себя преемником Константина и Юстиниана; и созвал собор, чтобы учредить отдельный Сербский патриархат. Он полагал, коротко говоря, вытеснить старую Византийскую империю новой Славяно-греческой империей. В своих притязаниях он опирался на поддержку Горы Афон и других монастырей, которым он покровительствовал и которые обогащал.

Болгарское царство на протяжении гораздо более длительного периода независимости от Византии создало традицию пророчеств, которая и была непосредственно воспринята Московией. Прославляя болгарскую столицу Тырново, летописи представляли ее новым Римом, занявшим место и Рима классической античности, и пришедшего в упадок «второго Рима» — Константинополя.

Когда неверные турки обрушились на Балканы, сокрушив сербов в Косово в 1389 г. и опустошив пылающую болгарскую столицу четыре года спустя, мессианским надеждам православного славянства не оставалось другого прибежища, как Московия с независимым князем и процветающей церковью. В 1390 г. болгарский монах из Тырново Киприан стал митрополитом Московским, и в течение всего XV в. люди и идеи двигались с Балкан на север, способствуя тому, чтобы Москва прониклась чувством исторической избранности [166]. Балканские монахи в политическом отношении тяготели к византийским антилатински настроенным зилотам, а в богословском — к настроенным антисхоластически исихастам. Они принесли с собой приверженность тесному союзу между монахами и князьями, который преобладал в южнославянских княжествах, и глубокую ненависть к римскому католицизму, который, по их мнению, окружил православных славян враждебными княжествами на Балканах и соблазнил Константинопольскую Церковь принять унижительную унию. Южные славяне также принесли с собой обычную для них практику составления подложных генеалогий в поддержку претензий Сербского и Болгарского царств к Византии и склонность к витиеватому и помпезному языку, обильно уснащенному архаическими церковно-славянскими формами. Особого внимания заслуживает «Сказание о великих князьях Владимирских на Великой Руси», созданное одним сербским эмигрантом, который торжественно связал московских князей не только с князьями киевскими и легендарным Рюриком, но и с куда более фантастической фигурой Прусса, правителя сказочного древнего Царства на Висле, родственника Августа Цезаря, который, в свою очередь, через Антония и Клеопатру был в родстве с египетскими потомками Ноя и Сима. Это многократно переписанное сочинение укрепляло Русских во мнении, что именно они преемники Византии, выдавая за правду невероятный вымысел о якобы перенесении императорских регалий из Константинополя в Киев Владимиром Мономахом, который именовался первым царем всея Руси [167].

Между тем ощущение того, что Московия заняла место Византии, исподволь подпитывалось одной из немногих идеологических установок татарских завоевателей — требованием молиться только за одного царя, а именно за татарского хана. Последствием этого ограничения, которое платившие дань восточные славяне соблюдали не повсеместно и к которому их не принуждали, было исчезновение из московского обихода имен последних византийских императоров. Все это привело к тому, что крах окруженной врагами империи в середине XV в. Московия охотно восприняла как Божью кару за отступничество.

По убеждению Москвы, окончательно сложившемуся задним числом в конце XV в., Византийская Церковь совершила предательство, пойдя на унию с Римом в Лионе, в Риме и, наконец, на Флорентийском соборе 1437 — 1439 гг.

Не искушенная в богословских спорах Московия не отличала Рима от враждебных ей рыцарских орденов Восточной Балтики и наращивавшего силы Польско-Литовского королевства. Московская церковь отказалась признать решения собора, а русского представителя, одобдившего их, митрополита Исидора, подвергла изгнанию. В изгнании этот греческий прелат перешел в католичество, а его место по решению собора Русской Церкви 1448 г. занял коренной русский [168]. Взятие турками Константинополя пятью годами позже было воспринято как божественное воздаяние Византии и подтверждение свыше того, что Русская Церковь повела себя мудро, отвергнув Флорентийскую унию. Тем не менее значение русской вовлеченности в византийскую трагедию было большим, нежели обычно признают националистически настроенные историки. Начиная с конца XIV в. Московия не только выражала сочувствие Константинополю, но и оказывала ему финансовую помощь [169]. Бежавшие от турок принесли с собой страх, что жертвой неверных может стать весь православный мир. Когда хан Ахмат атаковал Москву в 1480 г., сербский дюнах разразился страстной мольбой к простонародью не следовать «еже Болгаре глаголю и рекомии Грецы... и Арбанасы, и Хорваты, и Босна... и инии мнозии земли, иже не стаща мужествени, и погибоша, и отечство свое изгубиша и землю и государство, и скитаются по чюжим странам...» («болгарам, сербам, грекам... албанцам, хорватам и боснийцам... многим другим землям, которые не сражались мужественно, чьи отечества погибли, чьи земли и государства были уничтожены и чьи народы рассеялись в чужих землях».)

Затем текст приобрел молитвенную интонацию: «Да не узрят очи ваши пленения, и грабления святым церквем и домови вашим и убиения чад ваших, и поругания женам и дщерем вашим. Якоже пострадаша инии велиции и славнии земли от турков...» [170]

В подобной атмосфере велико было психологическое воздействие обнадеживающего убеждения в том, что Христианская империя не погибла с падением Византии и других «великих и почтенных» православных царств на Балканах. Сердце империи всего лишь переместилось из Константинополя в «новый Рим» — Тырново, который, в свою очередь, просто уступил место «третьему Риму» — Москве. Этому известному образу положил начало Филофей, монах Елеазарова монастыря в Пскове, который, вероятно, первым предложил его Ивану III, хотя самое раннее сохранившееся изложение этого взгляда содержится в письме 1511 г. к Василию III:

«Старого убо Рима церкви падеся от аполинариевы ереси, втораго же убо Рима, Костянтина града церкви, агаряне внуцы секирами и оскорды разсекоша двери ея. Сия же ныне третяго Рима державного твоего царствия святая соборная апостольская церкви, иже в концех вселенныя в православней хрестыянстей вере, во всей поднебесней паче солнца светитца, и да веесть держава твоя благочестивый царю, яко вся царства православныя хрестыянския веры, снисдошася в твое едино царствие и един ты по всей поднебесней имянуешися царь... два убо Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не быти» («Первый Рим пал от аполлинариевой ереси, второго Рима, Церкви Константинопольской, врата потомки агарян секирами порушили. А третий, новый Рим, вселенская Апостольская Церковь под сильным твоим правлением сияет светом православной христианской веры во все концы земли ярче солнца. Во всей вселенной ты — единственный царь христиан... Два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать...») [171].

Перенос православных чаяний в Московское государство был ярко заявлен «постановочной» свадьбой Ивана III и Софьи Палеолог, племянницы последнего византийского императора, в 1472 г. и введением в России несколькими годами позже византийской императорской печати с двуглавым орлом [172].

Чисто случайный факт, что старые православные святцы были расписаны только до 1492 г.,

подтолкнул русских на пересмотр пророческих сроков апокалипсиса. Семь тысяч лет от сотворения мира в 5508 г. до нашей эры приближались к концу, и ученые монахи настойчиво старались выявить знамения, свидетельствующие о приближении конца света. Ближайшие советники царя, уличенные в сочувствии рационалистической ереси «жидовствующих», на церковном соборе 1490 г. были заклеены как «сосуды дьявола, предтечи антихриста» [173]. Существенным обвинением в последующих преследованиях жидовствующих было использование ими для летосчисления астрологических таблиц «Шестокрыла», из которых, казалось, следовало, что «лета христианского летописца скратишася, а наша пребывают» [174]. В борьбе с жидовствующими Русская Церковь невольно укрепила вековые ожидания, впервые переведя на живой русский язык многие апокалиптические фрагменты Ветхого Завета и даже такие апокрифы, как Апокалипсис Ездры [175].

вернуться

166

21. Голубинский. История, II, часть I, 297–356, — о Киприане и других ключевых церковных деятелях. ПСРЛ, XII — «Житие Петра», первого митрополита Московского, написанное Киприаном.

О балканских княжествах см.: Vasilicv. History, II, 301–319; дополнительный материал см.: Smolitsch. Monchtum, 86, note I; Stremoukhoff. Rome, 85, note 8. О Сербии см.: G.Soulis. Tsar Stephen Dushan and Mount Athos // HSS, II, 125–139. О византийско-болгарском происхождении русского ощущения предопределенности см.: H.Schaeder. Moskau das Dritte Rom. — Darmstadt, 1957, 2d ed., 1 — 12; и: R.Wolff. The Three Roms: The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat // Daedalus, 1959, Spring, 291–311. См. также работу, которую обычно обходят молчанием: К.Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. — Киев, 1898.

Основными работами о «второй волне притока южных славян» в Россию остаются: А.Соболевский. Южно-славянское влияние на русскую письменность в XIV–XV веках. — СПб., 1894; Переводная литература московской Руси XIV–XVII веков. — СПб., 1903, 1 — 14. Более современные исследования см.: М.Тихомиров. Связи // Славянский сборник; В.Мошин. О периодизации русско-южно-славянских литературных связей X–XV вв. // ТОДЛ, XIX, 1963, 28–106.

О лингвистическом влиянии см.: Г.Винокур. Избранные работы по русскому языку. — М., 1959, 59–62; о религиозном влиянии — С.Смирнов. Сербские святые в русских рукописях // Любительский сборник русского археологического общества в Югославии. — Белград, 1936, 252–264; о художественных влияниях — В.Лазарев. Феофан Грек и его школа. — М., 1961.

Конечно, существовали также византийские влияния, воспринятые без посредства славян, — влияния так называемого Палеологовского возрождения. См.: D.Likhachev. Die Kultur Russlands während der Osteuropäischen Frührenaissance. — Dresden, 1962, 31–41; И.Дуйчев. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества // ТОДЛ, XIX, 1963, 107–129. Тихомиров утверждает, что в Москве существовал греческий монастырь, а в монастыре св. Сергия и в других местах России — другие центры греческой учености; см.: М.Тихомиров. Россия и Византия в XIV–X V столетиях // ЗРВИ, VII, 1961, 36.

вернуться

167

22. Текст этой легенды и заметки о ней Пахомия Логофета см. в: Stender-Peter-sen. Anthology, 252-258; также см. xi?-x?.

вернуться

168

23. Голубинский. История, II, часть 1, 414-491; также см.: G.Alef. Muscovy and the Council of Florence // ASR, 1961, Oct., 389-401, и работы, на которые он ссылается, особенно: M.Cherniavsky. The Reception of the Council of Florence in Moscow // CH, XXIV, 1955, 347-359.

вернуться

169

24. Тихомиров. Россия и Византия, 33-34. Автор справедливо отмечает (38), что русско-византийские отношения в период упадка Византии совершенно неадекватно оценены. Доказательство того, что Русская церковь на протяжении XIV в. стремилась возносить московских князей и умалять византийского императора, выдвинуто Вольфом; см.: Wolff. Migration, 297-298, и отсылки.

вернуться

170

25. ПСРЛ, VI, 232. Тихомиров (Россия и Византия, 38) предполагает сербское авторство.

вернуться

171

26. В.Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. — Киев, 1901, приложение, 50, 54-55.

вернуться

172

27. См.: G.Vernadsky. Russia at the Dawn, 166-167 и сноски. То, что Иван III все чаще величал себя «царем», свидетельствует, хотя и не доказывает окончательно, что он осознавал себя чем-то вроде преемника византийского императора. Термин «царь» широко употреблялся в древности (его значения собраны в: Miliukov. Outlines, I, 18-19, примеч. 4) и, до его использования на полной церемонии коронования Ивана IV в 1547 г., не имел сугубо имперского значения. Для лучшего уяснения сложных связей между византийским прецедентом и русской практикой см.: В. Савва. Московские цари и византийские василевсы. К вопросу о влиянии Византии на образование идей царской власти московских государей. — Харьков, 1901.

Алеф предполагает (в неопубликованной рукописи: G.Alef. The Adoption of the Muscovite Two-

Headed Eagle: A Discordant View), что печать могла быть заимствована Иваном III в результате установления отношений с императорами дома Габсбургов (которые также пользовались этой византийской эмблемой), а не просто автоматически перешла к нему после женитьбы на племяннице последнего византийского императора.

вернуться

173

28. Преподобный Иосиф Санин Волоколамский — см. ссылку в: J.Fennell. The Attitude of the Josephians and the Trans-Volga Elders to the Heresy of the Judaizers // SEER, 1951, Jun., 492 и примеч. 26. О пророческих писаниях на завершение церковного календаря, которое вдохновляло хилиастские ожидания, см.: Smolitsch, Monchtum, 131-132, и: В.Жмакин. Митрополит Да и и и л//Чт, 1881, II, 361-367, а также I, 1—226.

вернуться

174

29. Письмо от февраля 1489 г. Геннадия, архиепископа Новгородского, Иоасафу, архиепископу Ростовскому и Ярославскому // Чт, 1847, № 8, отдельная пагинация в конце, 3.

вернуться

175

30. Chizhevsky. History, 161; Stremoukhoff. Third Rome, 96. Чижевский предостерегает (229) от перенесения «эсхатологического психоза» более поздних периодов на XV в., но пророческие слова в конце церковного календаря свидетельствуют, что этот психоз уже был вполне развит. В дополнение к «Даниилу» Жмакина см.: В.Сахаров. Эсхатологические сочинения и сказания в древне-русской письменности и влияние их на народные духовные стихи. — Тула, 1879.

Аргумент Н.Ульянова (Н.Ульянов. Комплекс Филофея // НЖ, XLV, 1956, 249-273), что идея «третьего Рима» есть скорее ретроспективная проекция романтического национализма XIX в., нежели реальный и сильный фактор в древнерусской мысли (по крайней мере, еще до того, как к ней обратились старообрядцы), требует некоторого уточнения в свете использования этого термина в основной «Кормчей книге».

К концу столетия усилились ожидания близкого, по воле Бога, конца света, однако было неясно, какие знамения искать — добрые или дурные: грядет ли Второе Пришествие Христово и тысячелетнее Его царство на земле или приход царства антихриста. Филофей полагал, что царство русское есть последнее мирское царство, за которым наступит вечное царство Христа, но другой псковитянин видел в царе-победителе предвестника антихриста [176]. Эта неясность (ожидать ли бедствий или освобождения) стала на самом деле характерной чертой русских пророческих сочинений. В более поздние времена такое же неустойчивое чередование предвкушения и страха, ликования и уныния не раз сопровождало ожидание великих перемен, предстоящих России.

Расцвет прорицательства в Московском государстве в XV и начале XVI вв. проявился в

распространении таких крайних форм выражения христианской духовности, как столпничество и юродство — странничество «юродствующих Христа ради». Будучи восточного и византийского происхождения, оба эти явления обрели, однако, новую силу и значимость в северной Московии.

В необщежительских монастырях столпничество считалось средством достижения особой святости и прозорливости. Эта традиция получила народное признание благодаря былинным сказаниям об Илье Муромце, который, как утверждалось, просидел тридцать лет без движения, прежде чем отправиться на подвиги.

Юродивых за их аскетизм и пророческие высказывания стали почитать как «божиих людей». Если в православном христианстве с VI по X в. было не более четырех дней памяти юродивых, то в Московском государстве с XIV по XVI в. было по крайней мере десять таких дней в году [177]. Большое количество церквей и рак было посвящено им, особенно в XVI и начале XVII вв., когда эта форма благочестия переживала свой пик [178].

Юродство стало привычным, если не обычным, в повседневной жизни. Дар пророчества обретался очистительным умерщвлением плоти «Христа ради». Роль юродивых при дворе московских князей представляла собой сочетание придворного исповедника христианского Запада и языческого предсказателя восточных владык. Юродивые предрекали бедствия и намекали на необходимость новых крестовых походов и покаяний, усиливая уже отмеченную склонность славянского православия скорее к страстям и пророчествам, нежели к разуму и дисциплине.

В большинстве своем те, кто становился юродивым, много путешествовали и были начитанны. Еще ученый богослов Тертуллиан задал Церкви вопрос: «Что общего у Афин с Иерусалимом?» — и высказал свое утверждение: «Верую, потому что абсурдно». Эразм Роттердамский, один из наиболее образованных гуманистов Возрождения, также пропел «похвалу глупости», и на его опыт под этим названием охотно ссылались русские мыслители [179]. Для трагических русских мыслителей позднейшего времени — Достоевского, Мусоргского и Бердяева — окажется соблазнительным соотнести национальное своеобразие своего народа с этой недисциплинированной традицией святого «скитальца в родной земле» [180]. Юродство было источником не только стойкости и набожности, но и анархистских и мазохистских порывов.

У юродивых было много общего с пророчествующими святыми отшельниками, столь многочисленными в Московском государстве в XIV и XV вв. Действительно, название святых странников — скиталец — родственно названию изолированных монашеских общин: скитов. Наиболее известный аскет, пустынник и поборник таких маленьких общин — Нил Сорский, который перенес духовную строгость исихастов на русскую почву [181]. Будучи монахом монастыря св. Кирилла на Белом озере, Нил совершил паломничество в Святую Землю и в Иерусалим в годы как раз после его падения, и оттуда — на Святую Гору Афон. Обретенную там приверженность внутренней духовной жизни, свободной от внешней дисциплины и принуждения, по возвращении в Россию он положил в основу организации скита на пустынном берегу реки Соры неподалеку от Белого озера. Его благочестивые наставления проникнуты францисканской любовью к первозданной природе и равнодушием к мирским благам. Скит объединял не более двенадцати «братьев», живших в апостольской бедности и согласии с окружающей природой. Евангелия и немногие другие «священные тексты» были для них единственными авторитетными источниками.

Нил считал скит золотой серединой подвижничества между двумя типами монастырского жития — общежительством и келейностью. Каждая келья скита напоминала некую средневековую мастерскую с подмастерьями, где опытный «старец» наставлял одного или двух

послушников в богоугодных трудах и Священном Писании. По воскресеньям и другим праздничным дням все обитатели келий собирались вместе. Каждый скит, противостоя соблазнам богатства и стяжательства, сам обеспечивал себя всем необходимым для жизни. Нил не был особо озабочен соблюдением постов или преследованием еретиков. Внешний мир мало занимал этого поборника внутренней духовной жизни. Он проповедовал силу духовного примера и стремился к тому, чтобы такие примеры появлялись в монастырях. Мысленная духовная молитва, по образному выражению Нила, подобна попутному ветру, помогающему человеку одолеть бурное море греха и достигнуть гавани спасения. Все внешнее — даже изреченная молитва — лишь румпель, средство развернуть человека по духовному ветру, который впервые оваял апостолов на Пятидесятницу.

Жизнь Нила и его учение оказали глубокое воздействие на новые монастыри осваиваемых северо-западных окраин. Его последователи, известные как заволжские старцы, были выходцами главным образом из обителей, приписных к Свято-Сергиевому монастырю, и из менее известного Спасо-Каменного монастыря и девяти его монашеских колоний в Ярославско-Вологодском районе. Монастырь этот, когда в 1380 г. игуменом его стал грек-исихаст, сделался центром «внутренней духовности», наставлявшим не только монастырских послушников, но и многочисленных купцов, поселенцев и мирских паломников [182].

Поучения Нила смущали души людей самой возможностью — или даже предпочтительностью — непосредственного общения с Богом помимо пышных православных богослужений. Вера в то, что Бог посылает вдохновенных посредников прямо к Его избранному народу, минуя посредство церковной обрядности, нарушала спокойное течение религиозной жизни.

Московское государство во времена своего подъема походило на лагерь выжидающих «возрождений». Россия была простой, но могущественной религиозной цивилизацией, которой роковым образом не хватало критического мышления или четкого разделения властей. Конечно, даже применительно к Византии всегда было некорректно говорить о «церкви» и «государстве», а не о двух типах освященной власти (*sacer-dotium* и *imperium*) в мировом христианском образовании [183]. В Московском государстве эти два понятия сплелись даже еще теснее, причем без какой-либо очевидной соотнесенности с теоретическими определениями и практическими ограничениями, какие были сформированы всей долгой историей Византии.

В гражданской сфере не существовало постоянных административных судов (даже в незрелом варианте приказов) вплоть до начала XVI в. [184]. В церковной сфере полное отсутствие ясности в структуре епархий или епископской иерархии не позволяло высшему духовенству сколь-либо эффективно восполнять слабость светской власти на протяжении долгого периода политического разделения. Не было даже никакой системы старшинства среди монастырей. В отличие от средневекового Запада, которому предстояло заново открыть основы Римского права и куда через завоевателей-мусульман попали тексты Аристотеля, отдаленная Московия не имела почти никакого представления о политической и правовой культуре классической античности. В лучшем случае ее обитатели обращались к пересказу платоновских доводов в пользу правления царя-философа — для подтверждения своей убежденности, что добрый и святой правитель необходим, но никак не ради упражнений в сократическом методе.

вернуться

176

31. Будовниц. Публицистика, 172; и: Откровение, XVII: 10–11, приведено в: ПСРЛ, IV, 282,

интерпретировано в: Vernadsky. Dawn, 146.

вернуться

177

32. И.Ковалевский. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. — М., 1900, 136 — сноска и 132-150. См. также: А.Кузнецов. Юродство и столпничество. — СПб., 1913.

Г.Федотов. Святые Древней Руси. — Париж, 1931, 205; автор насчитывает шестерых блаженных собственно в истории Византийской Церкви; иеромонах Лев (Lev. Une Forme d'ascese russe. La folic pour le Christ // Irenikon, 111, 1927, 15) насчитывает только «четырёх или пятерых» в Византии со II по X в.

вернуться

178

33. Федотов (G. Fedotov. The Holy Fools // SVQ, 1959, Fall, 2-4) находит четырех блаженных в России XIV в., одиннадцать в XV, четырнадцать в XVI и семь в XVII п. (в том столетии, в котором были введены запрещения на канонизацию подобной формы святости).

Это полезное исследование подчеркивает качественные и количественные различия между русскими и византийскими юродивыми. Тексты, приводимые в поддержку юродства, — все апостола Павла: I Коринфянам, 1:18-27; 4:9—13; и Колоссянам, 2:8.

вернуться

179

34. Я.Щапов. «Похвала глупости» Эразма Роттердамского в русских переводах // ЗОР, XX, 1958, 102-117; в статье приводятся сведения о большом количестве французских и русских изданий и сборников, которые стали появляться в России начиная с XVIII в. О традиции «восхваления безумия» у ранних отцов и ссылок на Тертуллиана см. раздел: The Primacy of Faith // E.Gilson. Reason and Revelation in the Middle Ages. - NY, nd, 3-33.

вернуться

180

35. Достоевский в своей речи о Пушкине 1880 г. как раз незадолго до своей смерти (Достоевский. ПСС, XXVI, 137; речь — 136-149); Мусоргский в «Борисе Годунове»; и Бердяев: Русская идея, 217-221. См. также романтизированное, но ценное (и влиятельное) исследование: С.Максимов. Бродячая Русь — Христа ради (вошло в V-VI тт. его Собрания сочинений).

вернуться

181

36. О Ниле см.: Smolitsch. Monchtum, 101-118, и: Leben, 64-80; Chizhevsky. History, 216-222; и подборку в: Fedotov. Treasury. Также; А.Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в древней Руси. — СПб., 1882; о его уставе монастырской жизни: — Нила Сорского предание и устав // ПДПИ, CLXXIX, 1912, с вводной статьей М.Боровковой-Майковой. О его связях с исихазмом см.: А.Орлов. Иисусова молитва на Руси в XVI веке // ПДПИ, CLXXV, 1914, 29-92; также: F. von Lilienfeld. Nil Sorskij und seine Schriften, 1961.

вернуться

182

37. О Дионисии и Спасо-Каменном монастыре см.: Smolitsch. Monchtum, 97-99 и таблицу, 534. См. также: Smolitsch. Leben, 57-63; Б.Грсчев. Заволжские старцы // БВ, 1907, июль-авг.

вернуться

183

38. См.: G.Florovsky. Empire and Desert: Antinomies of Christian History // The Greek Catholic Theological Review, 1957, Winter; Г.Острогорский. Отношения церкви и государства в Византии // SKP, IV, 1931, 121-132. Т.Паркер отмечает, что «любой разговор о церковно-государственных отношениях на Востоке есть бросающийся в глаза анахронизм»: T. Parker. Christianity and the State in the Light of History. - NY, 1954, 78, and section 5 4-8 0.

вернуться

184

39. Первое использование слова «приказ» для обозначения новоучрежденного института, а не распоряжения, видимо, случилось при Василии III в 1512 г. (см. документы в кн.: Русская повесть XVII века. — М., 1954, 450). Всеобщее использование этого слова для обозначения институтов обычно возводят ко времени правления Ивана IV (см.: Гр, XXXIII, 460-462.). В. Савва (О посольском приказе в XVI в. — Харьков, 1917) проясняет, однако, что этот приказ был, по меньшей мере, полноценным судом с конца XV в., несмотря на нерешительность автора в обобщениях (iii-i? и сноска I на i?) и незавершенный характер исследования. Государственное казначейство (Казенный двор) тоже должно было функционировать на постоянной основе.

За отсутствием элементарных сведений о политических системах прошлого или достаточного собственного опыта, москвитяне неопределенно представляли себе идеального правителя в образах обожествленного «царя-солнца» Востока и святых и князей из народных сказаний. Победа платоновского идеализма на христианском Востоке, чему примером служило почитание идеального иконописного образа, вела русских к поиску идеального князя, который был бы, в сущности, «живой иконой Господа» [185].

Однако, в отличие от платоновского идеала, идеальный русский князь должен был быть не философом, а хранителем традиции. Высшей добродетелью в Московии было не знание, а память. Где нужно было сказать «Я знаю», говорили — «Я помню». Любые наставления, описи и государевы наказы в приказах были известны всем как «памяти»; эпические сказания записывались «для того, чтобы старики слушали и молодые запоминали». Важнейшим при

разрешении споров было обращение к здоровой, доброй и твердой памяти старейшего авторитета [186].

Таким образом, цельность Московии, по существу, обеспечивалась не сводами законов и не установленным порядком, а принимаемой на веру и не обсуждаемой совокупной памятью. Самыми влиятельными людьми были местные «старейшие», сохранявшие в памяти больше всего данных об апостольских временах и сведущие, благодаря жизненному опыту, в христианской традиции: старец, ведущий аскетическую жизнь в монастыре, уважаемый староста в городе и сказитель «старин» (древних сказаний). Редко когда общество бывало настолько ориентировано на старину, однако в Московии прошлое воспринималось скорее как повествование о героизме, чем как источник познания, риторику предпочитали дидактике, «сладкоречивые» проповеди св. Иоанна Златоуста — «утомительной логике» Аристотеля [187]. Даже князья должны были возводить свои родословные и геральдические печати к священному прошлому, чтобы обрести уважение в патриархальной Московии [188].

Важной составляющей, обеспечившей московской власти влияние во всей России, стала монашеская поддержка. Монастыри объединили Россию, переведя внутренний взор народа от мелочных междоусобиц удельного периода к высокому идеалу. Московские великие князья совершали многочисленные паломничества в наиболее известные монастыри, переписывались с монахами, испрашивали у них материальную помощь и духовное заступничество перед тем, как решиться на какое-либо важное военное или политическое предприятие, и жаловали им значительную часть приобретаемых земель и богатств. Со своей стороны, монастыри обеспечивали необходимый ореол святости Великого московского князя. Он выступал защитником монастырей, той фигурой, в которой «преодолевалась антиномия кесарева закона и Божьей воли» [189].

Идеология Московского царства, которая сформировалась в начале XVI столетия, была чисто монашеской по происхождению. Ее главный вдохновитель Иосиф Санин, основатель и игумен Волоколамска, был последним и наиболее красноречивым в ряду великих наставников. Как и многие другие, Иосиф основал свой монастырь в дремучем лесу, где укрылся, разочаровавшись в укладе существовавших в то время монастырей и в надежде создать идеальную христианскую общину. Человек внушительной внешности и аскетического склада, Иосиф настаивал на неукоснительном соблюдении порядка старшинства, требовал точного следования уставу в одежде и даже телодвижениях. Его твердое убеждение, что сложившиеся внешние привычки влияют на внутренний духовный мир, было диаметрально противоположно позиции его современника и противника Нила Сорского, и их фундаментальный мировоззренческий конфликт вылился в знаменитый спор о монастырской собственности. В противовес учению Нила об апостольской нестяжателности, Иосиф защищал огромные богатства, накопленные в разраставшейся его заботами системе монастырей благодаря наследству брата Ивана III и многих богатых покровителей и послушников. Сам Иосиф не был ни защитником, ни приверженцем роскоши. Он утверждал, что монастырские владения не являются личным богатством, они суть священный залог, даваемый ради праведности и духовного посредничества монахов, а также в надежде, что их святость будет распространяться и на общество [190].

Спор между стяжателями и нестяжателями был, по существу, конфликтом между двумя концепциями монашеской жизни. Все главные участники были монахи, которые понимали Московское государство как религиозную цивилизацию с абсолютной властью великого князя. Реальным предметом спора был приоритет власти в этой патриархальной монашеской цивилизации: мирская власть игумена против духовной власти старца; централизованная организация и жесткая дисциплина против свободного объединения в общину благочестивых подвижников.

Хотя Иван III, как и другие честолюбивые государственные строители раннего периода, стремился секуляризовать церковные владения, церковный собор 1503 г. решил в пользу стяжателей. Последовавшая затем смерть Ивана III, а немного позже и Нила, гонения на последователей Нила Сорского утвердили союз между иосифлянкой партией и великими князьями Московии. Идея «Москва — третий Рим», приписываемая монаху Филофею, могла быть обращена к царскому тщеславию как попытка отвлечь великого князя от любых действий против церковной иерархии [191]. Филофей обращался к великому князю не только как к царю, но как к «браздодержателю святых божиих престол святых соборных апостольских церкви» [192]. В то время как влияние иосифлянской партии росло при дворе, сама концепция царства постепенно приобретала монастырский оттенок. Вся Московия стала выглядеть как особого рода огромный монастырь, живущий под руководством царя-архимандрита. Начавшаяся в XVI в. традиция «государева слова» — обязанность всех россиян немедленно доносить под угрозой наказания о любой серьезной критике правителя, вероятно, представляет собой экстраполяцию на все общество жестких обязательств монахов докладывать о любом нарушении устава внутри иосифлянских монастырей.

Тесный союз между монахами и царями в первой половине XVI в. может, конечно, расцениваться как корыстный, макиавеллиевский договор: монахи сохраняют свои богатства, обретают свободу от церковной иерархии, проповедники же монашеской бедности осуждены как преступники; а царь, в свою очередь, получает церковное благословение на развод и церковную поддержку притязания на то, что «хотя по человеческому обличью он таков, как и все, однако, во власти подобен Богу» [193]. Важно понять, что победа иосифлян и расширение их влияния на Руси XVI в. было прямым результатом народного благоговения перед монастырями и монашеским идеалом. Люди стремились к обогащению, но при этом старались умиловить Бога. Они жаждали власти, но также и монашеского одобрения своих действий. Если даже Козимо Медичи считал необходимым перемежать суетную роскошь Флоренции XV в. уединением в своей монастырской келье, не удивительно, что князья и знать незрелой московской цивилизации в то же самое время щедро одаривали русские монастыри и служили их интересам.

Победа монастырской партии привела к искажению государственного управления Московии, размыв различия между монастырем и внешним миром. Царь сделался своего рода верховным архимандритом, а монастыри превратились в места заключения для политических противников царя. Аскетизм и порядки иосифлянских монастырей насаждались среди мирян, а греховность и невежество глубокого околмонастырского люда проникали за стены монастырей.

Хотя развращенность монашества зачастую чудовищно преувеличивали, нет ни малейшего сомнения, что рост богатства и власти русских монастырей оказался благодатной почвой для мирских соблазнов. Наплыв послушников нес с собой два наиболее распространенных в Московии порока: алкоголизм и сексуальные извращения. Последние представляли особого рода проблему для культуры, которая оказалась на удивление неспособной создать в своей эпической поэзии классическую пару идеальных возлюбленных и восприняла — из учения иосифлян — почти мазохистскую доктрину аскетического умерщвления плоти.

вернуться

185

40. Fedotov. Mind, I, 208. Предположение Федотова о том, что православная концепция царства как «распространения на общественную жизнь догмата об иконопочитании», соответствует

уже ясно обозначившейся в византийской иконографии тенденции изображать императоров в позе ветхозаветных царей и даже самого Христа. См.: A. Grabar. *L'Empereur dans l'art byzantin*, 1936, 93 —122. Мысливец (Myslives. Ikona, 47) видит в иконе «вечный памятник... победе платонического идеализма» на Востоке.

вернуться

186

41. Шапов. Сочинения, II, 593-594, — всесторонне рассмотрены и варианты использования слова «память». Акцент на эпическом, а не на романическом в древнерусской литературе также свидетельствует о предпочтении традиции инновациям. Как сказал Макс Ремпис, правда в другом контексте, «эпос ориентируется на древность, роман же стремится к современности»: M. Remppis. *Die Vorstellungen von Deutschland in altfranzösischen Heldenepos und Roman und ihre Quellen*. - Halle, 1911, 146, также 168.

вернуться

187

42. Chizhevsky. *History*, 161-162.

вернуться

188

43. Легенды о переносе истинного местонахождения империи из Вавилонии в Византию пополняли родословную императорского дома добавочными предками. См.: Гудзий. *История*, 248-259; и, в дополнение к материалу, представленному в сноске 14 на 269, см. статьи М. Сперанского и М. Скрипила в: ТОДЛ, X, 1954, 136-184, — о русских сочинениях о падении Константинополя; и (главным образом о русских заимствованиях у южных славян, приводятся даже румынские сочинения на этот счет): I. Duichcu. *La conquete turque et la prise de Constantinople dans la litterature slave contemporaine* // BS, XIV, 1953, 14-54; XVI, 1955, 318-329; и XVII, 1956, 276-340, особ. 316 ff.

вернуться

189

44. V. Zenkovsky. *History*, I, 37.

вернуться

190

45. Религиозная и богословская природа учения Иосифа подчеркнута Г. Флоровским, который уподобляет (Пути, 18) принуждение к отказу от богатств принуждению к отречению от богатств и привилегий в 1870-е гг. Благоклонную оценку с точки зрения римского католицизма см. в статье: Th. Spidlik. *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe* //

ОС, CXLVI, 1956; краткое изложение дискуссии с Нилом см. в статье: J Meyendorff. Partisans et ennemis des biens ecclesiastiques au sein du monachisme russe aux XV et XVI siecles // Irenicon, XXIX, 1956, 28-46, 151-164. Основная полемическая работа Иосифа: Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. — Казань, 1904; см. также: А.Зимин и Я.Лурье. Послания Иосифа Волоцкого. — М. — Л., 1959, особ. эссе Лурье «Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель». Его политические взгляды охарактеризованы М. Шахматовым: М. Shakhmatov. Politicka ideologic Josefa Volokolamskeho, Sbornik ved pravnich a statnich. — Praha, 1928; и в работе: Жмакин. Даниил.

Ведущая роль духовенства в развитии имперской идеологии обсуждается в кн.: В.Соколовский. Участие русского духовенства и монашества в развитии единодержавия и самодержавия в Московском государстве в конце XV и первой половине XVI вв. — Киев, 1902.

вернуться

191

46. Н.Андреев предполагает, что боязнь конфискации церковных земель была основной мотивировкой столь страстных обращений Филофея к царю. Это может быть верно, хотя его довод в пользу этого предположения, — о том, что Филофей мог впервые предложить эту формулу в ранней переписке с Иваном III (N.Andreev. Filofey and His Epistle to Ivan Vasilievich // SEER, 1959, Dec., 1—31), представляется неприемлемым в свете точных аргументов, предложенных Н. Масленниковой и убеждающих в том, что эта переписка (да и самое полное изложение Филофеем своих взглядов) в действительности велась с Иваном IV. См. указанную работу и разработку этого аргумента в кн.: Я.Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. — М. — Л., 1960, 345-357, 482-497.

вернуться

192

47. Малинин. Филофей, прилож., 50.

вернуться

193

48. Рассматривая использование иосифлянами этого отрывка из византийского сочинения IV в. «Agapetus», И.Шевченко отмечает, что «хотя автократия была Доморощенной, одежды, в которые она рядилась, были иностранного производства» (I.Shevchenko. A Neglected Bysantine Source of Muscovite Political Ideology // HSS, II, 1954, 172). Энциклопедия (БЕ, LIX, 413-414) рассматривает развитие этого положения в XVIII в. в контексте вмененного в обязанность доноса согласно традиции «слова и дела государева»; Н. Еврсинов относит их возникновение XVI в.: История телесных наказаний в России. — М., 1913, 23.

Лурье убедительно аргументирует, что сам Иосиф не был «иосифлянином» в;| том смысле, что начал поддерживать автократическую централизацию лишь в кон- | це своей жизни. См.: Лурье. Идеологическая борьба; см. также анализ в статье: Szeftel // JGO, 1965, Apr., 19-29.

Распространенность сексуальных извращений и возмущала и прельщала иностранных гостей Московии. Ничто точнее не указывает на смешение священного и нечестивого в Московии, чем то, что в монастырском послании к Василию III, где впервые была изложена высокопарная теория «третьего Рима», содержалась и обстоятельная просьба о поддержке в борьбе с содомией среди монахов. Сохранявшаяся в монастырях озабоченность этим усиливала зловещие ожидания в устроениях москвитян, укрепив в Селиверсте, одном из ближайших духовных доверенных лиц Ивана Грозного, убеждение в том, что Божий гнев вот-вот обрушится на новые Содом и Гоморру русской равнины [194].

Распространение монашеского образа жизни в миру менее известно, чем обмирщение монастырей XVI в. «Белые», или женатые, приходские священники часто были более ревностными в исполнении правил религиозной жизни, чем «черное», или целибатное, монастырское духовенство. Простые миряне часто бывали более добросовестны во всем — в соблюдении четырех долгих и строгих постов (Рождественского, Великого, Петровского и Успенского); в трезвенном воздержании еженедельно не только в пятницу, день Распятия, но и в среду, день, в который Иуда согласился предать Христа, в бодрствовании в канун двенадцати двенадцатых православных праздников; в исполнении домашних религиозных обрядов и почитании месточтимых святынь. Простой христианин часто преодолевал значительное расстояние, чтобы прийти в церковь, где не мог ни обогреться, ни присесть. Каждое посещение церкви было подобно паломничеству, и верующий нередко проводил в ней столько же часов на коленях или простершись на холодном полу, сколько стоя. Религиозные шествия были частыми и долгими, ежедневные утрени и вечерни продолжались по семь-восемь часов [195].

За разработанными ритуалами русского православия обнаруживается глубокая народная духовность, которая только слегка была затронута новой царистской идеологией иосифлян. Рядовых верующих поражали имперские устремления, их возбуждали пророчества. Но в реальной жизни они не интересовались полемикой, ведущейся на языке, которого они не могли понять, и записывавшейся в рукописях, которые они не могли прочесть.

Таким образом, с воинствующей проповеднической идеологией Московии сосуществовал культ смирения и самоотречения: попытка быть «совсем как» Господь в излиянии любви и принятии страдания в кенотическом духе первых национальных святых Бориса и Глеба [196]. Преследуемые «заволжские» последователи Нила Сорского были ближе к этой традиции, чем победившие иосифляне, и пользовались большим народным почитанием наряду со всеми теми, кто жаждал пострадать добровольно, уподобляясь Христу, — во искупление за грехи других и очищение грешного народа Божия.

Контраст между активной воинственностью и пассивным кенотизмом был скорее призрачный, чем реальный. Ненависть к тем, кто находится вне круга лиц, объединенных чувством особого предназначения, часто сочетается с любовью к тем, кто внутри нее; как принудительность, так и сострадательность ранней русской духовности происходили из всеобщих пророческих и исторических предубеждений русского богословия. Воины в бою следовали святым, в то время как дома духовенство следовало Христу в борьбе с грехом. Каждый разыгрывал подвиг в истории, стремясь заслужить себе местечко в великой летописи, которая должна быть прочитана на Страшном суде. Подвижник — слово, которое в последующие секуляризованные века стремились использовать уничижительно в смысле «фанатик», содержит в себе, однако, значение «борец» — в спорте ли, на войне или в молитве [197]. Ефрем Сирин, тот самый святой IV в., у которого русские иконографы позаимствовали ужасающие изобразительные образы апокалипсиса и Страшного суда, обращался к обычному верующему со своим наиболее известным призывом к покаянию и смирению в молитве, читающейся с земными поклонами на каждой службе Великого поста: «Господи и Владыко живота моего, дух праздности, уныния, любоначала и празднословия не даждь ми. Дух же целомудрия, смиренномудрия, терпения и

любве даруй ми рабу твоему.

Ей, Господи Царю, даруй ми зрети моя прегрешения и не осуждати брата моего, яко благословен еси во веки веков, аминь».

Московские воины изначально не были наемниками, так же как московские святые, по существу, не занимались нравоучениями. Русский идеал кенотической святости не соотносится точно с «подражанием Христу», сторонником которого был Фома Кемпийский, и «новым благочестием» позднесредневековой Европы. Москвитяне чаще говорили о «следовании» и «служении», чем о «подражании» Христу, и подчеркивали роль страданий и мученичества, неминуемых при этом служении. К деяниям Христа они проявляли куда больший интерес, чем к его учению, знание которого было ограничено отсутствием полного славянского перевода Нового завета. Назначением человека было приобщение к этой миссии Христа: должно служить Богу, одолевая его врагов, и следовать Христу в тех проявлениях его земной жизни, которые были им вполне понятны, — в сострадании людям и готовности к собственному страданию.

В повседневности, однако, монашеская цивилизация Московии определялась скорее фанатизмом, чем кенотизмом, скорее принуждением, чем состраданием. Это особенно ярко проявилось при Иване Грозном, первом правителе-идеологе Московского государства, первом официально коронованном царе, человеке, правившем Россией дольше, чем любой другой в ее истории.

Взойдя на престол в 1533 г. в возрасте трех лет, Иван правил около полувека и стал уже при жизни объектом вселяющего страх восхищения и ожесточенных споров, продолжающихся и поныне [198].

В некотором смысле правление Ивана можно рассматривать как некий пережиток византийского фундаментализма. Воспитанный наставниками-иосифлянами, он обращался к византийским текстам для оправдания своего абсолютизма и использовал византийские ритуалы при своей коронации в 1547 г., сохранив старинный русский титул верховного правителя — царь. Его имперские притязания, приверженность к традициям и тщательно разработанные придворные интриги — все наводит на воспоминания о канувшем в прошлое мире Константинополя. Однако в страсти Ивана к абсолютному господству как в церковной, так и в гражданской жизни воплотился цезарепапизм, превосходящий что-либо бывшее в Византии, и это наряду с его безжалостностью и неуравновешенностью побуждало многих сравнивать его с татарскими ханами, с которыми он так успешно боролся в ранние годы своего правления. Виднейший защитник царской жестокости того времени Иван Пересветов, возможно, заразил Ивана своим восхищением перед турецким султаном и его янычарами [199]. Некоторые из наиболее известных зверств Ивана кажутся явившимися из легенд, которые были популярны в России в начале XVI в., из сказаний о Дракуле, безжалостном, но отважном правителе Валахии XV в. — балканского княжества, оставленного на произвол судьбы между турецким и католическим мирами [200].

Западные светские современники Ивана нередко выражали восхищение его жестким правлением. Многие поступали к нему на службу, а один путешественник из Италии эпохи Возрождения использует термины, напоминающие «Государя» Макиавелли, приветствуя Ивана за «*le singulare suoi virtù*» [201]. Тогда, как и сейчас, многие склонны были видеть в Иване только сильного правителя, боровшегося за централизацию власти и создававшего современное государство ценой подавления традиционной земледельческой аристократии. С этой точки зрения люди его знаменитой «опричнины», или «особого сословия», напоминают не столько восточных янычар, сколько наемных военнотружеников современного государства. Они

были первыми, кто должен был клясться в верности не только своему соверену (государю) или государеву делу, но и суверенному образованию — государству [202].

вернуться

194

49. Будовниц. Публицистика, 199-201, — о высказываниях Филофея и Сильвестра о педерастии; об увещеваниях по этому вопросу в церковных постановлениях 1551 г. см.: L. Duschesne, ed. *Le Stoglav ou les cent chapitres*, 1920, 92-93; типичные иностранные наблюдения см. в кн.: M. Anderson. *Discovery*, 26-27.

вернуться

195

50. Более подробную информацию см.: Н.Красносельцев. К истории православного богослужения. — Казань, 1889; Н.Одинцов. Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVII века. — СПб., 1881; и: Smolitsch. *Monchtum*, особ. 266 ff.

вернуться

196

51. Традиция, по словам Федотова, типичная для России. См.: G.Fedotov. *Mind*, 94—131; а также: введение к (и выборка для) его: *Treasury*; и: N.Gorodetzky. *The Humiliated Christ*.

В. Розанов (Возле русской идеи // В.Розанов. Избранное. — Н.-Й., 1956, 144-150) утверждает, что Россия всегда лелеяла любовь к чистоте, но всегда унижала и грабила женственность как враждебную твердой мужественности Западной Европы. Он ссылается на чувство духовной близости, которое русские испытывают к Корделии из «Короля Лира» и героям Диккенса («почти русский писатель»), чье унижение отделяет их от типично английского идеала лейб-гвардейца. Розанов отмечает, что во французской литературе русские явно предпочитают страдающих героев преступного мира из романов Эжена Сю, а не «королей» и «министров» «из Расина, Корнеля, из Виктора Гюго, из Дюма».

вернуться

197

52. Современное слово «аскетичный» происходит от греческого слова, употреблявшегося по отношению к атлетам (*asketes*), русским эквивалентом которого является слово «подвижник». Подвиг, или дисциплинированное святое дело, представлено Грэмом как краеугольный камень русской духовности.: S.Graham. *The Way of Marta and the way of Mary*. — NY, 1916, iii ff; а в ранней рус.-ской политической жизни, по мнению В. Шахматова, правящий царь — идеализированный «подвижник власти» (заголовок первой части его «опыта»). См. так-] же: Sipiagin. *Sources*, 18; Behr-Sigel. *Priere*, 30; Арсеньев. Из... традиции, 81.

вернуться

53. Понимание и оценки Ивана IV осложнены тем, что большая часть важнейших и почти все документы, написанные им собственноручно, были утеряны во время пожара и борьбы последних лет его правления и правления его злосчастных преемников. Критическое рассмотрение обширной литературы о его правлении см. в статьях: G. Bolsover // TRHS, series 5, VII, 71-89; L.Yareh // C.Black, cd. Rewriting, 224-241, — об опричнине.

Историографический указатель, созданный в сталинскую эру (И.Будовниц. Иван Грозный в русской литературе // ИЗ, XXI, 1947, 271-330), был превзойден ценной первой главой в кн.: А.Зимин. Реформы Ивана Грозного. — М., 1960, 1 — 62. См. также удобное краткое изложение: С. Веселовский. Исследования по истории опричнины. — М., 1963, 11-37.

вернуться

54. О Пересветовс см.: W.Philipp. Ivan Percsvetov und seine Schriften zuremeuering des Moskauer Reiches, 1935; А.Зимин. И.С.Пересветов и его современники. — М., 1958; и в рецензии: Я.Лурье // ИАН(Л), XVIII, № 5, 1959, 450-453.

О более общей проблеме турецких влияний см.: G.Vernadsky. On Some Parallel Trends in Russian and Turkish History // Transactions of Connecticut Academy of Arts and Sciences, XXXVI, 1945, 25-36.

вернуться

55. Гудзий. История, 259-265.

вернуться

56. «...исключительные его доблести». Из неопубликованного отчета восторженного венецианца, посетившего Москву примерно в 1565 г.: Relatione del Gran Regno di Moscovia. — MS, 963, Venicia; Biblioteca Nazionale, Madrid. Я благодарен профессору Гамму (Hamm) из Вены за эту ссылку.

вернуться

57. Присяга процитирована в кн.: П.Садаков. Очерки по истории опричнины. — М. — Л., 1950, 23. Это относительно раннее использование термина «правительство» в официальных русских документах.

Слишком велико, однако, отличие Ивана от современных ему Тюдоров или Бурбонов, чтобы просто внести его в некий безличный список как одного из многих государственных устроителей. Его жестокость и коварство расценивались почти всеми современниками — западными наблюдателями — как крайность, превосходящая что-либо ими виденное [203]. Более того, при ближайшем рассмотрении оказывается, что все его новшества продиктованы не стремлением к обновлению, а желанием сохранить традиции. Человек, бесповоротно обративший Россию на путь европейской государственности, был в то же время главным охранителем московской идеологии. Многие из тех тягостных конфликтов, с которыми русские столкнулись при последующих нововведениях и европеизации, восходят к давним противоречиям между смелым экспериментированием в политике и фанатическим традиционализмом Ивана IV.

С детства впитавший идеи московского традиционализма своих наставников-монахов, Иван вел постоянную переписку с монастырскими старцами и часто совершал покаянные паломничества к монастырским святыням, так, однажды босым прошел тридцать восемь миль от Москвы до Свято-Сергиевого монастыря. Иногда он представлял себя монахом и в богословских дебатах с западными мыслителями лично защищал православие как от левых протестантов (Чешские братья), так и от новых правых католиков (Общество Иисуса).

В представлении монашества князь должен был быть главой упорядоченного христианского мира, и при Иване эта идея воплотилась в жизнь. Искоренялась самая возможность политического соперничества — потомственные бояре-землевладельцы, независимые города вроде Новгорода и даже те сподвижники, которые пытались мирным путем ограничить самовластие, были подавлены или уничтожены. Влияние и потенциальная независимость церковной иерархии были пресечены заточением и умерщвлением действующего митрополита — Филиппа Московского. Религиозное инакомыслие истреблялось в еврейских погромах в Западной России; в том же регионе судам и казням подверглись главы раннепротестантских движений.

Оправдание такого правления коренилось в историческом богословии Московского государства. Увесистая «Степенная книга царского родословия», составленная приближенными монахами, подталкивала Ивана к полному смыканию светской жизни с церковной. Агиография широко привлекалась при составлении жизнеописания царей, и высокое происхождение прослеживалось как от святых чудотворцев, так и от императоров античности. Иван старательно собирал исторические легенды и привлекал в Москву выразителей монашеской идеологии из Новгорода и других княжеств с тем же усердием, с каким сокрушал их притязания на политическую независимость.

Всегда и во всем Иван видел себя главой единой религиозной цивилизации, он никогда не чувствовал себя просто военным или политическим вождем. Его военная кампания 1552 г. против казанских татар представляла собой в своем роде религиозный поход вроде осады Иерихона. На Красной площади был возведен большой Покровский собор, названный впоследствии собором Василия Блаженного, юродивого, покровительству которого приписывалось взятие Казани. Собор с девятью разновысокими позолоченными шатровыми главами, увенчанными луковичными куполами, являет собой вершину московской архитектуры, разительно отличаясь от сдержанных итало-византийских соборов, построенных в Кремле при Иване III. В этом пышном стиле эпохи расцвета Московского государства было построено немало церквей, более десятка из них при Иване IV были посвящены юродивым во Христе [204].

Законодательное собрание, созванное Иваном в 1549–1550 гг. и во многом предопределившее характер последующих выборных земских соборов, задумано было как церковный собор [205].

Сборник церковных постановлений 1554 г., известный как «Стоглав», был призван всего лишь «укрепить старые обычаи» путем строгого регламентирования всего и вся — от иконописи до бритья и питья. Для каждодневного духовного чтения предназначались объемистые, из 27 000 страниц, «Четьи Минеи» с изображениями почти всех святых [206]. Вся домашняя жизнь велась по полумонашеским правилам книги по домоустройству — «Домостроя». Даже опричнина была обременена обетами, укладом и облачением монастырского образца.

Такая радикальная перестройка общества на монастырский лад стала причиной упадка светской культуры на протяжении XVI в. Если раньше в России появлялось немало переработанных светских сказок и мифов, занесенных через южных и западных славян соответственно из Византии или с Запада, то «в русской литературе XVI в. не появилось... подобного... в русской рукописной традиции XVI в. не оказывается даже тех литературных произведений, которые были известны на Руси в XV в., а впоследствии, в XVII в., получили широкое распространение» [207]. Летописи и подновленные генеалогии, жития святых, героические сказания и полемические сочинения века очищались от «бесполезных рассказней». Не только Иосиф Волоцкий, но и Нил Сорский одобрял подобную цензуру; а «Стоглав» 1551 г. установил целый ряд ограничений для светской музыки и всего светского искусства. Московское государство времен Ивана Грозного выделялось даже среди православных славян непомерностью своих исторических притязаний и религиозным укладом всей своей культуры.

Особенности московской цивилизации, окончательно сложившейся при Иване IV, наводят на исторические сопоставления не только с восточными деспотиями и западными империями, но и с двумя, казалось бы, несхожими цивилизациями: королевской Испанией и Древним Израилем.

Подобно Испании, Московия оказалась на пути чужеземных вторжений в христианский мир и в борьбе с захватчиками обрела национальную самобытность. Так же как и в Испании, в России военные действия освящала церковь. Фанатизм, порожденный слиянием политической и религиозной власти, превратил обе страны в непреклонных ревнителей исповедуемых ими ветвей христианства. Введение в Символ веры фразы «и от Сына», которое впервые раскололо Запад и Восток, произошло на соборе в Толедо, и нигде против него не выступали так резко, как в России. Русские и испанские иерархи были самыми непоколебимыми противниками примирения Восточной и Западной Церквей во Флоренции в 1437–1439 гг. Кстати, испанское представительство во Флоренции возглавлял родственник знаменитого инквизитора Торквемады.

В период стремительного роста русского могущества при Иване III ответ на вопрос, в ком видеть угрозу своей власти и как ей противостоять, русские иерархи нашли в далекой Испании. Даже если розыск «жидовствующих» в конце XV в. был вызван путаницей между ранними русскими названиями еврея («евреянин») и испанца («иверианин»), как было в свое время отмечено [208], кажется, нет сомнений, что многие из запрещенных текстов, которыми пользовались объявленные еретиками (например, «Логика» Моисея Маймонида), действительно попали в Россию из Испании. В поисках противодействия наплыву иноземного рационализма архиепископ Новгородский в 1490 г. с восхищением писал о Фердинанде Испанском митрополиту Московскому: «...Ано Фрязове по своей вере какову крепость держат! Сказывал мне посол цесарев про шпанского короля, как он свою очистил землю, и яз с тех речей и список к тебе послал» [209]. За восхищением последовало подражание методам испанской инквизиции, а идеологические чистки стали называться «очищением» [210]. Так что последовавшая затем чистка «жидовствующих» проводилась «по образцу не второго Рима, но первого» [211]. Традиционалистски настроенные заволжские старцы энергично выступили против дотоле неизвестных Русской Церкви методов испытания веры, бичевания и сожжения

еретиков. Хотя московские чистки были направлены против римских католиков, применялись при этом, зачастую с редким неистовством, орудия инквизиции, процветавшей в Римской Церкви.

вернуться

203

58. Ключевский. Сказания, 85–86. См. также: Веселовский. Исследования, 38–53.

вернуться

204

59. Ковалевский. Юродство, 143, и примеч. 2, 144; также 137–142 — о юродивом Николае Салосе, чьим пророческим высказываниям об Иване IV народ приписывал спасение Пскова оттого разорения, которому подвергся Новгород в 1470 г. Хотя эти истории о «святых дураках» были украшены недостоверными деталями в народном фольклоре и романтизированы а-ля Вальтер Скотт Карамзиным, деятельность этих дураков (блаженных) была также отмечена здравомыслящими иностранцами, такими, как Джайлз Флетчер (Giles Fletcher), и их историческое значение в конце XVI в. не подлежит сомнению. М. Тихомиров говорит о «блаженном хулиганстве» Василия (М.Тихомиров. Россия в XVI столетии. — М., 1962, 78).

вернуться

205

60. См.: Е.Максимович. Церковный земский собор 1549 года // ЗРНИБ, 1933, IX. Автор утверждает, что собор 1550 г., который издал свод законов («Судебник»), был в действительности результатом предшествующего Церковного Собора и сохранял, по существу, церковный характер.

вернуться

206

61. Будовниц. Публицистика, 188–207, — подробности и ссылки на эти извлечения. Об официально поддержанном собирании литературы из уделов в Москву в годы правления Ивана Грозного см.: P.Pascal. Lc Metropolit Macairc et ses grandes entereprises litteraires// Russie et Chretiente, 1949, no 1-2, 7—16.

вернуться

207

62. Я.Лурье. О путях развития светской литературы в России и у западных славян в XV–XVI вв. // ТОДЛ, XIX, 1963, 282–283. Рассмотрение с привлечением документов (262–288) иллюстрирует протяженность более ранних и более поздних связей.

вернуться

208

63. Я.Лурье и Н.Казакова. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV- начала XVI века. — М. — Л., 1954, 109-1 10; а также: Fennel. Attitude, 498; Будовниц. Публицистика, 52.

вернуться

209

64. ААЭ, I, 1836, 479, приведено в статье: E.Denisoff. Aux Origines de l'eglise russe autosephale// RES, XXIII, 1947, 81; полностью обсуждение — 66-88. Русскую версию ответа и дискуссию на эту тему см.: А.Седельников. Рассказ 1490 об инквизиции//Труды Комиссии по древне-русской литературе Академии Наук, I, 1932, 33-57. Ранние русские контакты с Испанией были более глубокими, чем могли показаться на первый взгляд. См., например, ссылки на документы о сильном оживлении дипломатических связей в 1520-е гг. в статье: A.Lopez de Meneses. Las primeras embajadas rasas en Espana // Guadernos de historia de Espana, Buenos Aires, V, 1946, 111-128. Намного глубже весь комплекс русско-испанских контактов рассмотрен в работе: М.Алексеев. Очерки... испано-русских... отношений.

вернуться

210

65. Термин «чистка» («purgieren», «purgiren») также использовался немецкими посетителями Москвы. См.: K.Schreinert. Hans Moritz Ayrmanns Reisen durch Livland und Russland in den Jahren 1666-1670. — Tartu, 1937, 56.

вернуться

211

66. Denisoff. Origines, 88.

Странные отношения любви-ненависти постоянно существовали между этими гордыми, страстными и суеверными народами — и тот и Другой руководствовался народными сказаниями о неслыханном воинском героизме; и тот и другой вдохновлялся преданиями о местночтимых святых; и тот и другой сохранил до наших дней богатую музыкальную традицию древнего атонального народного плача; и тот и другой предназначен был стать плодородной почвой для революционного анархизма и гражданских войн с глубоко интернациональным подтекстом в XX в.

Во время наполеоновского вторжения, вызвавшего подъем национального самосознания, русские вновь с особой остротой испытали чувство общности с Испанией. Испанское сопротивление — «герилья», т. е. «маленькая война», — вдохновляло вождя русского партизанского движения в 1812 г. [212]. Реформаторы-декабристы послевоенного периода также черпали вдохновение в патриотическом катехизисе и конституционалистских планах своих испанских двойников [213].

Ортега-и-Гассет, один из наиболее проницательных испанцев XX в., отметил странное сходство между «Россией и Испанией, двумя оконечностями большой диагонали Европы... двумя коренными народами, нациями, в которых преобладают простолюдины». И в Испании, и в России «образованное меньшинство... испытывает трепет» перед народом и «не способно пропитать эту гигантскую народную плазму своим организующим влиянием. Поэтому русская действительность выглядит такой протоплазменной, аморфной, неизменно старомодной» [214]. Даже будучи менее «протоплазменной», Испания была столь же несостоятельна, как и Россия, в устремлениях к свободе, а в грезах о всеобщей справедливости образованное меньшинство «двух оконечностей» Европы обращалось к поэзии, анархии и революции.

Русские современники всегда находились под обаянием испанской страстности и непосредственности, видя в этом духовную альтернативу бездушной чопорности Западной Европы. Они идеализировали плутовские проделки Ласарильо с Тормеса и бессмысленное геройство Дон-Кихота — «пока последнее и величайшее слово человеческой мысли», по определению Достоевского [215]. Один русский критик преимуществом испанской литературы перед итальянской считал меньшую зависимость испанцев от классической античности [216]. Даже Тургенев, приверженный классике более других великих русских романистов, считал драмы Кальдерона равновеликими драмам Шекспира [217]. В произведениях Кальдерона русских привлекали не столько болезненная красота и благородные чувства, сколько прихотливая интрига и ироническая позиция человека, для которого «жизнь есть сон», а в истории «все предопределено». Горести русской интеллигенции периода заката царской России немногим отличаются от чувства горечи великого драматурга на закате золотого века королевской Испании:

Причина — сердце у меня в груди,
Оно столь велико, что ему страшно —
Не без причины, — как бы мир
Не стал для него слишком тесен [218].

Испания была единственной зарубежной страной, где Глинка, отец русской национальной музыки, чувствовал себя как дома. В путешествиях по Испании он записывал испанские мелодии и считал «единственными инстинктивными музыками» в Европе русскую и испанскую, отмечая их связь с восточными мотивами и способность выражать страдание [219]. В России первая западная опера с соответствующим страстным названием «Сила любви и ненависти» была поставлена испанцем в 1736 г. [220]. Испания была местом действия и более известной оперы, впервые поставленной в России, — «Силы судьбы» Верди, оперы, ставшей впоследствии, возможно, самой популярной — «Кармен» Визе, и не менее популярной западной пьесы — «Дона Карлоса» Шиллера, хотя все эти произведения были созданы в Италии, Франции и Германии соответственно. Местом действия «поэмы» Ивана «Великий инквизитор» в «Братьях Карамазовых» — одной из самых известных сцен величайшего романа Достоевского — также стала Севилья времен инквизиции. Это взаимное влечение обратилось неприязнью в XX в. из-за противоположных результатов русской и испанской революций. Почти все участники гражданской войны в Испании стали жертвами сталинских чисток в конце 1930-х и в 1940-х гг. Однако коммунистическое проникновение в Латинскую Америку в конце пятидесятых и в шестидесятых не только принесло политическое удовлетворение советским лидерам, но и вызвало в народе тихое завистливое восхищение наивным идеализмом кубинской революции, — возможно, как отзвук давней притягательности романтической Испании.

Поразительно сходны Россия и Испания еще и в том, что в становлении их культур евреи играли скрытную, но весьма значительную роль. Хотя еврейское влияние труднее проследить в России, чем в Испании, многое указывает на теневое присутствие евреев в русской истории —

от создания первого славянского алфавита с заимствованными из еврейского буквами «ц» и «ш» до просемитски настроенных диссидентствующих интеллектуалов в послесталинский период [221].

Хронология еврейской истории определенно указывает на взаимосвязанность гонений на «жидовствующих» в России с предшествующим изгнанием евреев из Испании и последовавшим за этим перемещением культурных центров еврейского мира с юго-запада на северо-западную периферию Европы — из Испании в Польшу и Западную Россию.

Враждебное отношение к евреям, разжигаемое идеологией Московского государства в XVI в., было следствием, с одной стороны, миграции на восток западного антисемитизма, а с другой, традиционной крестьянской неприязни к интеллектуальным и торговым слоям города. Однако это отношение обнаруживает внутреннее сходство между давними претензиями Израиля и новыми притязаниями Московского государства.

Народ, недавно провозгласивший себя избранным, испытывал враждебность к давнишнему претенденту на эту роль. Неудачи и разочарования, которые могли бы заставить москвитян задуматься над своим избранничеством, психологически подталкивали их к тому, чтобы проецировать внутреннюю неуверенность вовне как проявление ненависти к соперникам, тоже притязавшим на божественное благоволение.

Подобно Древнему Израилю средневековое Московское государство пророчески истолковывало порабощение и унижение, веря в особое Божественное участие в своей судьбе и развивая мессианские ожидания избавления как основу национальной сплоченности. Подобно Израилю, Московское государство было скорее религиозной цивилизацией, нежели политической структурой. Жизнь протекала в рамках религиозных предписаний и ритуалов. Подобно ветхозаветным пророкам, монахи-аскеты и юродивые считали Россию страждущей служанкой Господней и призывали народ к покаянию. Филофей Псковский обращался к царю: «...яко Ной в ковчезе, спасенный от потопа» [222]. Москва воспринималась как «Иерусалим» и «Новый Израиль» [223], равно как и «третий Рим». Ее спаситель Дмитрий Донской уподоблялся Моисею и Гедону; ее князья — Саулу и Давиду [224]. Как и древние евреи, москвитяне вели свой календарь от создания мира и праздновали Новый год в сентябре [225], носили бороды и руководствовались разработанными предписаниями при приготовлении мяса. Москвитяне, как и евреи, возлагали надежды на последних праведников, которые вынесут все притеснения и искушения и принесут избавление богоизбранному народу.

вернуться

212

67. Д.Давыдов. Опыт теории партизанского действия. — М., 1822, 2-е изд., 22-38, см. также: В.Ламанский. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании // УЗИАИ, V, 1859, 365-368, и ссылки там же. О материалах, опубликованных в России об испанском сопротивлении, см.: Очерки по истории журналистики, 1, 200.

Давыдов был не только крупным, и не оцененным теоретиком партизанской войны (с его основной идеей соединения азиатской примитивности и европейской командной системы по модели казаков: Опыт, 42), но также и поэтом. См.: В.Зверев. Партизан-поэт Д.В.Давыдов. — СПб., 1913.

На самом деле Александр I послал войска для борьбы на стороне Наполеона против испанских партизан и позже посылал фрегаты для подавления демократической революции в Испанской

Америке. Наполеон ощущал сходство между Испанией и Россией еще до своего поражения в России. Когда он упрекнул русского генерала на пути в Москву в июле 1812 г. в том, что обилие церквей в Москве — это признак отсталости «во времена, когда никто уже даже не христианин!», генерал ответил, что «русские и испанцы по-прежнему христиане». Усмотрев «дерзость» в предложенном сравнении его будущего противника с предыдущим, изрядно ему досадившим, Наполеон отмстил в своем дневнике: «...он не прав. Русские никогда не будут христианами. Испанцы никогда ими не были» (J.Lo Duca, ed. *Journal secret de Napoleon Bonaparte*, 1962, 125).

вернуться

213

68. П.Щеголев. Катехизис Сергея Муравьева-Апостола // МГ, 1908, № 11, 63-67; С.Волк. Исторические взгляды декабристов. — М. — Л., 1958, 270-272; и: М.Нечкина. Революция наподобие испанской // КиС, 1931, № 10, 3—40; М.Алексеев. Очерки, 116. В начале XIX в. Надеждин сравнивает роль, которую Россия должна была сыграть в духовном возрождении Европы, с той ролью, которую сыграла Испания в подъеме Европы из средневековья. См.: Н.Козьмин. Николай Иванович Надеждин. — СПб., 1912, 184-185. См. также: В.Боткин. Письма об Испании. — СПб., 1847.

вернуться

214

69. J.Ortega y Gasset. *Invertebrate Spain*. — NY, 1937, 71; см. также 155. Кто-то также находит в такой критике «ленивой и глупо фаталистичной» России (например: F.Araujo. «Nichevo» // *La Espana moderna*, 1904, die., 177-180) известное понимание, рожденное из сходства.

Испанская замороженность Россией, вероятно первоначально пробужденная тесными испанскими связями с католической Польшей, вызвала к жизни множество книг и брошюр о России в начале XVII в. (см.: Ламанский. О славянах, особ. 352). Русские персонажи появляются в испанской литературе конца XVII в. (например, в пьесе Кальдерона «Жизнь есть сон»); другой великий испанский писатель Лопе де Вега создал первое произведение в длинной череде западных драматических разработок истории о Лжедмитрии («Великий Князь Московский, или Преследуемый Император») спустя всего лишь несколько месяцев после смерти Дмитрия, хотя пьеса увидела свет лишь в первом издании собрания его сочинений (1617 г.) и никогда не стала (несмотря на художественные достоинства) популярной.

Испанский интерес к русской литературе возродился в конце XIX в. См.: G.Portnoff. *La literatura rusa en Espana*. — NY, 1932.

вернуться

215

70. Ф. Достоевский. ПСС, XXII, 92; а также его отзыв о романе, котрый он назвал «величайшей и самой грустной книгой из всех, созданных гением человека» (XXVI, 25). См.: L.Turkovich. *Cervantes in Russia*. — Princeton, 1950, — о значительном влиянии великой книги на русскую литературу и критику XIX в.; N.Evreinov. *The Theater in Life*. — NY, 1927, 83-97, — об

экстатическом гимне «донкихотству» начала XX в.; см. также: G.Schanzer. Lazarillo de Tonnes in Eighteenth-Century Russia // Symposium, 1962, Spring, 55-62.

вернуться

216

71. См.: La literatura cspanola en Russia // La Espana moderna, 1900, Oct., 186. Обращение к ортодоксии испанского происхождения подчеркивало сопутствующую антипатию испанского христианского мира к Риму: Archimandrite P.De Ballester. The Subconscious Orthodoxy of Spanish Race // ROJ, 1960, Dec., 4-7. Московское представление о том, что два близнеца, агенты антихриста, — это турецкий султан и Папа Римский, было равным образом распространено в Испании (и присутствовало в обеих странах перед Реформацией). См.: P.Alphandery. Antichrist dans le moyen age latin // Melanges Hartwig Derenbourg, 1909, 274-277.

вернуться

217

72. И.Тургенев. ПСС и писем. Письма: В 13 т. — М. — Л., I, 279 и 418-449.

вернуться

218

73. «La causa es, que de mi pecho / tan grande es el corazon, / que teme, no sin razon, / que el miindo le vienc estrecho». Приведено по: G. Brenan. The Literature of the Spanish People. — Cambridge, 1953, 277, — по ходу рассмотрения творчества Кальдерона и драмы конца «золотого века» (275-314).

вернуться

219

74. Ламанский. Исторические замечания к сочинению «О славянах» // УЗИАИ, V, 1859, второй ряд (серия) страниц, 100—III.

вернуться

220

75. Opera scia: Francesco Araja. La forza deH'amore e dell odio. См.: Финдейзен. Очерки, II, 12-13; М.Cooper. Russian Opera. — London, 1951, 10 ff. Частично музыкальная очарованность испанскими темами могла появиться благодаря тому факту, что многие музыканты и композиторы, приехавшие с первыми профессиональными труппами в XVIII в., были испанцами.

Что касается мира поэзии, Лермонтов написал в юности мелодраму «Испанцы», а первоначально местом действия его шедевра «Демон» была Испания. Д.Чижевский усматривал

параллель между мечтой об абсолютной свободе Кальдерона и утопическими ожиданиями Маяковского, поэтического трубадура большевизма: D.Chizhevsky. Majakovskij und Calderon //Aus zwei Wclten, 308-318.

Русское чувство самоотождествления с гротескным миром Гойи, которое особенно усилилось в советский период, было некогда предвосхищено в эссе Константина Бальмонта о Гойе (К.Бальмонт. Поэзия ужаса // Мир искусства, 1899, № 1 — 12, 175-185): поэт назвал испанца пророком целого нового мира, в котором «вместо божественной гармонии сфер — неотразимая поэзия ужаса» (176).

вернуться

221

76. Черепнин. Палеография, 107; предисловие П.Блейка — P.Blake. New Voices in Russian Writing // Encounter, 1963, Apr., 32-35.

вернуться

222

77. Малинин. Филофей, приложение, 63.

вернуться

223

78. См. забытую работу: Н.Ефимов. Русь — Новый Израиль: Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. — Казань, 1912. См. также: И.Забелин. Русское искусство. Черты самобытности в древнерусском зодчестве. — М., 1900, 16-17.

вернуться

224

79. См., например: Сказание о Мамаевом побоище // Русские повести XV-XVI вв. — М. — Л., 1958, 17.

вернуться

225

80. Отнесение Нового года к сентябрю стало поздним нововведением XVI в., что было, по-видимому, связано с возрастающей важностью празднования прощания с летом (лстопроводством) первого сентября (см. об этом: B. Unbcgaun. Remarques sur Pancien ealendrier russe // Melanges Georges Smets. — Bruxelles, 1952, 641-647). Нет свидетельств еврейского происхождения этого праздника, но первое сентября (праздник св. Симеона) не кажется ни по сути, ни в церковном отношении удачным днем для празднования наступления Нового года. Невозможно также автоматически принимать версию византийского

происхождения. В.Мошин заключил (ТОДЛ, XIX, 1963, 46), что предшествующая русская система датирования Нового года 25 марта (праздник Благовещения Пресвятой Богородице) был скорее воспринят от Западной Европы, чем от Византии. Обращение к этой ноной системе произошло намного позже падения Византии и начала притока монахов в Московское государство. Единственный другой бесспорный пример празднования Нового года 1 сентября я нахожу в дохристианской Греции. См.: Д. Giry. Manuel de diplomatique, 1925, 108. Провозглашение Нового года первого сентября ассоциировалось в Древней Руси с библейским эпизодом (Лука, 4:19), в котором говорится о том, как Христос вошел в синагогу и прочитал место из Исайи, провозглашая «лето Господне благоприятное», и сопровождалось тщательно продуманным крестным ходом в кафедральный собор, символически воспроизводившим божественный вход в синагогу.

Многое в этой пророческой страстности и ветхозаветной терминологии было продолжением византийской традиции и даже отчасти подражанием средневековой западной практике. Однако представляется, что также имело место как прямое, так и косвенное еврейское влияние, хотя ему никогда так и не было дано четкой оценки. В киевский период существовали обширные контакты с еврейским Хазарским каганатом на Кавказе, и даже если иудаизм порицался, как, например, в проповеди митрополита Киевского Иллариона «Слово о законе и благодати», князь Киевский в то же время носил и хазарский титул «каган» [226]. Древнерусская литература изобилует заимствованиями не только из Ветхого Завета и апокрифов, но и из сочинений о поздней еврейской истории, таких, как «История Иудейской войны». В Киеве XI в. прямые переводы с еврейского были столь же обычны, как и с греческого [227]; а к XII в. Киев стал, по словам одногодотопного исследователя еврейской истории, «научным еврейским центром» [228]. Похоже, что какая-то часть евреев была поглощена Московским государством после внезапного и до сих пор загадочного исчезновения хазар в XII в. [229]. Память о них сохранила топонимику, и появление в XIII в. русских компиляций еврейских хроник и русского словаря еврейского языка свидетельствует о том же [230]. Еврейское влияние можно обнаружить и в ранней русской музыке, все еще малоизвестной и недостаточно исследованной. Как и в Испании, в России евреи выступили основными посредниками в проникновении восточных мотивов в народную музыку [231]. Некоторые отклонения Русской Церкви от византийской традиции распевного чтения также могут быть приписаны еврейскому влиянию [232].

Каким бы ни было первоначальное воздействие южных евреев-кара-имов [233], важность позднейшего наплыва евреев-талмудистов, бежавших от преследований с позднесредневекового Запада, не вызывает сомнения. Возрастающее значение многочисленной еврейской общины подтверждается появлением в обиходном языке Московии талмудических терминов, таких, как «рандар» для обозначения ренты и «кабала» для обозначения договора о найме [234]. Меры, направленные против евреев, отчасти были вызваны признанием того, что евреи были носителями более рационалистической, космополитической культуры по сравнению с культурой Московского государства. И действительно, евреи сыграли стимулирующую роль, выйдя в конце концов из своих гетто в двадцати пяти регионах, известных как черта оседлости, и внесли значительный вклад в идеологическую закваску, художественное творчество и научную деятельность позднего периода империи [235]. Но страх и враждебность не уменьшились; бичевание «бездомных космополитов» и суд над «врачами-отравителями» в последние годы правления Сталина обнаруживают зловещее сходство с искоренением «жидовствующих» и казнями еврейских врачей в Московском Кремле за приписанное им отравление сына великого князя в начале XVI в. [236].

Влияние евреев на Россию значительно, однако, не столько на уровне усложненного мира

искусства и науки, сколько на примитивном уровне мессианских ожиданий. Два великих периода апокалиптического возбуждения в Московском государстве — в начале XVI в. и в середине XVII — точно совпадают со временами бедствий и обновления апокалиптических настроений в еврейской общине и с яростными гонениями на евреев в Московском государстве. Очищение от «жидовствующих», возникшее в среде веровавших в мессианскую теорию третьего Рима как грубое подражание испанским гонениям, привело к резне евреев в 1648 г., которая нигде не повторилась в таких масштабах вплоть до XX в. В то время, однако, русские были разом и гонителями, и страдальцами: и русские староверы, и евреи-субботники ожидали конца света в 1666 г. Последующая история русских раскольничьих и сектантских движений насыщена апокалиптическими и иудаистскими элементами, что указывает на куда большее их взаимодействие, нежели признает большая часть как Русских, так и еврейских историков [237]. Хотя бы отчасти и к России приложимо утверждение: «Это не парадокс, но изначальная истина, что испанское общество становилось все более и более фанатичным в своем христианстве, по мере того как все больше и больше евреев покидало Испанию или христианизировалось» [238].

Мессианские ожидания проявились с равной выразительностью среди евреев и русских в поздний имперский период как соответственно популизм и сионизм; когда же революция сотрясла Россию в 1917 г., даровитые русские евреи, такие, как Зиновьев, Каменев, Свердлов и особенно Троцкий, постарались придать делу большевиков звучание провиденциальности и захватывающей веры в то, что мессианским ожиданиям уготовано осуществиться на русской земле [239]. Но евреев, внесших в революцию столько апокалиптической страстности, новый порядок в большей степени принес в жертву, чем облагодетельствовал. Погоняемый странным идеологическим наваждением, в котором сам себе, по-видимому, не отдавал отчета, Сталин сопровождал свои все более щедрые обещания построить общество всеобщего благосостояния нарастающими гонениями на евреев. Евреев выживали из III Интернационала так же, как некогда из третьего Рима, они стали козлами отпущения для ксенофобии, этого самого долговечного наследия идеологии Московского государства.

Иван Грозный буквально напрашивается на сопоставления как с испанскими, так и с еврейскими историческими деятелями. Его религиозный пыл, идеологический фанатизм и ненависть к отступникам делают его близким по духу Филиппу II Испанскому более, чем любому другому современнику. Убеждение, что Богом призван он в вожди Его избранного народа, роднит Ивана с ветхозаветными царями, которым его постоянно уподобляли летописцы. Иосифляне, или «стяжатели», бывшие воспитателями Ивана, неуклонно настаивали на главенстве Ветхого Завета, считая неприемлемой позицию «нестяжателей», отдававших предпочтение Новому Завету и «Иисусовой молитве». Книги Царств были любимым Ивановым чтением [240]. Похоже, что в походах на Казань и в Ливонию татары представлялись ему ханаанянами, а поляки — филистимлянами. Ветхозаветную точку зрения Иван излагает в известных письмах к князю Курбскому, бежавшему из России и поселившемуся в польской Литве. Перемежая высокопарный язык грубыми оскорблениями в стиле иосифлян, Иван отстаивает свое право как вождя избранного народа, окруженного враждебными «агарянами» и «исмаилтянами», на жестокость и абсолютную власть.

«Вспомни, — задает Иван риторический вопрос, — когда Бог избавил евреев от рабства, разве он поставил над ними священника или многих управителей? Нет, он поставил над ними единого царя — Моисея» [241]. Израиль был слабым под властью священников, сильным под властью царей и судей. Давид, в частности, был благочестивым царем, хотя он и «повелел <...> чтобы всякий убивал невосемь» [242]. Курбского, перешедшего на сторону врагов Израиля, Иван называет «собакой», осквернившей воду своей крестильной купели. Курбский не заслуживает ничего, кроме презрения, ибо, в отличие от своего слуги, гонца Шибанова,

которого Иван замучил, пригвоздив копьём его ноги к земле, Курбский даже не имел смелости вернуться и предстать пред судом Бога и Царя, Его земного наместника [243]. Не на человеческие доводы, а единственно на божественное заступничество может уповать изменивший благому делу.

вернуться

226

81. Гудзий. Хрестоматия, 32.

вернуться

227

82. A.Poppé. Russie, 28-30; E.Bickermann. Sur la Version vieuxrusse de Flavins Josephc // AIOS, VI, 1936, 53-84; Н.Мещерский. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. — М. — Л., 1958.

вернуться

228

83. A.Harteivy. Hadasliim gam Yeclianim. — СПб., 1885; приведено в статье: N.Slouscliz. Les Origines du Judaïsme dans l'Europe Orientale // Melanges Derembourg, 79.

вернуться

229

84. О ставящей в тупик проблеме упадка Хазарского каганата и его наследия см.: D. Dunlop. A History of the Jewish Khazars. — Princeton, 1954, 222-263; также: S. Szyszman. Les Khazars: problemes et controverses // RHR, CLI, 1957, 174-221, —здесь автор осуждает недостаток внимания к хазарскому наследию (220-221); также см. библиографию в: BNYL, 1938, Sep., 696-710.

Нынешний разброс мнений в оценке роли хазар в развитии русской цивилизации, как кажется, отражает своего рода историографический спор между московским шовинизмом и ленинградским космополитизмом. Москвич Б.Рыбаков называет Хазарию «паразитической» и лишенной культурной значимости (СА, XVIII, 1953, 147). Ленинградец В.Мавродин дал, причем в сталинское время, более позитивную оценку, показав влияние хазар на последующие топографические названия (В.Мавродин. Образование, 184-185). М.Артамонов энергично разошелся с Рыбаковым и многими из сталинистской школы по этому вопросу в своей важной работе (М.Артамонов. История хазар. — Л., 1962), но счел хазарское влияние на русскую культуру в большой степени кратковременным и поверхностным — см. 365-495, особ. 458-459. См. также 366, сноска 5, — о русском использовании хазарского титула в первой половине IX в.; и отрывок из Артамонова, приведенный в: Spector. Readings, 3—13.

О еврейских литературных влияниях в киевский период см. беглое рассмотрение в кн.: Гудзий. История, 179-180; и: Chizhevsky. History, 161-162. Оно может быть дополнено обстоятельным,

хотя в некоторой степени бессвязным и не до конца убедительным исследованием киевских текстов: Г.Барагц. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. — Берлин — Париж, 1924-1927, 3 части, в 2 т. См. также малоизвестную работу: И.Малишевский. Евреи в Южной Руси и Киеве в X-XII вв. // ТКДА, 1879, ссн. Наблюдения над обратным ранним русским влиянием на еврейскую письменность содержатся в кн.: А.Гарькавий. Об языке евреев живших в древнее время на Руси и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей. — СПб., 1865. Другой исследователь находит существенные свидетельства хазарского влияния: Н.Мещерский. Византизмско-славянские литературные связи // ВВ, XVII, 1960, особ. 67-68.

вернуться

230

85. Об этом словаре 1282 г. из 174 слов, приложенном к новгородскому списку церковного канона, см.: А.Карпов. Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам соловецкой библиотеки. — Казань, 1877, 12, также 43-44.

вернуться

231

86. V.Beliaev. Kastalsky and his Folk Polyphony // ML, 1929, 387-390.

Среди сходных элементов русской и еврейской музыки — повторяемое применение увеличенной секунды и оформление радостных и смешных песен в минорном ключе, а не в мажорном; однако взаимоотношения между этими двумя традициями никогда не были систематически изучены.

вернуться

232

87. Н.Компанейский полагает, что упадок авторитета греческого «кондакарного» пения в XIV в. может быть основан на том факте, что Россия имела довизантийскую музыкальную культуру, унаследованную от еврейского пения, и что греческая система нотации никогда не была в состоянии полностью наложиться на эту традицию (Н.Компанейский. О связи, 733-738, 820-827).

На некоторые связи между еврейским и восточнославянским чтением нараспев в XVII в. очевидно намекает рабби С.Марголис: S.Margolis. Chibbure Likkutim. — Venice, 1715. Некоторые другие сходства подмечают Е.Вернер и Е.Велеш (E.Verncr, E.Wellesz. Ancient and Oriental Music. — Oxford, 1957, особ. 317, 329-332) и А.Идсльсон (A.Idelsohn // Acta Musicologica, IV, 1932, 17-23; Мq! 1932, Oct., 634-645). Нам представляется, что «славянская сторона» этого вопроса никогда не была серьезно изучена.

вернуться

233

88. Об их влиянии см.: Vernadsky. Dawn, 216-219 и примеч.

вернуться

234

89. Dubnov. History, I, 93. Термин «аренда», по-видимому, латинского происхождения (arrendare), а «кабала» — турецкого (kabala), хотя последний термин также имеет значение «тайный договор», равно как и «тайное учение» в еврейском языке. О раннем его употреблении в смысле «договор о найме» см.: И.Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. — СПб., 1893, I, 1169-1170; также см.: REW, I, 494.

О притоке с Запада и приходе иудейской культуры из Польши в Западную Россию см.: Y.Hertz. Die Yiden in Oorkruynс. — NY, 1949; Slouschz. Origines, 70-81; Л.Винер. Еврейско-немецкие слова в русских наречиях // ЖС, V, 1895, 57-70.

вернуться

235

90. Великолепная (хотя и не историческая) картина иудейской культуры маленького городка Восточной Европы представлена в кн.: M.Zborowski, E.Herzog. Life Is with People. The Culture of the Shtetl. - NY, 1962. См.: J.Raisin. The Jewish Contribution to the Progress of Russia//The Jewish Forum, 1919, Feb., 129-138; Apr., 870-880; May, 939-951, — со множеством малоизвестных иллюстраций из современного периода. Неприязненную, хотя подчас с привлечением интересных данных, трактовку проблемы в православном «ключе» см. в кн.: Н.Градовский. Отношения к евреям в древней и современной Руси. — СПб., 1891.

вернуться

236

91. Ср. изложение в летописи (ПСРЛ, XX, 354-355) с изложением в кн.: W.Leonhard. The Kremlin Since Stalin. - NY, 1962, 45-49.

вернуться

237

92. Маргаритов. История, особ. 128-133.

вернуться

238

93. A.Castro. The Structure of the Spanish History. — Princeton, 1954, 529; и на 524-544 — классическая характеристика еврейского влияния в Испании.

вернуться

94. См.; L.Shapiro. The Role of the Jews in the Russian Revolutionary Movement // SEER, 1962, Jim., 148-167.

вернуться

240

95. H. von Eckhardt. Ivan the Terrible. - NY, 1949, 49.

вернуться

241

96. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. — Л., 1979, 131.

вернуться

242

97. Там же, 129; см. также 128, 132-133.

вернуться

243

98. Там же, 125-127.

Курбский не менее, чем Иван, ослеплен московской идеологией. Он не покушается на самое ее суть, хотя, обнаруживая образованность, использует многочисленные классические образы и понятия, — он стремится только вновь и вновь оправдать свою позицию. Действительно, письма Курбского кажутся иногда не более чем мучительным повторением одного вопроса, которым он и открывает свою переписку: «Зачем, царь, сильных во Израиле истребил и воевод, дарованных тебе Богом <...> различным казням предал <...>?» [244] Отмежевываясь от поляков и литовцев, Курбский считает свое пребывание за границей временным и, защищаясь, ссылается на излюбленный Иваном ветхозаветный персонаж: «...и Давид принужден был из-за преследований Саула идти войной на землю израилену вместе с царем-язычником» [245]. Однако красноречивые оправдания из-за границы для кремлевского правителя были всего лишь доказательством внутренней неуверенности его бывшего слуги в собственной правоте. Предавая бесчестию опальных, Иван — также, как впоследствии большой его почитатель Сталин, — и утверждался в своих воззрениях, и предостерегал предполагаемых предателей.

Если Курбский как поборник традиционных прав бояр вынужден был невольно принимать идеологические притязания Московского государства, то поборники независимости церковной иерархии и городских общин пошли несколько дальше. Митрополит Филипп, выступая за независимость церковных структур, ссылался на византийский текст, который, однако, противоречил его позиции, ибо содержал доводы в пользу неограниченной царской власти

[246]. «Валаамская беседа», написанная монахами древней обители на Ладожском озере, призывала к частичному возрождению старого вечевого правления в Московском государстве и в то же время защищала усиление царской власти и подтверждала ее абсолютную и богоданную природу [247]. Таким образом, при всем недовольстве правлением Ивана, никогда не существовало сколь-либо действенной программы противостояния ему. Полемисты того времени, в большинстве случаев не знавшие ничего, кроме византийского государственного догмата, вынуждены были включать в свои реформистские программы византийские тексты, облакавшие царя властью неограниченной, «в еще большей степени, чем сторонники и теоретики имперских притязаний Московии» [248]. Возможно, самым ярким приверженцем власти Ивана был много путешествовавший и, по сути, светский человек Иван Пересветов, доказывавший, основываясь на целесообразности, что «Царь кроток и смирен на царстве своем, и царство его оскудеет, и слава его низится. Царь на царстве грозен и мудр, царство его ширеет, и имя его славно по всем землям... Как конь под царем без узды, так царство без грозы» [249].

Во второй половине правления Ивана Московия действительно была царством страха, терроризируемая опричниной, закрытым орденом надзирателей, которых впоследствии часто называли заимствованным из татарского словом «тьма», обозначавшим в татарском военное соединение, а в русском языке имевшим также значение темноты. Наступление этой «темноты», в России и бегство Курбского совпали с переносом военных интересов Ивана с востока на запад. Неудачная двадцатипятилетняя Ливонская война, затеянная Иваном в 1558 г., вероятно, в большей степени, чем все его метания и безумства, объясняет кризис последних лет его царствования. Вторжением в Балтику Иван вовлек московскую цивилизацию со всеми ее притязаниями в военный и идеологический конфликт с Западом и в дорогостоящие военные кампании, потрясшие экономическую и политическую стабильность, что в конце концов привело к строительству новой, западного образца, столицы на берегах Балтийского моря. Драматическое противоречие между единообразной религиозной цивилизацией Московского государства и многогранным светским Западом породило смуты и столкновения, продолжавшиеся от Ивана до Петра Великого и запечатлевшие себя в русской культуре.

2. ПРИШЕСТВИЕ ЗАПАДА

Мало что вызывало такие разногласия среди россиян, как характер их отношений с Западом. Споры начались не в салонах имперского периода и не в туманной славянской древности, а в Московии, в период с XV и до начала XVII в. В настоящей работе делается попытка обосновать как то, что повторное открытие Запады имело для Московии всеохватывающее психологическое значение, так и то, что существовало некое число различных «Западов», с которыми были успешно установлены важнейшие контакты. Рассмотрение того, каким образом Запад пришел в Россию, может пролить свет не только на российскую, но и на европейскую историю в целом.

Общая психологическая проблема, вызванная противостоянием Западу, была во многом более значимой, нежели какие-либо частные экономические или политические проблемы. Она походила на травму юности. Московия оказалась в роли великовозрастного подростка: слишком большая, чтобы оставаться в детстве, но в то же время неспособная приноровиться к сложному окружающему миру. Побуждаемая самой инерцией роста, Московия внезапно оказалась выброшенной в мир, к пониманию которого не была готова. Западная Европа образца XV в. была куда более агрессивной и самоопределившейся, чем во времена Киевской Руси, а Россия — гораздо более замкнутой в себе и провинциальной. Раздражение, а также попытки Московии самоопределиваться во многих случаях являлись классическими проявлениями подросткового комплекса; западное же презрительное отношение с оттенком опекуна было того же сорта, что высокомерие черствого взрослого. Московия, неспособная

разобраться в происходящем ни с посторонней помощью, ни собственными силами, пребывала в своем угрюмом подростковом возрасте еще дольше века. Конфликты, которые сотрясали Россию на протяжении XVII столетия, были частью неуклюжей, маниакальной попытки обрести свое лицо в, по существу, обустроенном на европейский манер мире. Русский ответ на неизбежный вызов со стороны Западной Европы был расщепленным — почти шизофреническим, и это положение дел в известной степени сохранилось до настоящего времени.

Новгород

Сложные чувства, которые современная Россия испытывает по отношению к Западу, во многом восходят к завоеванию и унижению Новгорода Московским государством в последние годы XV столетия. Разрушение городских традиций и повторное заселение разорвали самую главную, естественным путем сложившуюся связь с Западом, которая сохранилась на русском Севере еще с киевских времен. В то же время завоевание Новгорода привело в Московию новых церковных приверженцев автократии, которые в своем стремлении воспротивиться усилению западного обмирщения в этом городе стали частично опираться на западные католические идеи и методы. Здесь мы видим самые начатки психологически разрушительной модели, по которой даже завзятые ксенофобы вынуждены опираться на один «Запад», дабы противостоять другому. Все более яростное и апокалиптически окрашенное утверждение Московским государством исключительной роли и достоинства России проистекает, таким образом, из психологической потребности скрыть от себя все более зависимый и производный характер русской культуры.

Другие контакты с Западом, помимо тех, что имел Новгород, разумеется, пережили упадок Киева и могли бы сделать повторное открытие Запада менее травматическим.

Путешественники, следовавшие на Восток, вроде Марко Поло в период монгольского владычества или францисканских миссионеров, направлявшихся в Китай, пересекали южные районы России; западные российские города — такие, как Смоленск и Чернигов, — оставались центрами экономического и культурного сотрудничества; влияние Запада можно было усмотреть даже в Великороссии, в церковном искусстве Владимира и Суздаля [250]. Более того, граница между Востоком и Западом была далека от определенности. Технические достижения и идеи, поступавшие из Византии Палеолога и от более развитых южных и западных славян, зачастую оказывались родственными раннему итальянскому Ренессансу, с которым эти «восточные» регионы находились в тесном контакте [251].

вернуться

244

99. Там же, 119.

вернуться

245

100. Там же, 170, ссылаясь на Саула (Первая книга Царств, 27).

вернуться

246

101. Shevchenko. Source, 172-173.

вернуться

247

102. См. новую интерпретацию в кн.: Г. Можеева. «Валаамская беседа», памятник русской публицистики середины XVI века. — М. — Л., 1958, 89-93, 98—105; обсуждение этого приводящего в недоумение документа см.: Вальденберг. Учения, 299-307.

вернуться

248

103. Shevchenko. Source, 173.

вернуться

249

104. Цитаты из издания Ржигой работ Пересветова даны по: Чт, 1908, I, раздел II: Сказание о царе Константине, 70-71; Сказание о Магмете-салтане, 72.

вернуться

250

1. Отмечая эти влияния, "А. Некрасов настаивает (Некрасов. Изобразительное искусство, 113 и далее) на том, что главные особенности искусства Владимира — Суздаля объясняются либо воздействиями со стороны Востока, либо примитивными, полуанимистическими художественными предпочтениями коренного финского и славянского населения северного региона. См. также: М.Алпатов. К вопросу о западном влиянии в древнерусском искусстве // Славия, 3, 1924-1925, 96-97. Это бесценная обзорная работа.

вернуться

251

2. Некрасов. Искусство, 222 и далее; Likhachev. Die Kultur, 31 и далее; также — новое основополагающее исследование: И.Голенищев-Кутузов. Итальянское Возрождение и славянская литература XV-XVI веков. — М., 1963, где показано, как игнорирование Западом Восточной Европы ограничило западное научное понимание периода Ренессанса.

Тем не менее в XIII и XIV столетиях существовали принципиальные политические и культурные расхождения между латинской Европой и православными восточными славянами. Католическая Европа сосредоточила свои интересы на западных славянах и проявляла больший, чем к Великому Востоку, интерес к монгольской и китайской империям на востоке. Московия, в свою очередь, была больше занята геополитическими планами в отношении

евразийских степей и потеряла из виду латинский Запад, который стал в ее глазах внушавшей тревогу силой, захватившей Константинополь и периодически насылавшей тевтонов на Россию.

Новгород, однако, поддерживал и приумножал многосторонние связи с Западом, которые в крупных городах Киевской Руси обычно играли главную роль. «Господин Великий Новгород», как он назывался, был «отцом», как Киев — «матерью городов русских» [252]. Мирное сосуществование восточной и западной культур в пределах этого гордого и богатого города овеществлялось в одном из наиболее известных и внушительных сооружений: бронзовых, работы XII в., двойных вратах собора Святой Софии. Одна их створка была византийского происхождения, другая — из Магдебурга; одна — из сердца Восточной империи, вторая — из северогерманского города, который позаимствовал модель городского самоуправления у Западной империи [253]. В Новгороде существовали более зрелые традиции независимости, а также более развитая экономическая база, чем в Магдебурге или каком-либо ином балтийском немецком городе. Однако в лице набравших силу великих московских князей Новгород встретился с гораздо более амбициозной центральной властью, нежели та, которую императоры Священной Римской империи приобрели к XV столетию.

Культурный раскол между Московским государством и Новгородом был намного внушительней, чем географический раздел, образуемый Валдайскими холмами между верхними притоками Волги и озерно-речными подступами к Балтике. Новгород полностью избежал московской зависимости от монголов и развил широкое сотрудничество с Ганзейским союзом. Новгородские летописи отразили коммерческую деятельность города, предоставляя намного более точную фактическую информацию о муниципальном строительстве и социально-экономической активности, чем летописи всех других регионов [254]. Когда в 1470-х гг. Москва предприняла военную агрессию против Новгорода, она все еще платила дань татарам и применяла в сфере финансов и управления монгольские термины, тогда как Новгород на выгодных условиях торговал с богатыми западными державами и пользовался германской денежной системой [255]. Кроме того, в Москве почти очевиден был упадок грамотности по причине все большей витиеватости языка и письменности, обусловленной господствующей монастырской культурой; в то же время в Новгороде грамотность неуклонно росла, доходя среди землевладельческих классов до 80 процентов, благодаря все большему распространению берестяных грамот для торговых записей [256].

Нападение Москвы на Новгород во многом, таким образом, было первым внутренним конфликтом между Россией, обращенной к Западу, и Россией, обращенной к Востоку, — предвосхищая то, что позднее произошло между Москвой и Санкт-Петербургом. Покорению Новгорода во времена Ивана III способствовало не только численное превосходство Москвы, но и раскол между Востоком и Западом в самом Новгороде.

Этот раскол стал неотъемлемой чертой балтийских «ворот», созданных прозападно ориентированной Россией. Иногда раскол приобретал четкие очертания, как, например, между чисто шведским городом Нарвой и русской крепостью Иван-городом, построенной Иваном III на реке у берегов Балтики. Раскол прошел прямо через город-порт Ригу, когда Россия захватила его и окружила живописный ганзейский порт провинциальным русским городом. В центре одной Риги возвышался позднеготический собор с самым большим органом в мире; в другой Риге всем заправляла община староверов-ксенофобов, которые вообще запрещали использование музыкальных инструментов. Этот раскол оказался более тонким и смещенным в область психологии в Санкт-Петербурге, где совершенно западная оболочка вошла в противоречие с апокалиптическими страхами суеверных горожан.

Новгородский раскол имел все перечисленные черты. Для начала там четко обозначилась

граница между правобережными купеческими кварталами и левобережным церковно-административным районом, проходившая по реке Волхов. Существовал также контраст между утилитарными деревянными постройками в первом случае и величавыми, в византийском духе строениями — во втором. Более важными и тонкими были, однако, противоречия между республиканскими и автократическими, космополитическими и ксенофобскими устремлениями. К XIV в. в Новгороде существовали и чисто республиканское правительство, и богатейшее в восточном славянстве духовенство [257]. В отношении Москвы последнее действовало большей частью на манер идеологической пятой колонны, превознося мессианско-имперские притязания ее великих князей для сдерживания прозападных настроений в городе.

Еще в 1348 г. новгородские иерархи надменно направили шведского короля к византийскому императору, когда западный монарх предложил обсудить вопросы религиозного сближения [258]. Сознывая уникальную роль города как независимого от татар и непрерывную преемственность с Киевской Русью, одаренные богатым воображением и ясной речью новгородские писатели культивировали дух особого предназначения. Они утверждали, что Новгород получил христианство не от Византии, но прямо от апостола Андрея; что их город основал Яфет, третий сын Ноя; и что такие святыни, как белый монашеский клобук, врученный якобы императором Константином Великим папе Сильвестру, и тихвинская икона Богоматери, были чудесным образом перенесены Богом из грешной Византии в Новгород, к неподкупным жителям «светлой России» [259].

По мере того как в XV столетии усиливалось политическое и экономическое давление на Новгород, новгородская церковь зачастую интерпретировала переговоры с Западом как знаки того, что последний день церковного календаря 1492 г. станет концом света [260]. Архиепископ Новгородский и Псковский Геннадий вскоре после рукоположения в сан в 1485 г. по собственной инициативе обратился ко все еще противившейся Москве с призывом подготовиться к этому судьбоносному моменту, очистившись от еретиков, как сам он поступил в своей епархии [261]. Впоследствии архитекторами идеологии Московского государства стали, конечно, настоятели двух ведущих монастырей новгородской епархии, Иосиф Волоцкий и Филофей Псковский. Нервозный, апокалиптический характер этой идеологии отчасти почти наверняка проистекал из боязни, что западному региону грозит обмирщение разом интеллектуальной жизни и церковной собственности и что сам царь может превзойти новых государственных строителей Запада (и даже иконоборческих императоров Византии), лично возглавив такую революцию. Происхождение российских юродивых, так много сделавших для насыщения атмосферы Московского государства пророческими ожиданиями, восходит к противостоянию византийского христианства и западного предпринимательства в Новгороде. Прокопий, странствующий святой XIII в., которого первым из числа ему подобных канонизировали в России (и чье житие, написанное в XVI в. и получившее широкую известность, сделало его примером для многих других), был германцем, обратившимся в православие после долгих лет проживания в Новгороде [262].

вернуться

252

3. Даль. Пословицы, 329.

вернуться

253

4. Kovalevsky. Manuel, 90-91 и далее, — краткое рассмотрение интеграции Новгорода в Московское государство. В начале XI в. в Новгороде существовал германо-скандинавский торговый квартал, а к XII — по меньшей мере один западный храм. См.: A.Stender-Petersen. Varangica. — Aarluis, 1953, 255-258.

вернуться

254

5. Н.Порфиридов. Древний Новгород. Очерки из истории русской культуры XI-XV вв. — М. — Л., 1947, 14, 226-227.

вернуться

255

6. БЕ, XLI, 248. Исследования М.Лесникова (ссылка — в Оч. (5), 88, примеч. 1) заставляют поставить под вопрос предположение многих великорусских историков насчет того, что ганзейские связи являлись неравными — характерными, по существу, для колониальной зависимости. Исследования Н. Казаковой (ссылки там же, 88, примеч. 2 и 3) прослеживают серию попыток Ивана III и Василия III разрушить этот союз. См. более старые исследования этих контактов в: М. Бережков. О торговле Руси с Ганзой конца XV века. — СПб., 1879; L.Goetz. Deutsch-russische Handclsgeschichte des Mittelalters. — Liibcck, 1922.

Интересной иллюстрацией вышеупомянутых связей представляется славянская надпись на кресте ссверогерманского города Гильдсхейма, являющемся, по всей видимости, подарком, сделанным городу в XII в. архиепископом Новгородским. Другие примеры см.: М.Алпатов. К вопросу, 97 и дгшее. Насчет ранних литературных влияний см.: Е.Петухов. Следы непосредственного влияния немецкой литературы на древнерусскую // ЖМНП, 1897, № 7, 145-158. Следы контактов Новгорода с Востоком имеются также в фольклоре и литературе. См., например: А.Никитский. Следы востока в Новгороде // Труды V Архитектурного Съезда в Тифлисе 1881. — М., 1887, 262-263.

вернуться

256

7. Ср.: Поррё. Russie, 22-27, с приведенной здесь оценкой из работы: Likhachev. Die Kultur, 24. Последняя распространяется автором на русский Север в целом, но, поскольку доказательства почти полностью опираются на результаты недавних обширных раскопок в Новгороде, представляется разумным Новгородом же и ограничить эту оценку.

вернуться

257

8. Арциховский считает, что раскопки в Новгороде (которые он возглавлял) подтверждают существование до XIV в. смешанного правительства, а в конце XV — самой настоящей республики: XI Congres International des sciences historiques. Resumes des communications. — Uppsala, 1960, 93-94. Д.Оболенский (ibid., 92) подчеркивает одновременное разрастание

церковного аппарата.

вернуться

258

9. ПСРЛ, 3, 83. См. также: А.Никитский. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде // ЖМНП, 1879, июль, 39–41. Анализ Никитского (34–86) остается солидным и тщательным исследованием сложных напряженных политико-идеологических отношений в указанный период. Ценным является также: Жмакин. Даниил, 38 и далее. Об архиепископе, защищавшем веру, и его убеждениях см.: A.ScdcTnikov. Vasily Kalika: l'histoire et la legende // RES, VII, 1927, 224–240.

Представляется более справедливым говорить о наличии в Новгороде «московской пятой колонны», чем (как обычно заявляют великорусские историки) о русской и литовской фракциях в его пределах, поскольку Москва была агрессивной стороной. Расширение связей с Литвой было для Новгорода традиционным, а настоятельные требования перемен исходили от сторонников Московии и их союзников.

вернуться

259

10. Будовниц. Публицистика, 175–177 и ссылки; см. также: D.StremooukhofT. La Tiare de Saint Sylvestre et le klobuk blanc // RES, XXXIV, 1957, 123–128; Гудзий. История, 267–282.

вернуться

260

11. Никитский. Очерк, 41, — рассмотрение и ссылки.

вернуться

261

12. См.: Чт, 1847, VIII, 1–6 (отдельная пагинация в конце), особ, заявление Геннадия (2) о том, что «Новгород с Москвою не едино православие». См. также его призыв к митрополиту Московскому сделать его князя достойным ветхозаветных царей (ААЭ, I, 480) «спасения ради его» и дабы укрепить «наше пастырство» (482). Также см. позднейшие письма Геннадия митрополиту Московскому Симону в: АИ, I, 104, 147. Г.Вернадский подчеркивает немалую симпатию, которую Иван испытывал к еретикам из-за их совместного противостояния богатству духовенства (G. Vernadsky. The Heresy of the Judaizers and Ivan III // Speculum, 1933, Oct., 436–454).

вернуться

262

Как экономические, так и идеологические причины препятствовали тому, чтобы европеизация Новгорода зашла далеко. В отличие от Твери, другого важного западного соперника Москвы, покоренного Иваном III, Новгород был надежно застрахован от политического сближения с Польшей и Литвой [263]. Наиболее важные западные экономические связи Новгород поддерживал с германскими городами, расположенными далеко к западу от Польши, а его обширная экономически независимая империя доходила до северных и восточных границ Великороссии. Психологически опять же «отец» российских городов чувствовал себя известным образом обязанным защищать память и честь Руси после того, как Киев-«мать» осквернили монголы. Утверждали даже, что Рюрик основал правящую династию в Новгороде еще до того, как его наследники перебрались в Киев; тот факт, что монгольский «Божий бич» обошел Новгород стороной, многие расценивали как знак того, что в мире православного славянства Новгород отмечен особым благорасположением и заслуживает особого положения.

Политическое подчинение Новгорода Москве усилило московский фанатизм и уничтожило три изначальных традиции, которые Новгород и Псков разделяли с развитыми городами позднесредневекового Запада: коммерческий космополитизм, представительное правительство и философский рационализм.

Космополитизм был пресечен Иваном III и Василием III посредством ликвидации анклава Ганзейской Лиги в Новгороде и последующих ограничений свободы торговых и договорных отношений, которые Новгород и Псков установили с Западом еще до сотрудничества с Ганзой. Упразднили и представительное правительство, разбив колокола, созывавшие народ Новгорода, Пскова и новгородской вотчины Вятки на вече для выбора судей и обсуждения основных политических вопросов. Хотя вече не являлось ни демократическим форумом, ни в полном смысле представительным законодательным органом, оно давало состоятельным собственникам рычаги эффективного контроля над княжеской властью. Участие в новгородском вече постепенно все более определялось имущественным показателем. Кроме того, вече породило более мелкие, но и более работоспособные типы общих собраний в достаточно автономных муниципальных-подразделениях. Вече, как и дружина (совещательный княжеский военный отряд), представляло собой пережиток ранних киевских времен, еще чуждых традиций византийской автократии. Вече являлось гораздо более серьезным препятствием иосифлянкой программе установления чистой автократии, поскольку основательно укоренилось в политических традициях определенного региона и экономических интересах мощного купеческого сословия.

Светских, критически настроенных мыслителей монастырские власти боялись даже больше, чем республиканских политических вождей. В интересах монашества было скорее приписывать императору мифическую святость, нежели устанавливать конкретные формы правления. Увлеченность византийскими образцами привела их к выводу, что ереси и идейные разногласия сыграли в развале империи куда большую роль, чем различия в политических и управленческих традициях. Исключительный пиетет ко всему «написанному» в рамках монастырской традиции сопровождался непомерным страхом перед всем, написанным вне ее. В те времена выражение «зашелся есть в книгах» приравнивалось к «сошел с ума», а высказывание «всем страstem мати *мнение*, *мнение второе падение*» стало народной поговоркой [264]. Вот как прежде писал Геннадий Новгородский собору 1490 г., в пору идеологических брожений: «Да еще люди у нас простые, не умеют по обычным книгам говорить: таки бы о вере никаких речей с ними не плодили; токмо того для учинити собор, что их казнити — жечи да вешати...» [265]

Церковные иерархи искали — и постепенно получали — поддержку князей в деле подавления рационалистических тенденций «жидовствующих» с помощью процедур, до странного напоминавших показательные суды позднейшей эпохи. Хотя о «еретиках» лишь немного может быть достоверно известно, их идеи явно проникли в Новгород по торговым путям точно так же, как в предыдущем столетии — идеи антицерковно настроенных «круглоголовых». «Жидовствующие» были иконоборцами, не признавали триединства и, судя по всему, выступали против монашества и постов. Будучи кое в чем связанными с широко распространенным в Европе явлением позднесредневекового еретичества, они тем не менее отличались от западных лоллардов и гуситов тем, что зывали не к народным чувствам и эмоциональным надеждам на воскресение, но больше к интеллектуальной элите, придерживавшейся радикального рационализма. Отвращение к антирациональному историческому богословию, владевшему ксенофобски настроенными массами, вело, таким образом, в диаметрально противоположный интеллектуальный мир рациональной, антиисторической философии. Были жидовствующие, как настаивали на том их гонители, привержены интеллектуальный «проклятой логике» иудейских и мусульманских мыслителей [266] или не были, но само по себе это обвинение позволяет предположить, что альтернативой православию Московского государства являлся западный рационализм. Он же стал альтернативой, когда Санкт-Петербург наследовал Новгороду как космополитический соперник Москвы, и он же постепенно вызвал к жизни революцию во имя вселенского рационализма.

Начало падения Новгорода под властью Ивана III сопровождалось некоторыми из тех же самых навязчивых страхов перед Западом, что возродились во времена Ивана IV и Сталина. Идеологическая чистка среди космополитизированных интеллектуалов сочеталась с массовой депортацией на восток — первой из тех, что периодически предпринимала мстительная Москва в отношении более развитых балтийских областей [267]. Предлогом к этому первому роковому наступлению на Новгород явилось то, что Новгород переметнулся к «латинянам». Хотя, вероятно, и несправедливое в любом формальном политическом или церковном смысле, это обвинение проливает свет на подрывной эффект, какой оказал первый из «Западов», с которым столкнулась Московия в ранний период новой истории, — Латинский Запад Высокого Возрождения.

«Латиняне»

Итальянское влияние в России даже в ранний период Возрождения было более значительным, чем это обычно осознают. Итальянские товары и идеи попали в Россию непрямым путем через балтийские порты, прямым же — по генуэзским торговым путям через Крым, в конце XIII и в XIV столетии. К середине XIV в. в Москве имелась постоянная колония итальянских купцов, и в России широко использовалась итальянская бумага [268]. Единственный дошедший до нас образчик русской церковной архитектуры середины XIV в. украшен фресками, которые по стилю ближе к раннему Ренессансу, чем к традиционной византийской иконописи — включая одухотворенность и реализм, которые выглядят новаторскими даже для Италии и чисто западных композиций — таких, как пиета [269]. Сколь далеко заходило итальянское влияние на церковную роспись — одна из многих безусловно неразрешимых загадок ранней российской истории. В дальнейшем, однако, российская иконопись уже не кажется подверженной воздействию этих фресок, и следующее очевидное вмешательство итальянской культуры происходит почти на столетие позже, на Флорентийском соборе.

Около сотни представителей различных областей России сопровождали митрополита Исидора в его итальянском путешествии. У некоторых в прошлом уже случались такие контакты, а некоторые, возможно, с симпатией относились к злополучной поддержке Исидором союза с Римом. Хотя русские и шарахались от светских культуры и искусства Высокого Возрождения —

два суздальских монаха оставили довольно нелестное описание итальянской мистерии, которую видели в 1438 г. в соборе Святого Марка [270], — связи с Италией с этого времени укреплялись. Джан Баттиста делла Вольпе был приглашен в Москву для надзора над чеканкой монет. При его посредничестве и с прибытием в свите Софьи Палеолог, второй жены Ивана III, большого числа венецианских и флорентийских ремесленников итальянское влияние достигло в 1470-х гг. наивысшей точки. Эти итальянцы перестроили укрепления московского Кремля и соорудили старейшие и самые красивые из сохранившихся храмов там и в Свято-Сергиевой лавре [271].

вернуться

263

14. Тверь, однако, тоже — как Новгород и Псков — какое-то время играла роль «третьего Рима». См.: Stremonoukhov. Third Rome, 88, примеч. 25; Гудзий. История, 286–289, особ. 289, примеч. 2

вернуться

264

15. Жмакин. Даниил, 1, 2, примеч. 2; 23.

вернуться

265

16. Цитируется в: Будовниц. Публицистика, 52.

вернуться

266

17. B.Parain. La Logique dite des Judaisants // RES, XIX, 1939, 315–329; А.Соболевский. Логика жидовствующих и «тайна тайных» // ПДПИ, CXXXIII, 1897.

Исчерпывающего анализа жидовствующих до сих пор не существует, и их история (как к истории гораздо более многочисленных альбигойцев на Западе), возможно, никогда не будет толком написана, поскольку многие их сочинения не сохранились. Для ознакомления с последним исследованием, которое содержит некоторый новый материал, но преуменьшает западное влияние тем, что в основном обходит проблему подлинников, см.: Лурье и Казакова. Антифеодальные движения, особ. 87, 109–224. Общий обзор последних советских работ см. в:

А.Klibanov. Les Mouvements heretiques en Russie du XIII au XVI siecles // CMR, 1962, oct.-dec., 673–684. Библиографию ранних работ и по-прежнему ценное рассмотрение базовых источников см. в: Л. Бедрожитский. Литературная деятельность жидовствующих/?ЖМНП, 1912, март, 106–122.

вернуться

18. Установлено, что к середине XVI в. население Новгорода составляло чуть более 20 000 человек: Н.Чечулин. Города Московского государства в XVI веке. — СПб., 1889, 50-52, — что значительно меньше 72 000, которых, по В.Жмакину, депортировали из Новгорода в Москву (Жмакин. Даниил, 48, примеч. I, следом за Костомаровым). Хотя последняя цифра почти наверняка завышена, представляется вероятным, что число тех ранних депортированных превышало число оставшихся.

вернуться

19. М.Тихомиров. Средневековая Москва в XIV-XV веках. — М., 1957, особ. 125-131, 147-153, — рассмотрение и ссылки на итальянцев и их агентов (собиравших сурожанами, из Сурожа или Судака, одного из двух важнейших крымско-итальянских портов). Важное в других отношениях исследование Тихомировым городской культуры соответствующего периода (238-271) не предлагает ни догадок, ни анализа возможных культурных влияний этой иностранной общины. Q6 использовании бумаги с итальянскими (а впоследствии и с другими иностранными) водяными знаками см.: Н.Лихачев. Бумаги и древнейшие бумажные мельницы в-московском государстве. — СПб., 1891, особ. 93, и его же заново сформулированные заключения в: Дипломатика. — СПб., 1901, особ. 174-175, 181-183, 191.

Другие подробности генуэзских связей с Московским государством см. в: G.Bratianu. *Recherches sur le commerce de Genes dans la second moitie du XIII sie-cle*, 1929; Левченко. Очерки, 522, Kovalevsky. *Manuel*, 97—102 и примеч. О созданных в Генуе в XIV в. картах России см.: Lubimenko. *Role*, 41. Исследователь указывает (Е.Скржинская. Петрарка о генуэзцах на леванте // ВВ, 2, 1949, особ. 246-247), что Генуя фактически пыталась противостоять венецианскому господству в Адриатике путем установления контроля над самым восточным морским подступом к славянам — Черным морем. Другой исследователь (М.Тихомиров. Россия и Византия, 32-33) указывает, что по причине развития союзнических отношений между Генуей и монголами Россия все активнее занимала в этом споре позицию Венеции.

вернуться

20. Для знакомства с этой малоизвестной церковью в Волоотово, что расположена точно к югу от Новгорода, которая была построена в 1352 г., отреставрирована и изучена непосредственно перед Второй мировой войной и, видимо, сию же и разрушена, см.: Н.Порфиридов. Живопись Болотова // НИС, VII, 1940, 55-65. Внешний вид ее напоминал традиционную маленькую церковь Киевской Руси (там же, 48-54).

вернуться

21. Веселовский. Влияние, 14, а также: A.Veselovsky. *Italianische Mysterium in einer russischen Reisebericht des XV Jahrhunderts*// *Russische Revue*, X, 1877, 425— 44Г, и: А.Попов, 100-106. О

русском участии во Флорентийском Соборе см. (в дополнение к ранее упомянутым работам) (с католической точки зрения): G.Hofmann. S.I. Kardinal Isidor von Kiev// OC, XXVII, 1926, и: O.Halecki. From Florence to Brest 1439-1596. — Roma, 1958, — труд, содержащий свежую оценку ватиканским архивным материалам; а также (с православной точки зрения): Карташев. Очерки, I, 349-362, 517-529. Первый перевод с латинского на русский был сделан, очевидно, в связи с Собором. См.: А. Соболевский. Переводная литература, 39, примеч. 1.

вернуться

271

22. В.Снегирев. Аристотель Фиораванти и перестройка московского кремля. — М., 1935. Предполагается также, что в 1460-е гг., еще до приезда Софьи, в Москве имелось некоторое количество собственных скульптурных произведений, вероятно вдохновленных итальянцами. См.: Из истории русской скульптуры // ИЛ, 1914, № 7, 874-875, а также: Тихомиров. Москва, 211-214. Ссылки на новые данные о русско-итальянских контактах в период Высокого Возрождения, а также их рассмотрение см. в: М.Гуковский. Сообщение о России московского посла в Милан (1486 г.) // Вопросы историографии и источниковедения истории СССР/ Под ред. С.Валка. — М. — Л., 1963, 648-655.

Основополагающая работа — Pierling. La Russie, I, II (об итальянском и римском влиянии на Россию в этот ранний период) — должна быть прочитана в свете подробного обзорного эссе, основанного на ранней работе Пирлинга по тому же вопросу: Ф.Успенский. Сношения Рима с Москвой //ЖМНП, 1884, авг., 368-411, окт., 316-339. См. также архивные материалы, экспертные оценки и ссылки, собранные для Академии наук: Россия и Италия / Под ред. Е.Шмурло. — СПб., 1907-1915, в 3 т., каждый в 2-х частях. За исключением второй части третьего тома (которая посвящена русско-испанским отношениям в конце XVI в.), почти все эти материалы относятся к русско-итальянским отношениям до XVII в.; многие из них — из библиотек, не попавших в поле зрения Пирлинга. О восприятии в Пскове латинских и итальянских влияний и борьбе с ними см.: Ключевский. Отзывы и исследования. — М., (бд), 71-87.

После долгого пребывания в Италии Софья прибыла в Россию в качестве личной посланницы Папы Римского и посредницы в деле объединения «овдовевшей» Русской Церкви с Римской. Преследование «жидовствующих» являлось совместным делом Софьи (заодно с придворными, которые поддерживали притязания ее сына Василия на престол) [272] и предводителей новгородской иерархии. Обеим партиям были знакомы суровые методы борьбы с еретиками, принятые на вооружение Латинской Церковью в позднем средневековье. Иосиф Волоцкий, чей дед был литовцем, твердо опирался на труды хорватского доминиканца, прожившего в Новгороде, защищая свою позицию в отношении монастырского землевладения, а Геннадий Новгородский учредил в Новгороде своего рода Латинскую академию для борьбы с еретиками. Главными советниками Геннадия были два человека с латинским образованием, которых он привез в Россию для долгих и весьма плодотворных, как оказалось, лет службы при царском дворе: Николай Немчин, прозывавшийся также Любчанином, и Дмитрий Герасимов. Окружение Геннадия создало первые русские переводы ряда книг Ветхого завета и апокрифов. Образцом для «Геннадиевой Библии», впоследствии первой печатной Библии в России, стала, что знаменательно, латинская Вульгата [273]. Кроме того, в начале XVI в. иосифляне поддерживали церковные притязания на огромные материальные богатства с помощью подложного документа, который долго использовался западными апологетами папской власти: «Дарственной Константина» [274].

Если о московитских инквизиторах-новичках можно сказать, что их позаимствовали у латинского Запада, то же самое можно с еще большей определенностью утверждать в отношении их жертв. Геннадий писал: «А то се, господине, състала та беда с тех мест, как Курицын (дипломат и советник Ивана III. — Дж. Б.) из угорские земли приехал» [275]. Рационалистическая ересь, которой он покровительствовал и которую защищал в Москве, была лишь частью многообразного импорта идей и обычаев из светской культуры Высокого Возрождения. В самом деле, иосифляне — подобно Великому Инквизитору у Достоевского — рассматривали свою миссию как служение людям. Русское духовенство, как и подлинные инквизиторы средневекового Запада, столкнулись с вопиющими невежеством и распущенностью общества, в котором пытались сохранить единство. Если невежество являлось частью исконно русского наследия, то распущенность была, по меньшей мере частично, западной природы. Если говорить о водке и венерических болезнях, двух главных проклятиях России в конце XV и начале XVI в., то они представляются сомнительным наследием, которое итальянский Ренессанс завещал молодой России.

Венерические болезни впервые пришли в Москву из Италии, по торговым путям (видимо, через Краков) в 1490-х гг.; вторая же волна инфекции накатилась в середине XVII в. (вместе с «черной смертью» — чумой) следом за наемниками, сражавшимися в Тридцатилетней войне [276]. Венерические болезни называли «латинской болячкой», и это было одним из первых признаков растущих антилатинских настроений [277].

Водка пришла в Россию столетием раньше, и ее история иллюстрирует некоторые главные особенности влияния Ренессанса на Московию. Этот прозрачный, но крепкий национальный напиток был одним из нескольких прямых производных aqua vitae, воды жизни, — жидкости, которую, судя по всему, впервые получили в Западной Европе в конце XIII в. для медицинских целей. Похоже, что она попала в Россию через генуэзское поселение на Черном море, откуда веком позднее ее принесли с собой на север беженцы, спасавшиеся из Крыма от монгольского завоевания [278].

Для российских нравов оказалось роковым то обстоятельство, что этот обманчиво безобидный напиток постепенно вытеснил неочищенные разновидности меда и пива, эти исконные алкогольные напитки Московии. Торговля водкой сделалась главным источником княжеских доходов и пробудила в светской власти естественную заинтересованность в отравлении соотечественников. Забавно и равно печально обнаружить в одном из ранних русских рукописных словарей искаженную английскую фразу: «Gimi drenki okoviten» («Дай мне выпить аквы виты» — то есть водки). В начале XVII в. датский путешественник увидел в склонности москвитян к пьянству и распутству доказательство того, что русские «скорее предпочитают рабство свободе, ибо на свободе предадут себя во власть распутству, тогда как в рабстве будут проводить время в занятиях и трудах» [279].

Тот факт, что водка, видимо, пришла в Россию благодаря медицине, указывает на значение придворных врачей, получивших образование на Западе, как проводников западных идей и технических новшеств [280]. Народ верил в водку как в жизненный эликсир с волшебными целебными свойствами — горькое раннее свидетельство о том, как русский мужик приучился приукрашивать свои пагубные привычки и идеализировать свою зависимость. Эта наивная вера также показывает, что западная мысль поначалу привлекла примитивное сознание москвитян верой в то, будто предлагает некий простой «ключ» к познанию Вселенной и излечению ее недугов. Лучшим способом противостоять господствующей традиционалистской идеологии Московского государства было следовать другим путем к истине, лежащим вне традиции: заняться поиском какой-нибудь панацеи или «философского камня».

Наряду с трудами Галена и Гиппократов, которые стали появляться в русском переводе в XV

столетии, врачи в Московском государстве — да и повсюду в Восточной Европе — начали включать в свои травники и лечебники отрывки из «*Secreta Secretorum*» («Тайна тайн»). Считалось, что эта работа является тайным откровением Аристотеля Александру Великому насчет истинной природы мира, которое объявляло биологию ключом ко всем искусствам и наукам, а также утверждало, будто эта «наука жизни» управляется согласием и слиянием магических сил внутри организма [281]. Эта книга заняла ведущее положение среди трудов, переведенных «жидовствующими», и в начале XVI в., в период иосифлянских гонений на еретиков, была уничтожена вместе с еврейскими врачами, которые предположительно либо владели этим сочинением, либо переводили его.

Интерес к алхимическим текстам, однако, не ослабевал — именно он стал основным занятием переводчиков в службе иноземных сношений, которые заменили врачей в качестве главных проводников западных идей. Федор Курицын — первый, кто успешно выступил в России в роли «министра иностранных дел», — был обвинен в повторном завозе с Запада ереси «жидовствующих». Один из самых ранних сохранившихся документов службы иноземных сношений — меморандум, составленный датским переводчиком в начале XVII столетия: «О высшей философской алхимии» [282]. Через 350 лет после попытки Раймонда Луллия открыть «универсальную науку», его труд «*Ars magna generalis et ultima*» был переведен в том же XVII в. и лег в основу авторитетной алхимической компиляции, составленной в иноземном приказе западным русскоязычным переводчиком [283].

Не менее примечательным был интерес русских к астрологии. Почти все авторы конца XV и начала XVI столетий были в то или иное время очарованы «звездозаконною прелестью». Архиепископ Геннадий сам был захвачен астрологией, с которой был призван покончить [284], а после его смерти его протеже Николай Немчин сделался в Московии активным пропагандистом астрологической науки. Известный как «профессор медицины и астрологии», он прибыл в Москву через Рим с целью помочь в составлении нового церковного календаря. Он остался в Москве врачом, в 1534 г. перевел напечатанный в Любеке трактат о травах и медицине «Благопрохладный вертоград» и активно выступал за объединение католической и православной церквей. Он произвел астрологические вычисления, указывающие на срочную необходимость такого объединения, поскольку-де конец света просто перенесен с 1492-го на 1524 г. [285]. Максим Грек посвятил большую часть своих ранних трудов опровержению доводов Николая, обнаружив при этом, что сам он во время пребывания в Италии тоже увлекался астрологией. Друг Максима, светский дипломат Федор Карпов, говорил, что звездная премудрость приближает его к Богу, и именовал астрологию «художеством художеств» [286]. Первых русских, посланных в конце XVI в. Англию на учебу, особенно интересовал Джон Ди, знаменитый кембриджский изыскатель в области астрологии, магии и спиритизма [287]. Быстрое распространение в XVI и XVII вв. предсказаний судьбы, гаданий и даже азартных игр отчасти бросает свет на распространение астрологических идей по всей Европе эпохи Ренессанса [288].

вернуться

272

23. Рассмотрение влияния Софьи см. в: Vernadsky. Dawn, 18-26, 122-133, а также в рекомендованных им работах В.Саввы и К.Базилевича.

вернуться

273

24. Перевод Библии Скориной (отпечатанный в Праге в 1517–1519 гг. и в Вильнюсе в 1525-м) был выполнен на очищенном варианте белорусского языка, который не предназначался для того, чтобы стать разговорным, и с трудом читался в Великороссии. Затем появилось некоторое количество неполных, на родном наречии переводов, но самой полной и лучшей была Острожская Библия 1580 г., в основу которой был положен перевод Геннадия. См. основной анализ и примечания в: БЕ, VI, 690–696, а также: И.Евсеев. Геннадиевская библия 1499. — М., 1914.

Важность латинского влияния на Новгородскую иерархию подчеркивает Денисов (Denisoff. Origines, 77–88), а также (в дополнение к работам, которые там же цитируются):

А.Седельников. Очерки католического влияния в Новгороде в конце XV — начале XVI в. //ДАН, L, 1929, 16–19. О хорватском доминиканце Бенджамине см.: Будовниц. Публицистика, 102, особ, примеч. I, в котором высказывается предположение, что он являлся автором влиятельного «Слово кратко», защищавшего церковные землевладения (текст в: Чт, 1902, кн. 2, отдел II, 1–60).

вернуться

274

25. Тот факт, что «Дарственная» получила широкое хождение в России веком позже того, как Лоренца Валла дискредитировал ее на Западе своими разоблачениями, хорошо показывает, насколько восточные славяне были лишены контактов с западной интеллектуальной жизнью. О широком использовании «Дарственной» в России XVI в. см.: Вальденберг. Учения, 212, примеч. 4, 270, 284–289. Церковным Собором 1551 г. она была официально включена в «Стоглав», см.: Duchesne. Stoglav, 171–173.

вернуться

275

26. Письмо митрополиту Московскому Зосиме от октября 1490 г.; цит. по: Будовниц. Публицистика, 51.

вернуться

276

27. I.Bloch. Der Ursprung der Syphilis. - Jena, 1901, 280–281; а также: В.Иконников. Ближний боярин Афанасий Ордин-Нащокин // РС, 1883, нояб., 289, примеч. 1. См. также: М.Кузнецова. Проституция и сифилис в России. — СПб., 1871, 68, — автор указывает, что сифилис появился в Кракове незадолго до того, как попал в Россию.

вернуться

277

28. Пользовались, скорее, термином не «латинянин», а «фряз», но последний употреблялся в Московском государстве в значении более близком к «латинскому», чем «франкскому», от которого технически происходил. Фразами обычно называли московских латинян-мирян;

термин «латиняне» применялся для более четкого определения западного духовенства. Вольпе переименовали в Московском государстве во Фрязина, и Геннадий с восхищением говорил о том, насколько крепки Фрязовы в вере перед лицом ереси (ААЭ, 1, 482).

вернуться

278

29. Г.Успенский. Опыт повествования о древностях русских. — Краков, 1818, 2-е испр. изд., 77–78. Автор доказывает, что производство водки было налажено на острове Майорка и перенесено в Геную Раймондом Луллием, заклятым врагом доминиканского рационализма.

Ранняя история алкогольных напитков еще должным образом не написана. Процесс дистилляции, весьма похожий на процесс получения aqua vita, описан Бернардом Гордонским в «Tfactatus de gradibus» в 1303 г. и был почти наверняка известен еще раньше Арнольду из Виллановы. Если знакомство с aqua vita на Западе со всей вероятностью указывает на Луллия, то распространение этого знания на Россию могло случиться и позднее, чем в конце XIV или начале XV столетия, — такое предположение вполне оправдано в связи с отсутствием соответствующих ссылок в источниках тех времен. Тем не менее ранние интенсивные контакты Италии с Москвой, интерес русских к Луллию, а также сам по себе статус Успенского — видного краковского профессора истории и географии (см. оценку в работе: И.Зильберман. Книга Г.Ф.Успенского «Опыт повествования о древностях русских» 1818 года издания и ее читатели. — Харьков, 1916) придают известный вес его высказываниям. Он упоминает (83) комплекс запретов, введенных ханами в конце XIV в. после перехода в ислам, и это может быть одной из причин относительной скудости информации об алкогольных напитках в документах того времени. Широкое упоминание водки и других напитков появляется только в конце XVI в. Но впервые слово «водка» фигурирует в совсем нынешнем значении в «Лексиконе» Поликарпова 1704 г. (ССРЛЯ, II, 507). Попала ли водка в Россию по алхимическим каналам или нет — она стала для русского национального мышления некой волшебной аурой, что подтвердил советский писатель, творивший под псевдонимом А. Терц, характеризуя пьянство как «нашу idee fixe. Не с нужды и не с горя пьет русский человек, а по извечной потребности в чудесном и необычайном, пьет, когда угодно, мистически, стремясь вывести душу из земного равновесия и вернуть ее в блаженное бестелесное состояние. Водка — белая магия русского мужика; ее он решительно предпочитает черной магии — женскому полу»: Thoughts Unaware // NL, 1965, 19 Jul., 19.

О раннем питии на Руси см.: Е.Бартенев и др. Технология ликеро-водочного производства. — М., 1955, 3; Цветаев. Протестантство, 717; и: И.Прыжов. История кабаков в России. — Казань, 1914, 2-е изд., 5—24. Вино появилось в России поздно (первое отечественное производство — середина XVII в.) и вплоть до новейших времен считалось заморским напитком. О влиянии Луллия см.: Б.Райков. Очерки по истории гелиоцентрического воззрения в России. — М. — Л., 1947, 2-е изд., 53–65.

вернуться

279

30. М.Алексеев. Западноевропейские словарные материалы в древнерусских азбуковниках XVI–XVII веков // Академику Виноградову, 41. Danckaert. Beschrijvinge van Moscovien ofte Rusland. — Amsterdam, 1615, 63; цит. в: J. Locher. Gezicht op Moskou. — Leiden, 1959, 22.

вернуться

280

31. Д.Цветаев. Медики в московской России и первый русский доктор. — Варшава, 1896, 11-12; см. также работы, учтенные в полной библиографии, 3-6, особ, труды Рихтера и Новомбсргского.

вернуться

281

32. Райнов. Наука, 264-265; Райков. Очерки, 78.

вернуться

282

33. Веселовский. Влияние, 91, примеч. 2; Ключевский. Влияние, 144, 151-152.

вернуться

283

34. Райков. Очерки, 55-57. Полезное в целом обозрение Вусинича (Vucinich. Science, 3), которое уделяет меньше внимания допетровской науке, ошибочно в части, где говорится: «Россию отмечает отсутствие лиц, занятых [алхимией]».

вернуться

284

35. Никитский. Очерк, 72, примеч. 3.

вернуться

285

36. Полную справку и краткую биографию см. в: Будовниц. Публицистика, 139-140, примеч. 1; также 59, 172, 183.

вернуться

286

37. В.Ржига. Боярин-западникX?I века (Федор Иванович Карпов)//УЗ РАНИОН IV, 1929, 43.

вернуться

38. Кембриджский математик Ди, проживший большую часть 1580-х гг. в Польше и Богемии, был хорошо известен в Восточной Европе как спирит. Неверная ссылка Веселовского на работу о Ди русско-немецкого исследователя оккультных наук Карла Кизеветтера (Веселовский. Влияние, 20) не позволила мне разыскать печатный вариант этого труда ни в одной из ведущих библиотек США, Западной Европы или СССР.

вернуться

39. Большинство этих занятий были византийского и восточного происхождения, и многие из них были поименно объявлены вне закона «Стоглавом» и вторично — в «Уложении» 1649 г. (ч. 21, гл. 15). См.: Райков. Очерки, 72–74; и Б.Перетц. Материалы к истории апокрифа и легенды. 1. К истории громника // ЗПУ, ч. LIX, вып. I, 1899, — здесь сделан акцент как на еврейские, так и на греко-византийские источники.

Таким образом, на этом раннем этапе контактов с Западом русские были самой судьбой обречены не заимствовать там разрозненные идеи и прикладные науки, но искать «ключ» к сокровенным тайнам Вселенной. Первых дипломатов интересовали не тонкости экономического и политического развития зарубежья, но астрологические и алхимические системы. Эти науки Возрождения обещали открытие либо небесных законов, управляющих ходом истории, либо философского камня, способного обратить лесной мусор северных чащ в золото. Получилось так, что светская наука становилась в России скорее гностической, чем агностической. Есть действительно некая преемственность традиции в передаче Западом всеобъемлющих метафизических учений последующим замороженным поколениям русских мыслителей: от ранних алхимиков и астрологов до оккультной теософии (буквально — «божественного знания») Бёме и масштабных, целокупных учений Шеллинга, Гегеля и Маркса [289].

Наиболее последовательными противниками астрологии и алхимии в Московском государстве были иосифляне. В формулировке, которая опять же кажется более близкой римскому католицизму, нежели православной теологии, главный последователь Иосифа, митрополит Московский Даниил, наставлял: «Человека почте Бог премудростию, и разумом, и самовластна сотвори его (человека)». И еще: «Бог душу свободну и самовластну сотвори» [290]. Человек, таким образом, нес ответственность за собственное спасение без всяких ссылок на телесные «соки» или движения звезд. Добрые дела, явленные в дисциплинированной праведной жизни, были важны для иосифлян не менее, чем для иезуитов. Но этот акцент на свободе и ответственности человека остался гласом вопиющего на христианском Востоке: иосифляне так и не развили его до конца, а другие полностью отвергли как угрозу общественному порядку [291].

Не все ранние русские тексты, посвященные небесным телам, могут быть отброшены как оккультная астрология. «Шестокрыл» — сочинение «жидовствующих» конца XV в. — предлагает тщательно выверенное описание солнечных и лунных затмений; он был, в сущности, «первым документом математической астрономии, который появился в России» [292]. Такой документ, однако, представлялся иосифлянским идеологам весьма подозрительным, так как был переводом сочинения испанского еврея, жившего в XIV в., которое опиралось на иудейские и исламские авторитеты, а те, в свою очередь, как бы

предполагали, что логика звезд заменяет Божественную логику. На протяжении всей эпохи Московского государства присутствовал постоянный страх перед тем, что «цифирная мудрость» есть вызов мудрости Божественной, хотя математикой — в прикладном аспекте — широко пользовались и даже изучали ее в монастырях [293].

Иосифляне опасались, что русские мыслители, если выпустить их из-под строгого церковного контроля, создадут религию науки. Насколько в действительности это входило в намерения «жидовствующих» и прочих ранних раскольников, не будет, наверно, выяснено никогда. Но ясно, что опасения Русской Церкви постепенно обернулись надеждой для тех, кто возмущался ее властью, — и высшей реальностью для революционных сил, которые в конце концов эту власть свергли.

Последним аспектом раннего латинского влияния был приглушенный отзвук ренессансного гуманизма, расслышанный, однако, в Московии. В начале XVI столетия Россия породила небольшую группу одиноких, но влиятельных людей, в которых сочетались критический дух, интерес к классической античности и поиск веры, менее отягощенной догматами, — то, что было характерно для Италии эпохи Возрождения.

Применительно к России правильнее, конечно, вести речь о случайных влияниях и частичном сходстве, чем о каком-либо последовательном гуманистическом движении; но верно и то, что это в целом было свойственно гуманизму вне узкой полосы, протянувшейся из Италии через Париж и Нидерланды в Южную Англию.

Критическое отношение к религии широко распространилось среди гражданских лиц из царского окружения, которые в конце XV и начале XVI в. путешествовали за границу с дипломатическими миссиями. Радикальными скептиками сделались как Федор Курицын, возглавлявший службу иноземных сношений при Иване III, так и Федор Карпов, руководивший той же самой, но только во много раз разросшейся службой — Посольским приказом — при Иване IV. Взгляды Ивана Висковатого, самого доверенного дьяка Ивана IV, и Ивана Пересветова, главного радетеля за абсолютизм при том же царе, были, похоже, по преимуществу светскими [294]. Церковное богослужение — и даже саму богоданную истину христианства — подвергнул в середине XV в. скрытому сомнению грамотный и умудренный опытом тверской купец Афанасий Никитин. Во время продолжительных путешествий по Ближнему Востоку и Южной Азии он, видимо, пришел к заключению что все, кто верует в одного и того же Бога, являются «сынами Адама», и, хотя продолжал соблюдать на чужбине православные обычаи, в своем сочинении «Хождение за три моря» многозначительно писал слово «Бог» не только по-русски, но и по-арабски, по-персидски и по-турецки [295].

Судя по всему, поиск более рациональной и универсальной формы верования вызывал значительный интерес в космополитической Западной России, где синкретическое, унитарное движение — порождение протестантской Реформации — было предано анафеме специальным собором 1553-1554 гг. Это движение кануло в небытие подобно «жидовствующим», которых осудили на соборе всего полувеком раньше. Определенная связь с иудаизмом опять же выглядит вероятной ввиду того, что глава его Федор Косой придерживался Пятикнижия, а позже женился на литовской еврейке [296]. На соборе 1553-1554 гг. Косой красноречиво настаивал на том, что «все людие едино суть у бога, и татарове, и немцы, и прочий языции» [297]. Разумно допустить, что это движение, как и «жидовствующие», продолжало иметь последователей и после официального осуждения, а также то, что в Западной России продолжал привлекать к себе внимание воспоследовавший быстрый расцвет отвергнутого догмат Троицы социнианства в Польше.

Четверо влиятельных россиян середины XVI в. — Андрей Курбский, Федор Карпов, Ермолай-

Еразм и Максим Грек — перенесли на российскую почву характерную и для западного гуманизма философскую оппозицию как суеверию, так и схоластике. Каждый из них был жизненно заинтересован в классической античности — особенно в морализме Цицерона и идеализме Платона.

Вопреки своим традиционным московитским взглядам на политику и историю, Курбский был глубоко влюблен в классическое прошлое, он единственный покинул Россию, чтобы впитать латинизированную культуру Польско-Литовского государства. Восприняв платонические и раннегреческие идеи непосредственно от Максима Грека, он добавил к ним за время своего длительного пребывания за границей еще более глубокое знание латинских классиков. Курбский поддерживал лучшие связи с узким кругом родовитых латинизированных белорусов и посетил самый восточный латинский университет средневековой Европы — Краковский и отправил своего племянника в Италию. На позднем этапе его переписки с Иваном Грозным он включил в письмо длинный перевод из Цицерона, чтобы доказать: вынужденное бегство из страны не может считаться изменой [298].

В работах Карпова, переводчика с латинского и главного дьяка Посольского приказа на протяжении тридцати с лишним лет, прослеживается еще более глубокое восприятие классической культуры. Он стремился писать «гомеровым словом» в манере изящной, грамотной, «не варварски» [299]. Несколько сохранившихся его сочинений обнаруживают тонкость ума, равно как и значительное мастерство стиля, чувство юмора и заботу об общественной нравственности [300]. Последнее граничило в Московии с подрывной деятельностью, поскольку подводило его к заключению, что законы морали превыше воли суверена. Он был едва ли не единственным в то время, кто выступал за разделение сфер ведения гражданских и церковных властей, а также за то, что справедливость в человеческом обществе должна стать моральным императивом и практической необходимостью. Одной монашеской добродетели «долготерпения» недостаточно для гражданского общества, которое разрушится, если в нем не будет закона и порядка. Закон, однако, не подкреплялся террором, как это имело место в трудах Пересветова. Рука об руку со справедливостью должно идти милосердие, поскольку «милость бо без правды малодушество есть, а правда без милости мучительство есть» [301].

[вернуться](#)

289

40. Это квазирелигиозное отношение к науке в ранней России обсуждается в моей работе: J.Billington. Science in Russian Culture //American Scientist, 1964, Jan., 274-280.

[вернуться](#)

290

41. Цитируется в: В.Жмакин. Даниил, II, 376; и: Вальденберг. Учения, 302, примеч. I. См. также обсуждение Жмакиным (366-377) длительной — по меньшей мере, с начала XV в. — церковной кампании против астрологии. Вальденберг полагает (228, примеч. 1), что в истории Византии Даниил известен менее, чем Иосиф, и выдвигает предположение, что этот влиятельный митрополит мог даже в большей степени находиться под влиянием римско-католических доктрин.

[вернуться](#)

42. Вальденберг, 302.

вернуться

43. Vucinich. Science, 7. Касательно научного анализа «Шестокрыла», который был, очевидно, переведен непосредственно с текста Иммануила Бен-Якова на иврите, а также об указаниях на связи, имевшиеся у данной группы как с крымскими евреями, так и с новгородскими кругами, см.: Д.Святский. Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV века // Мироведснис, 1927, май, 63–78; также: Райнов. Наука, 265 и далее; Райков. Очерки, 65, 88.

Кое-какие соображения касательно значительного распространения еврейского посредничества в передаче классического, арабского, и даже персидского научного знания России в период между XV и XVII вв. содержатся в: И.Гурлянд. Краткое описание математических, астрономических, и астрологических еврейских рукописей из коллекции Фирковичей //ТВО, XIV, 1869, 163–222.

вернуться

44. О церковном противостоянии системе мер при одновременном желании извлечь солидную практическую выгоду из математики см. предисловие к математическому манускрипту XVI в.: Счетная мудрость // ПДПИ, XLIII, 1879, особ. 11–13. Также: А.Кольман. Зачатки математического мышления и выражения в допетровской Руси // Славия, XVIII, 1947–1948, 306–315; автор делает вывод (306), что даже в ранний период истории Россия заимствовала математические знания больше у Византии, чем у Запада.

вернуться

45. Веселовский (Влияние, 16) помещает в общество вольнодумцев также псковского партнера по переписке с Филофеем, дьяка Мисюрь-Мунехина. Пересматривая карьеру И.Висковатона, Н.Андреев (N.Andreev. Interpolation in the 16th Century Muscovite Chronicles // SEER, 1956, Dec., 95 —115, особ. 102 и далее) предполагает, что Висковатый был православным иосифлянином, но ничего не говорит о причинах, по которым на него была наложена епитимья в 1553–1554 гг. или его внезапно предал казни Иван в 1570-м. Поскольку и те годы, и последний были временем, когда Иван последовательно очищал свое царство от прозападного инакомыслия, представляется разумным (хотя, понятно, до уверенности здесь далеко) допустить, что Иван, по меньшей мере, в чем-то соотносил его с подобными взглядами.

Возможно, лучшим исследованием российского гуманизма является: И.Голенищев-Кутузов. Гуманизм у восточных славян. — М. — Л., 1963; но богатство его картины большей частью зависит от включения в анализ аспектов украинской и белорусской культурной деятельности, которая, как он считает, мало соприкасалась с великорусской культурой вплоть до конца

XVII в. и XVIII в.

вернуться

295

46. Хождение за три моря Афанасия Никитина. 1466-1472 гг. / Под ред. Б.Грекова и В.Адриайвой-Псретц. — М. — Л., 1948; анализ — в: А.Клибанов. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. — М, 1960, 367-383.

вернуться

296

47. Клибанов. Движения, 291-294.

вернуться

297

48. Цитируется в: А.Клибанов. Источники русской гуманистической мысли // ВИМК, 1958, март-апр., 60; также 45-61 — обзор еретических идей в России XV-XVI вв. См. также: Р.Лапшин. Феодосии Косой — идеолог крестьянства XVI в. //ТОДЛ, IX, 1953, 235-250.

вернуться

298

49. Из «Парадоксов»: Переписка Ивана Грозного, 173-175. См. также: И.Ясинский. Сочинения Курбского как исторический источник // КУИ, 1888, номер 10— II; Сказания Курбского, — СПб., 1868, 3-е изд., 93-94; Веселовский, Влияние, 16-17; и ссылки в: Vernadsky. Dawn, 282-283, примеч. 36.

вернуться

299

50. Будовниц. Публицистика, 183 и примеч., — об использовании в Московском государстве слова «гомеровый» в качестве похвалы.

вернуться

300

51. Chizhevsky. History, 271-275; Будовниц, 182-186.

вернуться

301

52. Цитируется без ссылки в: Будовниц, 185; текст см.: ЛЗАК, XXI, 106–113. «Мучительство» — стандартный перевод на русский греческого «тиранство», но это слово несло в себе также оттенок мучения в современном понимании.

Карпов в духе того времени обращается к теории предопределенности истории, но стиль его ироничен, а выводы пессимистичны. Человек пришел от примитивного природного закона через заповеди Моисея к христианскому закону милосердия, но люди, живущие под этим законом, им не живут. Торжествуют жадность и любострастие, и без взятки в современной Московии не стали бы слушать даже первых апостолов.

Такой же пессимистический взгляд на жизнь Московского государства высказан в работах монаха Ермолая-Еразма, который подхватывает другую излюбленную тему западных реформаторов: мечту о пасторальной утопии, о возврате к натуральному хозяйству и подлинно христианской любви. Источник всех бед мира — гордыня и отчуждение от земли, крестьян следует освободить от всех податей, кроме одной: пятую часть с каждого урожая — царю и знати. Прочие изъятия должны коснуться паразитов-купцов и торговцев, обращение золота и серебра подлежит упразднению; ножи следует затупить на конце, дабы обезоружить убийц, — таковы некоторые из наивных мыслей, содержащихся в его рукописи 1540-х гг. «Благохотящим царем правительница и землемерие» [302]. Мистика чисел и космическая неоплатоническая теология Высокого Возрождения очевидны также в попытках Ермолая отстоять догмат Троицы путем обнаружения примеров троичности и триединства, сокрытых почти в каждом естественном явлении [303].

Ярчайшим представителем культуры Возрождения в России начала XV в., а также учителем Курбского, Карпова и Ермолая-Еразма был замечательный человек — Максим Грек. Его стараниями гуманизм приобрел православный оттенок, и он же предпринял самые решительные попытки изменить в гуманную сторону слепой фанатизм идеологии Московского государства [304]. Воспитанный в Албании и на Корфу, православный Грек провел долгие годы учения в Италии эпохи Ренессанса, прежде чем стать монахом и отправиться на Афон. Оттуда в 1518 г. он был призван в Россию, где и пребывал — порой против воли — все оставшиеся ему тридцать восемь лет жизни. Вызванный царем для помощи в переводах священных текстов с греческого и латинского, Максим написал более 150 собственных дошедших до нас сочинений и собрал вокруг себя много монастырских и светских учеников. Он первым принес в Россию известие об открытии Колумбом Америки, а также старался пробудить интерес к неисследованным областям классической античности [305].

Страстный гуманизм Максима проявляется не только в его классических познаниях и критическом подходе к текстам, но и в заботе о стиле, а также в его сочинениях о поэтике и грамматике. Он с наслаждением предавался излюбленному развлечению гуманистов — опровержению Аристотеля [306], при том что этого героя средневековой схоластики едва ли знали в России, и отдавал — совсем в духе Ренессанса — предпочтение Платону. Он часто писал в диалогической форме и сопрягал разум с добротой и красотой: «Истинный Божий разум не только украшает внутреннего человека мудростью, кротостью и всякою правдою, но и внешние члены тела его благоустраивает, как то: очи, уши, язык и руки» [307].

Флоренция, родина платоновской Академии *cinquecento*, заразила Максима не только неоплатоническим идеализмом, но и авторитарной, пуританской страстностью Савонаролы, чьими проповедями он восхищался, будучи молодым студентом [308]. Его восхищение этим знаменитым проповедником может дать разгадку его судьбы в России. Подобно Савонароле, Максим сосредоточился на борьбе с безнравственностью и обмирщением его времени и был поднят на щит уверовавшими в пророчества и близкий конец света. Как и флорентиец, он

принял муки, хотя его страдания, как и его влияние, продлились дольше.

Однако в отличие от Савонаролы, Максим придерживался стиля и духа гуманизма даже в проповедях. Высоко поэтично обличение им трех порочных страстей — сластолюбия, славолубия и сребролюбия [309]. Он отстаивает свои попытки исправить неверно переведенные тексты в русских церковных книгах и умоляет тех, кто заточил его в монастырь, позволить ему хотя бы тихо вернуться в свою библиотеку: «Если же сказанное мною несправедливо и неуместно, то прошу вас не презреть меня <...> но с приличным попечением устроить мое исправление и спасение, и даруйте мне <...> возвращение во Святую Гору Афон» [310]. Максим всегда ощущал в себе тягу к этому центру созерцательности и квиетистской духовности. Противостояние церковному богатству и догматизму связало одной цепочкой его первых наставников-гуманистов в Италии и последующих монахов-последователей с Верхней Волги.

Максим противостоял иосифлянам, защищавшим монастырские богатства, выступая не только против греховной страсти «богомерзкого иудейского раболепного сребролюбия» [311], но и против манипулирования священными текстами в расчетливых политических целях. В ходе споров с иосифлянином, митрополитом Московским Даниилом, Максим выразил страх перед тем, что церковь переходит под власть искаженных правил («криви́ла») вместо правил справедливых («прави́ла»), предчувствуя, таким образом, противостояние кривды и правды, которое стало столь важным для российской философии морали [312]. В искусном диалоге Максим уподобляет иосифлянскому аргументу, что монастырская собственность есть совместное имущество группы единомышленников, высказыванию о блуднице — на том основании, что она «одинаково составляет общую принадлежность» [313].

Постепенно Максим перешел к политическим сочинениям, осуждая развод царя Василия III и безуспешно пытаясь сделать Ивана IV скорее «справедливым», нежели «грозным». Политическая доктрина Максима была моралистической и консервативной: своего рода программа морального перевооружения, разработанная сочувствующим иностранцем для менее образованного главы слаборазвитой страны. Все конфликты можно разрешить без изменения установленных порядков. Первым делом следует напитать князя любовью к морали. «Ни в чем так не нуждается благоверно царствующий на земли, как в правде» [314], но ни один князь не может стать истинно справедливым без сопутствующих личных добродетелей целомудрия и кротости [315].

Падение Византии было для Московского государства скорее моральным предупреждением против гордыни и самодовольства высших кругов, нежели подтверждением того, что Москва теперь сделалась «третьим Римом». В письме к молодому Ивану IV Максим подразумевает, что приверженность православию не есть сама по себе гарантия благосклонности Господа по отношению к несправедливому правителю, поскольку злые христианские короли не раз бывали биты, а справедливый язычник, вроде персидского Кира, был взыскан Божьей милостью «за великую его правду, за кротость и милосердие» [316]. Максим противопоставлял классическую византийскую идею гармонии между имперской и церковной властями — московитским доводам в защиту неограниченной царской власти. Подобно своему другу Карпову, Максим открыто заявлял, что царь не должен вмешиваться в церковные дела, призывая царя и в гражданских делах руководствоваться высшим моральным законом.

Этот зарубежный наставник почитался, однако, не за логику его доводов и не за красоты стиля, но за глубину набожности. Начинал он с того, что ратовал за крестовый поход, дабы освободить Константинополь, и превентивную войну против крымского хана [317], но с ходом лет в его сочинениях возобладали простые павликианские идеалы добродушия, смирения и сострадания. В монастырских тюрьмах и за их стенами, сражаясь с ложными обвинениями,

терпя муки и едва не умирая от голода, Максим собственной жизнью подтвердил свою доктрину любви через страдание. Далекий от злобы на негостеприимную страну, в которую прибыл, он полюбил Россию и создал ее образ, отличный оттого, какой виделся напыщенным иосифлянским монахам из царского окружения.

вернуться

302

53. Будовниц, 221–229. Текст Еразма «Благохотящим царем правительница и землемерие» см. в приложении к: В. Ржига. Литературная деятельность Ермолая Еразма //ЛЗАК, XXXIII, особ. 184–197. Для крестьян Еразм использовал слово «ратаеве». Более подробное исследование, превосходящее труд Будовница: Т. Колесников. Общественно-политические взгляды Ермолая-Еразма // ТОДЛ, IX, 1953, 251–265. Тема утопического рая на земле, озвученная на русской почве еретическими стригольниками, впервые появляется в Новгороде XIV в. См. обсуждение «Послания Епископа Федора о земном рас» в: Лурье и Казакова. Движения, 30 и далее.

вернуться

303

54. Чт, 1880, кн. IV, 63–67; рассмотрение в: Клибанов. Движения, 288–289.

вернуться

304

55. О деятельности Максима в России см.: В. Иконников. Максим Грек и его время. — Киев, 1915, 2-е изд. О западной стороне его деятельности см.: Н. Гудзий. Максим Грек и его отношение к эпохе итальянского возрождения // КУИ, 1911, № 7; К. Висковатый. К вопросу о литературном влиянии Савонаролы на Максима Грека // Славия, XVII, 1939–1940, 128–133; а также: Е. Denisoff. *Maxime le Grec et l'Occident*, 1943. См. также документированное рассмотрение его полемической деятельности в России: Д. Цветаев. Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. — М., 1887, 8–21; В. Ржига. Опыт по истории публицистики XVI века, Максим Грек как публицист //ТОДЛ, I, 1934, 5–120; и: Будовниц. Публицистика, 136–166.

Остается неясным, какая часть сочинений Максима была написана им самим (или хотя бы им правилась), поскольку его основным литературным языком был греческий (форма намного более близкая к изысканному языку гуманистов, чем к современному разговорному греческому языку). Конспективное рассмотрение недавних греческих и советских работ, посвященных Максиму, см. в: R. Klostermann. *Legende und Wirklichkeit im Lebenswerk von Maxim Grek* // ОСР, 1958, № 3–4, 353–370.

вернуться

305

56. Первая подробная информация об открытии Америки достигла, однако, России лишь с первым переводом (в 1584 г.) с польского работы: Marcin Bielski. *Kronica Polska*. См. введение к

изданию: Космография 1670 / Подгот. Н.Чариковым. — СПб., 1878-1881, 69.

вернуться

306

57. Райков. Очерки, 88-96.

вернуться

307

58. Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. — Сергиев Посад, 1910, ч. I, 100.

вернуться

308

59. Будовниц, 137, примеч. I; М.Сперанский. История древней русской литературы. — М., 1914, 2-е изд., 474-477 и примеч. Денисов утверждает (Denisoff. Maxime, 245 и далее), что в период своего пребывания в Италии Максим фактически был доминиканцем.

вернуться

309

60. Сочинения Максима, ч. I, 56-74.

вернуться

310

61. Там же, ч. III, 51.

вернуться

311

62. Там же, ч. I, ПО.

вернуться

312

63. Чт, 1847, № 7, 10. Жмакин. Даниил, I, 151 и далее — о конфликте Максима с Даниилом.

вернуться

64. Сочинения Максима, ч. I, 72.

вернуться

65. Там же, 101.

вернуться

66. Там же, 117.

вернуться

67. Там же, 224.

вернуться

68. Б. Дунаев. Пр. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI в. — М., 1916. Автор настаивает, что Максим продолжал заниматься освобождением Греческой Церкви от турецкой кабалы, и связывает его трудности в России не столько с идеологией, сколько с изменениями в политике России по отношению к Турции (меня это не убеждает).

Максим не проявляет почти никакого интереса к рычагам правления или возможности практических реформ, но он испытывает сострадание к угнетенным и скорбь за богатых Московского государства. Он убежден: «Не столько печалится сердце матери о детях, терпящих лишение житейских потребностей, сколько душа благочестивого царя печется об утверждении и мирном благоустроении любимых ею подчиненных» [318]. Каковы бы ни были ее грехи, Россия вовсе не тирания вроде той, что установили татары. Она исполняет на Востоке святую христианскую миссию, вопреки всем напастям извне и внутренней коррупции.

К концу своей жизни и в первые годы правления Ивана IV Максим переносит образ падшей церкви, представленный у Савонаролы в «De ruina ecclesiae», на образ пришедшей в упадок Российской империи. Максим описывает, как в своих странствиях он повстречал на пустынной тропе плачущую женщину в черном, окруженную дикими зверями. Он умоляет ее открыть свое имя, но она отказывается, утверждая, что он не властен утолить ее печаль и лучше ему будет пройти мимо, не обращая на нее внимания. Наконец она сообщает, что ее истинное имя — Василия (от греческого «Basileia» — «Империя») и что ее осквернили тираны, у которых «о Святой Церкви Христовой <...> нет <...> никакого радения», и покинули ее же «поборники» и «ревнители», какие были прежде: «<...> не справедливо ли уподобляюсь я вдовствующей

жене, и сию при пустынном пути настоящего окаянного века?» [319].

Здесь, по сути дела, высказана идея «Святой Руси» — смиренной и страждущей, однако всегда сострадательной; жена и мать, преданная «мужу» и «детям», правителю и подданным России, даже когда она оскорблена и покинута ими. Подхваченная Курбским, учеником Максима [320], и впервые повсеместно воспринятая в бедственный период начала XVII столетия [321], концепция «Святой Руси» как идеала, противопоставленного механистическому и бесчувственному государству, впервые была сформулирована именно Максимом.

В то же время Максим совместил исихастский идеал непрерывной молитвы помимо уставных рабочих служб с гуманистическим идеалом единой истины вне исторических истин христианства. Он умолял своих читателей непрестанно молиться за то, чтобы обидчики Церкви «отстали от всякого зла и всякой неправды и восприяли бы правду» [322]. Для Максима слово «правда» уже частично несло в себе тот же двойной смысл, подразумевающий и философскую, и социальную справедливость, который в нем ощущали последующие российские реформаторы. Максима, как и многих из них, часто обвиняли в подстрекательстве к мятежу, и умер он фактически в заключении.

Максима после его смерти (как до него — Нила Сорского) постепенно стали почитать официально за ту самую набожность, которая при его жизни так тревожила официальную церковь и которую последняя стремилась ввести в русло своих установлений [323]. Но его попытки заквасить идеологию Московии гуманистическими идеалами провалились. Архимандрита Свято-Сергиевой лавры Артемия, являвшегося просвещенным последователем Нила и преданным покровителем Максима, собор 1553-1554 гг. сослал в Соловки за ересь. Позднее Артемий, как и ученик Максима Курбский, сбежал в Польшу; оба они сохранили верность православию, но отказались от всяких попыток совместить идеологию Московского государства с гуманистическими идеалами.

Максим отказался принять участие в соборе 1553-1554 гг., как и Нил воспротивился осуждению и наказанию «жидовствующих». Когда в 1556 г. Максим скончался в Свято-Сергиевой лавре, с московской сцены сошел последний влиятельный защитник терпимого христианского гуманизма. Велась подготовка к всесторонней атаке на зарубежное культурное влияние. На ближайшего царского светского советника, Ивана Висковатого, было наложено суровое наказание за выступление против строгого запрета на чуждые заимствования в иконописи. Вспышке кратковременного интереса к искусству Ренессанса, проявленной Селиверстом, исповедником Ивана (который приказал псковским художникам обеспечить Москву копиями картин Чимабуэ и Перуджино), тоже был положен конец [324]. Интерес к изысканной полифонической музыке Палестрины (пробужденный в 1524-1525 гг. Дмитрием Герасимовым, другом и помощником Максима в переводах с латинского, во время дипломатической поездки в Рим) тоже был подавлен решением Ивана утвердить господствующую систему церковных песнопений как единственную форму надлежащего восхваления Бога в русских церквях [325]. И наконец, что представляется самым главным, работа по переводу священных текстов была отобрана у критически настроенных и лингвистически одаренных людей, таких, как Максим, и передана невежественным, но зависимым царским слугам. Иосифлянские монахи из окружения Ивана предпочитали рациональному упорядочению идей пространственные конспекты. Неприятие критического отношения к текстам распространилось даже на книгопечатание как средство пропаганды веры и распространения священных книг. Неудачная кратковременная попытка белоруса Ивана Федорова основать в Москве государственную книгопечатню закончилась в 1565 г. катастрофой: его книгопечатный станок уничтожила толпа, а сами печатники бежали в Литву [326]. Это был год бегства Курбского и установления опричнины. В воздухе витали новые ксенофобские настроения, и время относительно гармоничного и скромного общения с

многосторонней культурой итальянского Возрождения уступало дорогу более широкой и сокрушительной конфронтации, которая началась в последние годы правления Ивана.

Главным итогом столетия прерывистых итальянских влияний стала возросшая подозрительность в отношении Запада. Эти настроения преобладали в монашеской среде, чей авторитет был на подъеме, и неуклонно преобразовывались во враждебность по отношению к Римской Церкви. Антикатолицизм официальной Московии приводит в недоумение, поскольку составляющие культуры Ренессанса, которых больше всего боялись иосифляне — астрология, алхимия, социальные утопии, философский скептицизм и антитриипостасная, против обрядов направленная теология, — находились в оппозиции также и к Римской Церкви. Частично, конечно, антикатолицизм был просто развитием раннего протеста квиетистов против набегов схоластики на позднюю Византийскую империю. Максим Грек оставался верным своим учителям с Афона, когда наставлял русских: «...латиняне поддались на обольщения не только эллинских и римских доктрин, но даже иудейских и арабских писаний... попытки примирить непримиримое принесли беды всему миру» [327].

Однако чтобы до конца понять, почему ненависть была направлена в основном против Римской Церкви, нужно учитывать как природу культуры Московского государства, так и постоянное ее стремление судить другие культуры с собственной колокольни. Поскольку Московское государство было органической религиозной цивилизацией, то и Западной Европе надлежало быть тем же. Поскольку вся культура Восточной России была самовыражением Русской Православной Церкви, то и приводящее в недоумение культурное разнообразие Запада было не иначе как самовыражением церкви Римской, независимо от формального отношения последней к этой ситуации. Слово «латинство» сделалось термином для обозначения Запада в целом, и выражение «податься в латинство» приобретало смысл «податься к дьяволу». К середине XVI в. царь просил подвижника молиться об избавлении России от «латинства и бесерменства» — от латинского и мусульманского миров, а словами, призванными подчеркнуть различие между русскими и жителями Запада, были «христианин» и «латинянин» [328]. Так как политическое руководство на христианском Востоке было сосредоточено в руках царя «третьего Рима», считалось, что на Западе таковое сосредоточено в руках императора Священной Римской империи — кесаря. Прочие правители и князья Запада приравнивались к менее значительным, зависимым русским князьям. Их дипломатические переговоры велись на новом жаргоне, «канцелярском языке», ставшем основой для современного русского, тогда как послания и письма от императора, составленные в основном на латыни, переводились на церковнославянский [329].

вернуться

318

69. Сочинения Максима, ч. I, 108.

вернуться

319

70. Там же, 213, текст — 203–214; заимствование из Савонаролы рассматривается в: К.Висковатый. К вопросу.

вернуться

320

71. A.Solovev. Holy Russia: The History of a Religious-Social Idea. — The Hague, 1959.

[вернуться](#)

321

72. M.Cherniavsky. Holy Russia: A Study in the History of an Idea // AHR, 1958, Apr.; его рецензию на Соловьева см.: AHR, 1961, Jul., 1121–1122.

[вернуться](#)

322

73. Сочинения Максима, 214.

[вернуться](#)

323

74. E.Denisoff. Une Biographic de Maxime le Grec par Kourbski // OCP, XX, 1954, 44–84; и его же: Maxime et ses vicissitudes au sein de l'église russe // RES, XXXI, 1954.

[вернуться](#)

324

75. Веселовский. Влияние, 13.

[вернуться](#)

325

76. См.: Т.Ливанова. Очерки и материалы по истории русской музыкальной культуры. — М., 1938, 5 5-57, и: A.Swan. Chant, XXVI, 1940, 539–542. Помимо всего прочего, нотация Шайдурова поместила киноварные диакритические отмычки над черными крючками нот для обозначения звуковых согласий — так называемые «шайдуровские пометы».

[вернуться](#)

326

77. Имеются оценки исторической роли Федорова, отличающиеся от оценок в материалах, опубликованных в СССР в связи с празднованием четырехсотлетия издания первого в Московском государстве печатного тома (его «Деяния Апостолов»); см., например, рассмотрение его деятельности Н.Ивановым с точки зрения развития религиозного знания: Журнал Московской патриархии, 1964, № 4, 69–75; № 5, 75–78; № 6, 68–77. См. также:

R.Jacobson. Ivan Fedorov's Primer. — Cambridge; Mass., 1955.

вернуться

327

78. Цит. по: Denisoff. Maxime, 244-245.

вернуться

328

79. Жмакин. Даниил, I, 254, примеч. 5.

вернуться

329

80. B.Unbegaim. La Langue russe au XVI siecle (1500-1550), 1935, 20-28. Латинизированный немецкий язык Имперского посла назывался «кесарским языком».

Было бы ошибкой считать, что в этот ранний период антикатолицизм насаждался столь же методично, как в следующем столетии во время войны с Польшей. В ту раннюю эпоху, несмотря на отказ Московского государства от унии, отношения с Ватиканом были относительно дружескими. В конце XV в. в Москве существовала католическая церковь [330], многочисленные католические представители — в XVI в., а несколько династических браков едва не позволили Риму повторить в Великороссии успехи прозелитизма, каковых он добился в Белоруссии и Малороссии. Тем не менее фундамент российского антикатолицизма был уже заложен в качестве громоотвода, на который замыкалось народное недовольство переменами, что торжествующая иосифлянская партия навязывала русскому обществу. Никто не смел бросить вызов нововозвеличенному царю и его церковному окружению, но многие консервативные элементы в российском обществе выказывали непонимание, если не безотчетное отвращение в связи с усилением иерархической дисциплины и догматической косности, которые принесли в Россию иосифляне. Соответственно, росла тенденция к еще более злобным нападкам на далекую Римско-Католическую Церковь за то, что тайно ненавидели в себе самих.

Таким образом, даже заимствуя идеи и методы у Римско-Католической Церкви, иосифлянская иерархия находила критику последней удобным клапаном, чтобы выпустить пар недовольства соотечественников. На Западе же искали козла отпущения для немого противодействия концентрации власти в руках московских царей. Как раз тогда, когда автократия была занята истреблением всей московитской оппозиции, в русской народной культуре родился новый жанр антимонархической пантомимы. Название пьесы — одновременно имя спесивого, жестокого царя, который в конце концов бывал сокрушен, — «Царь Максимилиан», имя первого императора Священной Римской империи, с которым Московия установила широкие контакты [331].

Недоверие к Риму, таким образом, с самого начала имело в России корни как идеологические, так и психологические. На протяжении этого первого столетия завязывания контактов, с

середины XV и до середины XVI в., «Запад» был воплощен для России в светской Латинской Церкви и Империи Высокого Возрождения. Привлекательность, однако, смешивалась со страхом, так как Русская Церковь приступила к осторожным, но имевшим роковые последствия заимствованиям с Запада, а немногочисленная образованная элита — к постепенной замене греческого на латынь как главный язык культурного общения.

«Германцы»

В период правления Ивана IV московские контакты с Западом превратились из непрямого и эпизодического общения с католическими «латинянами» в прямую и непрерывную конфронтацию с протестантскими «германцами». Двойная ирония заключается в том, что Россия необратимо открылась для западного влияния при этом внешне самом приверженном традиции и ненавидевшем иностранцев царе, а также в том, что «Запад», в чьи руки он бессознательно толкнул Россию, был новым Западом протестантов, которых, по собственным его заверениям, он ненавидел даже больше, чем католиков. Это Иван предложил, чтобы имя Лютера считалось производным от слова «лютый», а русское слово, обозначающее протестантского проповедника, «казнодей», — вариантом «кознодея», то есть интригана [332]. И в то же время именно Иван положил начало широким связям с североευропейскими протестантскими нациями, которые глубоко влияли на русскую мысль с середины XVI и до середины XVIII в.

В начале 1550-х гг. Иван продвинул иконы и знамена за Казань, вниз по Волге до Каспийского моря — и одновременно предоставил Англии широкие экстерриториальные права и экономические концессии далеко на севере, в беломорском порту Архангельске. Англичане стали самыми ревностными помощниками Ивана в открытии доходного волжского торгового пути на Восток. Датчане в то же время поставляли специалистов — от главных пушкарей, участвовавших в осаде Казани, до первого в Московии типографского мастера (который в действительности был тайным лютеранским миссионером). Лучшие наемники для быстро растущего войска Ивана пришли большей частью из балтийских областей Германии, которые одними, из первых обратились в протестантство.

Германцы, которые вступили в опричнину, влились в ряды нового служилого дворянства, и сама идея однородного ордена воинов-монахов вполне могла быть заимствована у тевтонского и ливонского орденов, с которым Московия поддерживала столь долгие и тесные контакты. Во всяком случае, организация Иваном этого противного традиции ордена стражей в клобуках сопровождало его повороту с Востока на Запад и совпала с его решением еще сильнее разжечь Ливонскую войну. В ее ранние, победоносные годы большое число балтийских германцев уже переместилось в Московию в качестве либо пленников, либо разоренных войною людей, занятых поисками работы. В 1560 — 1570-х гг. в шестисеми километрах юго-восточнее Москвы возникло первое организованное поселение иностранцев, сначала оно называлось «нижегородской общиной», но вскоре приобрело известность как Немецкая слобода. Слово «немцы», которым называли новую волну иностранцев, употреблялось еще в X столетии [333] и имело уничижительный оттенок — «немые». Хотя его значение в Московском государстве часто менялось, понятие «немцы» сделалось большей частью общим названием для всех германских, протестантских народов Северной Европы — короче говоря, для любого западного европейца, который не был «латинянином». Вскоре возникли и другие «германские» поселения (зачастую вместе с «саксонскими», или «офицерскими», церквями) — и ключевых пунктах быстро развивавшегося волжского торгового пути: Нижнем Новгороде, Вологде и Костроме. К началу 1590-х гг. западные протестанты продвинулись далеко на восток, до сибирского Тобольска, а православный митрополит Казани жаловался, что татары так же, как и русские, переходят в лютеранство [334].

Однако в Московском государстве возобладало стремление к сохранению местных обычаев, и от того раннего протестантского присутствия остались только немногочисленные следы. Более важной, чем непосредственное обращение к зарубежным образу жизни и верованиям, которые несли ассимилированные балтийские и саксонские германцы, была растущая зависимость России от более удаленных «германцев» из Англии, Дании, Голландии и западногерманских портов Любека и Гамбурга. Иван IV, вторгшийся в Ливонию и вовлекший Россию в длительную войну с соседними Польшей и Швецией, вынужден был искать союзников по другую сторону от непосредственных противников, а эти энергичные и предприимчивые протестантские государства были в состоянии обеспечить поставку как обученных знатоков своего дела, так и военного снаряжения в обмен на сырье и права на провоз и торговлю. Несмотря на то что заключенные Россией союзы часто менялись в духе хитрой дипломатии тех времен, дружба с этими сильными партнерами из Северной Европы оставалась относительно прочной с конца XVI до середины XVIII столетия. Этот союз вытекал из «закона противоположащих границ» («Gesetz der Gegengrenzlichkeit»), который до того вынудил Ивана III (и Ивана IV) искать поддержки у Священной Римской империи в войне с Польско-Литовским государством, а позднее, в середине XVIII в., переключил внимание России с германцев на французов, когда немцы заменили поляков и шведов в качестве главного соперника России в Восточной Европе.

Нараставшее в последние годы Ивана IV неистовство представляется скорее следствием шизофрении, нежели подозрительности. Иван, по сути, сочетал в себе две личности: в нем жил как искренний приверженец замкнутой в самой себе традиционалистской идеологии, так и — в области строительства современного государства — удачливый экспериментатор-практик. Поскольку между этими двумя ипостасями часто возникали конфликты, его правление превратилось в клубок противоречий. Его душу все больше опустошало то самое чередование яростного натиска и полного отката назад, которое отличает людей, страдающих раздвоением личности.

вернуться

330

81. М.Тихомиров (Средневековая Москва, 212) считает это вероятным.

вернуться

331

82. Анализ и текст см. в: П.Берков. Одна из старейших записей «Царя Максимильяна» и «Шайки разбойников» (1885) // РФ, IV, 1959, 331–334. Первый император, с которым были установлены официальные дипломатические связи, был отец Максимилиана, Фредерик III, но для русского сознания «Максимильян» стал символом латинского императора.

Обычно считают, что пьеса была создана в XVII в. или в начале XVIII (Lo Gatto. Teatro, I, 120–121), но она может быть даже старше. Ее по-разному связывали то с Петром Великим, то с Алексеем Михайловичем, то с Иваном I? (E?reino?. Histoire, 133–135) и представляли в различных вариантах под названием «Царь Ирод». См. иллюстрированное исследование: И.Еремин. Драма-игра «Царь Ирод» //ТОДД, IV, 1940, 233–240.

вернуться

332

83. Цветаев. Протестантство, 569–572. Из всех историкоописаний Русской церкви работа: L.Boissard. L'Eglise, в иных отношениях устаревшая, является весьма проницательной в соотнесении русской церковной истории с историей западноевропейских религиозных войн (особ. II, 56—129). Похожий подход на гораздо более высоком научном уровне предполагался Н.Чаевым, но его проект так и не был осуществлен из-за смерти автора во время блокады Ленинграда. См., однако, его посмертно опубликованную работу: Н.Чаев. Москва — Третий Рим в политической практике московского правительства XVI в. // ИЗ, 1946, особ. 3, 17–18, где его подход ясно прослеживается.

вернуться

333

84. Гарькавый. Об языке, 119–120; Попов. Обзор, 111 — о бытовании этого слова в начале XII в. О германском поселке см.: Цветаев. Протестантство, 30–31; см. также о конфронтации в XVI в. с протестантством в Балтийском регионе: W.Kahle. Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche. — Leiden — Köln, 1959; L.Arbusow. Die Einföhrung der Reformation in Liv-, Est-, und Kurland. — Leipzig, 1921; а также обширный материал, большая часть которого никогда не использовалась, даже Цветаевым, — в: H.Dalton. Beitrage zur Geschichte der evangclischen Kirche in Russland. — Gotha, 1887–1905, 4 Bd.

вернуться

334

85. Цветаев. Протестантство, 122, 584, также 6, 25–31, 41–48, 1 15–123; Dalton. Beitrage, 1,16, примеч. Русские различали всевозможных «германцев», используя прилагательные «английский», «голландский», «гамбургский» и так далее — пока не воспользовались словом «немцы». (См., например, прошение о ликвидации «германской слободы» в 1646 г.: ААЭ, IV, 14–23.) Термин обычно производился от «немой» — «молчащий» или «не говорящий по-русски». Термин «сакс» был в Северо-Восточной Европе обычным синонимом «германца»; «saksa» до сих пор является финским названием немцев.

Подоплека Ливонской войны полна противоречий и иронии. Затеянная с далеко идущим экономическим и политическим умыслом, она подавалась как христианский крестовый поход — во многом в тех же выражениях, в каких Ливонский орден некогда объяснял свои набеги на Русь. Ради военного успеха Иван IV, этот фанатик православия, участвовал в совместной лютеранско-православной церковной службе, когда выдавал свою племянницу замуж за датского принца-лютеранина, которого он также объявил королем Ливонии. В то же время Иван предпринимал отчаянные, если не безнадежные попытки устроить себе брак с англичанкой [335]. С целью установления мира Иван сначала обратился к чешским протестантам, состоявшим на службе у поляков, а после — к итальянским иезуитам, служившим Папе [336]. Хотя ни тех, ни других Иван терпеть не мог, он сумел договориться с каждой из сторон, осыпая проклятиями другую. Если разобраться, он был более нетерпим к протестантам, от которых зависел больше, — объявив чешскому посреднику, что тот «не токмо еретик», но и «слуга антихристов дьявольского совета» [337].

В то же время этот ревнитель самодержавия стал первым в российской истории правителем, кто созвал представительское национальное собрание: земский собор 1566 г. То был акт чистой политической импровизации со стороны этого признанного традиционалиста. Желая

поддержать распространение войны на территорию Литвы, Иван пытался привлечь странствующих западных русских дворян, привычных к аристократическим собраниям («сеймикам») Литвы, одновременно заручаясь поддержкой новых городских богачей путем введения более емкой европейской системы трехсословного представительства [338]. Когда заманивание конституцией уступило место военной силе, Литва поспешила оформить свои платонические до того отношения с Польшей. Чисто аристократический парламент (сейм), в 1569 г. провозгласивший в Люблине этот союз, был гораздо менее представительским, чем собор Ивана, созданный в 1566-м, но сыграл важную роль в избрании короля нового многонационального государства (Речь Посполита), когда в 1572 г. угасла династия Ягеллонов.

Иван и его преемники (как почти каждый царствующий европейский дом) энергично участвовали в парламентских интригах этого органа, особенно во время польского династического кризиса в 1586 г. Позже, в 1598-м, когда и в России пришел конец династии, русские прибегли к польской процедуре избрания царя — злополучного Бориса Годунова — на специально созванном земском соборе, первом с 1566 г. На протяжении последующей четверти столетия эти соборы стали даже еще более представительскими и во многом сделались высшей политической силой в стране. Не только в 1598-м, но также и в 1606, 1610, 1611 и 1613 гг. представительские органы сходного состава принимали судьбоносные решения касательно избрания наследника трона [339]. Несмотря на многочисленные различия в организации и задачах, все эти соборы преследовали главную цель собора, созданного Иваном в 1566 г.: отвлечь западных россиян от польско-литовского сейма и создать более действенный орган, способный пополнить казну, по образцу межгосударственных ассамблей североευропейских протестантских стран [340].

Таким образом, по иронии судьбы, этот самый серьезный вызов из тех, что первые парламенты бросали московскому самодержавию, исходил от государственного образования, учрежденного самым, казалось бы, рьяным защитником самодержавия. Иван, все более раздираемый противоречиями, одарил Москву первым печатным станком и в 1564 г. выделил деньги на издание первой русской печатной книги, «Деяний Апостолов». А уже в следующем году он позволил толпе сжечь печатный станок и выслал печатников в Литву. Он увеличил численность монастырских паломников и царское вспоможение им, и он же оплачивал в стане опричников в Александровске охальные пародии на православное богослужение. Неспособный учитывать сложности быстро меняющегося мира, Иван усилил террор в отношении прозападных элементов — перед самой отменой опричнины в 1572 г. В 1570-м он снова разорил и опустошил Новгород и без долгих церемоний казнил Висковатого, одного из своих ближайших светских доверенных лиц. Годом позже Москву неожиданно разграбили и сожгли татары. В 1575 г. Иван — первый в России коронованный царь — отступил в Александра и отрекся от престола в пользу татарского хана, принявшего православие. Хотя вскоре он вернул себе трон, царским титулом после этого загадочного эпизода он пользовался намного реже.

Расправа с княжеской знатью, учиненная Иваном, вызвала такой шок, какой террор сам по себе не мог бы вызвать в закаленном сознании москвитян. Образу царя как вождя христианской империи, над созданием которого так трудился Иван, был нанесен серьезный удар. Обожествленный правитель — главный объект преданности и «национального» чувства этого патерналистского общества — отпал от своей божественности. Образ был разрушен не столько тем, что Иван был многократным убийцей, сколько незаурядностью двух его жертв. Расправляясь с митрополитом Московским Филиппом в 1568 г., Иван прежде всего стремился избавиться от главы боярского рода, заподозренного в неверности. Однако, убив глубоко почитаемого московского первосвященника, Иван как бы передал Филиппу венец первых русских национальных святых Бориса и Глеба, которые добровольно приняли незаслуженную смерть, дабы искупить ею грех русского народа. Мощам Филиппа поклонялись в удаленном

Соловецком монастыре, который в качестве центра паломничества стал соперничать со Свято-Сергиевой лаврой в близлежащем Загорске. Тесные связи между великими монастырями и великими князьями Московии стали ослабевать.

Еще более серьезный удар по идеологии Московского государства нанесло убийство Иваном собственного сына, наследника и тезки: царевича Ивана. Притязания царя на самодержавие основывались на непрерывном наследовании власти с далеких апостольских и имперских времен. Иван, чтивший эту генеалогию безогляднее и фанатичнее, чем кто бы то ни было до него, теперь своими собственными руками уничтожил священное звено. Поступив таким образом, он в чем-то утратил ауру богоизбранного христианского воина и ветхозаветного царя, которая окружала его с победы над Казанью.

Мученики Филипп и Иван сделались новыми героями русского фольклора, и царские недруги стали поэтому в глазах многих истинными слугами «Святой Руси». В XVII в., во времена церковного раскола, обе противоборствующие стороны оспаривали друг у друга право считаться Наследниками Филиппа: патриарх Никон, театрально переместивший его мощи в Москву, и старообрядцы, почитавшие его как святого. В условиях политического кризиса XVII в. распространилась молва, гласившая, будто царевичу Ивану удалось, несмотря ни на что, выжить; что по-прежнему существует «настоящий царь», чей род через ненарушенную цепочку предков восходит к апостольским временам. Этой легенде дал толчок сам Иван, пожертвовавший неслыханную сумму в пять тысяч рублей Свято-Сергиевой лавре, чтобы там отслужили заупокойную службу по его сыну [341].

Противоположение царя и сына сделалось на Руси популярной темой народных песен [342]. Самым, вероятно, драматичным историческим полотном России XIX в. стала написанная в темно-красных тонах картина Репина, посвященная убийству Иваном своего сына, а Достоевский назвал ключевую главу в «Бесах», пророческом романе о революции, «Иван-Царевич».

Ивану Грозному наследовал слабовольный сын Федор, чья смерть в 1598 г. (последовавшая за загадочным убийством в 1591-м другого, последнего сына царя Ивана — малолетнего царевича Дмитрия) оборвала старинный царский род. Возведение на трон регента Бориса Годунова стало очередным оскорблением московского образа мышления. Борис, имевший не боярское, частично татарское происхождение, был избран в дни жестокой политической распри земским собором, при попустительстве русского Патриарха (чья должность была утверждена незадолго до того, в 1589 г., с несколько подозрительной подачи зарубежных православных иерархов). Антиабсолютистское требование Курбского, чтобы царь набирал совет «из мужей всего народа», похоже, было удовлетворено официальным заявлением, что Борис был избран представителями «у всенародных человек» [343].

вернуться

335

86. Цветаев. Протестантство, 212–213; Ю.Толстой. Первые сношения Англии с Россией // РВ, 1873, № 6, и работы И.Гамель и И.Любименко, упомянутые в: Библиография по истории народов СССР. — М. — Л., 1932, ч. II, 35.

вернуться

336

87. См.: S.Polcin. La Mission religieuse de P.Antoine Possevin S. J. en Moscovie (1581-1582) // OC, CL, 1957. В зависимости от меняющихся возможностей той эпохи Поссевино, который кончил тем, что стал идеологическим союзником Польши, ранее сыграл важную роль в дипломатически-церковных попытках вернуть Скандинавию в католичество. См.: O.Garstein. Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. — Bergen, 1963, 1 (до 1583 г.).

О придании Ливонской войне идеологического характера см.: В.Васильевский. Польская и немецкая печать о войне Батория с Иоанном Грозным // ЖМНП, 1889, янв., 127-167; фев., 350-390; и: P.Picrling. Bathory et Possevino, 1887 — касательно документов; в его же работе: Le Saint-Siege, la Pologne et Moscou, 1582-1587, 1888, — дан тщательный анализ. Среди многочисленных работ, посвященных Ивану, наиболее полную информацию о Ливонских войнах см. в: Р.Виппер. Иван Грозный. — М. — Л., 1944. См. также: Флоровский. Чехи, 367-398.

вернуться

337

88. Ян Рокита, приведено в: Лурье. О путях, 279-280.

вернуться

338

89. С.Авалиани. Земские соборы. — Одесса, 1910, ч. II, 38-42, 127, — здесь прослеживается параллель между «чинами» этого «собора» и «etats», «Stande» и «ordines» на Западе. Его тщательно проделанная работа показывает, что (11) пятая часть представителей являлась богатыми купцами, а (38) по меньшей мере одна седьмая выступала от провинциальных городов, включая те, что традиционно подчинялись Литве.

Историографический путеводитель по спорам, шедшим вокруг слабо документированной истории земских соборов, см. в обзоре: И.А.Стратионов // УЗКУ, 1906, март, 1—32, и: Авалиани, 1 — 134. Долгое время предполагалось, что «совет примирения» 1550 г. был первым земским собором (см.: Е.Максимович // ЗРИБ, 1933, выл. 9, особ. 14-15), а С.Шмидт доказал, что его состав включал военных, принадлежавших к низшим слоям (ПРИ, IV, 1956, 261-263). Однако характер этого совета был в политических целях искажен позднейшими фальсификаторами (см. анализ в статье: П.Васснко, С.Платонов // ЖМНП, 1903, апр., 386-400), и он по духу своему представляется более близким к старым Церковным Соборам (о которых см.: И.Лихницкий. Освященный собор), каких насчитывалось между 1105 и 1550 гг. около двадцати восьми (В.Латкин. Земские соборы древней Руси. — СПб., 1885, 23, примеч. I).

Термин «земский собор» в те времена на самом деле не использовался, но позволяет не без основания предположить, что древнейший Церковный освященный собор был преобразен в Собор всея земли, созываемый по любому из множества представительских принципов для утверждения важных решений по оценке законов или налоговых сборов. Единственным полноценным западным исследованием соборов является посмертно опубликованный и ныне устаревший труд: F.Де Росса. Les Zemskic Sobors, 1899. См. также исследование соборов XVII в. и сравнение их с парламентскими органами Запада: I.Keep. Decline of the Zemsky Sobors // SEER, 1957, Dec., 100-122.

вернуться

90. Авалиани. Соборы, 65–87. Ключевский предполагает, что в 1605 г. Дмитрий созвал два собора (Опыты, 549–551), а Рокка (Росса. Sobors, 25, 57–58) настаивает, что собор, подтвердивший притязания Федора на трон в 1584 г., решал также более широкий круг финансовых вопросов. Ни одна из этих концепций не была широко принята, но Ключевский показывает, что в 1598 г. представительство было более широким как в отношении регионов, так и в отношении общественных классов, чем в 1566—м (Опыты, 476–500).

вернуться

340

91. Общую оценку конституционной основы нового Польского государства и вклада в нее согласительных органов Литвы см. в: Vernadsky. Dawn, 171–189, 220–249; его следует дополнить работой: М.Любавский. Литовско-русский сейм. — М, 1901, 509–850.

Соотношение между сознательным заимствованием у Запада и одновременными собственными независимыми импровизациями никогда не было оценено систематически и может так и остаться не определенным в связи с отрывочным характером доступных документов. Единственный намек на какую бы то ни было связь с предшествовавшими русскими политическими традициями усматривается в выраженном в имперской грамоте 1616 г. требовании к новому собору быть самостоятельным («постоятельным»): условие, выдвигавшееся в прошлом участникам новгородского вече. См.: А.Кабанов. Организация выборов на земских соборах XVII в // ЖМНП, 1910, № 9, 107–108. Авалиани. однако, предполагает, что согласительные идеи были в XVI в. более в ходу, чем в целом принято считать (Соборы, 3–17).

вернуться

341

92. Эта сумма намного превышала все мыслимые в XVI в. пределы. Василий III выдал на поминание своего отца, Ивана III, лишь 60 рублей; Иван IV в 1563 г. дал на своего сына Василия 100 — и 1000 на свою жену Анастасию; а наследник Ивана, Федор, несмотря на глубокую благочестивость и некоторое понижение курса рубля, дал на отца только 2833 рубля. См.: С.Веселовский. Исследования, 330, примеч. 2. Иван также выделял солидные суммы Синаю, Афону и Иерусалиму — там же, 339.

вернуться

342

93. Об обстоятельствах смерти царевича и последующем раскаянии Ивана см.: Веселовский, 337–340; фольклорные отголоски — в: Б.Путилов. «Песня о гневе Ивана Грозного на сына» // РФ, IV, 1959, 5–32.

вернуться

343

94. Сказания князя Курбского / Под ред. Н. Устрялова. — СПб., 1842, 39; «всенародного множества» — текст официального определения собора 1598 г., см. в: Ю.Готье. Акты относящиеся к истории земских соборов. — М., 1909, 13.

Оказавшись во власти, Борис принялся активно и последовательно внедрять западный образ жизни. Он ввел европейский обычай бриться. Экономические связи множились — на условиях, выгодных зарубежным предпринимателям. Тридцать человек, специально отобранных для государственной службы на высоких должностях, были отправлены за границу на учебу. Иностранцам предоставлялись важные посты; иностранным общинам гарантировалась царская защита; лютеранские церкви терпели не только в Москве, но и дальше — в Нижнем Новгороде; кронпринц Дании был приглашен в Москву для женитьбы на дочери Бориса, Ксении, после неудачных домогательств соперника, шведского принца.

Однако шанс мирно эволюционировать в направлении ограниченной монархии, то есть формы правления, преобладавшей в странах, которыми Борис больше всего восхищался, в Англии и Дании, был для России при Борисе в лучшем случае мимолетным. Вскоре Россия подверглась потрясениям более глубоким, чем даже при Иване. В последние три года правления Бориса в стране разразился голод, унесший жизни предположительно трети подданных, с буйной силой распространились разбой и крестьянские волнения. В то же самое время будущий датский зять Бориса внезапно умер в Москве, а двадцать восемь из тридцати человек, отобранных для учебы, решили остаться на Западе [344].

Смерть в 1605 г. явилась для Бориса едва ли не избавлением, но она лишь умножила страдания взбаламученной нации, которая целых пятнадцать лет не в состоянии была объединиться под властью преемника. Это хаотическое междуцарствие породило в Московии настолько глубокий кризис, что имя, которое он получил — «Смутное время», — стало общим историческим термином для обозначения периодов решительных испытаний и частичного распада, которые предваряют и ускоряют строительство великих империй [345]. Это «Смутное время» и стало таким испытанием для замкнутой Московии. Серия быстрых ударов ее ошеломила и ввергла затем, едва ли наполовину понимавшую, что с ней происходит, в трехстороннюю борьбу с Польшей и Швецией за контроль над Восточной Европой. Когда Россия накопила достаточно сил, чтобы разбить Польшу в Первой Северной войне 1654–1667 гг. и Швецию во Второй, или Великой, Северной войне 1701–1721 гг., она превратилась в континентальную империю и стала в Восточной Европе главной силой.

Религиозные войны

Одним из крупнейших несчастий в российской истории было то, что Россия влилась в основной поток европейского развития во времена беспримерного распада и деградации западного христианства. Пропустив наиболее положительные и созидательные этапы европейской культуры — повторное открытие классической логики в XII и XIII вв., прекрасного в классическом смысле — в XIV и XV, и религиозные реформы — в XVI, Россия оказалась внезапно вовлеченной в разрушительный конечный этап европейских религиозных войн начала XVII столетия.

К концу XVI в. подлинная забота о религиозной реформе и обновлении, которая повлекла за собой многосторонние дебаты между протестантской и католической Европой, вылилась в гражданскую войну континентальных масштабов. Вся Европа поддалась динамике «военной революции», обременившей все государства многочисленными постоянными армиями, которые приходилось держать в узде все более жесткой дисциплины при все более разрушительном оружии и все более изощренной тактике. Подчинив боевым задачам

психологическую войну и идеологическую пропаганду, а также заглушив во имя *raison d'etat* «последние остатки сомнений в религиозной и нравственной законности войны» [346]. Европа начала XVII в. впервые почувствовала вкус тотальной войны. В Восточную Европу религиозные войны пришли поздно. Но на исходе XVI столетия они приняли характер особенно острого противостояния католической Польши и лютеранской Швеции. Когда в «Смутное время» противоборствующие стороны переместились в Россию, православное Московское государство тоже было втянуто в этот конфликт, надолго омрачивший образ Запада в глазах России.

Начиная с последних лет правления Ивана Грозного, Россия жила в условиях политической неопределенности и идеологического разброда. Иван многое сделал для разрушения чувства общности со священным прошлым и внутренней солидарности между сувереном, церковью и семьей — того, на чем основывалась цивилизация Московии. Начало XVII в. принесло с собой еще большую горечь военного поражения и экономического упадка. Дважды — в 1605 и 1610 гг. — Москву побеждали и захватывали польские войска; в 1618 г. они осадили ее и продвинулись далеко на-восток. Борьба с могущественной Польшей усугубила зависимость Московии от шведов, которые не преминули поживиться Новгородом и другими российскими областями. Чтобы уменьшить зависимость от шведов, Россия обратилась к более отдаленным «германцам», в особенности к англичанам и голландцам, которые получили вознаграждение в виде выгодных экономических концессий.

Конфронтация с Польшей представляла собой первое лобовое столкновение с западной идеологией. Этот могущественный западный сосед являлся почти полным культурным антиподом Московии. Польско-Литовская уния была скорее свободным образованием, нежели монолитной автократией. Ее космополитическое население включало не только польских католиков, но и православных из Молдавии и Белоруссии, а также крупные обособленные сообщества кальвинистов, социниан и евреев. В резком контрасте с мистической набожностью и неоформленным фольклором Московского государства Польша руководствовалась латинским рационализмом и стилизованной литературой Ренессанса. Польша не только выступала противоположностью русскому православию в светском использовании музыки и живописи, но и была первой страной, где картины начали служить средством пропаганды и стали сочинять инструментальную и полифоническую музыку.

Самым важным было, однако, то, что Польша Сигизмунда III являлась авангардом европейской контрреформации. Иезуиты разожгли в Сигизмунде тот же мессианский фанатизм, каким иосифляне заразили Ивана Грозного полувеком раньше. Охваченный, подобно Ивану, страхом перед ересью и мятежом, Сигизмунд воспользовался переводом ивановского ответа чешским братьям как подспорьем в своей собственной антипротестантской кампании в Белоруссии [347]. Поскольку его владения были более разбросанными, а протестантизм в них — куда более устойчивым, Сигизмунд во многих отношениях сделался фанатиком даже большим, чем Иван. Если Иван лишь напоминал испанского Филиппа II, то Сигизмунд стал близким другом испанского королевского дома и вел с ним переписку на латыни [348]. Если иосифляне позаимствовали некоторые идеи у инквизиции, Сигизмунд фактически превратил свое королевство в позднейший оплот испанских фанатиков-крестоносцев — ордена иезуитов Игнатия Лойолы.

Странствующие монахи и святые, которые традиционно сопровождали войска Московского государства и поддерживали их устремления пылом своих пророчеств, теперь столкнулись с противостоявшими им клерикальными помощниками противника — иезуитами двора Сигизмунда. Именно из-за того, что иезуиты обеспечивали идеологическую поддержку войны с Московским государством, их орден сделался объектом столь сильной ненависти — и тайного восхищения — для последующих российских мыслителей.

Орден иезуитов долго пытался заинтересовать Ватикан возможностью частично восполнить на Востоке потери, понесенные в результате развития протестантства в Западной и Северной Европе, — путем сочетания миссионерской деятельности с более гибкой и хитроумной тактикой. Они поддерживали образование в литовской и белорусской православных общинах новой униатской церкви, которая придерживалась восточных обрядов и славянского языка, признавая в то же время главенство Папы и латинскую формулу Символа веры; они же помогли обеспечить формальное признание ее Ватиканом в 1596 г.

вернуться

344

95. Лучшее исследование этого печального, хотя и красочного исхода см. в: Н.Голицын. Научно-образовательные сношения России с Западом в начале XVII в. // Чт, 1898, IV, ч. 3, 1—34 и дополнения 1-2. См. также: Соколов. Отношение, гл. 10; а о германском восхищении Борисом см. в: I.Lubimenko. Un Precurseur de Pierre le Grand: Boris Godunov // La Revue du mois, 1909, fev., особ. 210-212.

вернуться

345

96. Особ, у Арнольда Тойнби. См. сокращенное издание: A. Toynbee. A Study of History / Abr. by D.Somervell. — NY — London, 1947, 12 и таблицу 561.

вернуться

346

97. M.Roberts. The Military Revolution, 1560-1660. - Belfast, (nd), 32. Роберте, как и в целом авторы дополняющих работ — G.Clark. War and Society in the 17th Century. — Cambridge, 1958; J.Nef. War and Human Progress. — Cambridge, Mass., 1950, особ. 3—370, — почти полностью исключает из рассмотрения Восточную Европу. Доводы Робертса можно отнести и к Востоку с учетом военных перемен в России, описанных в: Бобровский. Переход, — наряду с такими важными обзорами, как: А.Гришинский и В.Никольский. История русской армии и флота. — М., 1911, I, 44-79; W.Hupert. Historia wojenna porozbiorowa. — Lwow, 1921, I, 150-246; А.Чернов // ТИАИ, 1948, № 4, 115-157.

вернуться

347

98. Об этом недавно обнаруженном документе см. в неопубликованной работе — Radcliff Doctoral dissertation: V.Tumins. Polemics of Tsar Ivan IV against the Czech Brother Jan Rokyta. Текст ответа Ивана Роките см. в: Древнерусские полемические сочинения против протестантов // Чт, 1878, II, особ. 2—20; см. также рассмотрение и ссылки в: A.Yarmolinsky. Ivan the Terrible Contra Martin Luther // BNYL, 1940, Jun., 455-460.

вернуться

99. О развитии переписки и чувстве общности между контрреформаторской Испанией и Польшей см.: Don Guillen de San Clemente. Correspondencia inedita sobre la intervencion de Espana en los succsos de Polonia y Hungria 1581-1608. — Zaragoza, 1892, особ, xiv и далее в предисловии; переписку и другие материалы см. в: Чт, 1848. Г?, ч. III, 1 — 14 и 1915, Г?, ч. I; текст польско-габсбургского договора 1613 г. с комментарием см. в: F.Barwinski // Przewodnik naukowy i literacki, XXIII, 1895, 984—1003. Основные документы, освещающие развитие протестантско-католического конфликта на Балтике, см.: Г.Форстн. Балтийский вопрос в XVI и XVII столетиях. — СПб., 1894, в 2 т. (особ. I, 245-256, 275-283, — касательно испанско-польской королевской переписки 1620-х гг.).

В последние годы царствования Ивана Грозного иезуитский политик Антонио Поссевино выступил с идеей создания союза России и Рима, и отголоски этого предложения часто звучали на протяжении XVII в., особенно в среде лишенных «корней» восточноевропейских католиков и вождей нового Общества Распространения Веры. Но к началу столетия иезуиты преуспели в подчинении восточноевропейской политики Ватикана интересам тесного рабочего партнерства с польским Сигизмундом III. Поскольку Сигизмунд установил полный контроль над Литвой и заявил серьезные притязания на Швецию, постольку он, естественно, предстал истинным поборником католицизма в Северо-Восточной Европе; к тому же он укрепил свои отношения с Римом двумя успешными габсбургскими браками.

Один из самых красноречивых и стратегически мыслящих иезуитов, Петер Скарга, сумел пленить воображение Сигизмунда и его двора своими «Проповедями к Парламенту» конца 1590-х гг. [349] Используя склонность к рыцарству и пророчествам все еще воинственного восточного христианства, Скарга заразил окружение Сигизмунда смесью мрачных предсказаний и романтизма в духе крестоносцев, которая сделалась существенной составной частью польского национального самосознания.

Используя сумбурные надежды Московии на то, что «настоящий царь» еще где-нибудь отыщется, иезуиты помогли полякам в свите претендента на престол Дмитрия прийти к власти. Используя растущую роль печатного слова на Западе, престарелый Поссевино публиковал под псевдонимом в различных европейских столицах памфлеты в поддержку Дмитрия [350]. Используя почитание икон в Московском государстве, иезуиты печатали портреты Дмитрия для распространения в суеверных массах. Чтобы обеспечить притязания новой династии на трон, устроили венчание Дмитрия и католички в самом Кремле.

Сочетание в пределах польского лагеря прозелитского рвения иезуитов на высшем уровне и неприкрытого святотатства на нижнем привело к тому, что в 1606 г. Дмитрий был выброшен из окна и убит московской толпой. Труп того, кто летним днем 1605 г. с триумфом, под оглушительный перезвон колоколов вступил в Москву, менее чем через год проволокли по улицам, и останками его выстрелили из пушки. Польское чувство высокого предназначения ничуть, однако, не умалилось. В 1610 г. польский придворный поэт сказал о Кракове: «Новый Рим, более дивный, чем старый» [351], а Сигизмунд в письме к католическому королю Венгерскому характеризовал войну Польши с Московией как дело «полезное и спасительное... для всех христианских государств» [352]. Несмотря на коронацию в Москве в 1613 г. Михаила, первого из Романовых, в Московском государстве не было четкой центральной власти по меньшей мере до 1619-го, когда из польского плена вернулся отец Михаила, патриарх Филарет Никитич. Пропольские круги сохраняли свое влияние в Московском государстве вплоть до 1630-х гг., а польские претенденты на московский трон до 1650-х гг. пользовались в

католической Европе повсеместным признанием.

Отождествление католицизма с польской военщиной свело на нет всякие попытки Римской Церкви мирным путем установить контроль над Русской Церковью. Военное поражение Польши осознавалось восточными славянами как поражение римского католицизма — но не латинской культуры. Отражая польские вторжения на протяжении XVII столетия и постепенно отвоевывая у поляков контроль над латинизированными Украиной и Белоруссией, Москва впитала многое из польской литературы и изобразительного искусства [353].

Польское наступление на православное славянство, поддержанное Ватиканом, в значительной мере усилило идейный и национальный подъем в Московском государстве, которое вытеснило поляков и постепенно сплотило Россию под властью новой династии Романовых. Романовы царствовали свыше трехсот лет — даже при том, что не всегда реально правили и не сумели полностью избавиться от призраков тех темных времен, когда пришли к власти. От ранних песен, через ранние сказания и кончая пьесами и оперными постановками позднего имперского периода, «Смутное время» трактовалось как годы страданий, посланных во искупление грехов прошлых царей и в назидание царям грядущим. Имя Марины Мнишек, польской жены Дмитрия, стало синонимом «ведьмы» и «карги»; польская мазурка — которую, как утверждают, отплясывали во время свадебного пира в Кремле — сделалась в опере Глинки «Жизнь за царя» и последующих музыкальных сочинениях лейтмотивом «порченного иноземца». Антипольский, антикатолический тон почти всего, что писалось в России об этом времени, достоверно отражает главный, решающий факт: Московское государство после смут начала XVII в. достигло единства прежде всего благодаря ксенофобии, особенно в отношении Польши.

Однако оперный романтизм в отношении национального *levee en masse* [354] против польских захватчиков слишком долго игнорировал то обстоятельство, что ценой русской победы стала возросшая зависимость от протестантской Европы. Тонкий ручеек протестантского влияния вливался в Россию из трех различных источников: от обложенных со всех сторон в близлежащих католических странах протестантов, из воинственной Швеции и от более далеких, коммерчески ориентированных «германцев» (Англии, Голландии, Дании, Гамбурга и др.).

История некогда процветавшей протестантской диаспоры в Польше (равно как и в Венгрии, Богемии и Трансильвании) остается относительно темной страницей общей конфессиональной политики в Восточной Европе. Совершенно ясно, что в конце XVI и начале XVII в. контрреформаторское рвение иезуитов в сочетании с монаршими страхами перед политическим распадом и сменой строя допустили в восточной части Центральной Европы напористое восстановление католического господства. Но представляется невероятным, что общины кальвинистов, чешских братьев и социниан, настроенные довольно экстремистски, могли просто исчезнуть после военного поражения и пассивно принять католичество. Многие области, несомненно, к концу войны были полностью разорены и не имели альтернативы капитуляции. Но в Восточной Польше, где у протестантов были самые сильные сторонники и куда силы контрреформации пришли относительно поздно, антикатолические настроения усиливались православной общиной Белоруссии и близостью православного Московского государства. Насильственная католизация привела к созданию оборонительного союза протестантских и православных меньшинств, находившихся под польским владычеством. Представляется вероятным, что православная община, пополнившись бывшими протестантами, позаимствовала у них в свою очередь некоторые формы организации и приемы ведения полемики, прежде чем польские протестанты были вконец затравлены и забыты. Таким образом, когда антикатолическое православное духовенство Белоруссии и Украины в конце концов обратилось к Москве в поисках защиты от наступающих контрреформаторов, оно

принесло с собой вместе с возрождающимся славянским православием элементы исчезающего польского протестантизма.

Лики Богородицы

Россия привнесла новое чувство и новое воображение в написание образа Девы Марии в христианском искусстве. Знаменитая «Владимирская Божия Матерь» начала XII в. (илл. I) долгое время была самой почитаемой русской иконой, а реставрация оригинала (законченная в 1918 г.) позволила считать ее и одной из самых прекрасных. Написанная первоначально в Константинополе, икона, как верили люди, принесла из «нового Рима» особое покровительство Богородицы, распространившееся сначала на Киев, затем — на Владимир и, наконец, на Москву, «третий Рим», где и находится бессменно с 1480 г.

Эта икона являла относительно новый византийский тип иконописи, выявляющий отношения между матерью и младенцем; в России она была известна и почитаема как «Богородица Умиление». Характерна для этого типа икона «Взыграние Младенца» (илл. II), работа середины XVI в. с верховий Волги. Склоненный лик Девы визуально выражает духовный настрой, царивший в месте написания образа: сочетание подчеркнуто физического начала с духом сострадания. Изображение рук Младенца в полунатуралистической манере, высвобожденными, призвано усилить ритмичное слияние извилистых линий в нарастающую абстрактную, почти музыкальную композицию.



«Владимирская Божия Матерь». Константинополь. начало XI в. Государственная Третьяковская галерея. Москва



«Взыграние Младенца». Кострома, середина XVI века. Государственная Третьяковская галерея, Москва



Богородица и Иисус. Центральная часть триптиха, иконостас XVI в. Коллекция П.Д.Корина. Москва



«Петроград, 1918 год» (картина широко известна под названием «Петроградская Мадонна»)

К. Петров-Водкин, 1920 г. Государственная Третьяковская галерея, Москва

Не менее почитаемы, чем повсеместные иконы Божией Матери с Младенцем, были разнообразные изображения Богоматери на московских иконостасах. На третьей иллюстрации — образ Богоматери, находившийся справа от Христа на центральном триптихе (деисусе) иконостаса XVI в. Живописный образ обрамлен дорогим чеканным, усыпанным драгоценными камнями окладом, типичным для времени расцвета иконопочитания. Эта икона, находящаяся ныне в личной коллекции советского художника П.Д. Корина, судя по клейму, принадлежала Борису Годунову, молившемуся, быть может, перед ней в уединении домашней церкви.

Иллюстрация слева доказывает живучесть темы Божией Матери с Младенцем вопреки социалистической тематике и реалистической манере, насаждавшимся в советскую эпоху. Живописное полотно (широко известное как «Петроградская Мадонна», тогда как его официальное название — «Петроград, 1918 год»), на котором безошибочно угадывается образ Божией Матери с Младенцем, представшей в скромном одеянии над городом

Революции, продолжает привлекать благоговейное внимание посетителей московской Третьяковской галереи. Это работа Кузьмы Петрова-Водкина, ученика Леонида Пастернака — иллюстратора Л.Толстого и отца Бориса Пастернака. Петров-Водкин сменил живопись на преподавательскую деятельность по той же причине, по которой поэт Пастернак обратился к поэтическим переводам, — во имя сохранения внутренней честности во времена деспотического режима Сталина. К ним обоим тянулась одаренная творческая молодежь, оба они отчасти передали новым поколениям старые художественные традиции и духовные устремления русской культуры.

вернуться

349

100. См.: A.Berga. Les Sermons politiques du P. Skarga, S. J., 1916 — французский перевод и здравый комментарий к проповедям 1597 г. См. также серию статей двух разных авторов: Политическая деятельность Петра Скарги // КУИ, 1902, № 9; 1903, № 2-3; 1905, № 7, 10; 1906, № 5, II, 12; 1907, № 3-4.

вернуться

350

101. См.: Pierling. La Russie, 3, 36—310, и его же: Barezzo Barezzi ou Possevino? // RS, 1900, oct., 193-200. См. также: A.Florovsky. Cesti Jesuile na Rusi. - Praha, 1941, особ. 97, примеч. 5 (в том числе — обширный общий материал по деятельности иезуитов: 3 —103); и: Флоровский. Чехи, 402-403, примеч.

вернуться

351

102. S. Grochowski. Rzym nowy szczQ.sliwszy nad stary. — Cracow, 1610; цитируется в ценной статье: Ambroise Jobeil. Les Polonais et lc rayonnement intellectuel de Rome au temps de la Renaissance et de la Contre-Reforme // RES, XXVII, 1951, 183, также — 16 8-183.

вернуться

352

103. Письмо от января 1612 г., воспроизведенное в: Чт, 1915, IV, ч. 1, 121-122. Об амбициозном и засекреченном плане Польши добиться гегемонии на исходе междоусобия см. текст секретной депеши Сигизмунда его военачальнику гетману Жолковскому вместе с комментарием в: А.Романович // ИМ, 1936, 92-96.

вернуться

353

104. Этот процесс хронологизирован в трех хорошо документированных статьях Л.Левиттера:

вернуться

354

Массовый подъем (франц.).

Образование Униатской Церкви ускорило развитие событий, обеспечив верность Риму большей части православной иерархии Польского королевства. Союз с Римом не был воспринят с особым воодушевлением на низших уровнях иерархии, равно как и местными светскими правителями, которые стремились сохранить свои исторически сложившиеся свободу и независимость. Организуя сопротивление католизации, православные общины все больше опирались на местные братства, имевшие протестантскую окраску. Их происхождение остается неясным, но идет, скорее всего, от соседей, чешских сектантов, которые также помогли придать организации польских протестантов более тесную форму «братства» [355]. Изначально сила православных братств сосредоточилась в полунезависимых городах Восточной Польши, в которых успехи польских протестантов полувеком раньше были особенно впечатляющими. Антииерархический уклон, строгая общинная дисциплина и упор на программу религиозной печати и образования на родном языке, присущие православным братствам, приводят на память гуситов и кальвинистов.

Сигизмунд способствовал дальнейшему укреплению отношений между неуниатскими православными верующими и протестантами тем, что объявил тех и других «еретиками», отказав таким образом православным в статусе — в некотором смысле более предпочтительном — «раскольников», традиционно присутствующем в римско-католическом учении. Летом 1595 г. в Литве, на встрече руководителей обеих общин, православные и протестанты занялись выработкой мер совместной борьбы с политикой Сигизмунда [356]. В течение предшествовавших десяти лет православные создали по меньшей мере четырнадцать братских организаций и большое количество школ и книгопечатен [357]. В последующие годы, по мере того как усиливались гонения Сигизмунда на инаковерующих, протестантские общины зачастую были вынуждены искать защиты в объятиях более устойчивых православных общин. В то же время православные противники католицизма усвоили из протестантских полемических трудов многие апокалиптические антикатолические идеи, а также привлекли в свои школы гонимых, но хорошо образованных польских протестантов, равно как и славянских беженцев из иезуитских академий.

Братские школы и типографии Белоруссии стали первыми у восточных православных славян проводниками наставления в вере. Первые две типографии братств — в Вильнюсе и Львове — сделали для просвещения особенно много. В Вильнюсе напечатали два первых церковнославянских грамматических руководства (в 15 % и 1619 гг.), во Львове, между 1585 и 1722 гг. — более тридцати трех тысяч экземпляров букварей [358]. В школе в Остроге наравне с греческим языком изучали латинский, и та же школа оплатила в 1576-1580 гг. издание первой полной славянской Библии [359]. В начале XVII в. братские школы продолжали умножаться и распространились на восток и юг, по мере того как православные общины этих областей вступали в борьбу с расширением католического влияния. Особенно важную роль сыграло киевское братство, учредившее (в 1632 г. все еще оставаясь под контролем Польши) первое у восточных славян высшее православное учебное заведение — Киевскую академию.

Два выдающихся православных деятеля воплощают меру протестантского воздействия на осажденную общину русских православных в конце XVI и начале XVII вв. Стефан Зизаний из Белоруссии, автор первой славянской грамматики 1596 г., следуя лютеранскому обычаю, включал наставления из катехизиса и антикатолические комментарии в свои поучения. Его труд «Казанье св. Кирилла об антихристе» («Кириллова книга») — направленный против униатов сборник мрачных пророческих текстов — вобрал в себя многие аргументы, используемые протестантскими проповедниками в полемике с Римской Церковью. Как только Киевская академия сделалась в конце XVII в. образцом для церковных школ и академий, которые начали появляться в Московском государстве, доводы Зизания в пользу того, что царство антихриста уже на пороге, стало основой для ксенофобских и апокалиптических сочинений Московской Церкви XVIII в. [360].

Еще более зависимым от протестантизма был Кирилл Лукарис, греческий патриарх Константинополя начала XVII в., служивший в 1590-х гг. священником и наставником в братских школах Вильнюса и Львова. Глубоко зараженный их антикатолицизмом, он был одним из двух представителей православной иерархии, кто голосовал против окончательного заключения Брестской унии 1596 г. В дальнейшем Лукарис сделался близким другом многих англикан — равно как польских и венгерских кальвинистов, и по своим доктринальным приверженностям сам стал настоящим кальвинистом. Возглавив в 1620 г. Константинопольскую Патриархию, он «связал себя с силами протестантизма» [361], и габсбургский посол в Порте назвал его «архиврагом католической церкви» [362]. Через тесные контакты с патриархом Филаретом Лукарис во второй половине Тридцатилетней войны содействовал вовлечению России в антигабсбургскую коалицию.

Последним звеном, связывавшим православных и протестантов, которое было выковано союзом славян и противников католицизма, был великий чешский писатель и педагог XVII в. Ян Амос Коменский. После уничтожения в 1620 г. чешской протестантской общины Коменский, обеспокоенный низким образовательным уровнем восточных славян, тем не менее связывал с Московским государством единственную надежду на поражение католицизма в Европе [363]. В дальнейшем, уже будучи эмигрантом в польских протестантских общинах, Коменский заинтересовался православными братствами, а их учебные программы и педагогические теории, возможно, воздействовали на него, когда он разрабатывал свои знаменитые теории образования и народного просвещения [364].

Прямое воздействие Швеции, могущественной протестантской соперницы и северной соседки Московского государства, было навряд ли менее значительным, чем усиление протестантского влияния в рамках антиуниатского движения в Западной и Южной России.

Шведское присутствие начало ощущаться в 1590-х гг., после захвата и разграбления шведами самого северного русского монастыря в Петса-мо на Северном Ледовитом океане [365] и выдвижения шведских колонистов и евангелистов в район Ладожского озера. Настоящее влияние началось, однако, с попыток Швеции ограничить польское продвижение в Россию в период «Смутного времени». Шведский король Карл IX, дядя Сигизмунда, протестант, во имя «всего христианства» предпринял кампанию в поддержку сопротивления нового царя, Шуйского, католической Польше [366]. В 1607 г. Карл направил русским трактат об овладении новейшим европейским военным искусством — первый трактат такого рода в России [367], а в последующие годы прислал три беспрецедентных пропагандистских воззвания «ко всем чинам Московского государства» с призывом не даваться в рабство «польским и литовским собакам» [368]. В последующие месяцы шведы предприняли широкомасштабную интервенцию от Новгорода до Ярославля, включавшую антикатолическую пропаганду в Соловецком монастыре и других центрах русского Севера и захват почитаемого Валаамского монастыря на Ладожских островах.

Шведы и в самом деле стали непризнанными героями освобождения Москвы от польской оккупации. Вслед за вторжением в Польшу в 1609 г. они снабдили Московское государство деньгами и направили в него Кристернуса Сомы, голландского генерала, состоявшего на шведской службе, который помог подготовить армию Скопина-Шуйского к решающим баталиям 1609–1610 гг., покончившим с Сигизмундом вонне и восстанием казачества внутри [369]. Народное ополчение Минина и Пожарского, которое в 1612–1613 гг. выдвинуло польское шляхетское войско из Москвы во второй, теперь уже последний раз, являлось в некотором отношении зачаточным вариантом той совершенно новой армии гражданского типа, с помощью которой шведы быстро расправились с аристократическими армиями Габсбургов в Тридцатилетней войне. В 1612 г., в разгар польского вторжения, собравшийся в Ярославле земский собор вступил в переговоры со Швецией, желая видеть на пустующем российском престоле шведского кронпринца [370]. В то же самое время Англия предложила России статус протектората [371]. Голландцы, которые соперничали с Англией и скоро вытеснили ее как главного зарубежного торгового партнера России, в 1621 г. помогли наладить выпуск в России первого информационного издания, рукописных курантов, и во многом обеспечивали быстро растущую российскую армию как снаряжением, так и личным составом [372]. Дважды — в 1621–1622 и в 1643–1645 гг. — датчане были близки к заключению королевских браков с новым неокрепшим домом Романовых [373].

вернуться

355

105. О сложной проблеме происхождения братств (которых порой возводят к более общему влиянию поздних средневековых гильдий) см.: Е.Медынский. Братские школы Украины и Белоруссии в XVI–XVII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией. — М., 1954, 26–29. Автор книги допускает обычную ошибку, используя современные понятия при описании средневековых институтов, навешивая на братские школы ярлык «национального» и «антипольского» движения, тогда как они были движением религиозным с оттенком заботы о местных правах и традициях, как показано в блестящих трудах: К.Харлампович. Западно-русские православные школы в XVI и начале XVII вв. — Казань, 1898; и его же: Западно-русские церковные братства и их просветительная деятельность в конце XVI и в начале XVII вв. — СПб., 1899. Другие ценные материалы о братствах см. в статьях, на которые ссылается Веселовский: Влияние, 17–18; и: Библиография по истории, ч. II, 161–163. Описание, в котором присутствует попытка полностью отделить их историю от великорусской, см.: Hrushchvsky. History, 188–276. Общую картину борьбы католиков с православными в России см. в: А.Архангельский. Очерки из истории западно-русской литературы. — М., 1888, в 2 т.

вернуться

356

106. См.: М.Коялович. О сношениях западно-русских православных к литовско-польским протестантам во время унии //ХЧт, 1860, сен., особ. 225–238. См. также капитальное исследование: П.Жукович. Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией. — СПб. (до 1609 г. — 3 т., 1901; от 1609—го до 1632 г. — 6 т., 1903–1912). В целом он рисует Сигизмунда менее деспотичным, чем большинство русских историков, указывая, что 1611 г. был поворотной точкой в его правлении и что его программа одновременного преследования протестантов и православных являлась в значительной мере попыткой компенсировать польские католические потери и гонения на Западе (см. вторую

серию, I, 54—115 и особ. 78-89). Более недавний анализ попыток совместного сопротивления и молчаливой взаимной поддержки протестантов и православных см. в: Б.Лельявский. Попытка унии евангеликов с православными в Польше // Воскресное чтение, Варшава (год II, № 32); D.Oljancyn. Zur Frage der General-konfederation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599 // Kyrios, 1936, № 1, 29-46, а также важный документ, посвященный этой встрече, с примечаниями того же автора & Kyrios, 1936, № 2, 198-205. См. также: S.Kot. La Reforme dans le Grand-Duché de Lituanie. Facteur d'occidentalisation culturelle // AIOS, XII, 1952, 201-261, — с картами протестантских церквей и списками обращенных и студентов в западных университетах.

вернуться

357

107. Медынский, 22-24.

вернуться

358

108. В.Unbegaun. Russian Grammars before Lomonosow//OSP, VIII, 1958, 98; Медынский, 52.

вернуться

359

109. На основе ранней работы Геннадия в Новгороде: А.Архангельский. Очерки, I, 345.

вернуться

360

110. Об источниках и распространении антипапского и антикатолического использования символа Антихриста см.: Н.Preuss. Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. — Leipzig, 1906. Текст «Кирилловой книги» Зизания см. в: Pamiatki poimichnogo pis'menstva kintsia XVI i poch XVII v. — Lwow, 1906, I, 31-20; рассмотрение см. в: A.Balanovsky. Stefan Zizany. — Pochaev, 1887; Цветаев. Протестантство, 611-646; Литературная борьба, 104-109.

Автор второй славянской грамматики, Мелетий Смотрицкий, двигался в обратном направлении, приняв унию после написания в 1610 г. своего знаменитого трактата «Фринос, или Плач Восточной церкви». Он сделался епископом Полоцким и врагом Кирилла Лукариса. См.: Е.Шмурло. Мелетий Смотрицкий в его сношениях с Римом // Труды V съезда русских академических организаций за границей. — София, 1932, 501-528.

вернуться

361

111. С учетом сдержанного одобрения его карьеры Германосом Стренопулосом, православным экзархом Западной и Центральной Европы: Germanos Strenopoulos. Kyrillos Loukaris 1572-1638. — London, 1951, 21. О связях Лукариса с Англией см.: Journal of Religion, XVI, 1936, 10-29; о его связях с Россией см.: О.Вайнштейн. Россия и Тридцатилетняя война. — Л., 1947, ПО и далее; его переписку, а также другие основополагающие материалы см. в: E.Legrand. Bibliographic hcllcnique du XVII siecle, 1896, IV, 161-521.

[вернуться](#)

362

112. Письмо Рудольфа Шмида; перепечатанное в: E.Von Hurmazaki. Fragmcnte zur Geschichte der Rumancn. — Bucharest, 1884, III, 106.

[вернуться](#)

363

113. Флоровский. Чехи, 408-410.

[вернуться](#)

364

114. Медынский. Школы, 76-86.

[вернуться](#)

365

115. Событие, описанное в знаменитом финском романе Сантери Ивало «Юхо Весайнен» (Santcri Ivalo. Juho Vesainen, 1894), который оказал значительное влияние на финское самосознание.

[вернуться](#)

366

116. Шведские документы в: Г.Форстен. Политика Швеции в смутном времени // ЖМНП, 1889, фев.,333.

[вернуться](#)

367

117. «Kriegsbuch» Фроншпергера. П.Бобровский: Переход России к регулярной армии. — СПб., 1885, 131-137; Оч (6), М., 1955, 572-573. Когда несколькими годами позже в Германии появились более продуманные и проработанные трактаты Вальхаузнса (Wallhauscn), их почти немедленно перевели на русский язык.

вернуться

368

118. Воззвания от 15 июня и 24 сентября 1608 г. и 3 июня 1609—го см. в: Форстен. Политика, 339-341.

вернуться

369

119. См. важное, посмертно опубликованное исследование: Г.Бибииков. Опыт военной реформы 1609-1610 гг. // ИЗ, XIX, 1946, 3—16. Скопин-Шуйский стал героем наиболее достоверных сказаний и сказок на тему военного героизма того времени (см.: Гудзий. История, 344-346; Русская повесть XVII века / Под ред. И.Еремина — Л., 1954, 28-38 — текст сказания о его смерти, и 344-349 — комментарий) и, возможно, не имел себе равных в народной любви, пока в XIX столетии не возродилась громкая слава Минина, Пожарского и кампании 1612-1613 гг.

вернуться

370

120. См.: Г.Замятин. К вопросу об избрании Карла Филиппа на московский престол. — Тарту, 1913, с историографическим обзором 1-7. См. также: В.Бочкарсв. Шведо-русские отношения в смутное время и осада Пскова 1615 г. — Псков, 1916; и ценные дополнительные подробности: со шведской стороны — в: H.Almquist. Sverige och Ryssland, 1595-1611. — Uppsala, 1907; Die Zarenwahl des Jahres 1613 // ZOG, 1913, III, 161-202; с российской стороны — в: П.Любомиров. Очерк истории нижегородского ополчения 1611-1613 гг. — М., 1939.

вернуться

371

121. I.Lubimenko. A Project for the Acquisition of Russia by James I // EHR, XXIX, 1914, 246-256.

вернуться

372

122. Флоровский. Чехи, 355-356 — о курантах (от «courante», а также в России — «колокольный звон»). А.Шлосберг. Начало периодической печати в России // ЖМНП, 1911, сен., 75-76, — автор предполагает, что куранты имелись в обиходе и раньше. Воспроизведение текстов и обсуждение см. в: Шлосберг, 78— N8, и: Чт, 1880, II, 37-46. Об англо-голландском соперничестве см.: I. Lubimenko. The Struggle of the Dutch with the English for the Russian Market in the Seventeenth Century//TRHS, VII, 1924, особ. 3 8-50, и другие ее статьи: RH, 1922, Sep.-Oct., 1-22; RES, IV, 1924; см. также статьи Лаппо-Данилевского (ЖМНП, 1885, сен.) и С.Архангельского (ИС. 1936, № 5). В начале XVII в. английские инвестиции никогда не достигали даже трети голландских; вовлеченность англичан в дела Московского государства резко уменьшилась во время английской Гражданской войны. К 1631 г. даже Ватикан получал

известия из Москвы от голландца — католика Николаса Янсена. См.: E.Shnuirlo. Kurie a Pravoslavny vychod v letech 1609–1654. — Praha, 1928, 316–317, ч. 2, 78–83.

вернуться

373

123. Об этих и других попытках организации прозападных браков см.: Д.Цветаев. Из истории брачных дел в царской семье московского периода // РВ, 1884, №№ 7, 8.

Распространение шведского влияния на заре правления династии Романовых все еще остается недооцененным. Швеция не только отобрала у России, согласно Столбовскому договору 1617 г., доступ к Восточной Балтике, но последовательно распространила свою гегемонию вдоль побережья за Ригу, а в Новгороде и других важных торговых центрах России сохраняла свои торговые льготы. В 1621 г. монастырь Святого Кирилла предоставил шведам право на рыбный промысел на озере Белом, в глубине России, а между Швецией и расположенным на Белом море Соловецком существовали тесные взаимоотношения — вплоть до решительного разрыва с лютеранами, объявленного в 1629 г. митрополитом Новгородским во имя целостности Северной России.

Причиной тревоги последнего стал активный прозелитизм, осуществлявшийся шведами, которые в 1625 г. учредили в Стокгольме славянскую книгопечатню. Православных священников, живших под шведским господством, обязывали по меньшей мере раз в месяц посещать лютеранскую службу, а в 1625 г. вышло первое из двух изданий лютеранского катехизиса на русском языке. Другой катехизис, с целью обращения финнов и карелов в христианство, был напечатан на кириллической версии финского языка. В 1631 г. энергичный новый генерал-губернатор Ливонии Юханнес Шютте основал на месте будущего Санкт-Петербурга школу, где в числе других предметов преподавался и русский язык. В 1632 г. на месте бывшей Иезуитской академии в Тарту (Дорпат, Дерпт, Юрьев), в Эстонии, был открыт Лютеранский университет [374]. В 1640 г. в Турку (Або), главном порту и столице Шведской Финляндии (чье название, возможно, происходит от русского «торг»), было основано высшее учебное заведение. В 1633–1634 гг. в Ливонии была учреждена лютеранская обер-консистория с шестью унтер-консисториями и солидной программой народного образования. Университет в Тарту и академия в Киеве — основанные в 1632 г. иностранцами и с преимущественно латинской учебной программой — были, в определенном смысле, первыми в России высшими учебными заведениями, появившимися за столетие с лишним до Московского университета в 1755 г. Таким образом, когда Киев был отвоеван у поляков в 1667-м и Тарту у шведов — в 1704-м, эти события имели как политическое, так и культурное значение.

Не оставались в стороне и реформированные протестантские церкви. К концу 1620-х гг. в Москве были по меньшей мере одна кальвинистская церковь, которую поддерживали в основном постоянно проживавшие в городе голландцы, и три лютеранские церкви [375], а наличие русскоязычного кальвинистского катехизиса 1620-х или 1630-х гг., западный прототип которого разыскать не удалось, указывает на известные попытки приспособить кальвинистскую литературу к русской аудитории [376].

При таком многообразии протестантских сил, действовавших в пределах Московского государства в начале XVII в., неудивителен быстрый рост антикатолических настроений. Одним из первых шагов, патриарха Филарета, с 1619 г. соправителя России вместе с сыном, царем Михаилом, стало требование повторного крещения всех католиков, а в 1630-х гг. были

приняты дискриминационные законы, запрещающие вербовать в Западной Европе наемников римско-католического вероисповедания [377]. Продолжающаяся экспансия иезуитских школ на западе России и в Польской Украине, образование новой католической епархии в Смоленске и провозглашение Сигизмундом «Вселенской Унии» православия с католицизмом усилили в 1620-х гг. антикатолические настроения [378]. Шведы поддержали и вдохновили нападение России на Польшу в 1632 г., а победа шведов в том же году над католическим императором при Брейтенфельде была отмечена в Москве особым молебным и праздничным колокольным звоном. Новгородские православные купцы помещали портреты победоносного Густава-Адольфа в места почитания, обычно отводимые для икон [379].

На самом деле русское общество не понимало, в какой степени молодая династия связала себя с протестантами, до тех пор, пока в 1644 г. датский кронпринц не прибыл в Москву для женитьбы по протестантскому обряду на дочери царя Михаила. В 1641 г. успешная акция ведущих церковных иерархов по недопущению этой свадьбы из религиозных соображений вкупе с растущим сопротивлением отечественных купцов экономическим уступкам иноземцам приостановила поступательное движение Московского государства в сторону протестантизма. Но к тому времени, как Россия начала ограничивать активность протестантских элементов и готовиться к войне со шведами, она попала в глубокую техническую и административную зависимость от более удаленных «германцев», в первую очередь от голландцев. От этой зависимости было трудно нее всего избавиться, поскольку порождали ее настоятельные потребности армии в период войны с поляками и шведами.

Начиная с 1550-х гг. — с того времени, как Иван Грозный создал штатную русскую пехоту на жалованье (стрельцов) и начал-широкомасштабную вербовку иностранных наемников, — в России началась ускоренная «военная революция» [380]. Число как стрельцов, так и наемников возрастало, и в первые три десятилетия XVII в. процент простых неблагородных солдат снизился в российской армии с пятидесяти до двадцати пяти [381]. Шведское и голландское влияние в России заявило о себе более длинными копьями, более мобильными воинскими соединениями, более строгой муштрой и применением — впервые — военных карт. Польские противники — и не зря — завидовали «голландской хитрости» российской армии [382].

Когда голландцы подключились к шведам, помогавшим строить российскую армию для ведения в 1632–1634 гг. вялой войны с Польшей, в армии Московского государства начался самый эффектный за всю ее историю рост — с более или менее стабильной цифры в 100 000 человек до численности порядка 300 000 к концу победоносной антипольской кампании в 1660-х гг. [383]. Большая часть офицеров и многие простые солдаты были привезены из североевропейских протестантских стран, так что добрую четверть этой раздувшейся армии составляли иностранцы [384].

Эти западные пришельцы (подобно многим из новоассимилированных татар, южных славян и прочих) были лишенными «корней» людьми, полностью зависимыми от государства. Они стали главной частью новой элиты, состоявшей на государственной службе, — дворянства, которое постепенно вытеснило более старую и традиционно привязанную к земле аристократию. Другими новшествами, которые в начале XVII в. сопутствовали и способствовали «военной революции» в России, были рост управленческой бюрократии, усиление власти местных воевод и упрочение крепостного права как гарантии снабжения государства продуктами и рабочей силой.

Типичным представителем новой военно-управленческой верхушки, участвовавшей в преобразовании российского общества в годы слабого правления Михаила Романова, был Иван Черкасский [385]. Отцом его был сменивший вероисповедание мусульманин с Кавказа,

который поступил на службу к Ивану Грозному и был первым воеводой Новгорода, где женился на сестре будущего патриарха Филарета и подружился с блистательным шведским наемником, генералом Делагарди. Иван был воспитан как солдат, преданный царю и независимый от местных интересов соседних шведов он обучился военному ремеслу и с ними же в период «Смутного времени» сотрудничал, направляя общественное мнение против поляков. В день царской коронации в 1613 г. за военные заслуги ему (вместе с освободителем Москвы Дмитрием Пожарским) было жаловано боярство. Установив личный контроль над многими московскими канцеляриями, в том числе создав полутеррористическую организацию, известную как «приказ сыскных дел», он был, наверное, самой влиятельной фигурой в правительстве Московского государства вплоть до смерти в 1642 г. [386] Привлечение шведских и голландских военных и управленческих кадров (и дружба с ними) обеспечивало ему успех на протяжении всей его карьеры. Он приветствовал шведов и союз «меж великого государя нашего царского величества и меже королевского величества» как силу, направленную против «римские веры еретисов, папезан, иезавитов» [387]. Он настаивал, чтобы русские, как и шведы, защищали свою «государскую природу» от новых притязаний Рима на установление мировой империи. В стремлении превзойти шведов и голландцев (которые осыпали его наградами зачастую более щедрыми, чем царские) он ввел использование шифра в русской дипломатической переписке [388].

вернуться

374

124. О программе лютеранского обучения в Ливонии см.: Dalton. Beitrage, I, 50— 132. О Шютте (Skytte) и специфической роли Швеции в Ливонии см.: R. Liljedahl. Svensk forvaltning i Livland 1617-1634. - Uppsala, 1933, особ. 273-280, 487-540.

Шведско-русские конфессиональные распри в 1630-х и 1640-х гг. были проанализированы на материале Ингерманландии (район, в котором позднее был построен Санкт-Петербург) в работах: C.Ohlander. От den Svenska Kyrkans formationen uti Ingermanland (1617-1704). — Uppsala, 1900, особ. 9-15, 29-121, и: A.Soom. Ivangorod als selbststiindige Stadt 1617-1649 // Opetatud Eesti seltsi Aastaraamat (Tartu), 1937, особ. 242-264.

О защитной, по существу, деятельности православных в этом регионе см.: И.Чистович. История православной церкви в Финляндии и Эстляндии. — СПб., 1X56; также: J.Salcnus. Kreikanusko Suomessa. — Porvoo, 1873; E.Backman. Den Kalvinska kyrkans trosbekannelse och katekis // Suoincn Kirkkohistorialliscn Seuran Vuosikirja, 1938, 30-32; а также исторический раздел (1—178) в кн.: N.Berg. Exertitatio historico-tlieologica de statu ecclesiae et religionis Moscoviticae. — Stockholm, 1704 (Liibeck, 1709). Этот труд, написанный главой теологической академии в Уппсалс, является первой из всех когда-либо написанных работ о Русской Церкви и до сих пор остается бесценным источником. См.: Рущинский. Быт, 33-34.

вернуться

375

125. Все, очевидно, были построены после разрушения польскими интервентами всех подозрительных мест отправления протестантских служб. В работах: Цветаев. Протестантство, 49-66; Olearius. Voyages. — Amsterdam, 1727, 382-383, — идентифицированы две лютеранские, две голландские реформатские и одна англиканская церкви в Москве 1630-х гг., а протестантское население исчислено в более тысячи дворов. См. также: A.Fechner. Chronik der

Evangelischen Gcmcinden in Moskau. — М., 1876, I, 20—369 и карты, против vii.

вернуться

376

126. B.Silfversvan. Eras poliittinen haaveilija 1600-luvulla // Historiallinen Aikakauskirja (Helsinki), 1934, 161–183. Автор считает, что катехизис для окружения царя подготовил авантюрист-дипломат Якоб Руссель, имевший французское гугенотское прошлое и ставший *тем самым интриганом, что сыграл ведущую роль в вовлечении России в антикатолическую коалицию 1630-х гг.* Это заключение оспаривает другой исследователь (E.Backman. Den trosbekannelse), который рассматривает этот труд как работу, посвященную позднему XVII в., но чьи расследования обнаруживают другие интересные свидетельства протестантского прозелитизма на российской почве (особ. см. материалы, цитируемые на 30–32). Безотсылочные дополнительные дводы в пользу авторства Русселя предложены в работе: I.Mikkola. Un Zelatur du Calvinisme aupres du Tsar Mikhail Fedorovich // Melanges Jules Legras, 1939, 215–219. Катехизис в собрании Финской национальной библиотеки в Хельсинки переплетен с комплектом документов, относящихся к Голландии конца XVII в., и взят, по всей видимости, из семейной библиотеки Матвеевых, но это не дает основания исключить каллиграфические и стилистические моменты как довод в пользу того, что первоначально катехизис был составлен в начале XVII в. и, вероятно, переведен одним из многих голландцев, состоявших на службе у Московского государства. До Первой мировой войны в Валаамском монастыре хранился сборник кальвинистских институций 1577 г. издания (Редкости валаамской монастырской библиотеки // ИЛ, 1914, № 2, 242–243; ныне уже отсутствует в библиотеке Куопио, Финляндия, где справки наводились в феврале 1961 г.).

вернуться

377

127. Мулюкин. Приезд, 111–115; Цветаев. Протестантство, 4, 173–178.

вернуться

378

128. О попытках распространить после «Смутного времени» католическое влияние на запад России и Украину см. материалы и анализ в: E.Schmullio. Kurie; также: И.Чистович. Очерк истории, 98 и далее. Об одновременных попытках в православной Молдавии см.: R.Ortiz. Per la storia della cultura Italiani in Rumania. — BucurSti, 1916, 67 и далее. О хитрой дипломатии Швеции, которая содержала и вербовала наемников с целью вовлечь Россию в 1632 г. как фактического восточного союзника в Тридцатилетнюю войну, см. основополагающую работу: D.Normian. Gustav Adolfs politik mot Ryssland och Polen under tyska kriget (1630–1632). — Uppsala, 1943 (с приложением российских и венгерских материалов из: Вайнштейн. Россия, особ. 102–162). См. также материалы в многочисленных статьях по этому вопросу Б.Поршнева, особ.: ИАН(И), 1945, № 5, 319–340; ИЖ, 1945, № 3; СКС, 1956, 1. Довольно близорукой точке зрения Поршнева, считающего, что главным делом всех без исключения было навредить России (заявлена открытым текстом в: УЗАОН, 1948, ПО), отчасти противостоит статья А.Арзыматова (СКС, 1956, I, особ. 77–93) и, косвенно, — намного более тонкий анализ Вайнштейна. Общее пренебрежение религиозным фактором, обычное для всех советских

подходов, может быть исправлено, если свериться со статьями: A.Szelagowski // КН, 1899, IV, 685–700, — о связях Швеции с польскими протестантами, и; G.von Ranch. //AR, 1952, II, 187–198, — посвящена протестантско-православному конфликту.

Мулюкинское подробное исследование личного состава и бесценный труд Платонова «Москва и Запад» делают совершенно понятным интенсивный приток в Россию начала XVII в. североевропейских протестантов. Дополнительный материал, подчеркивающий шведские экономические контакты и влияние (всегда ценимые менее, чем влияние и контакты голландцев, англичан, датчан и голштинцев, которые в основном предпочитали писать книги о своих впечатлениях), представлен в: К. Якубов. Россия и Швеция в первой половине XVII в. // Чт, 1897, 3; A.Soom. Die Politik Schwedens bezüglich des russischen Transithandels über die estnischen Städte in den Jahren 1636–1656. — Tartu, 1940; а также в важных документах из Пскова и Новгорода, опубликованных в: Русско-шведские экономические отношения в XVII в. М. — Л., 1960. Дополнительный документальный материал о шотландском влиянии см. в: A.Francis Steuart. Scottish Influences; и в: Papers Relating to the Scots in Poland. — Edinburgh, 1915. О структуре иностранных поселений в Москве см. анализ Е.Звягинцева в: ИЖ, 1944, № 2–3.

вернуться

379

129. Olearius. Voyages, 352–354.

вернуться

380

130. См. статьи А.Чернова (ИЗ, XXXVIII 1951, 281–290) и А.Зими́на (ИЗ, LV, 1956, 344–349). Н.Шпаковский указывает (ЖМНП, 1898, сен., 146), что с самого начала в стрельцах состояли как русские, так и иностранцы.

вернуться

381

131. Моя оценка основана на цифрах, приведенных в: Оч(6), 441.

вернуться

382

132. Биби́ков, 7–15; Райнов. Наука, 380–384. Военная картография возникла, очевидно, в Восточной Европе при Стефане Батории. См.: Roberts. Revolution, 27.

вернуться

383

133. Цифры, которые Ключевский (Сказания, 96) предлагает для описания общего роста армии

от мирного времени до военного, представляются соответствующими этому периоду, поскольку оценки, на которых основывается цифра 300 000, относятся ко времени войны с Польшей в 1654–1667 гг. В действительности эта цифра ниже, чем общие цифры, предложенные для исчисления максимальной военной мощи в работах: Е.Сташсвский. Смета военных сил Московского государства в 1663 г. — Киев, 1910, 13–16. и: R.Boussingault // BRP, V, 1859, 3–4, 28. П.Милюков (Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого. — СПб., 1905, 52–53) оценивает мощь армии в 1681 г. в 260 000.

Бобровский (Переход, 75–76) исчисляет армию 1676 г. в 255 000; Оч(6) (450) говорят о цифре «более 200 000» после поглощения Левобережной Украины в 1667 г. Даже если возражать против преувеличения военной мощи в ранние годы (см.: Nef. War, 91–92) и настаивать на общей цифре в 215 000, которую Сташевский выводит из документа 1663 г. (Смета, 13, — но он же считает ее недостаточно малой), это все равно не покажет реального роста *размеров* армии в период между этой датой и той, к которой относится следующая твердая оценка (В.Кабузан. Материалы ревизии как источник по истории населения России XVIII — первой половины XIX в. // ИСР, 1959, № 5, 136 и таблица), которая составляет к 1719 г. 219 000. Реформа Петра, таким образом, выступает в действительности как вариант скорее административной реорганизации, широких изменений в составе населения и перестройки общества наподобие тех, что имели место при Алексее. Петровская реформа, конечно, обеспечила прочную основу для дальнейшей экспансии, которая привела к удвоению численности армии ко времени восшествия на престол Екатерины (Кабузан, 13).

вернуться

384

134. Сташсвский (Смета, 12–14) считает, что в 1663 г. 60 000 из 215 000 в армии были казаки. Австрийский эмиссар Майерберг — без систематического подсчета иностранцев — насчитал в 1662 г. четырех генералов, более сотни полковников и неисчислимо количество младших офицеров (Ключевский. Сказания, 96). В.Пичета (История Московского государства. — М., 1917, 71) утверждает, что процент наемников возрос от 6 процентов в относительно маленькой армии 1662 г. до 27 в намного большей армии 1663 г. Е.Трифилев (Новые культурные течения в московском государстве в XVII в. — Одесса, 1913, 10) полагает, что иностранный контингент составлял к 1681 г. 90 000 человек.

вернуться

385

135. См.: М. Яблочков. История дворянского сословия в России. — СПб., 1876, 216–217; и библиографическую статью: В.Бенешевич // РБС, XXII, 214–215 (здесь он представлен как богатейший человек Московского государства), а также о его отце, — "195–196. Перечень некоторых даров, поднесенных ему (и Шереметеву, который возвышался одновременно и также блистательно), см. в: Savva, архиепископ Тверской. Sacristie patriarcale dite synodale de Moscou. — М., 1865 (2-е изд. с иллюстрациями), 24–30; также: Оч(6), 157.

вернуться

386

136. И.Гурлянд. Приказ сыскных дел. — Киев, 1903, особ. 8-9, 15-19, — о деятельности этого «бюро расследований» (чьи руководители были известны как «сильные») и о контроле Черкасского над ним; также: А.Чернов. К истории поместного приказа // ТИАИ, IX, 1957, 227, — касательно другого приказа, который, согласно сравнительно недавнему исследованию, контролировал Черкасский.

вернуться

387

137. Из соболезнующего письма губернатору Ливонии по случаю кончины Густава-Адольфа, в: Н.Голицын. К истории русско-шведских отношений//Чт, 1903, IV, Раздел III, 6; см. также: Вайнштейн. Россия, 134-135.

вернуться

388

138. Он связывался непосредственно с царем секретным шифром, созданным патриархом Филаретом «для своих государственных и посольских тайных дел». См.: А.Попов. Русское посольство в Польше в 1673-1677 годах. — СПб., 1854, 268,271.

В 1632 г. голландцы построили в Туле первый современный русский оружейный завод и арсенал, а в 1647-м напечатали в Нидерландах первое для русской пехоты военное руководство по рукопашному бою и строевой подготовке, которое стало вдобавок первой книгой на русском языке, напечатанной с применением медных клише [389]. К строительству фортификационных сооружений были привлечены французские гугеноты, и создание первой на юге линии защитных укреплений положило конец давней уязвимости России перед лицом грабительских набегов с этого направления [390].

Последним побочным следствием контактов русских с их более отдаленными «германскими» союзниками стал, наконец, поворот России в сторону моря. Восточная Балтика (и, по существу, некоторые северные реки и озера) сделалась предметом распрей, в которых шведы имели унижительное для не имевшего выходов к морю Московского государства преимущество; а распространение российского владычества на юг, вниз по Волге и Дону, привело к столкновению с персидскими и турецкими морскими силами в районах, где эти реки впадали соответственно в Каспийское и Черное моря. Таким образом этот период, длившийся с конца XVI до конца XVII в. и вобравший в себя покорение Сибири и продвижение России к Тихому океану, отмечен рядом попыток основать российский флот. Помощь русским в этом деле оказывали датчане (стремившиеся укрепить Россию в противовес Швеции) и даже в большей степени англичане и голландцы (желавшие защитить свои торговые пути, бравшие начало соответственно в их портах Архангельске и Холмогорах на Белом море и проходившие по российским рекам в страны Востока). Первым, кто подумал о морском флоте, был Иван IV; Борис Годунов был первым, кто приобрел корабли для плавания под российским флагом;

Михаил Романов первым основал речной флот, а Алексей первым построил военный корабль, способный плавать в океанических водах [391].

Важной особенностью этой российской ориентации на североευропейские протестантские государства была ее исключительно военная и административная направленность. Московское

государство не переняло у этих развитых наций ни религиозных, ни культурных, ни образовательных идей. Для заинтересованности Московии в чисто военной и управленческой сторонах светского просвещения показателен тот факт, что слово «наука», которое в дальнейшем обозначало в России именно науку и образование, в первом военном руководстве 1647 г. являлось синонимом «военной сноровки» [392]. Научная революция пришла в Россию после военной, и естественные науки на протяжении многих лет считались в основном вспомогательными для военного дела.

Длительное военное противостояние, окончившееся поражением Польши в войне 1654–1667 гг. и победой над Швецией полвека спустя, в культурном отношении изменило русских победителей гораздо больше, чем побежденных. Польша и Швеция были привязаны к формам и идеалам минувшего века, тогда как Россия подверглась серьезной трансформации, нацеленной в будущее. То, что было монолитной монастырской цивилизацией, сделалось многонациональным светским государством. При Алексее Михайловиче и его сыне Петре Великом Россия даже в условиях отрицания католической веры успешно восприняла эстетическую и философскую культуру Польши, а также управленческую и технологическую культуру Швеции и Голландии, отказавшись как от лютеранской, так и от кальвинистской формы протестантизма.

Символом польского влияния было включение в 1667 г. в состав расширяющегося Московского государства давно утраченной «матери городов русских», культурно развитого и частично латинизированного Киева. Обретение Киева (наряду со Смоленском, Черниговом и другими городами) распалило воображение, но нарушило спокойствие Московского государства, знаменуя и возврат к полузабытому единству домонгольских времен, и освоение культуры и просвещения гораздо более высокого уровня.

Символом шведского влияния стал последний из трех великих центров русской культуры — Санкт-Петербург, «окно», которое Петр прорубил в Северную Европу в начале XVIII в. и сделал новой столицей России. Построенный с безжалостной симметрией на месте старой шведской крепости и названный голландским именем, Петербург воплощал собой наступление в Московском государстве времен холодных балтийских методов эффективного управления и военной дисциплины, которые преобладали в германском протестантизме. За обретением двух этих важнейших городов последовало значительное расширение территории за счет Польши и Швеции на протяжении полутора столетий: поглощение Восточной Польши и большей части Украины в конце XVIII в., а Финляндии и балтийских провинций — в начале XIX. Но решающий перелом в психологии связан с возвращением Киева и строительством Санкт-Петербурга.

Объединение этих двух проникнутых западным духом городов в одно политическое целое с Москвой дестабилизировало культуру. Борьба за Восточную Европу вызвала глубокие общественные изменения и одновременно вовлекла широкие слои населения в идеологические и духовные споры. Когда в XVII столетии ручеек западного влияния превратился в мощный поток, русские, казалось, заматались в растущем отчаянии. В самом деле, XVII в. полностью, а также начало XVIII можно рассматривать как продолжение «Смутного времени»: период нескончаемого насилия, растущих заимствований у Запада параллельно с активнейшим его неприятием. На конечной стадии противостояния Московского государства и Запада глубокий раскол вышел наконец на поверхность.

III

ВЕК РАСКОЛА

От середины семнадцатого века до середины восемнадцатого

ГЛУБОЧАЙШИЙ КОНФЛИКТ Х?II и начала XVIII вв. между практической необходимостью овладеть умениями и «хитростями» иноземцев и эмоциональной потребностью хранить верность благочестию, религиозным традициям Древней Московии.

Ведущая роль религии в национальном возрождении, последовавшем за политическими унижениями «Смутного времени» при продолжавшейся экономической и политической зависимости от Запада. Рост престижа и богатства монастырей, приведший к расколу между двумя реформирующими направлениями внутри Церкви в годы правления царя Алексея (1645–1676). Усилия «черного» монастырского духовенства, дававшего обет безбрачия, по поддержанию центральной роли религии в русской культуре с помощью расширения власти московского патриарха (высший духовный сан, введенный в 1589 г.), облеченного особыми прерогативами при патриархе Филарете (1619–1633), отце царя Михаила, и претендовавшего на теократию при патриархе Никоне (1652–1658 гг.; официально низложен в 1667 г.). Параллельная борьба «белого», обязанного жениться приходского духовенства за поддержание центральной роли традиционной религии с помощью проповедей перед простым народом, призывов к чистоте нравов и фундаменталистской приверженности принятым формам богослужения. Взаимное уничтожение теократов, возглавляемых Никоном, и фундаменталистов, возглавляемых протопопом Аввакумом (1621–1682); осуждение обоих собором 1667 г.; черты сходства с более ранним конфликтом между католицизмом и протестантством на Западе, который также привел к полному ослаблению обоих религиозных направлений и торжеству нового светского государства.

Появление в последние годы царствования Алексея театра, живописи, музыки и философии западного типа. Попытки найти религиозные ответы на Западе, особенно во время регентства Софьи (1682–1689), начало сектантства хлыстовского толка. Консолидация светского государства в западном духе при Петре Великом (1682–1725), особенно после его первого посещения Западной Европы в 1697–1698 гг. Основание в 1703 г. Санкт-Петербурга — голландского типа военно-морского оплота на Балтийском море, который надолго стал символом геометрического единообразия, равнения на Запад и скрытых за этим фасадом жестокости и выморочности правления династии Романовых. Основание Академии наук в 1726 г. и открытие человеческого тела на портретах и в балете. Различные попытки в ?VIII в. защитить и вновь утвердить былой москвитянский порядок наперекор общей тенденции — централизованному и светскому правлению аристократии; общинность старообрядцев, многочисленные возглавляемые казаками крестьянские восстания и возрождение «старцами» монастырского влияния на исходе XVIII в.

вернуться

389

139. Об «Учении и хитрости ратного строения пехотных людей» см.: А.Сидоров. Древнерусская книжная гравюра. — М., 1951, 252–255; иллюстрации оттуда см. в: Оч(6), 455. Оценку влияния «Учения» см. в исследовании: П.Епифанов // УЗМГУ, CLXVII, 1954, 77–98. Анализ языка (и примеры заимствований из голландской военной терминологии) см. в: С. Stang // SUN, 1952, 1—86; текст был переиздан в 1904 г. в Санкт-Петербурге под ред. Мышлаевского. Это перевод Валхаузена (Wallhausen).

вернуться

390

140. См.: А.Яковлев. Черта, 5—14, и подробные карты в конце книги, равно как: Оч(6), 467—477. О сохранявшейся угрозе со стороны татар, нагайцев и других степных захватчиков в начале XVII в. см.: А.Новосельский. Борьба Московского государства с татарами в первой половине ХУП в. — М. — Л., 1948, 222—227.

вернуться

391

141. См. ценный труд: Е.Квашнин-Самарин. Морская идея в русской земле, история допетровской Руси с военно-морской точки зрения. — СПб., 1912. Автор в полном объеме рассматривает большей частью забытые интересы допетровской России; а о роли в этом деле Голландии (и в меньшей степени — Англии и Дании) см. особ. Резюме, 147. Другие подробности попыток при Михаиле см. в статье: В.Дружинин //ЖМНП, 1917, фев., особ. 234—239; при Алексее — Н.Попов // Русская беседа, 1858, IV, 2—5.

вернуться

392

142. См.: Stang // SUN, 1952, 84.

Ценой русского приобщения к Европе стало участие в почти непрерывных войнах, из которых возник новый монархический абсолютизм конца XVII — начала XVIII вв. Русское приобщение было частью более глубоких взаимосвязей, возникавших между Восточной Европой и Западной. Густав-Адольф, превративший Швецию в образец для многих европейских стран, ощутил эту связь на исходе третьего десятилетия XVII в., указав — еще до заключения союза с Россией, — что «все европейские войны сплетаются в один клубок, становятся одной всеобщей войной» [393].

Всеобщая война — очень неплохое определение для схватки, которая довольно быстро сменила сверхнебесные идеалы пещерным поведением и прокатывалась взад и вперед по континенту, подчиняясь своим особым ритмам и логике. Католическо-протестантская война между шведами и поляками в начале века угасла как раз тогда, когда конфликт в 1618 г. распространился дальше на Запад через имперскую Богемию. Затем, в том самом 1648 году, когда в Западной Европе завершилась очень запутанная и крайне свирепая Тридцатилетняя война, на Востоке вновь вспыхнули военные действия, сопровождавшиеся самой большой единовременной резней евреев, какую мир знал до Гитлера [394]. Следующие семьдесят пять лет Восточная Европа почти все время представляла собой поле сражения. Ветераны Тридцатилетней войны и Гражданской войны в Англии нанимались на службу к тому, кто платил больше, и приносили с собой бедствия, болезни, штыки и безнадежное признание, будто «самое состояние рода людского есть не что иное, как *status belli*» [395]. Мало-помалу, хотя отнюдь не сокрушающе, Россия выходит победительницей из сражений, пронизанных страстным стремлением к тотальной победе (и нежеланием соглашаться на что-либо прочнее временного перемирия), которое прежде характеризовало только пограничные войны мусульман и христиан [396]. В войнах 1650 — 1660-х гг. вероисповедания уже ни малейшей роли не играли: русские дрались с русскими и использовали шотландских католиков-роялистов, чтобы нанести поражение католическому королю Польши. Тогда же католическая Франция воевала с католической Испанией; лютеранская Дания — с лютеранской Швецией; протестантская Голландия — с протестантской Англией. Когда наступило полное истощение, а

военные действия перекинулись в такую даль, как Нью-Йорк, Бразилия и Индонезия, стабилизирующие силы начали восстанавливать порядок в континентальной Европе. К концу Войны за Испанское наследство в 1713 г. и Северной войны в 1721 г. в Европе воцарился относительный покой. Турки были укрощены, а между монархами установился мир — все они стремились удержать монополию на власть внутри своей страны и равновесие за ее пределами.

Заключительный иронический штрих: шведы, которые вначале втянули русских во «всеобщую войну», были наголову разбиты теми же самыми русскими в последней великой битве этой войны под Полтавой в 1709 г. Эта попытка Карла XII нанести поражение далеко превосходящим силам русских на далекой Украине, сговориться с еще более далекими казаками и турками, как-то странно гармонирует с героической нереальностью века. Стратегические перспективы «всеобщей войны» в Восточной Европе с начала и до конца отмечены каким-то барочным великолепием: от мечты Поссевино об обновленном католицизме, который через Россию достигает Индии и проникает в Китай, где заправляли иезуиты, — до фантастического русско-саксонского проекта на исходе века, согласно которому Москва заключила бы союз с Абиссинией, чтобы соединиться с Персией для крестового похода против турок, а затем, предположительно в союзе с протестантской Европой, сокрушить Рим [397].

Как и многое в искусстве барокко, проекты эти опирались на иллюзии, на невротическое желание увидеть невозможное. Реальность вселенской войны в Восточной Европе была даже еще более жестокой и страшной, чем Гражданская война в Англии или Тридцатилетняя война в Германии. Историки этих восточных областей так и не смогли найти нейтрально-описательные наименования для периодов особых ужасов и разрухи, которые последовательно выпали на долю их разных народов. Русские до сих пор с болью и смятением говорят о «Смутном времени», поляки и украинцы — о «Потопе», восточноевропейские евреи — о «Глубокой трясине», а шведы и финны — о «Великой ненависти» [398].

Военные удары извне сопровождались политическими и экономическими судорогами внутри по мере того, как цари укрепляли централизованную бюрократическую власть в своих владениях и налагали непосильное бремя на крестьянство. После, казалось бы, пика своего влияния рыхлые представительные собрания (русский земский собор, шведский риксдаг, польский сейм, еврейский Совет четырех земель и прусский штенде) все в конце XVII столетия внезапно рассыпались или утратили реальную власть. Аграрному обществу Восточной Европы навязывались новые псевдвоенные формы дисциплины, по мере того как «экономический дуализм» раскалывал нарождающуюся современную Европу на все более предприимчивый, динамичный Запад и крепостной, статичный Восток [399].

Нигде эти судороги не были более жуткими, чем в России XVII в. Массовые сдвиги населения и перемены в структуре общества происходили с ошеломляющей быстротой [400]. В Россию хлынули тысячи иностранцев; сами русские пролагали путь к Тихому океану; в городах вспыхивали бунты; крестьяне восставали, сторицей платя насилием за насилие; казаки и наемники предпочитали сражениям грабежи и массовую резню. Не будет преувеличением предположить, что на протяжении XVII столетия — в первые годы «Смутного времени» и Первой Северной войны соответственно — треть населения Великой Руси погибла на войне и от сопряженных с ней эпидемий и голода [401]. В шестидесятых годах XVII в. английский врач при царском дворе писал, что соотношение женщин и мужчин в окрестностях Москвы равно десяти к одному, а русские источники говорят о людоедстве на передовой линии и о волках в тылу — четыре тысячи их якобы бесчинствовали в Смоленске в лютую зиму 1660 г. [402].

Не умея понять происходящие вокруг изменения, не говоря уж о том, чтобы справиться с ними, русские обратились к насилию и отчаянно цеплялись за формы и различия, уже

утратившие смысл. Первый русский напечатанный свод законов — «Соборное уложение» 1649 года — был жестко иерархичным во всех частностях и санкционировал насилие, закрыв крестьянству все пути к избавлению от крепостной зависимости и введя телесные — вплоть до смертной казни — наказания за великое множество мелких проступков. Только кнут упоминается в этом своде 141 раз [403]. XVII в. был эпохой, когда прежние ответы устарели, однако взамен им еще не были отысканы новые. Неизбежное угасание старой Московии отлично выражают названия первых трех глав классического «Угасания средневековья» Иоганна Хайзенги: «Насилие как образ жизни», «Пессимизм и идеал жизни иной» и «Иерархическое понятие общества».

И Запад тоже не обрел ясного понимания, несмотря на все возрастающее число его солдат, врачей и умелых мастеров в Москве, а русских послов — за границей. Последние оскорбляли всех, постоянно требуя, чтобы длинные титулы царя произносили со всей полнотой и точностью, а их вездесущие и отнюдь не благоуханные телохранители тем временем срезали кожу с дворцовых кресел себе на обувь и оставляли следы экскрементов на стенах и полах. Западные путешественники старались превзойти друг друга рассказами о русской грязи, угодничестве и беспорядке, причем хватало подлинно комичных сцен, чтобы у западных наблюдателей сложился не аналитический, но чисто анекдотический подход к России. Голландского врача, который привез с собой в Москву флейту и скелет, чуть не растерзала толпа за попытку поднимать мертвецов из могил [404]; а во время Первой Северной войны английский врач был казнен, так как упоминание им «cream of tartar» (винный камень) было принято за выражение симпатии к крымским татарам [405]. Большинство западных авторов на протяжении XVII в. продолжали отождествлять русских с татарами, а не с остальными славянами. Даже в славянской Праге в книге, изданной в 1622 г., Россию наряду с Перу и Аравией отнесли к особенно необычным и экзотическим цивилизациям [406], а за год до того в относительно близкой и просвещенной Упсале была защищена диссертация на тему «Христиане ли русские?» [407].

вернуться

393

1. Письмо Оксенштерны от 1 апреля 1628 г. приводится в: Вайнштейн. Россия, ПО. Упоминание о войне в единственном числе характерно для шведской дипломатии. Руссель несколько лет спустя в письме к царю упоминает «великое междоусобие, которое Всевышний Бог рассеял во всех углах христианской земли» (цит. В. Поршневым — СКС, I, 1956, 65 и примеч. 144). В Германии эту войну тоже рассматривали как единую непрерывную бойню, хотя название «Тридцатилетняя война» представляет собой искусственный германоцентристский термин (см.: F. Carsten. A Note on the Term «Thirty Years War»// History, 1958, Oct., особ. 190–191).

Во многих лучших общих историях Европы XVII столетия Северная и Восточная Европа практически, или даже вовсе, не упоминаются (см., например: G. Clark. The Seventeenth Century. - Oxford, 1947, 2d ed.; C.V. Wedgwood. The Thirty Years' War. - London, 1957, p; C. Friedrich. The Age of the Baroque, 1610 to 1660. - N.Y., 1952, p; и даже заведомо сравнительный труд — R. Merriman. Six Contemporaneous Revolutions. — Glasgow, 1937). Более или менее подробно эта часть Европы рассматривается в книгах: D. Ogg. Europe in the Seventeenth Century. — London, 1925; W. Riddaway. A History of Europe from 1610 to 1715. — London, 1948; и, особ.: W. Platzhoff. Geschichte des europäischen Staatensystems, 1559–1660. — München — Berlin, 1928. См. дискуссию об «общем кризисе семнадцатого столетия», который «достиг наиболее острой стадии между 1640 и 1670 годами»: E. Hobsbawm. The General Crisis of the European Economy in the 17th Century// PP, 1954, May, 38; также вторую часть этой важной и

богато документированной статьи — PP, 1954, Nov., 44-65; статью чешского историка: J. Poiisensky. The Thirty Years War// PP, 1954, Nov., 31-43; и еще документированные монографии Вайнштейна, Поршнева и других исследователей в СССР, позволяющие составить значительно более богатую картину взаимосвязей, чем пока можно найти в общих историях любой европейской страны.

вернуться

394

2. Количество жертв во всех подсчетах того времени заметно разнится, но в бойне, устроенной Хмельницким, погибло, видимо, около 200 тысяч человек, то есть более трети еврейского населения Восточной Европы. См. различные оценки в: N. Hanover. The Abyss of Despair (от 'Yeven Metzulah' — букв. «глубокая трясина»), 122, примеч. 1; а также: Dubnov. History, I, 66, 153-158; H. Graetz. History of the Jews. — Philadelphia, 1895, V, 15; «Melanges Dercnbourg», 76.

вернуться

395

3. Так приведено на странице перед предисловием в кн.: R. Merriman. Revolutions. Состояние войны. Перефразированное латинское выражение «casus belli» (повод к войне).

вернуться

396

4. Для общего представления о вкладе шведов в современные методы ведения войны и в государственность см.: M. Roberts. Revolution; O. Ribbing. Nordic Characteristics of War// Revue Internationale d'histoire militaire, 1955, no. 15, 231-232.

Об этом новшестве в европейских методах войны см. работу Г.Целлера (G. Zeller) в серии: P. Renouvin (ed.). Histoire des relations internationales, 1955, II, 207-208. Превосходный, охватывающий весь континент анализ решающе важной и часто попросту не рассматриваемой Первой Северной войны как своего рода распространения вширь и усиления свирепых стадий Тридцатилетней войны можно найти в работе: E. Haumant. La Guerre du Nord et la Paix d'Oliva, 1893. Об ужасах этой войны для России см.: Бобровский. Переход, 113-124.

вернуться

397

5. Pierling. La Russie, III, 36-310, 445-448; Rome et Demetrius, 1878, 145-146. Цветаев. Сношения с Абиссинией в XVII в. // РА, 1888, кн. 1, 205-210. Хорватка-толик Юрий Крыжанич в 1641 г., задолго до своей первой поездки в Россию, подготовил меморандум, в котором поместил Россию в единый стратегический контекст с Балканами, Эфиопией и Индией. См.: С. Белокуров. Из духовной жизни московского общества XVII в. — М., 1902, 88-106; а также: JGO, 1964, Oct., 331-349.

вернуться

6. См.: Hanover. Abyss; еще одно описание, данное евреем — современником событий и озаглавленное «Смутное время» (Meir of Szczebrzeszyn. Tzok Ha-itin. — Cracow, 1650); статью о польском и украинском «потопе»: Д. Маггид // Збірник праць єврейської юторично-археографічної КОМісії. — У Киим, 1929, И, 247-271; и рассказ о том, как польские протестанты в течение того же периода были также превращены в козлов отпущения, — J. Tazbir. Bracia Polscy w latach 'potopu' // L. Climaj. Stndia nad arianizmem. — Warszawa, 1959, 451-490.

вернуться

399

7. S. Hoszowski. L'Europe ccntrale devant la revolution des prix XVI e et XVII e sie-cles // AESC, 1961, mai-juin, особ. 45 5-45 6.

вернуться

400

8. Трезвое документированное исследование стремительных изменений населения в относительно изолированном центральном районе вокруг Москвы можно найти в: Ю» Готье. Замосковский край в XVII веке. — М., 1937.

вернуться

401

9. Один исследователь (F. Prinzing. Epidemics Resulting from Wars. — Oxford, 1916, особ. 76) отмечает, что в Германии во время Тридцатилетней войны от чумы людей погибло даже больше, чем в сражениях.

Точной статистики до XVIII в. не существовало, и оценки следует делать осмотрительно. В. Корецкий (ВИ, 1959, № 3, 121-122) полагает, что с наступлением «Смутного времени» только от голода погибла треть населения. Иностранец, находившийся там в то время (J. Margeret. Estat dc rempire dc Russie et grand duche de Moscovie, 1860, 72), полагал, что в одной Москве было 120 тысяч публичных похорон. Н. Фирсов (Н.Фирсов. Голод перед смутным временем в московском государстве. — Казань, 1892, 6-7) утверждает, что умерших было 500 тысяч. Даже если взять наименьшую цифру, считая, что она относится ко всей Великороссии, а также включает смерти от моровых поветрий и на полях сражений, общий итог все равно будет равен по меньшей мере трети населения, численность которого, по оценке Готье для района Москвы, составляла 600-700 тысяч человек (Край, 167).

Статистика начальных чумных лет войны 1654-1667 гг. более фрагментарна, но еще более ужасающа. Видимо, в московских иностранных слободах погибло 80 % налогоплательщиков (Л. Абцедарский. Белорусы в Москве XVII в. — М., 1957, 20); а статистика по монастырям и другим поддающимся оценке средоточиям населения (Bruckner. Beitrage, 48-52) показывает, что общее число погибших редко оказывалось менее 45 %. Из 362 слуг боярина Бориса Морозова в

живых осталось 19 — из чего следует, что среди бедных слоев населения, статистические данные о которых найти особенно трудно, смертность была еще выше. Англичанин Коллинз (S.Collins. Present State, 45) оценивал общее число погибшего населения не менее чем в 700–800 тысяч человек; а Медовиков (П.Медовиков. Историческое значение царствования Алексея Михайловича. — М., 1854, 76, примеч. 2) называет 700 тысяч. Это составляет примерно десятую часть населения империи, только что начавшей расширяться. Общее описание чумы 1654–1655 гг. см. в кн.: Е. Волкова. Моровое поветрие. — Пг., 1916.

вернуться

402

10. Collins. Present State, 45; Берх. Царствование, 129.

вернуться

403

11. Евреинов. История наказаний, 34. См. также различные предписания для отсечения членов (25–32) и об усилении узаконенных жестокостей в конце XVII и особенно в начале XVIII в. (48–72).

вернуться

404

12. Olearius. Voyages, 204–205.

вернуться

405

13. Passages from the Diary of General Patrick Gordon. — Aberdeen, 1859, 53.

вернуться

406

14. Флоровский. Чехи, 405, примеч. I. Даже трезвомыслящий и отлично информированный голландец (Adrian van Nispen. Verscheyde Voyagien. — Dordrecht, 1652) объединяет сообщение о Московии с сообщениями об Исландии, Гренландии и Сиаме. Широко бытовало мнение, будто река Обь ведет в Китай. О других превратных представлениях допетровской эпохи см.: Lubimenso. Role, 50 и след.

вернуться

407

15. Диссертация: J. Bothvidus (praes.), A. Prutz (rcsp.). Theses de Quaestione utrum Muschowitac

sint Christiani? — Stockholm, 1620 (rcpr.: Liibeck, 1705). См.: А. Галкин. Академия в Москве в XVII столетии. — М., 1913, 9, примеч. 3. Эта диссертация отнюдь не такая примитивная, как дают понять Рущинский, Милюков и др. Даже в 1665 г. бывший лютеранский пастор в Ревеле (Таллине) в Эстонии задает тот же вопрос: J.Gerhard (praes.), J. Schwabe (resp.). Tsurkov' Moskovsky sive dissertatio theologica de rcligione Ritibusque Ecclesiasticis Moscovitarum. — Jena, 1665.

Ирония, разумеется, заключается в том, что в этом столетии Россия была куда более истово христианской, чем все более и более секуляризовавшийся Запад. И в чем бы ни крылись исходные причины кризиса, который поразил Московское государство в этом бурном столетии, облечен он был в религиозную форму. Раскол, который роковым образом разделил и ослабил русское православие при царе Алексее, наложил свою печать на все области этой органически религиозной цивилизации. Административная консолидация и постройка новой западной столицы Петром Великим, сыном Алексея, не перекинули мост через идеологические пропасти, порожденные расколом, но только углубили их, сделали сложнее. Религиозные распри продолжали тяготеть и над современной Россией.

1. ВНУТРЕННИЙ РАСКОЛ

Решающий момент века — то, что русские называют переломом, — официальное церковное объявление о расколе в 1667 г. Это был своего рода *coup d'eglise* [408], который в религиозной Московии имел столь же далеко идущие последствия, как большевистский *coup d'etat* ровно 250 лет спустя в секулярном Санкт-Петербурге. Решения Церковного Собора в Москве, подобно решениям Петроградского Совета в 1917 г., явились критической точкой в истории России, после которой уже не могло быть возврата к прошлому. Значение 1667 г. еще в большей степени, чем значение 1917 г., было недооценено в тот момент, и ему с самых разных позиций бросали вызов всевозможные защитники старого порядка. Но перемена произошла в центре власти, и разобщенная оппозиция была не способна воспрепятствовать наступлению нового века и утверждению новых идей.

Раскол (подобно революции 1917 г.) представлял собой кульминацию и развязку почти векового ожесточенного идеологического разлада, который захватил политику и эстетику, а не только личные метафизические верования. Московское государство XVII в. по-всякому раздиралось непрерывным противоборством сил «средневековья и современности» «Московии и Запада». Однако подобные термины более подходят к осознанным и интеллектуальным конфликтам XVIII и XIX вв. Конфликт в России XVII в., пожалуй, лучше определить с помощью двух противостоящих терминов, постоянно встречающихся в летописях и полемической литературе той эпохи, — «хитрость» и «благочестие».

Эти термины — как и противостояние, которое они подразумевали, — очень трудны для перевода на западные языки. «Хитрость» — славянское слово, означавшее ум и сноровку. Восходит оно к греческому слову *teclinikos*, а в Московии приобрело оттенки искушенности и даже коварства. В основном этот термин употреблялся для обозначения компетентности в тех родах деятельности, которые оставались за пределами религиозных обрядов. «Заморской хитростью» называли многие прежде незнакомые технические достижения и приемы, которыми владели иностранцы, приезжавшие в страну в XVI и XVII вв. [409]. Когда в 1598 г. Борис Годунов стал первым избранным царем России, ему пришлось успокоить народные сомнения, касавшиеся процедуры выборов, публично объявив, что он был избран по вере и правде «безо всякия хитрости» [410]. Соппротивление старообрядцев опиралось на убеждение, что русская церковь, подобно западным, теперь познание Бога ищет лишь «внешнею хитростин» [411]. Позднейшие русские традиции крестьянских восстаний и популистских

реформ были насквозь пронизаны примитивным и анархистским убеждением, что даже употребление и обмен денег представляет собой «хитрую механику» [412].. Послесталинское поколение бунтующих писателей тоже обличало «скальпель хитрый» бюрократических цензоров и «ретушеров» [413].

В своем знаменитом отступлении о птице-тройке Гоголь уподобляет Россию не «хитрому дорожному снаряду», но «ярославскому расторопному мужику». Именно такие люди собрали в Ярославле в 1612 г. земский собор, который мобилизовал все ресурсы России для окончательного изгнания поляков из Москвы и послужил образцом для собора, который в 1613 г. провозгласил царем Михаила Романова. Неискушенные ополченцы, нахлынувшие на Москву из волжских городов, принесли с собой глубочайшее недоверие ко всем «заморским хитростям». Свирепая прямолинейность характеризовала военный люд, который освободил Москву, а затем остался участвовать в соборах, которые осуществляли что-то вроде коллективного регентства при юном царе. Подобно гоголевскому «ярославскому расторопному мужику», который не «схватывал железным винтом», но действовал «живьем с одним топором да долотом», буйные провинциалы обезглавливали пленных поляков серпами на Красной площади и раскаленными щипцами выламывали ребра подозреваемых в предательстве. Печать Ярославля — медведь, несущий топор, — казалось, на время стала символом нового режима.

Вместе с жестоким насилием эти провинциалы принесли с собой первобытную силу, которая преобразовала Московию в великое новое государство. А еще из своих суровых краев они принесли новую религиозную истовость и особое благоговение перед тем, что они называли «благочестием». «Благо» — церковнославянское слово, означающее «добро» и в высшем духовном смысле, и в материальном, а «честие» подразумевало «честь», «почитание», «прямодушие» и «воздание почестей». Все многочисленные значения этого слова вплетались в горячую веру среднего москвитянина. «Благочестие» означало и веру и верность, а прилагательное от него — «благочестивый» — в Московском государстве стало неотъемлемым от слова «царь». Главной виной Курбского Иван считал, что тот, мня себя «благочестивым», «отверг свою единокровную душу», «ради преходящей славы, из-за себялюбия... все свое душевное благочестие попра» [414]. В несчастьях XVII столетия летописцы усматривали карающую десницу Бога, призывающего свой народ к покаянию. Подобно пророкам Ветхого Завета, московские фанатики вновь и вновь призывали не просто к вере в догматы или к верности церкви, но к подвижнической жизни. Это общество управлялось больше обычаями, чем расчетом. По мере того как социальные и экономические перемены усложняли жизнь, москвитяне все больше искали спасения в немудреном призыве хранить преданность тому, что было прежде. Если люди не держались старины, то им грозила опасность стать бездумными подражателями тех или иных сторон иностранного образа жизни. Между расчетливой практичностью «хитрости» и законченным традиционализмом «благочестия» середины не существовало.

«Хитрость» явно была устремлением в будущее, и ее развитие — законная область военных и политических историков. Западные мерки постепенно налагались на мечтательную неопределенность восточных славян. В 1625 г. на Спасских воротах восстановленного московского Кремля были водружены гигантские куранты английской работы. А вскоре после этого на крестах русских церквей начали появляться флюгера. Достаточно точные военные карты и планы были впервые составлены в Московском государстве в ходе подготовки войны с Польшей 1632–1634 гг.; и примерно тогда же впервые началось широкое отечественное производство оружия, как в перестроенном кремлевском арсенале, так и на новом, построенном голландцами, литейном заводе в Туле [415]. Совершенно очевидно, что для достижения национального величия России предстояло полагаться на «учение и хитрость» — цитируя название русского военного устава 1647 г. «Учение и хитрость ратного строения

пехотных людей». Правление Петра Великого стало кульминацией медленного процесса преобразования России с помощью североевропейской технологии в упорядоченное светское государство. Однако для историков культуры подлинная драма XVII в. возникла из решимости многих русских вопреки всем изменениям и новшествам века хранить благочестие — оставаться горячо преданными священному прошлому. Героизм и неистовство их усилий привели к глубочайшему расколу в русском обществе и оказались одной из помех, воспрепятствовавших России гармонично приспособиться к модернизации. Детство русской культуры было слишком суровым, а первые соприкосновения с Западом — слишком травмирующими, чтобы она могла мирно воспринять сложный, уже взрослый мир Западной Европы.

вернуться

408

Церковный переворот (*франц.*) — перефразировка французского выражения «*coup d'etat*» (государственный переворот).

вернуться

409

1. В. Рязановский. Обзор, I, 147-148; Д. Цветаев. Обрусение западноевропейцев в московском государстве. — Варшава, 1903. Об употреблении этого термина уже в начале XVI в. по отношению к Николаю Любекскому см.: Будовниц. Публицистика, 139. О типичном призыве спасти «российское благочестие от прелести антихристовой хитрости» см. старообрядческое сочинение XVIII в. «О последнем времени и о пастырях церковных» — Отдел рукописей РГБ, рукописи Т.Ф. Большакова, № 78.

Общий обзор раскола, связываемый с процессом вестернизации, можно найти у Ключевского (Сочинения, III, 256-318), а также в: S. Zcnkovsky. The Russian Church Schism // RR, 1957, Oct., 37-58; Харлампович. К вопросу о сущности русского раскола старообрядчества // УЗКУ, LXVII, 1900, № 12, 133-152; В. Белоликов. Историко-критический разбор существующих мнений о происхождении русского раскола старообрядчества. — Киев, 1913; Н. Чаев и Н. Устюгов. Русская церковь в XVII в. // Русское государство в XVII веке / Под ред. Н. Устюгова и др. — М., 1961, 295-329.

вернуться

410

2. Готье. Акты, 14. Монастырские переводчики священных текстов в дни Смуты тоже давали обет трудиться «безо всякия хитрости» (ХЧ, 1890, сен. — окт., 440).

вернуться

411

3. Слова Аввакума, приведенные в: Н. Субботин (ред.). Материалы для истории раскола за первое время его существования, V, 298. Десять томов этих документов (М., 1875-1887) все еще

остаются основным источником материалов для изучения ранних раскольников.

вернуться

412

4. См.: Ашукин. Крылатые слова, 641; и также часто перепечатававшуюся популярную повесть: Хитрая механика. Правдивый рассказ о том, откуда и куда идут мужицкие денежки. — Цюрих, 1874.

вернуться

413

5. В. Гончаров. Я ненавижу/УДень поэзии, М., 1956.

вернуться

414

6. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. — Л., 1979, 123–124; см. также: Малинин. Старец. Приложения, 50, 54; Fennell. Correspondence, 20, 14. Иван хвалит замученного гонца Курбского за то, что тот «сохранил свое благочестие», пусть и ради неправого дела (Переписка, 125).

вернуться

415

7. См.: Ю. Арсеньев. Оружейная палата при царе Михаиле Федоровиче. — СПб., 1903; Т. Райнов. Наука, 380–384; Б. Райков. Очерк, 113, о флюгерах; статьи Лаппо Данилсвского в ЖМНП, 1885, сен.; И. Любименко в RES, IV, 1924. Куранты появились в Москве еще в 1404 г., но стали неизменной принадлежностью кремлевских башен только после «Смутного времени». См.: В. Данилевский. Техника, 128.

Россия XVII столетия восприняла унижения «Смутного времени» не как доказательство отсталости ее институтов, но как кару своего ревнивого Бога. Откровенное и широкое внедрение западных образцов Борисом Годуновым и Лжедмитрием было отвергнуто, а вера в особое отношение Бога к России усилилась. В то время как на протяжении XVII в. западные технические достижения продолжали приживаться в России, западным идеям и взглядам оказывалось ожесточенное сопротивление. Русские в массе видели в Московии многострадальную служанку Божью и искали былую праведность в монастырях.

Исторические произведения начала столетия наполнены интроспективными сетованиями и фанатичными увещаниями, уничтожившими достоинство летописной традиции, не указав пути к серьезному социальному анализу. Авраамий Палицын, монах Троице-Сергиевой лавры, оплакивал «всего мира безумное молчание» перед лицом русского унижения [416]. Иван Тимофеев из Новгорода порицал тенденцию рвать узы братской любви друг к другу: «Мы друг друзе любовным союзом растояхомся... овни к востоку зрят, овни же к западу» [417], а

полуофициальный «новый летописец» Романовых завещал Пушкину и Мусоргскому моралистическую точку зрения, объяснявшую что беды России были божественной карой за приписываемое Борису убийство младенца Дмитрия [418].

Освобождение России от оккупантов воспринималось всеми, как изъятие Божьей воли. Последовавший рост благосостояния в России открыл русским людям новые возможности уплатить их долг Богу, одновременно породив много соблазнов отречься от него. Иван Хворостинин, придворный двух царей, стал последователем социнианской ереси, перестал поститься, почитать иконы и писал изящные силлабические вирши задолго до кого-либо другого в Московском государстве. Андрей Палицын, родственник монастырского летописца, правитель только что колонизированной Сибирской области, ввел в обиход курение табака, изучал колдовство и настаивал на ненужности духовенства в его владениях [419]. Куда большее распространение, однако, получило в начале XVII в. широкое возвращение к традиционной вере, которая завладела воображением русских поэтов и историков более поздних времен. Даже терпимый предреволюционный историк, который увидел в Хворостинине «первую ласточку московской культурной весны», счел необходимым добавить, что в целом в обращении к Западу «нет ничего принципиального или идейного» [420]. А вот защитники старых верований были, безусловно, «принципиальными и идейными» в своей неправдоподобной, но психологически безоговорочной преданности «истинному царю» и «старым обрядам». Как ни парадоксально, однако решимость радикальных интеллектуалов более позднего времени твердо стоять на «принципиальных и идейных» позициях вполне может восходить к этой древней нерассуждающей преданности консервативных антиинтеллектуалов совсем иной системе принципов.

Наиболее драматическим событием XVII в. была не прямая конфронтация Востока и Запада, не деятельность какого-нибудь царя, реформатора или писателя, хотя этому есть замечательные примеры, но потрясающая конфронтация двух прямодушных «мужиков» с верховьев Волги: патриарха Никона и протопопа Аввакума. Эти два неотесанных священнослужителя были ключевыми антагонистическими фигурами раскола внутри русской Церкви. И тот, и другой видели себя неумолимыми противниками «хитрости» — всех форм коррупции, вероломства и чужеземных новшеств. И тот, и другой начали свое восхождение к славе через принадлежность к кружку боголюбцев и «ревнителей древнего благочестия». Оба впали в немилость одновременно в 1667 г. и были возвращены арестантами в суровые северные края, откуда явились. Их исчезновение со сцены стало решающим моментом в угасании старой Москвы и начале медленного поступательного искоренения «старой веры» и «боголюбия» из новой цивилизации имперской России.

Чтобы понять сущность возвышения и падения этих двух могучих личностей, следует предварительно рассмотреть общий подъем религиозности в России первой половины столетия. Рука об руку с политическими успехами новой династии и «возникновением национального рынка» действовала объединяющая сила религиозного возрождения. Центром его были монастыри, которые — в отличие от купцов, бояр и даже царей — приобрели еще больший авторитет в годы «Смутного времени». Троице-Сергиева лавра была практически единственной крепостью близ Москвы, которую неприятелям так и не удалось взять. Более того, именно из ее стен исходили горячие призывы восстать против иноземных захватчиков. Монастыри в целом отказали поляку Владиславу и шведу Карлу-Филиппу в святом благословении Церкви, которое было необходимо для поддержания их претензий на русский престол. К концу междоусобия все оставшиеся в живых русские претенденты на власть укрылись по монастырям. К ним во все большем числе присоединялись беглые солдаты и обездоленные, искавшие пропитания и приюта в этих великих национальных святынях [421]. Две лучшие и самые знаменитые повести прямолинейной назидательной литературы XVII в.

(«Савва Грудцын» и «Горе-Злосчастье») завершаются духовным очищением героя и его уходом в монастырь [422]. Популярный лубок той эпохи изображает монаха в монашеском одеянии, которого распинают фигуры, символизирующие различные воплощения зла [423].

В обыкновение входят завещание имущества монастырю и паломничества по святым местам; во множестве возводятся новые монастыри, скиты и церкви. Особенно замечательными были «обыденные церкви», построенные из деревьев, срубленных всей общиной за один день, как знак покаяния в годину бедствий. Вологодская летопись рассказывает типичную историю о том, что люди встретили чуму 1654 г. не богохульственным гневом и не принятием медицинских мер, но собрались на закате, чтобы, как «повеле через пророка Гада Давиду» Господь, «олтарь Себе создати», то есть построить храм Богу. Работая при свечах всю ночь, пока женщины держали иконы и пели акафисты Божьей Матери, они закончили деревянную постройку как раз вовремя, чтобы на следующий день успеть причаститься до заката в стенах храма. Они молили Господа Бога, чтобы «утолил праведный Свой гнев и помиловал люди Своя от смертоносных язвы», и «слезами и воздыханием» просили о милости «благосердаго и достотерпеливаго Господа» [424].

Однако быстрый рост религиозных институтов имел свои отрицательные и нездоровые стороны. Монастыри были обременены куда большим богатством, чем во времена споров из-за монастырской собственности, — но не обрели строгой дисциплины, на которую опирались первоначальные «обладатели». Монастыри все активнее играли свою роль феодальных землевладельцев именно в тот период, когда иго крепостного права достигло самой тиранической своей формы. Кроме того, завещанная собственность способствовала расцвету «закладничества» — способу избежать налога, когда собственность формально дарилась монастырю, но прежний владелец продолжал за номинальную плату пользоваться ею и получать от нее доход.

В церквях и вокруг них развивалась такая бурная деятельность, что возникало впечатление беспрецедентного подъема истовой религиозности. На самом же деле она куда больше походила на никнущее от перезрелых плодов бабье лето, чем на победоносное шествие весны. Затейливые голландско-персидского стиля кирпичные церкви, которые воздвигались в Ярославле [425] по одной каждые два года, сегодня кажутся фантастической интерлюдией между византийским стилем и барокко — плоды, которые нежатся в туманном тепле октября, не подозревая, что стебель, соединяющий их с землей, уже высох и вот-вот наступят убийственные заморозки. Нижние ряды иконостасов занимали образа неисчислимых местных пророков и святых, словно переспелые виноградные грозди, умоляющие, чтобы их срезали, а оплаченное торопливое чтение заупокойных молитв (из которых наиболее известен «Сорокоуст», сохранившийся до наших дней) напоминало громкое жужжание осенних мух перед их гибелью.

вернуться

416

8. Сказание Авраамия Палицына / Под ред. Л. Черепнина. — М. — Л., 1955,

вернуться

417

9. Цит. по кн.: С. Платонов. Древнерусские сказания о смутном времени XVII века, как

исторический источник. — СПб., 1888, 162.

вернуться

418

10. Исчерпывающий обзор этого труда, заказанного Филаретом в 1630 г., можно найти в кн.: Черепнин. Историография, 123–128; о слабости обвинений, выдвинутых против Бориса, см.: G.Vernadsky. The Death of the Tsarevich Dmitry // OSP, V, 1954, I — 19.

вернуться

419

11. Pascal. Avvakum et les debuts du Rascol, 1938, 20.

вернуться

420

12. С. Платонов. Москва и Запад, 69–70.

вернуться

421

13. Об этих «церковных людях», которые группировались вокруг церквей, см.: Ярушевич. Церковный суд, 146–149; о деградации понятия царизма во время смуты см.: Е.Шмурло. История России, 260–262; о последующем религиозном возрождении см.: Pascal. Avvakum, 1–73.

вернуться

422

14. Повесть XVII века, 82—115 (тексты); Zenkovsky. Epics, 409–422. Эрудированные аргументы Н. Баклановой в пользу того, что эти повести были созданы в XVIII в., пронизаны излишней предвзятостью к XVII в., а также говорят о неосведомленности автора. об этом веке и не заслуживают доверия, если не будут подкреплены более объективными исследованиями (см.: ТОДЛ, IX, 1953, 443–459; XIII, 1957, 5 1 1–5 18).

вернуться

423

15. А. Бурцев. Материалы для истории раскола (ни места, ни даты издания не указано; экземпляр в собрании Шуматова, Принстон), второй ряд страниц, вторая иллюстрация после 24; Д.Ровинский. Русские народные картинки, I, 38.

вернуться

424

16. Чт, 1893, III, раздел II: Материалы историко-литературные, 13-17.

вернуться

425

17. Согласно Гамильтону (Hamilton. Art, 135-137), между 1620 и 1690 гг. было воздвигнуто по меньшей мерс сорок этих изукрашенных храмов. В. Шквариов называет сорок церквей, возведенных во второй половине XVII в., и двадцать девять, уничтоженных пожаром 1658 г. (В.Шквариов. Очерк планировки и застройки русских городов. — М., 1954, 182).

Толпы, воздвигавшие кирпичные и деревянные церкви поздней москвитянской эпохи и в них молившиеся, были воодушевлены странным сочетанием одухотворенности и ксенофобии. Святая Русь виделась им не просто воплощением страдающей чистоты, но поруганной жертвой «волков-ляхов» и их пособников «поганных литовцев» и «нечистых жидов». Таким образом, политическое воскресение и физическое расширение России оказались возможными благодаря не только единой вере, но и гнетущему ощущению общего врага. Возрастающее насилие и подавляемая ненависть к себе подкармливали традиционное византийское предвкушение вселенской гибели. Новые деревянные церкви Заволжья порой становились погребальными кострами для всех прихожан, и они приветствовали очистительное пламя Судного дня теми же священными песнопениями, которые помогали их родителям строить эти церкви. Для того чтобы понять и трагический финал «второй волны религиозности» в России, и ее скрытые связи с религиозными конфликтами на Западе, необходимо обратиться к двум главным силам русского религиозного возрождения — теократической и фундаменталистской. Обе по-своему ответили на общий главный вопрос: как сохранить религию основой русской жизни в кардинально меняющихся условиях века?

Ответ теократов

Теократическое решение поддерживалось заметной частью «черного» монастырского духовенства, поставлявшей русской Церкви ее архиереев. Сторонники этой позиции старались укрепить церковную иерархию, усилить централизованный контроль над русскими монастырями и поднять как дисциплину, так и образованность духовенства, создавая и печатая систематизированные руководства, касавшиеся катехизиса и служб. Если не теоретически, то практически они стремились возвысить духовное сословие над светскими, всемерно увеличивая власть Московского Патриарха. Они продолжали говорить в византийских терминах о гармонии власти между церковным и светским царствами, однако усиление духовенства и слабость новой династии явились большим искушением для установления практически церковного правления.

Хотя митрополит Московский получил титул патриарха лишь в 1589 г., пост этот почти сразу же приобрел не только церковную, но и политическую важность. Создан он был в период ослабления царской власти — собственно говоря, своим восхождением на царский престол Борис Годунов был во многом обязан первому патриарху. В «Смутное время» авторитет патриаршества неимоверно возрос главным образом потому, что патриарх Гермоген отказался иметь дело с иноземцами и принял мученическую смерть в занятом поляками Кремле. Когда в

1619 г. отец царя и бывший митрополит Ростовский Филарет Никитич вернулся наконец из польского плена, чтобы стать новым патриархом, все уже было готово для непомерного усиления власти церковной иерархии. До своей смерти в 1633 г. Филарет оставался соправителем царя Михаила, именовался «Великим Государем» и решал гораздо больше важных государственных дел, чем царь. Одновременно он создавал новые епархии на востоке, усиливал центральный контроль над канонизацией и церковной дисциплиной и определял форму первых печатных служебников [426].

Если Филарет создал прецедент сильной патриаршей власти и дисциплинированной иерархии, то богословское вооружение православного духовенства в основном было делом рук Петра Могилы, самого влиятельного церковного вождя православного славянства в период между смертью Филарета в 1633 г. и своей собственной в 1647 г. Жизненный путь Могилы служит иллюстрацией того, как развитие русской Церкви начали контролировать немосковские элементы. Он был высокообразованным отпрыском знатного молдавского рода и в рядах поляков сражался с турками в многократно воспетой битве под Хотинем в 1620 г. После пяти паломничеств в Киево-Печерскую лавру Могила поселился в Киеве, находившемся тогда под властью поляков. Он стал монахом, затем архимандритом лавры, затем митрополитом Киевским и основателем Киевской академии «для преподавания свободных наук на греческом, славянском и латинском языках» [427].

При Могиле богословская борьба православных братств с католическими униатами обрела новый интеллектуальный и организационный характер. Для своих единоверцев он написал исчерпывающе краткое «Евангелие Учительное», «Артикулы веры» и «Катехизис», которые были перепечатаны после их одобрения православными синодами, созданными им в Киеве в 1640 г. и в Яссах в 1643-м. Еще более важной была борьба Могилы против богословского сближения с протестантством, в которой ему способствовал Кирилл Лукарис, патриарх Константинопольский. В тридцатых годах Могила воспрепятствовал попыткам кальвинистов распространять их идеи на Украине. Его «Артикулы веры» начинаются с прямого опровержения протестантской позиции оправдания верой. Хотя он твердо отвергал авторитет Рима, иезуитское богословие так сильно на него повлияло, что его «Катехизис» (написанный на латыни) был одобрен синодом в Яссах только после того, как греческий прелат внес в него значительные поправки [428]. Тем не менее Могила ввел в православие восточных славян западный элемент презрения к суеверным наслоениям и иррационализму. Особенно он восставал против терпимого — и даже милосердного — отношения русской Церкви к одержимым и составил чисто западное прикладное руководство для изгнания бесов и подготовки верующих к надлежащим наставлениям [429].

Хотя Могила был молдаванином, который всю жизнь провел под политической властью Польши и церковной властью Константинополя, он по праву принадлежит русской истории. Очень многие его ученики либо переехали в Москву, либо признали ее авторитет во время победоносной русской войны с Польшей, начавшейся вскоре после его смерти. Русской Церкви он подарил священников, способных отстаивать свои позиции в спорах с представителями Запада, и привил русским иерархам частицу собственной страсти к порядку и рационализму... Еще в апреле 1640 г. Могила написал царю Михаилу, убеждая его открыть особую школу при каком-нибудь московском монастыре, где его ученики могли бы преподавать московской знати православное богословие и классические языки. Хотя формально такое учебное заведение появилось лишь с созданием Славяно-греко-латинской академии в 1689 г., в сороковых годах ученики Могилы вели в Москве весьма усердную частную преподавательскую деятельность.

Когда в 1642 г. патриархом стал энергичный Иосиф (а на царский престол в 1645 г. взошел богобоязненный Алексей), началась широкая кампания религиозного просвещения. Главным оружием в этой кампании был патриарший печатный станок — единственный в Москве, — с

которого в первые семь лет царствования Алексея (и в последние семь лет пребывания Иосифа на патриаршем престоле) сошло почти десять тысяч экземпляров букваря в трех изданиях; восемь раз печатался «Часослов» и девять — «Псалтырь» [430].

Ключевой фигурой в этой издательской программе был Иван Наседка, образованный, много путешествовавший священник, чье «Изложение на лютеры», написанное в 1644 г., сыграло немалую роль в том, что предполагаемый брак между дочерью царя Михаила и датским наследником престола так и не состоялся [431]. Наседка, чья тревога из-за роста протестантского влияния в России восходила к его первой неофициальной поездке в Данию в 1621 г, заручился горячей поддержкой своей богословской позиции у учеников Могилы, который возглавил борьбу с влиянием протестантизма в других областях православного мира.

Таким образом, в середине сороковых годов в Москву один за другим приезжали украинские священники, и их число все росло. Эти священники привезли с собой эмоциональное неприятие католицизма и доктринерскую антипатию к протестантизму. До смерти патриарха Иосифа в 1652 г. украинские священнослужители, ученики Могилы, основали в Москве два центра перевода и богословского образования — Федора Ртищева в Андреевском монастыре и Епифания Славинецкого в Чудовом монастыре [432].

вернуться

426

18. См.: J. Keep. The Regime of Filaret (1619-1633) // SEER, 1960, Jun., 334-360; а также: Ярушевич. Суд, 147-148, 334-335; П. Николаевский. Патриаршая область и русские епархии в XVII веке. — СПб., 1888; С. Чернышев. Царь Михаил Федорович и патриарх Филарет Никитич Романов в их взаимных отношениях // ТКДА, 1913, №№ 7-8; А. Шпаков. Государство и церковь в их взаимоотношениях в Московском государстве. — Одесса, 1904-1912, в 2 т.

вернуться

427

19. БЕ, XLVI, 484.

вернуться

428

20. Латинский оригинал «Артикулов веры» Могилы перепечатан с комментариями в: ОС, X, 1927, ott.-dic.; см. также: Karmircs. Dogmatika, II, 989-997 и особ. 575-592; P. Panaitescu. L'Influence de l'oeuvre de Pierre Mogila // Melanges école roumaine en France, I, 1926; а также обстоятельную биографию — С.Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. — Киев, 1883-1898, в 2 т.; последующие материалы и сведения см. в: Lcgrand. Bibliographic hellinique, IV, 104-159; краткий очерк: Hugh Graham. Peter Mogila — Metropolitan of Kiev// RR, 1955, Oct.

вернуться

429

21. Об этом менее известном произведении Могилы см.: А. Амфитеатров. Русский поп XVII века. — Белград, 1930, 69, а также 53–54, 56 и след.; кроме того, см. 7–14 — о «дуализме веры» и иррационализме русской церкви семнадцатого столетия.

вернуться

430

22. Соболевский. Образованность, 14–18.

вернуться

431

23. Цветаев. Литературная борьба, 89–99, 109–125.

вернуться

432

24. А. Галкин (А.Галкин. Академия в Москве в XVII столетии. — М., 1913, 12) и К. Харлампович (К.Харлампович. Влияние, I, 115–117, 128–138) на основании независимого анализа оба приходят к заключению, что «академия» Ртищева была основана в 1645 г., хотя Харлампович убедительно доказывает, что до 1649 г. украинских монахов там не было. Льюиттер (Lewitter. Poland // SEER, J949, May, 422–429) явно сомневается, что это было серьезное учебное заведение.

Автор биографий всероссийских патриархов, скрывшийся за инициалами Н.А.А., указывает (Чт, 1847, № 3, Раздел IV: Смесь, 35–36), что Филарет учредил скопированный у Могилы монастырский образовательный центр в Чудовом монастыре даже еще раньше, хотя Галкин (II) в этом сомневается, а С.Белокуров (С.Белокуров. Адам Олеарий о Греко-латинской школе Арсения Грека в Москве в XVII веке. — М., 1888, 43) категорически отрицает ее существование до 1653 г.

Стремительный приток украинского духовенства в Московское государство в дни «потопа» Первой Северной войны рассматривают В. Эйнгорн (Чт., 1893, II, гл. 4, 98–210), а также Харлампович. Об апологетическом жизнеописании Ртищева см.: ДРВ, т. III, гл.?, 18–34, а также: РБС, XVII, 334–342, 357–366.

Времена, однако, не слишком благоприятствовали мирной интеллектуальной деятельности. В 1648 г. на востоке с беспрецедентным неистовством вспыхнули война и восстания. Антипольская и антиеврейская волна насилий на Украине и в Белоруссии сопровождалась бунтом в самой Москве. Иностранные кварталы были разграблены, а высокопоставленных правительственных чиновников разрывали на куски в буквальном смысле слова. Подобно эпидемии чумы, которая сопровождала вторую волну кровопролитий в 1653–1654 гг., беспорядки распространялись от города к городу. На последней волне бунтов в 1650 г. беспокойные торговые центры Новгород и Псков, как и следовало ожидать, попытались использовать эти беспорядки, чтобы потребовать большей свободы от правительственного контроля. Однако, по сути, это была хаотичная череда бунтов. Растерявшиеся западные

наблюдатели замечали только кровожадность толпы вкупе с ненавистью к чужеземцам и почитанием Церкви. Когда схваченный толпой бедняга попрекнул священника, который присоединился к его мучителям, и потребовал, чтобы тот снял капюшон, чернь с удвоенной яростью завопила, что тут же снимет с него голову [433].

Молодого царя охватил страх перед новым «Смутным временем». У него только что умер младенец-сын, он опасался нового татарского набега и вначале не решался поддержать казацкий мятеж, видимо опасаясь, «как бы восстание казаков и крестьян не перекинулось в его собственную страну, где уже вспыхивали искры пожара, охватившего Польшу» [434]. А за кулисами уже притаился претендент на его престол — вор, поджигатель и сексуальный извращенец Тимофей Анкудинов, который вызвал к себе некоторый интерес и в Польше, и в Риме, объявив себя сыном Шуйского и законным наследником Российского трона [435].

Перед лицом угрозы целостности государства Алексей обеспечил себе поддержку, созвав один земский собор в 1648-1649 гг. для рассмотрения, одобрения и напечатания «Уложения» — свода законов, единого для всей страны, и второй — в 1650 г., чтобы добиться умирения мятежных Новгорода и Пскова и включения их в состав государства. Несмотря на глубокое уважение к иерархии и традициям, «Уложение» 1649 г. представляет собой важный этап в освобождении русской культуры от иррациональности и ее секуляризации. Назначенные им бюрократы могли властью помазанника Божьего карать без пощады практически всякого, кто так или иначе посягнул бы на суверенную власть Московского государства. Монастыри пострадали экономически, поскольку всякие новые свободные от налога пожертвования денег или недвижимости были запрещены, а также политически — был создан новый приказ для управления их делами.

Монополия церковнославянского как письменного языка Московского государства также была разрушена широкомасштабной перепечаткой и распространением кодекса законов, написанного на языке, близком к тогдашнему разговорному. Это «Уложение» оставалось основным сводом законов страны до 1833 г. и сыграло в развитии современного русского языка роль, сравнимую с ролью лютеровской Библии в становлении современного немецкого. Собственно говоря, язык «Уложения» в некоторых отношениях ближе к современному русскому литературному и разговорному языку, чем язык не только Карамзина, но и Пушкина [436].

Алексей, однако, не собирался строить свое правление на законах вместо самодержавной власти или говорить на языке канцелярий, а не летописей. Утвердив кодекс законов в качестве уступки бунтующим горожанам, он обратился к программе отвлечения общественного мнения путем насаждения ксенофобии: к дискриминации иностранных купцов, а также созывам в 1651 и в 1653 гг. земских соборов для санкционирования мобилизации против Польши, а затем для утверждения протектората над Украиной, что делало войну неизбежной. Тогда же Алексей в отчаянии обратился за административной поддержкой и духовным руководством к монаху по имени Никон, в котором теократический ответ на русские смуты нашел своего последнего и величайшего выразителя.

Никон, аскет из Заволжья, внушал трепет современникам как страстностью своей духовной целеустремленности, так и физической силой. Вскоре после прибытия в Москву, где он стал архимандритом Новоспасского монастыря, этот двухметрового роста монах совершенно очаровал молодого царя Алексея, который начал встречаться с ним каждую пятницу. Решающим моментом в карьере Никона, судя по всему, явился приезд в Москву в январе 1649 г. патриарха Константинопольского Паисия. Никон произвел на него большое впечатление, и он содействовал назначению его митрополитом Новгородским — на второй по важности пост в русской церковной иерархии. Никон, со своей стороны, был, видимо, ослеплен

свитой Паисия — священнослужителями и книжниками, которые привезли с собой рассказы о Святой Земле и былом великолепии греческой Церкви.

Паисий повествовал об ужасах, которых насмотрелся на Балканах и на Украине, и молил о «новом Моисее», которому суждено «освободить народ благочестивых и православных христиан от нечестивых рук, от лютых зверей» и «воссияти яко солнцу посреди звезд» [437]. Этот призыв о спасении был обращен к царю, но тот, подобно своему отцу, в обстановке широкой общественной смуты постарался опереться на патриарха. С ноября 1651 г. царь начинает ставить на указах и грамотах рядом со своим именем имя патриарха Иосифа и одновременно приступает к эффектному действию — перенесению праха прежних патриархов в московский Кремль для перезахоронения. Останки Гермогена были эксгумированы и вторично погребены с великими почестями. Алексей послал Никона в Соловецкий монастырь перевезти в Успенский собор мощи митрополита Филиппа, убийство которого Иваном Грозным придало церковной иерархии ореол мученичества. Никон еще не вернулся, когда умер патриарх Иосиф, и вскоре Алексей написал Никону длинное полуисповедальное, исполненное горя письмо, адресованное «великому солнцу» от «земного царя» [438]. Совершенно очевидно, что Никон представлялся ему неким более высоким, небесным царем, и вряд ли стоит удивляться, что в июле 1652 г. он стал преемником покойного патриарха. На протяжении шести лет Никон был фактическим правителем России, используя церковную иерархию и печатный станок для дальнейшего распространения программы церковной дисциплины, которую разработал в Новгороде.

В далекой Новгородской епархии Никон имел дело не только с бунтующим, поглядывающим на Запад городом, но и с малоосвоенными, почти первобытными северными областями, где он еще раньше был игуменом. Там Никона увлекли церковные пышность и великолепие, как бы компенсировавшие унылость окружающей природы и его собственный аскетический образ жизни. Как митрополит Новгородский, он получил возможность расширить и даже ужесточить центральный контроль над северными монастырями, получив от царя полное освобождение от подчинения новому приказу, созданному «Уложением» 1649 г. для надзора за ними.

В качестве патриарха Никон не только, подобно Филарету, делил с царем титул «Великий Государь», но практически самодержавно правил, когда Алексей отправился на войну с Польшей. Никон использовал это свое положение, чтобы установить в Москве настоящую теократию с помощью заезжих греческих, а также украинских и белорусских церковных иерархов, обосновавшихся в Москве. Не только патриарх, но и весь епископат обрели новый ореол величия. Церковные обряды превращались в театрализованные действия, для чего потребовались еще более красочные облачения и митры, а также тщательно разработанная процедура церковных соборов с участием иерархов зарубежной Православной Церкви. Традиционная процессия в Вербное воскресенье, когда в память о въезде Христа в Иерусалим царь вел по Красной площади осла, на котором восседал патриарх, теперь была введена и в провинциях, причем представителям местной светской власти рекомендовалось подобным же образом выражать свое смирение перед митрополитами и епископами [439].

вернуться

433

25. Из текста того времени, описывающего события 5 июля 1648 г. в Курске, приведенного в ценной антологии (Городские восстания в Московском государстве XVII в. / Под ред. С. Пионтовского, пред. К. Базилевича. — М. — Л., 1936, 113). Об этих событиях см. также: П. Смирнов. Правительство В.И. Морозова и восстание в Москве 1648 г. — Ташкент, 1929; М.

Тихомиров. Псковское восстание 1650 г. Из истории классовой борьбы в русском городе 1650 года. — М. — Л., 1935. Рецензия А. Сперанского на эту работу (ИМ, 1934, № 40) раскрывает проблемы приложения марксистских категорий к трактовке сложных социальных волнений в старинных русских городах. Челобитная «Мира» московского царю Алексею Михайловичу 10 июня 1648 г. / Ред. М.Шахматов. — Прага, 1934, дает более положительное и точное представление о программе восставших (на основе текста программы, найденного в Тарту), чем большинство других русских ее описаний, опирающихся на другие версии челобитной. М. Тихомиров (М.Тихомиров. Документы земского собора 1650 г. // ИА, 1958, № 4, 143) энергично опровергает официальное представление ОИ (6) о соборе «как о собрании какой-то инертной массы, только отвечающей «да» или «нет» в ответ на предложения правительства». Аннотированный текст «Уложения» под ред. Софроненко см.: ПРП, VI. О воздействии «Уложения» на земский собор и городские бунты см. анализ П. Смирнова: ЖМНП, 1913, № 9—10, 36-66, а также кн.: А. Зерцалов. Новые данные о земском соборе 1648-1649 гг. — М., 1887.

вернуться

434

26. Pierre Chevalier. Histoire de la guerre des cosaques contre la Pologne (1663); перепечатано: BRP, 1859, VII, 121.

вернуться

435

27. В. Берх. Царствование царя Алексея Михайловича. — СПб., 1831, 52-60. К 1648 г. Алексей знал про Анкудинова, а может быть, и еще про некоторых из приведенного на с. 55 этой книги списка тринадцати самозванцев начала XVII в.

вернуться

436

28. П. Струве. Историко-социологические наблюдения над развитием русского письменного языка. — София, 1940, 8, 4-5; Виноградов. Очерки, 6.

Х.Лудольф в предисловии к первой печатной систематизированной грамматике русского языка в 1696 г. назвал «Уложение» единственной печатной книгой на разговорном русском языке (Н. Ludolph. Grammatica Russica. — Oxford, 1959, вторая и третья нумерованные страницы предисловия). Подробное изучение языка «Уложения» см. в работе: П.Черных. Язык «Уложения» 1649 года. — М., 1953, особ. 732, где подчеркнуто его значение.

Впервые в первую часть гражданского кодекса были включены преступления против веры, а права самодержца во второй части были изложены преимущественно светским языком. См.: ПРП, VI, 22-36.

вернуться

437

29. Приведено в интереснейшей книге: С.Мельгунов. Религиозно-общественные движения XVI-XVIII вв. в России. — М., 1922, 12. См. также: Н. Кореневский. Церковные вопросы в Московском государстве во второй половине XVII века и деятельность патриарха Пикона. — Киев, 1912, 20 и след. Более подробные сведения см. в кн.: Н. Каптерев. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. — Сергиев Посад, 1914, 2-е изд. О встречах Паисия с Никоном и о его признании см.: С. Белокуров. Арсений Суханов. — М., 1891, часть I, 181–182.

вернуться

438

30. Е.Бартенев. Собрание писем, 210; М. Хмуров. Царь Алексей Михайлович и его время //ДНР, 1875, № ГО, 105.

вернуться

439

31. Е.Бартенев. Собрание писем, 191–192, примеч. 24.

Большое значение имели усилия Никона внести порядок и единообразие в русское богослужение с помощью новых печатных служебников. В последние годы патриаршества Иосифа печатная программа уже способствовала приданию русской Церкви особого достоинства и судьбоносности, которых добивался Никон. Издание «Книги о вере» в 1648 г., отредактированного «Катехизиса» Могилы в 1649-м и «Кормчей книги» в 1650 г. обеспечило Московское государство соответствием энциклопедией полемического материала, направленного главным образом против униатов и евреев; «первым учебником для религиозного просвещения народа» [440]; первым систематизированным сводом канонических законов. Первые две книги (как и апокрифическая «Книга Кирилла», которая в сороковых годах также пользовалась в Москве особой популярностью)

Москва получила из Киева, «Кормчую книгу» — из Сербии. Москва стремительно становилась фокусом всех надежд православного Востока. После того как в первые годы Никонова патриаршества Московское государство предприняло успешное нападение на Польшу, убеждение в его священной миссии и особом предназначении росло не по дням, а по часам. Даже неславянские православные государства типа Грузии или Молдавии начали взвешивать выгоды статуса московского протектората — вроде того, на который согласились казаки Хмельницкого в 1653 г. Тем временем монах Арсений Суханов, говоривший по-гречески и отправившийся с Паисием в Иерусалим в первое из двух своих долгих путешествий для приобретения книг и сбора сведений об остальном православном мире, сообщил, что в Средиземноморье православие испоганено латинскими заблуждениями. Он воскресил давно сошедшую на нет идею о Москве как о третьем и последнем Риме, добавив, что «весь христианский мир» ждет освобождения Константинополя русским воинством [441]. Пока Алексей вел русские войска против иноземных врагов православной веры, Никон повел свой пестрый редакторский сброд на бой с предполагаемым внутренним разложением.

Между купюрами в новой Псалтири в октябре 1652 г. и появлением новых служебников в 1655–1656 гг. Никон провел ряд широких и глубоких реформ [442]. Он изменил освященные временем обряды, заменил в крестном знамении двоеперстие на троеперстие, три аллилуйи

заменял на две, семь просфор в проскомидии — на пять, несколько просфор на престоле — на одну и установил направление процессий против солнца, а не по солнцу. Некоторые обряды Никон отменил вовсе (двенадцать земных поклонов во время великопостной молитвы Ефрему Сирию, благословение вод в канун Крещения), ввел изменения в тексты, касавшиеся всех трех членов Святой Троицы. Изменил форму призывания Бога в Молитве Господней, описание Святого Духа в Символе веры, а также написание имени Христа (Иисус вместо Исус) во всех священных книгах.

В то же время Никон попытался ввести новый, более строгий стиль в архитектуре, распорядившись при строительстве церквей избегать затейливости северных мотивов (шатровых покрытий, луковичных куполов, семи-, восьмиконечных крестов и т. д.) Взамен он ввел неовизантийский стиль сферических куполов и классических линий, а также простой четырехконечный греческий крест. Эту попытку перенести в Россию воображаемые красоты греческого Востока знаменовали две постройки, которые он предпринял в первые годы своего патриаршества: патриарший собор Двенадцати апостолов в московском Кремле и ансамбль зданий нового Иверского монастыря на берегу Валдайского озера.

Все это сопровождалось решительными усилиями поднять как можно личный авторитет патриарха и всей церковной иерархии. Перед тем как принять сан патриарха, Никон добился от царя беспрецедентного обязательства подчиняться ему «как своему первому пастырю и отцу во всем, чему я буду наставлять касательно догматов, благочиния и обычаев» [443]. Обещание это было взято из византийской IX в. апологии двух отдельно существующих, но равно абсолютных властей — светской и церковной. Подобно материи и форме, телу и душе, эти два царства предположительно должны были в пределах христианского мира существовать в полной гармонии. Столь категоричное утверждение патриаршего авторитета было для Московии делом неслыханным. Оно словно бросало вызов не только царю, но и новому своду законов, которые подчиняли монастыри (а следовательно, и церковную иерархию) светской юрисдикции. Да и па византийскую традицию программа Никона опиралась довольно-таки шатко. Реформы готовились в спешке и тайно, основываясь на выборочном использовании западных компиляций византийских текстов, компиляций, составленных недостаточно компетентными людьми [444].

В противовес светской власти Никон выпустил в 1653 г. переработанное издание «Кормчей книги», а в следующем году убедил царя приказать провинциальным воеводам шире пользоваться каноническими законами в уголовных делах [445]. Никон одного за другим приглашал в Москву иностранных патриархов для одобрения его реформ, а для их освящения приобретал за границей священные реликвии и иконы (начав с иконы Иверской Божьей Матери, которую доставили с горы Афон еще в 1648 г.). В Заиконоспасском монастыре он основал академию для перевода греческих и латинских текстов, а также приобщения священнослужителей, помимо богословия, и к полезным светским знаниям. Например, во время чумы 1653–1654 гг. лучший из вывезенных им из Киева переводчиков Епифаний Славинецкий должен был вместо предполагавшегося перевода Библии заняться переводом труда Везалия об анатомии человека, а агент Никона, приобретающий для него книги на православном Востоке, большую часть времени тратил на то, чтобы разыскивать ученых и рукописи, которые могли бы предложить дополнительные медицинские сведения [446].

К великому для него несчастью, Никон начал осуществлять свою программу в России, когда народ тяжело страдал от войны и чумы. Вскоре он стал предметом ожесточенной ненависти всех тех, кому был необходим козел отпущения и кто завидовал его близости к царю. Его положение было подорвано противостоянием влиятельных бояр, высокопоставленных чиновников и глав монастырей (нередко в одном и том же лице), а также его собственным смешением политических и религиозных проблем. Например, ведя свою кампанию против

новых направлений в иконописи, Никон приказал стрельцам силой конфисковать иконы, выскребывать глаза изображений и носить их по московским улицам, демонстрируя, какая кара ждет тех, кто и впредь отважится писать такие иконы. Никон собственноручно разбивал при народе изуродованные иконы, называя при каждом таком символическом «погребении» имена их бывших высокопоставленных владельцев. Эти действия навели ужас на бюрократию и внушили растерянной и суеверной московской черни мысль, что Никон — сущий иконоборец и навлек на город чуму. Добиваясь принятия новых обрядов, Никон во время обычных церковных служб порицал упирающихся бояр и предавал анафеме священников. Он вызвал противодействие своей программе церковной дисциплины у гордых и консервативных монахов Соловецкого монастыря тем, что стремился распространить патриарший контроль даже на такие щекотливые дисциплинарные вопросы, как пристрастие к вину. Он усилил симпатии населения северных областей к Соловецкому монастырю, попытавшись основать поблизости соперничающий монастырь, которому дал греческое название ставропигиальный (от «ставрос» — крест).

Осмелев, соловецкие монахи начали организованное сопротивление Никону, отказавшись в 1657 г. принять его новые служебники. Несколько месяцев спустя трое епископов, назначенных в только что созданные провинциальные епархии, отказались, вопреки воле Никона, покинуть свои московские синекуры. А на следующее лето царский окольничий избил патриаршего стряпчего, не позволив ему распорядиться религиозной церемонией, сопровождавшей обед в честь православного грузинского царевича. Когда царь не наказал окольничего, а затем перестал бывать на патриарших службах, Никон отреагировал на это с присущим ему драматизмом.

вернуться

440

32. Pascal. Avvacum, 151; а также обсуждение и комментарии, 148-198.

вернуться

441

33. Каптерев. Характер, 363-364; О. Оглоблин. Московская теория III Рима XVI-XVII столетий. — Мюнхен, 1951, 39-41; Белокуров. Суханов, 23 и след., 165 и след. Действительно ли идея завоевания Россией Константинополя мотивировка русскую политику в ту эпоху, остается неясным; но идею эту часто выражали панегиристы из царского окружения, а секретарь польской королевы писал еще в январе 1657 г., что сам Алексей «питает великий замысел освободить Грецию от ига» (P. Des Noyers. Lettres. — Berlin, 1889, 291).

вернуться

442

34. Более полную классификацию реформ см.: Е.Шмурло. История, 244-260.

вернуться

443

35. Pascal. Avvakum, 194.

вернуться

444

36. И клятва, которой Никон добился от царя, и его главные доводы в пользу власти патриарха были почерпнуты из весьма радикального даже для Византии трактата IX в. патриарха Фотия Эпанагога (Н.Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. — Сергиев Посад, 1909-1912, в 2 т.). Зызыкин в своей эрудированной, но недостаточно документированной книге (М.Зызыкин. Патриарх Никон, его государственная и каноническая идея. — Варшава, 1931-1938, в 3 т.) защищает каноническую обоснованность позиции Никона, указывая на ее соответствие утверждениям Эпанагога, а не византийской традиции в целом. См. также статью об Эпанагоге в России: G. Vernadsky // *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 1928, № 6, особ. 129-142. Краткий очерк можно найти в статье: M. Spinka. Patriarch Nikon and the Subjection of the Russian Church to the State // *СН*, 1941, Dec., 347-366; а критическую библиографию см.: R. Stupperich // *ZOG*, EX, 1935, 173-180.

Никон изучал Эпанагога по переводу сборника византийских текстов «*Jus Grasso-Romanum*», сделанному Славинецким с немецкого в XVI в., и по другим византийским текстам в венецианских изложениях и переводах. Возникает впечатление, что Никон почти или вовсе не использовал ни 500-700 рукописей, привезенных Сухановым, ни собственную библиотеку; однако проблема эта в целом никогда систематически и объективно не изучалась. См.: Белокуров. Суханов, 331 и след.; Сокровища древней письменности и старой печати / Под ред. М. Тихомирова. — М., 1958, 26-30.

вернуться

445

37. Зызыкин. Патриарх, II, особ. 315-318.

вернуться

446

38. Райнов. Наука, 454 и след.

После окончания богослужения в Успенском соборе он объявил, что удаляется в свой недавно построенный в некотором отдалении от Москвы монастырь, Новый Иерусалим, и останется там, пока царь не подтвердит своего доверия к нему и его программе. Однако вызова от царя Никону пришлось ждать восемь лет — и то лишь затем, чтобы предстать перед Церковным Собором, который приговорил его к лишению святительского сана и к ссылке в отдаленный северный монастырь. Этот собор 1667 г. одобрил большинство изменений, введенных им в церковные службы, но главная идея его программы — попытка создать теократическое государство, подчиненное мощной и дисциплинированной церковной иерархии, — была категорически отвергнута. О влиятельности и магнетизме Никона неопровержимо свидетельствует тот факт, что Тайному приказу и другим слугам нового светского государства потребовалось почти десятилетие, чтобы низложить его официально [447]. Однако с тех пор

Церковная иерархия никогда уже не играла в России подобной политической роли и даже не пыталась претендовать на нее. Отмену патриаршества и полное подчинение церкви государству несколько десятилетий спустя осуществил Петр Великий.

Ответ фундаменталистов

В то самое время, как Никон отправлялся в ссылку и забвение, другой священнослужитель был тайно увезен еще дальше на север, обреченный на судьбу еще более жуткую. На первый взгляд, протопоп Аввакум был очень схож с Никоном: фанатично верующий священник с северо-востока России, страстный противник западного влияния, исполненный глубочайшей решимости сохранить православную веру и обрядность как определяющие начала русской жизни. Более того, Аввакум дружил с Никоном в Москве в конце сороковых годов, когда оба были ревнителями старой веры. Они соглашались в том, что русскую Церковь следует всячески оберегать от тлетворного западного влияния и секуляризации. Оба равно поддерживали первую важную церковную реформу 1650 г. — введение «единогласия» вместо беспорядочного многоголосого пения и чтения во время церковных служб [448].

Однако в дальнейшем нужду в реформах Аввакум начал рассматривать совсем в ином свете и уже считал Никона своим злейшим врагом. Аввакум превратил себя в рупор идей и мученика фундаментализма. Подобно теократизму Никона, фундаментализм Аввакума подвел итоги и собрал в единый фокус тенденции и позиции, складывавшиеся на протяжении ста с лишним лет.

Фундаменталистскую позицию в основном отстаивали «белые», приходские священнослужители в провинциях, и она точно отражала консерватизм, суеверия и жизненную силу восточной окраины. Это была не столько четко сформулированная платформа, сколько простое связывание всех бедствий с нововведениями, нововведений — с иностранцами, а иностранцев — с дьяволом. Прошлые, которые тщились сохранить фундаменталисты, были органичной религиозной цивилизацией, преобладавшей в России до появления заморского обмана. Во имя этого они начали требовать наложения строгих пуританских запретов на такие западные новшества, как табак («колдовское зелье», «бесовский ладан») и хмель («заколдованную литовскую лозу»). Особенные подозрения вызвали изобразительные искусства и инструментальная музыка. Сожжение шести повозок с музыкальными инструментами в Москве в 1649 г. служит наглядной иллюстрацией античужеземных и пуританских настроений первых лет царствования Алексея [449].

Особенно ненавистны фундаменталистам были «фряжские иконы», которые появились в русских церквях в подражание изобразительному искусству Голландии в начале XVII в. «Пишут спасов образ Еммануила, — возмущается Аввакум, — лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстыя... А то все писано по плотскому умыслу» [450]. Хотя формально Никон разделял такой взгляд на иконы [451], он разрешил церквям около Кремля украситься фресками по немецким образцам, а вскоре и вовсе позволил себе беспрецедентный поступок — позировал голландскому художнику для портрета [452].

Патологические крайности, мазохизм и еретический дуализм часто кроются у самой поверхности остервенелого пуританства. В тридцатых годах XVII столетия в окрестностях Ярославля возникали многочисленные, хотя все еще малоизвестные общины, следовавшие учению Капитона, странной личности, известной только по имени. Вместе с авторитетом Церкви они отвергали и саму христианскую доктрину. Их наставник носил тяжелые вериги, отягощенные двумя большими гирями, постился до изнурения, практиковал умерщвление плоти, а также некоторые иудейские обряды, как-то: обрезание и воздержание от свинины. Он

обрел много последователей, которые неоднократно помогали ему совершать побеги из тюрем, куда его бросали местные власти [453].

Благодаря возрождению публичного проповедования Святого Писания, пуританское и ксенофобское недовольство сфокусировалось внутри самой Церкви. Ведущие фигуры в основном принадлежали к «белому» женатому духовенству и носили сан протопопа, самый высокий из доступных священнослужителям не-монахам. Первый протопоп, Иоанн Неронов, ратовал за возрождение старинной заволжской традиции благочестия, бедности и публичного проповедования. Будучи молодым священником в Нижнем Новгороде, он прославился как «второй Златоуст». Он привлек к себе внимание осуждением войны с Польшей в 1632 г. и тем, что, став настоятелем нового собора в Москве, построил рядом особые здания, чтобы кормить неимущих и давать им приют. Неронов заложил основу оппозиции приходского духовенства реформам Никона, выступив в начале 1653 г. в защиту другого протопопа, которого Никон лишил сана за дерзость по отношению к светским властям. Хотя Неронов был также наказан за неповиновение, он привлек на свою защиту других протопопов, включая Аввакума, который стремительно становился самым жестоким критиком Никона. Расправа с непокорными протопопами началась в сентябре, когда Аввакум был сослан в Сибирь, в далекий Тобольск, и продолжилась в следующем году, когда собор осудил и сослал Неронова. Неронов стал образцом для будущих старообрядцев, отвергнув авторитет как Церковного Собора (который он приравнивал к иудейскому синедриону, осудившему Христа), так и Никона (недостойного своего сана из-за «воеводских замашек» и жестокости «в так называемом смирении подчиненных» [454]).

Возмущение протопопов самовластием Никона было теснейшим образом связано с их неприятием каких-либо изменений в привычной обрядности. Отказ от двоеперстия (запечатленного на всех прежних русских иконах и сопровождавшего все молитвы русского крестьянина) и от сугубой (двойной) аллилуйи был для них равносителен отказу от символов, знаменующих богочеловеческую природу Христа, а изменение правописания имени Иисуса (одно из немногих слов, которое в старой Московии умели читать все) подразумевало изменение в самом Боге. Изменение формы обращения к Богу в молитве «Отче» на «Боже» как бы отгораживало Бога от доверительного отношения, наиболее понятного в патриархальном обществе.

Многие изменения сокращали и упрощали богослужение в эпоху, когда, по мнению пуритански настроенных протопопов, следовало не смягчать, но ужесточать требования к верующим. Изменения в Символе веры, казалось, ослабляли непосредственную причастность Бога к человеческой истории. Никон изменил в Символе веры традиционное «царству Христову нет конца» на «конца не будет». Вместо представления Христа сидящим одесную Бога, новый Символ веры читался «Он восседит», а утверждение веры в Духа Святого истинного и животворящего заменялось на «верую в Духа Святого, животворящего». Хотя изменения эти вносились просто ради того, чтобы избавить русскую Церковь от неканонических наслоений, фундаменталисты усмотрели в них намек на то, что Христос то восседает на престоле, то — нет (будто монарх XVII в.), а Святой Дух всего лишь приобщается истине (как любой, кто изучает светские науки).

вернуться

447

39. Подробный обзор споров из-за падения Никона см.: Платонов. История, 443–448. Многие документы самого Никона или касающиеся его, особенно связанные с его долгами

испытаниями, предшествовавшими собору, — напечатаны с великолепными комментариями в кн.: W. Palmer. The Patriarch and the Tsar. — London, 1871–1876, 6 v. Основным собранием по-прежнему остается: Н.Гиббенет. Историческое исследование дела патриарха Никона. — СПб., 1882–1884, в 2 т. Основная цель автора (как и Платонова) — уравновесить неполную и в целом враждебную картину, нарисованную В.Соловьевым в его «Истории», кн. IV, 192–281. Отличный обзор никоновских реформ дан Н. Кореневским (Церковные вопросы), а бурная ранняя история исправления книг прекрасно изложена в работе: П.Николаевский. Московский печатный двор при патриархе Никоне //ХЧ, 1890, янв. — фев., 114–141; сен. — окт., 434–467; 1891, янв. — фев., 147–186; июль–авг., 151–186.

О конкретных реформах Никона (внецерковное значение которых далеко не всегда оценивается со всей полнотой) см., помимо указанных работ: подробное описание введенных им обрядов в процессиях (ХЧ, 1882, II, 287–320); о его строительной программе (Чт, 1847, III, гл. I, 1–26); о его возражениях против шатровых крыш (Труды V археологического съезда в Тифлисе 1881. — М., 1887, 233); о его архитектурной программе и ее влиянии (История русского искусства. — М., 1959, IV, 162–178); о его оппозиции «Уложению» (РА, 1866, II, 53–66).

О сопротивлении Соловецкого монастыря никоновским реформам см.: И.Сырцов. Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в XVII веке. — Кострома, 1888, 47–56, а также 11–19, откуда явствует, что антипатия Никона к Соловецкому монастырю возникла из опыта его предшествующей жизни на Севере. См. также: Н.Барсуков. Соловецкое восстание 1668–1676. — Петрозаводск, 1954.

вернуться

448

40. Н.Каптеров. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. — М., 1887, I, 81 —105; А.Преображенский. Вопрос о единогласном пении в русской церкви XVII в. // ПДП, 1904, 7—43. Обойденную исследователями характеристику Аввакума см.: С.Мельгунов. Великий подвижник протопоп Аввакум. — М., 1917.

вернуться

449

41. Mooscr. Annales, I, 21. О хмеле (некоторые считали, что он вызвал чуму) см.: Райнов. Наука, 454–460; Б.Бахтин и Д.Молдавский //ТОДЛ, XIV, 1958, 421–422. О сходных суевериях, связанных с чаем, кофе и даже картофелем, см.: ПС, 1867, № 5, 67 и след.; № 6, 167 и след.

Табак, которым восхищался Иван IV, подвергался на протяжении XVII столетия все усиливающимся, хотя в целом неэффективным запретам (Михаил запретил его в 1634 г., а Алексей подумывал ввести за курение смертную казнь) и начал употребляться все шире в начале XVIII в. См.: Гудзий. История, 422–423; В.Пичета. История московского государства. — М., 1917, 68; Е.Рагозин. История табака и системы налога на него в Европе и Америке. — СПб., 1871, 19–20.

вернуться

450

42. РИБ, XXXIX, 1927, 282; см. также: «Житие» протопопа Аввакума и другие его сочинения. — М., 1960, 135; рассмотрение этого типа иконописи см.: Hamilton. Art, 151–161.

вернуться

451

43. N.Andreev. Nikon and Avvakum on Icon-Painting // RES, XXXVIII, 1961, 37–44.

вернуться

452

44. См. анализ Е. Овчинниковой фресок в московской церкви Иверской Божией Матери (ТГИМ, XIII, 1941, 147–166); и о портрете Никона кисти Даниела Фухтерса: Н.Романов. Памятники искусства, разрушенные немецкими захватчиками в СССР. — М. — Л., 1948, 200–216. См. также: Е. Овчинникова. Портрет в русском искусстве XVII века. — М., 1955.

вернуться

453

45. Pascal. Avvakum, 62–64, 341–342.

вернуться

454

46. П.Знаменский. Иоанн Неронов// ПС, 69, I, 238, 266–267, 271–274.

Наиболее страстными и иррациональными защитниками фундаментализма были женщины. Более того, без первоначальной поддержки влиятельных боярынь религиозный кризис, быть может, не послужил бы началом слаженного движения раскольников. Преданность женщин старым обрядам была глубже, чем у мужчин, и чисто духовной, поскольку им не могли достаться ни земные награды, которыми располагало Московское государство, ни земная слава. Теремные затворницы, занимавшее низшее положение во всех сферах московской жизни, они тем не менее благоговели перед религиозными обрядами, которые придавали смысл и святость их мирку. Во всей старообрядческой литературе нет ничего столь кроткого и истово благочестивого, как письма ревностных московских сторонниц Аввакума вроде боярыни Морозовой, вдовы отпрыска богатого рода Морозовых. Своим религиозным воспитанием Аввакум был обязан матери, а самая трогательная фигура в его «Житии» — это, конечно же, его многострадальная жена, верная спутница, разделявшая с ним все тяготы, сопряженные с возложенной им на себя миссией. Величайшим ретроспективным художественным постижением характера старообрядцев, бесспорно, является огромное полотно Сурикова: черная фигура боярыни Морозовой на дровнях, увозящих ее на мученичество, ее непокорно воздетая рука с двумя пальцами, сложенными для крестного знамения [455].

Но если женщины просто тяготели к старым обычаям, то дерзающим мужчинам для сопротивления требовалось какое-то объяснение, какая-то программа. По мере того как

протопопы отчаивались добиться отмены реформ, в них все больше крепло убеждение, что Россия приближается к последним дням земной истории.

Естественная связь между византийским фундаментализмом и апокалиптическими настроениями дает ключ к пониманию того, как возникло в России раскольниковство. Сколь бы анимистическим ни было их отождествление веры с формой, каким бы путаным ни было их понимание традиционности, фундаменталисты твердо стояли на византийской почве, когда настаивали, что унаследованные церковные традиции были сотворены Христом, освящены Святым Духом на первых Церковных Соборах и должны сохраняться в неприкосновенности до Его второго пришествия. Последнее обещание Иисуса апостолам «Я с вами во все дни до скончания века» относится также к догматам и обрядам Его Святой Церкви. Если волей человека они будут изменены, значит, «конец века» близок.

Фундаменталисты русского православия, в отличие от протестантских фундаменталистов, идентифицировали Бога не со словами Писания, но с культовыми обрядами. Ведь единственное, что они знали из Писания, были псалмы, да еще те отрывки из книг пророков и Нового Завета, которые читались вслух во время богослужения. Кое-какие экстремисты среди русских фундаменталистов даже объявили Библию светской книгой, поскольку она содержит много светских и даже порнографических историй и к тому же появилась в России с помощью «хитрых» печатных станков возвращенных западных славян [456].

Когда Аввакум требовал, чтобы им вернули их Христа, он не выражался фигурально и не обращался риторически к тем, кто изменил написание имени Иисусова. Он прямо молил Бога о единственном Христе, которого знал, — о Христе русских восточных окраин. Этот Христос был для него не учитель, как греческие философы-язычники, не блюститель священной книги, как татарский Магомет, но подлинный герой-страдалец, подвижник, с чьим именем и образом москвитяне принесли зачатки цивилизации в холодные и суровые дикие земли. Если в Символе веры Святой Дух более не будет называться истинным и животворящим, значит, Церковь лишится его благого присутствия. Но огненные языки, почившие в Пятидесятницу на апостолах и исполнившие их Духа Святого, не могут быть погашены человеческой рукой. Наоборот, они явятся снова всеочищающим огнем, дабы подготовить человека к Судному дню.

Таким образом, изменения в церковных службах напрямую привели к «эсхатологическому психозу» середины столетия. Этот психоз возник непосредственно из упора на конкретность и историчность в москвитянской идеологии. Исступленная духовность монашеского аскетизма и святое безумие были в первую очередь направлены не на поиски личного экстатического единения с Богом, но более на обретение конкретного руководства и утешения, которые Бог, как считалось, неизменно дарует своим избранным через «голоса» и видения. Кажущееся молчание Бога посреди смятения и катастроф Первой Северной войны ввергло бесчисленных обитателей монастырей в «сенсуально-галлюцинационное умонастроение и мирозерцание» [457]. Эксгумация и канонизирование мощей святого Кирилла Белозерского в конце 1649 г. вызвали лихорадочную погоню за обладанием реликвиями нетленных мощей. Официально поощряемые строгость, и аскетизм первых лет царствования Алексея усилили психологическую потребность в духовной компенсации за материальные лишения. Тем временем историческая память, высший авторитет и источник мудрости в Московском государстве, мало-помалу превращалась во все более смутный «нервный резервуар» [458] чувственных впечатлений и выдачу желаемого за действительное. В Европе середины XVII в. Московское государство приобрело сходство с домом упрямого, но влиятельного чудака в быстро меняющемся городе. Комнаты загромождены огромным количеством неразобранных сувениров прошлого, которые, строго говоря, нельзя назвать ни истинно древними, ни современными. Чем настойчивее апостолы перемен и рационализма стучались в дверь, тем с большим упорством нечесанные и немые обитатели дома все глубже заползали в дорогой их

сердцу мир иллюзий.

В конце концов, естественно, остался только хаос, добыча для мышей и крыс или огня. В перенаселенной чумной Москве крысы кишмя кишели, а пожары постоянно грозили деревянному городу. По мере того как город медленно приходил к выводу, что живой Бог более не являет себя в тревожных голосах и видениях его святых людей, самые фанатичные из фундаменталистов приходили к дальнейшему выводу, который — как ни дико звучит он для современного рационализма — был вполне последователен в своем соответствии конкретно-историческому христианству. В монастырских летописях, как и в народном воображении, вся история была пронизана присутствием Бога. Молчание Бога, его уход из истории настоящего времени могли, следовательно, означать только одно: история приблизилась или приближается к своему концу. Те, кто отчаянно искал какой-нибудь конкретный ощутимый способ исполнить Его волю в столь беспрецедентной ситуации, приходили к выводу, что им осталось одно: предать себя очистительному огню, который, согласно Писанию, должен предшествовать Судному дню.

Однако, прежде чем прибегнуть к этому последнему отчаянному способу самоуничтожения, фундаменталисты искали объяснение в старинной идее, что беды предвещают царство Антихриста и должны предшествовать истинному Второму Пришествию Христа и последнему тысячелетнему царству Его на земле. Уже во время коронации Алексея некий отшельник утверждал в Суздале, что новый царь — «Рог Антихристов» [459]. В реформах, эпидемиях и войнах следующего десятилетия русские пророки находили множество знамений, возвещавших, что этот устрашающий последний период истории вот-вот начнется. Украинцы и белорусы приносили в Московию пророческие идеи, которые складывались на протяжении долгой борьбы православия с католичеством в их краях. Ученый дьякон кремлевского Благовещенского собора Федор писал, что «темный и помраченный языческий бог», «пленив Литву», перешел в Россию и «сел окаянный в Божией церкви на месте святем» [460]. Антиуниатский белорусский трактат «Кириллова книга» с длинным эпилогом о грядущем царстве Антихриста был переиздан в Москве в шести тысячах экземпляров. «Книга о вере единой истинной православной» — более поздняя киевская антиуниатская компиляция — также вышла большим тиражом. Она обвиняла Римско-Католическую Церковь не только за нападки на православие, но и за разгул на Западе «злехитрых и многоглавых ересей» [461].

вернуться

455

47. П. Смирнов. Значение; Субботин, V, 176 (об Аввакуме) и VIII, 137–153 (о Морозовой и др.); Тихонравов. Боярыня Морозова // Сочинения, II, 12–51; А. Мазунин. Об одной переработке «Жития боярыни Морозовой» // ТОДЛ, XVII, 429–434. Популярное изложение см. в: S. Howe. Some Russian Heroes, Saints and Sinners. — London, 1916, 322–359; великолепно детализированное и иллюстрированное исследование наложения истории на миф в живописи Сурикова — В. Кеменов. Историческая живопись Сурикова. — М., 1963, 275–445.

вернуться

456

48. Амфитеатров. Поп, 171–174. Возражения против печатания Святого Писания выдвигались вновь и вновь из-за неизбежных изменений формы букв. В первых русских печатных книгах действительно имели место вопиющие неточности. См.: F. Otto. History of Russian Literature. —

Oxford, 1839, 33–34.

вернуться

457

49. Щапов. Сочинения, И, 596.

вернуться

458

50. Там же, 593.

вернуться

459

51. Pascal. Awakum, 64.

вернуться

460

52. И.Сырцов. Возмущение, 110—III; П.Смирнов. История раскола, 91. См. также: Из истории русского раскола: дьякон Федор // ПС, 1859, июль, 314–346; авг., 447–470.

вернуться

461

53. Приведено И.Хромовиным в его предисловии (Старообрядческая мысль, 1912, 10, 971) к «Книге о вере единой истинной православной» (М., 1912), опубликованной в качестве специального приложения к этому старообрядческому журналу. Об этом труде, предположительно составленном бывшим униатом Нафаниилом Киевским и "изданном в Москве иждивением Стефана Вонифатьева, см.: Субботин. Материалы, IV, 143; Мельгунов. Движения, 18.

Поддержку своему антиинтеллектуализму фундаменталисты получили даже из еще более отдаленных мест — от квиетистов горы Афон, ярых противников схоластов. Еще в 1621 г. украинский старец Иоанн Вишенский возвратился с Афона, чтобы возглавить борьбу против союза с Римом, и убеждал «русских, литовских и польских людей» оставить свои «разные веры и секты» ради восстановленного православия. В своем «Наставлении в благочестии» этот Савонарола украинского Ренессанса противопоставлял римскую «Церковь Иезавели» и идеализированное православие в поистине апокалиптических терминах:

«Объявляю вам, что земля, по которой ногами вашими ходите, на вас пред Господом Богом плачет и вопиет, прося Творца, да пошлет серп смертный, как в старину на Содомлян, желая лучше пустою в чистоте стоять, нежели вашим безбожеством быть населенною. Где теперь в

лядской земле вера?» [462]

В его мире противоборствуют две силы: дьявол, прельщающий «всеми суетными благами, славой, роскошью и богатством», и «нищий странник», который отвергает все соблазны, предлагаемые «женой, домом и преходящим земельным наделом» [463]. Латинские академии иезуитов и даже Могилы — тоже часть происков дьявола против истинной Восточной Церкви, его попыток увести людей из мира первых отцов Церкви и отшельников.

«Ты, простая невежественная и смиренная Русь, оставайся верна простому безыскусному слову евангельскому, которое дарует жизнь вечную» и не лъстись на «краснобайство Аристотелево» и «темноту языческих наук». «К чему заводить латинские и польские школы? — вопрошает он. — Прежде мы их не имели, а душу спасали» [464]. Введение аристотелевских понятий в дискуссию о божественных тайнах было своего рода «маскарадом перед воротами Господа нашего Иисуса Христа». Следуя ходу мыслей Вишенского (и цитируя многие из тех же святоотеческих источников), Аввакум тоже яростно обрушивается на «зломудрствующих», «премудрость алманашную» и «алманашников», заявляя: «не учен диалектики и риторики и философии, а разум Христов в себе имам» [465].

Один № 3 первых московских справщиков церковных книг Иван Наседка полагал, что обращение греческой Церкви к латинской философии указывает на приближение Антихриста. «Нет у нас ныне времени внимать вашей философии, — заявил он лютеранским богословам, которые приехали в 1664 г. в свите датского наследного принца. — Разве вам не ведомо, что грядет конец света и Суд Божий близок?» [466]

Идеи эти находили подкрепление в пророческих проповедях Ефрема Сирина, который в IV в. боролся против насыщения византийской Церкви языческой философией, предостерегая сирийскую Церковь в своих «Семи словах о втором пришествии Христовом», о незамедлительной каре, ожидающей тех, кто удаляется от простоты Христа. Проповеди Ефрема, прежде не печатавшиеся ни на одном из славянских языков, неожиданно вышли в Москве между 1648 и 1653 гг. четырьмя изданиями. Его воздействие на фундаменталистов отчасти объяснялось тем, что его труды были основным святоотеческим источником для изображения Страшного суда на русских иконах и фресках. Поэтому внезапное знакомство с его книгой как бы давало неученым русским священнослужителям «подтверждение» их традиционного представления о грядущем Судном дне — и внушало веру в его возможную близость. Особое благоговение пророчества Ефрема вызывали еще и потому, что Никон якобы оскорбил этого аскета первых веков христианства, сократив число земных поклонов, сопровождавших его знаменитую великопостную молитву [467].

Будоражили фундаменталистов и писания Арсения Суханова. Три патриарха поочередно посылали его познакомиться с богослужением других православных Церквей и раздобыть тамошние книги. Арсений, вернувшись, нарисовал жуткие картины разложения и подличания перед авторитетом латинян и властью турок. На всем Востоке Арсению вроде бы удалось найти лишь два источника надежды: Москву — третий и последний Рим, единственное место, где нет ереси [468], и Иерусалим — первоначальный источник истины.

Под влиянием дружбы с патриархом Паисием и под глубоким впечатлением от таких обрядов, как зажигание свечей в канун Пасхи от «небесного огня» в храме при Гробе Господнем, Арсений в своих писаниях пытался напрямую связать Москву с догреческой Церковью. Христос жил и умер в Иерусалиме, и там же возникла апостольская церковь. Первые Евангелия писались не для греков; Русь была обращена в христианство не Византией, а апостолом Андреем; да и в любом случае, «от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима». «Слово Господне» было заглушено в Византии со времен Седьмого Вселенского

Собора, и не случайно белый клобук, подаренный папой Сильвестром Константину Великому, теперь находился в Москве или что иконы Божьей Матери, сначала Тихвинская, а затем Иверская, чудотворно перенеслись с Афона в Москву [469].

Для воспаленного московского воображения Иерусалим стал — и буквально, и фигурально — своего рода альтернативой Константинополю и Афону. Никон, первым отправивший Арсения в Святую Землю, снова послал его в Иерусалим сделать макет храма Воскресения, воздвигнутого над Гробом Господним, а затем направил туда посетившего Москву сербского митрополита для подробного описания богослужений и обрядов. Новой московской теократии предстояло стать не более и не менее, как Новым Иерусалимом. Во имя этой высокой мечты Никон начал строительство своего «святого царства» — Ново-Иерусалимского монастыря в красивейшей местности над подмосковной рекой Истрой. Гигантские колокола, позолоченные ворота и главный храм, построенный по плану храма над Гробом Господним, — все это было частью никоновского плана низвести небеса на землю в Московском государстве [470].

Однако бескомпромиссным фундаменталистам этот Новый Иерусалим больше напоминал о царстве Антихриста, который должен был утвердить свою вселенскую власть именно в Иерусалиме. Пошли слухи, что никоновские переводчики и справщики все — тайные мусульмане, католики и иудеи. Поскольку среди занятых этой работой было немало беженцев, а на Востоке границы между вероисповеданиями отличались гибкостью, не удивительно, что среди переводчиков и справщиков нашлось достаточно новообращенных, а также всяких загадочных личностей, чтобы эти обвинения выглядели довольно весомыми. Тем временем в Москву из Смоленска, аванпоста униатов, старавшихся обратить восточных славян в католичество, явились два высокоученые брата, Потемкины, предостерегая, что латинизация греческой Церкви указывает на появление Антихриста в самом скором времени. Спиридон Потемкин был встречен фундаменталистами с распростертыми объятиями, как друг и пророк, благодаря десяти его трактатам о приближающемся конце мира, а его собственная смерть в 1664 г. была истолкована как знамение того, что сама история приближается к своему концу. Его брат Ефрем тут же удалился в леса к северу от Костромы, чтобы ожидать конца в посте, молитвах и чтении книг отцов церкви. Взяв в монашестве имя апокалиптического Сирина, этот Ефрем в своих пророчествах оказался не менее мрачным. В Северном Поволжье он приобрел много сторонников — в частности, проповедуя конец света на знаменитых летних ярмарках в больших торговых городах.

Ефрем учил, что патриарх Никон — антихрист, что «Второе пришествие» вот-вот произойдет и надо запастись провизией, ибо семь лет без хлеба, предсказанные в Книге пророка Даниила, уже начались [471]. В начале 1666 г. правительство отправило в Заволжье специальный отряд сжигать скиты преследователей Ефрема. Большинство их было арестовано, а сам Ефрем привезен в Москву. Его вынудили отречься от проповедуемой им ереси и отправили в унижительную поездку для того, чтобы он публично исполнял новые обряды. Однако это покаяние Ефрема наряду с преданием анафеме протопопа Аввакума только усугубило апокалиптический ужас фундаменталистов и толкнуло их на поиски более точных указаний об ожидаемом конце света.

вернуться

462

54. Цит. С.Соловьевым в: БЗ, 1858, № 9, 276. Краткую и документированную оценку Вишенского можно найти в кн.: Chizhevsky. Aus zwei Welten, 129–141. Однако здесь использована версия и датировка этого труда, данная Соловьевым, поскольку она

откомментирована и, видимо, установлена по рукописи.

вернуться

463

55. Отрывки из написанного Вишнским диалога между Дьяволом и паломником: Chizhevski, 138-139.

вернуться

464

56. Приведено в ценнейшей книге А.Флоровского — A.Florovsky. Le Conflit de deux traditions — la latine et la byzantine — dans la vie intellectuelle de l'Europe orientale aux XVI-XVII e siècles. - Prague, 1937, 16, 6.

вернуться

465

57. Пустозерская проза. — ?.: 1989, 41, 104; Аввакум. Житие, 111; Florovsky. Le Conflit, 12, note 22; Н. Капсрев. Патриарх, I, 94-97, примеч. I.

вернуться

466

58 Цит. по: Florovsky. Le Conflit, 9.

вернуться

467

59. О влиянии Ефрема на русское эсхатологическое учение см.: Ф. Сахаров. Эсхатологические сочинения, особ. 141-191; также: Аввакум. Житие, 91-92, 109; Субботин. Материалы, VIII, 361.

вернуться

468

60. Белокуров. Арсений, 220-223 и 218-227 — о его дебатах 1650 г. с греческими священнослужителями из Валахии («Прения о вере»), очень популярных в среде старообрядцев, и о его докладе Никону о православных обрядах от Египта до Грузии («Проскинитария»), О Суханове, единственном деятеле того времени, который цитируется в ранних пророчествах о приходе антихриста, см.: Субботин. Материалы, 1885, VII, 234-251. Сообщение архимандрита Леонида о русских паломничествах в Иерусалим с XIV по XVII вв. см.: Чт, 1872, I, гл. 2, 79—123.

вернуться

469

61. О более старой Тихвинской легенде см.: К. Плотников. История, 14. Иверской иконе, привезенной в 1648 г. из грузинского монастыря на горе Афон, приписывали чудотворную силу, в особенности против моровых поветрий. Два величайших архитектурных памятника той эпохи (московский храм Иверской Божией Матери и Иверский монастырь под Москвой) были посвящены этой иконе. См.: Кондаков. Икона, 149, 179; S. Loch. Alhos: The Holy Mountain. - NY (1954?), 169-170.

С первым печатным изданием «Кормчей книги» идея Москвы как третьего Рима приобретает в ту эпоху все большую популярность. Слова из письма Филотея к Ивану были воспроизведены как обращенные константинопольским патриархом Иеремией к царю Федору в дни создания Московской патриархии. См.: Н.Левицкий. Учение раскола об Антихристе и последних днях мира // Странник, 1880, авг., 529 и след.

Отрывок «От Сиона...» из эсхатологической части Книги пророка Михея: 4, 2.

вернуться

470

62. О «Святом царстве» см.: Гиббенст. Исследования, I, 46-49. См. также: архимандрит Леонид. Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. — М., 1876. Борис Годунов намеревался построить в московском Кремле церковь наподобие иерусалимского храма над Гробом Господним, и постройка колокольни Ивана Великого, видимо, была как-то связана с этим более грандиозным проектом (История русского искусства, III, 480-481). Идея воздвигнуть подобный «Новый Иерусалим» бытовала на Западе в эпоху крестовых походов (см.: V. Tapie. La Russie de 1659 a 1689, 1957, 200), но никогда не привлекала такого внимания, как в России. Тема освобождения Иерусалима приобрела популярность в эпоху «Смутного времени» (см.: Ровинский. Картинки, II, 479-480) и способствовала отождествлению в народе освобожденной Москвы с Новым Иерусалимом.

вернуться

471

63. P. Pascal. Un Pauvre Homme, grand fondateur: Efrem Potemkin // Melanges Jules Legras, 221-229; П. Смирнов. История, 66-69. См.: Даниил: 9, 20-27.

Они вновь обратились к антиуниатским писаниям. Еще в 1620 г. некий киевский монах пророчествовал, что распространение католицизма приведет к появлению Антихриста в 1666 г. [472]. Спиридон Потемкин развил эту идею, вычислив, что Риму понадобилась тысяча лет после рождения Христа, чтобы порвать с православием; еще шестьсот лет — белорусским и малороссийским иерархам, шестьдесят лет после этого великороссам и еще шесть — до наступления конца света [473].

Дата «1666 год» закрепилась в народном воображении, потому что содержала число 666 —

ключ к опознанию апокалиптического зверя. «Откровение» гласило:

«Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть» [474].

Поскольку в России XVII в. цифры все еще обозначались буквами, то русские без труда применяли античную гематрию — складывали цифровые значения букв в имени человека, чтобы определить его «число». Первые христиане обнаружили, что греческая форма имени императора Нерона, если его написать буквами древнееврейского алфавита, дает число 666; и Зизаний в эпоху образования униатской Церкви в 1596 г. толкнул православную общину искать в числе 666 возможное объяснение ее бедам. В дни богословского кризиса шестидесятых годов русские обнаружили, что это магическое число можно получить, сложив цифры царя (Алексей = 104), патриарха (Никон = 198) и одного из заподозренных никоновских иностранных справщиков — Арсения Грека (Арсений Грек = 364). Более поздние вычисления показали, что в слове «вольнодум» буквы тоже складываются в число 666 [475].

Знамения прихода Антихриста отыскал в мире природы Феоктист, бывший игумен Златоустовского монастыря, отправленный в дальний Соловецкий монастырь, где он использовал свою эрудицию и общение с Нероновым в тюрьме, чтобы обеспечить идеологическую основу монастырскому сопротивлению новым формам богослужения. В своем сочинении «Об Антихристе и его тайном царстве» Феоктист утверждал, что царствование Антихриста уже началось, и приложил список знамений, которые следует ожидать, — своего рода программный путеводитель по последним дням [476]. Еще одна туманная фигура — Авраамий, «духовный сын» Аввакума, постоянно общавшийся с ним в его последние тюремные дни, обнаружил антихристовы знаки не только в названии «Новый Иерусалим», но и в том, что реку Истру Никон называл Иорданом, близлежащий холм — Голгофой, а молодых послушников — своими «серафимами». Суеверия языческого происхождения бессознательно смешивались с апокалиптической символикой — Никона объявляли то сыном русалки, то мордвином, то черемисом [477]. Атмосфера накалялась ожиданием, что в 1666–1667 гг. предстоят знаменательные события. И ожидания эти оправдались, так как 1667-й, первый год ожидавшегося царствования Антихриста, во многих отношениях стал началом нового порядка в России.

Великая перемена

Решающим переломным моментом религиозного кризиса в России XVII столетия стал собор 1667 г., который предал анафеме всех фундаменталистов как таковых. Формально это была победа Никона, так как собор поддержал центральный авторитет иерархии и утвердил все реформы Никона, кроме введенного им обращения «Боже наш» вместо «Отче наш» в Молитве Господней и исключения двойного благословения вод в Крещенье. Больше того, церковная администрация заметно увеличилась благодаря добавлению двадцати новых епархий к уже имевшимся четырнадцати и добавлению к иерархии четырех митрополитов, пяти архиепископов и девяти епископов [478].

Тем не менее поражение фундаменталистов вовсе не означало победы теократов. Наоборот, собор приложил все усилия для окончательного низложения Никона и его ссылки. Главным его результатом было четкое подчинение Церкви государству через пополнение церковной бюрократии новыми священнослужителями, которых фактически назначали светские власти. Один новый украинский митрополит поразительной откровенностью признал, что, осуждая Аввакума, «нам бы царя оправить, того ради мы за новые книги стоим, утешая его» [479]. Иоахим, новый патриарх, сказал, обращаясь к царю напрямую: «Государь, я не знаю ни старья веры, ни новья, но что велют начальницы, то готов творить и слушать их во всем» [480].

Космополитическая, главным образом украинская и западнорусская, иерархия сменяла прежнюю, чисто великорусскую церковную администрацию, точно так же, как Московское государство, отобрав у Польши ключевые части этих областей, стремительно преобразовывалось в многонациональную империю. Идеал органичной религиозной цивилизации — фундаменталистской или теократической по своей структуре — становился таким же анахронизмом, как и нечеткие экономические и административные процедуры патриаршего правления.

Защитники московского идеала органичной религиозной цивилизации теперь на собственной земле столкнулись с самодержавным светским государством, сходным с государствами Западной Европы. Год 1667 ускорил этот процесс благодаря официальному переходу Киева после долгих лет польского владычества под контроль Москвы, а также изданию нового указа, обеспечившего государственный контроль над всей торговлей с иностранцами [481]. Процесс освобождения самодержавной власти от каких-либо эффективных ограничений со стороны местных или совещательных органов уже завершился в первые годы царствования Алексея — с подавлением городских бунтов и прекращением созыва земских соборов.

Новый глава царского двора окольничий Богдан Хитрово, не слишком известный военный герой и придворный интриган, чья фамилия ассоциировалась со словом «хитрый», начал создавать новую касту царских чиновников-полиглотов. Два важных новых назначения 1667 г. иллюстрируют рост класса государственных служащих *plus royalistes que le roi* [482]. Митрополит Федосий, серб, прежний хранитель царской усыпальницы в кремлевском Архангельском соборе, был назначен управляющим всеми патриаршими владениями Никона. Афанасий Ордин-Нащокин, профессиональный дипломат западного толка родом из Пскова, стал главой Посольского приказа, который наконец-то обрел полный статус Министерства иностранных дел [483].

Угодливость новой церковной иерархии наглядно иллюстрируют две фигуры, готовившие повестки соборов 1666–1667 гг. — Паисий Лигарид и Симеон Полоцкий. Первый был греческим священнослужителем, получил католическое образование, несколько лет тайно переписывался с Римской конгрегацией пропаганды веры и приехал в Россию как не всеми признаваемый митрополит не имевшей никакого влияния православной епархии в Газе. Крайне запутанная биография Лигарида настолько полна обманов и интриг, что ему трудно приписать какие-либо мотивы, кроме своекорыстных. Он страстно защищал греческую обрядность, пока жил в Румынии, куда перебрался в сороковых годах, чтобы основать в Яссах греческую школу и содействовать изданию в Румынии краткого изложения византийского канонического кодекса. Теперь же он выступил с яростными нападками на грекофила Никона, а на соборе главным образом сосредоточил усилия на поддержании претензий Алексея на вакантный польский трон [484].

Полоцкий — несравненно более серьезная фигура, белорусский священнослужитель, автор трактата «Жезл правления» — сурового руководства по церковной дисциплине, получившего официальное одобрение собора 1667 г. В том же году он становится придворным проповедником и учителем детей царя. По случаю светского праздника Нового года (1667) Полоцкий опубликовал «Орла Российского», изысканный светский панегирик своему августейшему благодетелю, наспигованный ухищрениями в стиле барокко, анаграммами имени царя и восхвалениями превыше тех, которые достались Геркулесу, Александру Великому и Титу. Все это низкопоклонство было лишь отзвуком более раннего его стихотворения, в котором Алексей был назван солнцем, а его супруга — луной.

вернуться

64. Захария Копыстенский, архимандрит Киево-Печерской лавры, в его «Палиногодии» (РИБ, IV, 315–366).

вернуться

65. П.Смирнов. Внутренние вопросы, хсііі-хсі?. Другие примеры вычислений среди фундаменталистов см. в: Субботин. Материалы, IV, 1881, 14 и след., 155–157, 282–284; и в Белоруссии — Памятки полемичного, IX, 200.

вернуться

66. Откровение: 13, 18. См.: Н. Guy. The New Testament Doctrine of the «Last Things». — Oxford, 1948, 146–149; также: W. Bousset. The Antichrist Legend. — London, 1896; и увлекательную, хотя и фантастичную: Two Servants of Christ. The Computation of 666. — London, 1891.

вернуться

67. В.Фармаковский. О противогосударственном элементе в расколе // ОЗ, CLXIX, кн. 24, 1866, 633. Ф. Ливанов. Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. — СПб., 1872, 4-е испр. изд., I, 394. В дополнение к этому богатому, хотя не вполне научному и очень романтизированному сборнику см. (касательно представлений старообрядцев об антихристе) две анонимные публикации: Книга об антихристе. — Псков, 1876 (сборник проповедей); Вещания святого об антихристе и последней судьбе сего мира. — М., 1888. Есть и другие ценные исследования этих представлений первых старообрядцев: Ф.Сахаров // Тамбовские епархиальные ведомости, 1878, №№ 20, 21, 23, 24; Н. Левицкий // ХЧ, 1890, нояб. — дек., 695–738; И.Нильский //ХЧ, 1889, янв., 693–719. Левицкий рассматривает выведение числа 666 из слова «император»: Учение, 556. О выведении числа 666 для Наполеона см.: E. Benz. Die abendlindische Sendung der orthodoxen Kirche. — Mainz, 1950, 29; H. Schaeder. Die dritte Koalition und die Heilige Allianz. Konigsberg — Berlin, 1934, 59, примеч. 109.

О воздействии понятия об антихристе на русскую культуру см. подробную и проблемную статью раннего советского периода: Б. Кисин //ЛЭ, I, 169–181; а также статью: Н.Никольский. Апокалиптическая литература //Там же, 183–191.

вернуться

68. Сырцов. Возмущение, 99—108; П. Смирнов. История, 54–55; Вопросы, Ixxxі-Ixxx?i. Во второй работе Смирнов приходит к выводу, что книгу написал не Феокист, умерший в 1666 г., а кто-то другой, создавший ее в промежутке между смертью Феокиста в 1666 г. и смертью Алексея в

1676 г.

вернуться

477

69. В.Перетц. Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII-XVIII вв. // Известия Императорской Академии наук. Отделение литературы и языка, V, 1900, 140-143; П.Смирнов. История, 90; Субботин. Материалы, VII, 421; Левицкий // ХЧ, 1890, нояб. — дек., 704-705.

вернуться

478

70. ?.?иколаевский. Патриаршая область, 29-31.

вернуться

479

71. Субботин. Материалы, VI, 233-234.

вернуться

480

72. Там же, 229. Буквальная точность этих цитат находится под большим вопросом, поскольку они встречаются только в полемической литературе старообрядцев. Тем не менее то, что они слыли достоверными, придавало им силу истины; и цитаты эти, безусловно, отражают позиции, занимаемые многими в послениконовской Церкви.

вернуться

481

73. Об Андрусовском перемирии как поворотном пункте в истории Восточной Европы см.: Z.Wojcik. Traktat andruszowski 1667 roku ijcogencza. — Warszawa, 1959 (с обширным резюме на английском). О новом торговом статуте, который во многих отношениях знаменовал начало протекционизма в торговой политике России, см.: А.Андреев. Новоторговый устав 1667 г. // ИЗ, XIII, 1942, 303-307.

вернуться

482

Более монархичных, чем монарх (*франц.*).

вернуться

74. В.Иконников. Ближний боярин А.Л.Ордин-Нащекин — один из предшественников петровской реформы // РС, 1883, окт., 17-66; нояб., 273-308. Хорошее общее исследование растущего профессионализма дипломатии и централизованной бюрократической власти в эту эпоху. См. также: G.Von Ranch. Moskau und die europaischen Mächte des 17 Jahrhunderts // HZ, 1954, Aug., 29-40, и шведское определение Ордин-Нащкина как «русского Ришелье», 36, примеч. 2.

вернуться

75. Белокуров. Арсений, 215-218; Л.Лавровский. Несколько сведений для биографии Паисия Лигарида, митрополита Газекого // ХЧ, 1889, № 11-12, 672-736; Е.Шмурло. Паисий Лигаридс в Риме и на греческом Востоке // Труды V Съезда русских академических организаций за границей. — София, 1932, гл. I, особ. 53 8—587; Русская кандидатура на польский престол в 1667-1669 // Сборник статей, посвященных П.Н.Милюкову. — Прага, 1929, особ. 280; документы см.: Legrand. Bibliographie hellénique, IV, 8—61; Melanges russes. P., 1849-1851, I, 152-159; 611-613.

Поддай ти господь миром обладати,

а в иск будущий в небе царствонати [485].

Знакомство Полоцкого с античной политической философией позволило ему выступить с изощренной светской защитой царского абсолютизма. Схоластический метод, приобретенный им в Киеве, где он получил образование, вскоре вошел в моду среди новой церковной иерархии в Москве, чему в конце шестидесятых годов способствовали такие труды, как «Ключ разумения» ректора Киевской академии Голятовского и «Мир с Богом человеку» «русского Аристотеля» архимандрита Киево-Печерской лавры Гизеля.

«Синопис» Гизеля — официально заказанная история России, выдержавшая к концу века пять изданий, — безоговорочно объяснял победу Московского государства над Польшей тем, что Богу абсолютное самодержавие удобнее разделения власти в республике. «Гетманы» и «сенаторы» превратили Польшу из царства в княжества, а из княжеств — в воеводства. Однако царь московский теперь избавил «мать городов русских» от ига католической Польши и стал могущественнейшим из монархов. Вот так истинно христианская империя возвратилась на восток впервые после падения Византии, «яко орлю юность обновляти» [486].

Полоцкий тоже популяризировал в Москве новое ощущение имперской судьбы и новый язык схоластических диспутов, который ввела Киевская академия. Кроме того, он был настойчивым пропагандистом новых западных форм искусства. Велеречивые силлабические стихи, затейливые книжные иллюстрации делают его истинным мастером барокко. В 1667 г. Полоцкий представил царю меморандум, выдвигая новую, менее ригористическую теорию иконографии, которая на протяжении следующих двух лет неоднократно одобрялась заезжими патриархами, а также ведущим художником-новатором Симоном Ушаковым и самим царем [487]. Ссылаясь на классических, равно как и на христианских авторитетов, Полоцкий утверждал, что творческий талант есть дар Божий и должен применяться изобретательно; что

иконы могут передавать физические особенности и внутренние чувства предмета изображения, а не только его традиционную стилизованную форму. В том же 1667 г. Алексей пошел даже дальше, назначив бывшего никоновского художника-портретиста официальным живописцем царской семьи. Не прошло и нескольких месяцев, как иллюстрации из немецкой Пискааторской Библии украсили стены покоя его сына Алексея, а в новой иллюстрированной рукописи было даже изображение долго находившейся под запретом фигуры Бога-Отца — в виде преуспевающего толстяка, возлежащего на диване [488].

Полифоническая музыка барокко бросала вызов форме старинных русских песнопений, также впервые в Москве начали ставиться светские пьесы, специально писавшиеся для этой цели. Две первые написал и поставил одну за другой осенью 1672 г. Иоганн Грегори, пастор одной из лютеранских церквей в Москве. Затем последовали еще четыре пьесы и два балета, а первая труппа Грегори из шестидесяти человек, набранных из живших в Москве иностранцев, вскоре начала пополняться добровольцами из Прибалтики. Спектакли давались на русском и немецком языках в частных домах и в Кремле, а затем и в специально построенном деревянном театре. Украинцы и белорусы также написали и поставили ряд «школьных драм», пользовавшихся популярностью в этих латинизированных областях. Многие такие спектакли сопровождалась музыкой, так что Россия познакомилась со светским пением и светской музыкой не в жизни, а на спектаклях [489].

Смешение старых и новых звуков при дворе Алексея его придворный врач, англичанин, сравнил со «стаей ушастых сов, гнездом галок, стаей голодных волков, семью кабанами в ветреный день и тем же числом кошек» [490]. Особенно оглушительной эта какофония была на второй свадьбе Алексея в Кремле, длившейся почти до утра и весьма отличавшейся от его первой пуританской свадьбы в 1645 г., на которой никакой музыки вообще не звучало. В Москве последних лет царствования Алексея царила атмосфера вроде той, которая отличала Англию после Реставрации. В инструкциях своему послу, отправленному в Англию в 1660 г., Алексей поручает ему обеспечить прибытие в Москву «мастеров, искусных играть комедии» [491]. Первый английский посол Карла II, прибывший в Москву четыре года спустя, поставил «изрядную комедию в прозе» с музыкальным сопровождением [492]. Пьесы Грегори были того же жанра, что и «аглицкая комедия». А вторая супруга Алексея, на которой он женился в начале 1671 г. (через два года после смерти первой жены), происходила из рода Нарышкиных, поддерживавших дружеские отношения с иностранцами, включая роялистов-шотландцев, бежавших из Англии от пуританского Протектората.

Во многих отношениях 1672 г. ознаменовал «конец светской изоляции России» [493]. Новая жена царя подарила ему сына, будущего Петра Великого, и ликующий Алексей отправил во все ведущие страны Европы «великие посольства» [494], которые оповещали о рождении Петра и предвещали поездку самого Петра на Запад в конце века. Другим предвестием приближения эпохи, когда России предстояло занять полноправное место среди европейских государств, стало официально субсидированное роскошное цветное издание 1672 г. «Титулярника великих государей» с 65 портретами не только русских, но и иностранных владетельных особ. Эти относительно реалистические портреты европейских государственных мужей были произведениями индивидуальных художников и резко контрастировали с анонимными идеализированными образами православных святых, которые до того времени безраздельно господствовали в русской живописи [495].

Уже при Алексее полусвященный титул «царь» начинает уступать место западному титулу «император». Хотя официально титул этот был принят в правление Петра, новый трон Алексея, созданный в шестидесятых годах по польским рисункам персидскими мастерами, украшала надпись на латыни: «Potentissimo et Invictissimo Moscovitarum Imperatori Alexio» [496]. Тонко внедрялась сугубо современная идея неограниченного самодержавия правителя страны.

Прибывший из Константинополя в июне 1655 г. «великий венец» был украшен изображением царя и царицы на том месте, где прежде помещался символ верховного владычества Бога, и на печати с двуглавым орлом изображение Алексея начало заменять изображение св. Георгия [497]. Для большой группы зависевших от него иностранцев в Москве Алексей был теперь уже не главой уникальной религиозной цивилизации, а образцовым европейским монархом. Пастор Грегори писал в стихотворении:

...как могу я достаточно восхвалить
Несравненного царя, великого владыку русских?
Он любит нас, немцев, сильнее, чем русских,
Раздавая должности, награды, милости и богатства.
О достойнейший царь, да вознаградит тебя Бог.
Кто не был бы рад жить в этой стране? [498]

Светская любознательность охватывала все сферы жизни. Русские установили первую регулярную почтовую связь с Западом [499], а в 1667 г. впервые использовали астрономические расчеты для навигации [500] и отправили в Пекин первый торговый караван, уполномоченный вести переговоры с китайским императором. Глава посольства вернулся с самым благоприятным впечатлением от грамотности и духа гражданственности, опирающейся на традиции конфуцианства [501]. В самой России Алексей обратил художественные таланты на службу не священным, а светским целям. Писание икон было в Кремле поставлено под административное управление Арсенала, и наиболее важной постройкой в Кремле в последние годы царствования Алексея была не церковь, но здание Посольского приказа, глава которого окружил себя не иконами, а часами и календарями [502].

вернуться

485

76. И.Еремин. Декламация Симеона Полоцкого // ТОДЛ, 1951, VIII, 359-360. Эта декламация 1660 г. на взятие Полоцка представляет собой, по мнению Еремина (354-356), первое в русском языке использование стилизованного силлабического стиха. «Орел российский» перепечатан с предисловием Н.Смирнова в: ПДП, СХХХШ, 1915, ?ii, 65-78. См. также пышные вирши на рождение Петра Великого с намеками на освобождение Константинополя в кн.: Гудзий. История, 470-472, библиография 576, примеч. 1, а также: И.Татарский. Симеон Полоцкий, его жизнь и деятельность. — М., 1886; Симеон Полоцкий. Избранные сочинения / Под ред. И.Еремина. — М. — Л., 1953.

А.Белецкий теоретически обосновывает, что до этого Полоцкий успешно занимался поэтическим творчеством, причем писал на трех языках — польском, латыни и белорусском (Сборник статей в честь А. И. Соболевского. — Л., 1928, 264-267). А.Позднесв связывает Полоцкого с традицией музыкальной версификации и напевов польского барокко в статье: *La Poesie des chansons russes aux XVII et XVIII siecles* // RES, 1959, 29-40. Лучшее общее исследование творчества Полоцкого принадлежит Л.Майкову: Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII вв. — СПб., 1896, 1 — 162. Отличное критическое исследование полемики Полоцкого со старообрядцами (показывающее, что его больше интересовали вопросы догмы, а не обрядов и что он почти ничего не знал о восточных отцах церкви, однако не преследовал никакого определенного плана или своекорыстных целей) можно найти в: Д.Ягодкин. Симеон Полоцкий как полемист против раскола // Странник, 1880, сен. — окт., 73-110; нояб., 316-382; дек., 542-556.

вернуться

486

77. При ведено в превосходной статье: И.Еремин. К истории общественной мысли на Украине второй половины XVII в. //ТОДЛ, X, 1954, 217, 219. «Синописис» был напечатан в 1674 г. и выдержал много переизданий, оставаясь на протяжении почти всего XVIII столетия наиболее популярной историей России.

вернуться

487

78. И. Майков. Симеон Полоцкий о русском иконописании. — СПб., 1889; об Имперской хартии 1669 г. см.: ААЭ, IV, 224-226.

вернуться

488

79. Рисунок в рукописи «Духовное лекарство». См.: А. Успенский. Царские иконописцы в живописи XVII века. — М., 1910, II, 314-316. Успенский считает (II, 24), что к 1662 г. только в Оружейной палате было шестьдесят живописцев-ино-странных; Овчинникова (Портрет, 25-26) указывает на пребывание в России в сороковых годах голландского художника еще до Вухтерса, но ставит под сомнение, что портрет Никона писал Вухтерс, полагая, что портрет был написан позже, и тем снимая с Никона обвинение в отступничестве от москвитянского взгляда на искусство. Перемены в стиле и сюжетах рассматривает В. Никольский в кн.: История русского искусства. — М., 1915, I, 143.

При Алексее многочисленные портреты русских дипломатов писали за границей иностранные художники (История русского искусства, IV, 452-453). К 1670 г. на стенах покоя сына Алексея в Кремле висели пятьдесят немецких гравюр (Забелин. Домашний быт, I, 169-170). Большое число рукописных книг, изготовлявшихся в то время в Посольском приказе, объединяют, по сути, рационалистическую философию Спафария с реалистичной манерой портретов Богдана Салтанова. См.: И. Михайловский. Важнейшие труды Николая Спафария (1672-1677). — Киев, 1897; И. Кудрявцева. Издательская деятельность Посольского приказа // Книга: Исследования и материалы, 1963, VIII, 179-244.

вернуться

489

80. Т. Ливанова. Очерки и материалы по истории русской музыкальной культуры. — М., 1938, 189. Текст «Артаксерксова действия» пастора Грегори, давно считавшийся утраченным, был найден в двух разных списках. Один, видимо принадлежавший саксонскому врачу Ринхубсру, практиковавшему в Москве, был обнаружен в Лионе и опубликован в Париже в 1954 г. под редакцией А. Мазона и Ф.Кокрона; второй, видимо принадлежавший русскому государственному деятелю А. Матвееву, был опубликован в СССР в 1957 г. под редакцией И. Кудрявцева. Общий обзор репертуара Грегори см. в статье: А.А.Мазон // ТОДЛ, XIV, 1957; о

документах, связанных с организацией театра в Москве, см.: С. Богоявленский. Московский театр при царях Алексее и Петре. — М., 1914. О музыкальном сопровождении (в дополнение к каталогу этих пьес и балетов, приведенному в: Гудзий. История, 482) см.: Гозенпуд. Музыкальный театр, 13.

О Полоцком и «школьных действиях» см.: Гудзий. История, 487-492; Ливанова. Очерки, 179-185; А. Белецкий. Старинный театр в России. — Ann Arbor, 1964 (перепечатка московского издания 1923 г.).

вернуться

490

81. Collins. Present State, 33.

вернуться

491

82. Цит. из инструкций Ивану Гебдену в: J. Patouillet. Le Theatre de moers russ-es, des origines a Ostrovski, 1912, 23. О музыке на второй свадьбе царя см.: Финдейзен. Очерки, 1, вып. III, 311-313.

вернуться

492

83. Carlisle. Relations, 142.

вернуться

493

84. Мнение Тихонравова, высказанное в связи с миссией ван Штадена набрать за границей актеров для нового театра (приводится по: J. Patouillet. Theatre, 24).

вернуться

494

85. Один посол был отправлен в Северную Европу, другой в Рим и Центральную Европу, третий в Западную Европу (включая Испанию), а на следующий год четвертый посол был отправлен в Польшу в качестве постоянного представителя России. См.: Von Rauch. Moskau, 38-42; Н. Чарыков. Посольство в Рим и служба в Москве Павла Менезия (1637-1694). — СПб., 1906; А. Попов. Русское посольство, 1-27; Д. Лихачев. Путешествия русских послов XVI-XVII вв. — М. — Л., 1954, 426-441.

вернуться

495

86. Титулярник, или Корень великих государей, 1672 (второе изд. 1673–1677). См.: Овчинникова. Портрет, 65–70.

При царе Михаиле русские иногда употребляли титул «император», особенно в сношениях с Западом. См. его употребление 1 мая 1633 г. в прокламации царского вербовщика шотландских наемников (A. Steuart. Scottish Influences, 34). В другой книге (Respublica Moscoviae et Urbes. — Leiden, 1630) указано, что титул «Magnus Domini, Imperator» употреблялся еще в 1613 г. Французы называли Алексея «етрегеиг» в 1654 г. (берх. Царствование, I, 85), но пристегивали этот титул к имени «Александр», что вряд ли свидетельствует о близком знакомстве с русской действительностью. Кромвель и Карл II оба именовали его «императором» (Иконников. Ордин-Нащекин, 283, примеч. 1).

вернуться

496

87. А. Ведьтман. Le Tresor de Moscou (Оружейная палата), 1861, 2-е испр. изд., 45.

вернуться

497

88. Савва, архиепископ Тверской. Sacristie patriarcale dit synodale de Moscou. — М., 1865, 2-е иллюстр. изд., 9–10; Сидоров. Гравюра, 218–219, иллюстрация напротив 216, а также 203–204.

вернуться

498

89. «...wie soll ich gnug preisen/ den unverglichen Tzar, den Gross-Herzog der Reussen? / Der unser teutsches Volk mehr als die Reussen licht,/ und ihnen Kirch und Siz, Sold, Ehr und Schatze giebt./ O hochst-gepriessener Tzar, Gott wolle dich belohnen,/ wer wolte doch nicht gern in diesem Lande wohnen?». Приведено Н. Лихачевым (Н. Лихачев. Иностранец-доброжелатель России в XVII столетии. — СПб., 1898, 6) по рукописи, которую Грегори в октябре 1667 г. отдал Иоганну Аллгейеру, уроженцу Штутгарта, ранее побывавшему в России с Олсарием.

вернуться

499

90. Почтовая служба была создана как одолжение иностранцам и была заведомо ненадежна для дипломатических донесений. См.: Шлосберг. О начале, 75–77 и библиографию, 77, примеч. 5; также: И. Козловский. Первая почта и первые почтмейстеры в Московском государстве. — Варшава, 1913, в 2 т. После 1668 г. почта перешла в подчинение Посольского приказа, но оба пути на Запад — через Смоленск и Ригу — охранялись очень плохо.

вернуться

500

91. Райнов. Наука, 434–437. Коперник и Браге — оба были из Восточной Европы, а в Данциге находилась самая большая обсерватория в мире после сгоревшей копенгагенской обсерватории Браге. Таким образом, изобилие новых астрономических сведений в ту эпоху не должно удивлять, хотя при этом примесь астрологии оставалась значительной, а знания, которыми обладала Россия, практического применения не нашли (там же, 439–454).

вернуться

501

92. Д. Урсул. Философские и общественно-политические взгляды Н.Г. Милеску Спафария. — Кишинев, 1955, 83–85. Текст доклада на церковнославянском языке, представленного царю этим выдающимся уроженцем Молдавии, был опубликован с предисловием А. Яцимирского (А.Яцимирский. Китайское государство. — Казань, 1910). См. также: П.Яковлева. Первый русско-китайский договор 1689 года. — М., 1958, 101–109. Официальные отношения были установлены в 1675 г.; перед этим царь уже отправлял туда в 1663 г. не столь уполномоченного посланника (там же, 90–92). Царствование Алексея было важным периодом и в расширении дипломатических связей с Центральной Азией. См.: В. Ульяницкий. Сношения России со СреднейДзией и Индией в XVI–XVII вв. — М., 1889, особ. 18, 38–43.

вернуться

502

93. История русского искусства, IV, 358 и след, об Оружейной палате, которой с 1654 г. и до своей смерти в 1680 г. управлял Хитрово, один из злейших придворных гонителей Никона. Артамон Матвеев после падения Никона и заката звезды Ордин-Нащекина стал ближайшим другом и советником Алексея. См.: А. Суворин. Боярин Артамон Сергеевич Матвеев. — СПб., 1900, 32 и след., особ. 48, — о часах с боем. Цветаев датирует 1665 г. появление зеркал, которые вкупе с одновременным обращением к реалистической портретной живописи и натуралистической иконографии способствовали восприятию человеческого тела со всеми его внешними признаками (Цветаев. Протестантство, 737).

Если Московия видела в России «Виноград российский», возвращенный Господом и приносящий урожай в жизни грядущей, Алексей словно бы считал ее теперь местом, где человек может создать собственный «вертоград многоцветный». Это соответственно были заглавия самого знаменитого сочинения старообрядцев, направленного против реформ, и самого знаменитого сборника стихов Симеона Полоцкого, нового придворного поэта. Точно так же, как «вертоград» стихов Полоцкого был полон таких немосквитянских тем, как гражданственность и философия [503], так новые Измайловские сады Алексея под Москвой были полны всяких западных нововведений. За воротами в стиле барокко располагались ветряные мельницы, огороды со всякими травами, цветники, оросительные каналы, клетки со зверями и беседки для отдыха и развлечений [504].

Еще более значительным символом светского изящества стал дворец, построенный Алексеем между 1666 и 1668 гг. в Коломенском под Москвой [505]. Бесспорно, там можно заметить поверхностную дань традиционализму, вообще характерную для царствования Алексея, — практически деревянное здание венчали купола-луковицы и шатровые крыши. Однако, как никогда прежде в московских зданиях, внутрь лился свет через три тысячи слюдяных окошек, озаряя огромную фреску, изображающую гелиоцентрическую Вселенную. И столь же

непривычный мир зеркал, роскошной мебели и импортированных механических устройств. Со стен, где полагалось бы висеть иконам, смотрели лица Юлия Цезаря, Александра Македонского и Дария. А посетителей Алексей принимал, сидя на троне между двумя огромными заводными львами, которые по условному сигналу вращали глазами, разевали пасти и ревели. Полоцкий считал Коломенское восьмым чудом света. Однако, пожалуй, точнее будет назвать его первым чудом нового мира, где в творениях новой империи начинала доминировать западная технология. Сохраняя яркие и броские черты национальной традиции, Алексей построил первый из великолепных дворцов, которые стали символами России Романовых. Он заимствовал претенциозную строительную программу Никона и ксенофобскую надменность Аввакума, но оставил позади религиозные убеждения обоих. Начинался долгий и мучительный путь — хотя в некоторых отношениях прямой и неизбежный — от Коломенского и Измайлова XVII в. к «паркам культуры и отдыха» века XX.

Прозападные перемены в последние годы правления Алексея были глубоко революционными в современном смысле слова. Однако в тогдашнем (того столетия) смысле «революции» как восстановления нарушенного естественного порядка, воплощенного в образе сферы, символизирующей обретение исходного положения, истинными революционерами были потерпевшие поражение религиозные реформаторы [506]. И теократы, и фундаменталисты пытались вернуть Россию после противоестественной капитуляции перед чужеземщиной к ее постулируемому первоначальному христианскому предназначению. И те, и другие уповали, что царь вернет русскому христианству его изначальную чистоту, и одновременно и те, и другие инстинктивно понимали, что их дело безнадежно. С горечью они пришли к выводу, что либо Алексей — второй Юлиан Отступник и тайно отрекся от истинной веры, либо Москва стала «четвертым Римом», которому «не быть», как они верили прежде [507].

В новой светской придворной культуре эти религиозные реформаторы всюду находили признаки того, что царство Антихриста уже началось. Не только Церковный Собор был созван в год, помеченный числом зверя, но в том же самом году Гизель преподнес царю свой трактат «Мир с Богом человеку», поддерживавший новый взгляд на догматы, и в этом богословском труде было 666 страниц! [508] Фронтиспис другого киевского трактата, вышедшего в том же году, изображал царя Давида и апостола Павла, указующих мечами на шар, с вершины которого русский царь устремляется в битву. Рисунок был снабжен цитатой из «Откровения» — библейской книги, наиболее часто цитируемой в ту эпоху [509]. Первая картина, которую написал для царя новоназначенный придворный художник-голландец (и представил ему в день Нового 1667 года), еще усилила дурные предчувствия, так как изображала падение Иерусалима [510].

Апокалиптические настроения раскольников были логическим следствием их беззаветной преданности московской идеологии проповедования Священного Писания. Но чтобы понять раскол до конца, необходимо было подойти к нему не только с русской, но и с византийской и западной точек зрения. Собственно говоря, этот по видимости особый и сугубо русский раскол во многих отношениях можно назвать «византийским по форме и западным по содержанию».

Византийская форма бесспорна. Сугубое внимание к мельчайшим частностям обрядов и служб, сложнейшие придворные интриги, в которых участвовали и патриарх, и император, постоянные обращения обеих сторон к греческим отцам церкви и ожесточенная полемика вокруг апокалиптических и пророческих библейских текстов — все это очень напоминает ранние религиозные распри в Восточной Христианской империи. Церковные соборы, в которых иноземные патриархи участвовали совместно с русским духовенством, были ареной принятия кардинальных решений: первоначального одобрения реформ Никона в 1654 г. и отлучения фундаменталистов с низложением Никона в 1667 г. Губительная внутренняя война между интеллектуально искушенной партией патриарха и старообрядцами-проповедниками на

протяжении века, в котором Московскому государству все время угрожали серьезнейшие опасности, в некоторых отношениях напоминает роковую борьбу между просхоластами и квиетистами в последние дни окруженной врагами Византии.

Тем не менее, знакомясь с дотошно подобранными аргументами церковных дебатов, начинаешь чувствовать, что суть спора лежит гораздо глубже словесной ее рационализации обеими сторонами. Аввакум обращался к отцам церкви по той же самой причине, по какой Никон прибегал к византийским прецедентам, — как к средству оправдывать и отстаивать уже занятую позицию. Собственно говоря, они оба нарушали основные традиции православия, которое претендовали защищать. Дуализм Аввакума заставил его в тюрьме отстаивать еретическое утверждение, что Христос Троицы не вполне идентичен историческому Иисусу. Честолюбие толкало Никона претендовать — практически, если не теоретически — на патриаршую власть, превосходящую ту, которой когда-либо пользовались константинопольские патриархи.

И Аввакума, и Никона глубоко возмутил бы даже намек на то, что их позиции в чем-то имеют аналоги на Западе. О Западе у обоих было самое смутное представление, и во многих отношениях их движущей силой было слепое антизападничество. Но именно эти чувства указывают на некую более глубинную связь. Ведь Россия в царствование Алексея уже не представляла собой герметически закупоренную культуру. Неизбежно, пусть и бессознательно, она приобщалась европейским тенденциям, причем не только экономическим и военным, но и идеологическим. Собственно говоря, раскол в русской Церкви можно в определенной степени рассматривать как последнюю дань европейской Реформации сельских окраин Европы, как полыхание на ее периферии костров, зажженных на Западе веком раньше.

В широком смысле раскол русской Церкви — как и раскол на Западе возник из новых опасений, как бы религия не лишилась своей силы и жизненности среди пугающих экономических и политических перемен начала нового времени. Эта «вторичная религиозность» охватила РОССИЮ позднее, чем Запад, в первую очередь из-за того, что экономические перемены наступили там позднее, как позднее появились и светские идеи. А особую остроту она приобрела в России по сравнению со многими странами Запада потому, что не предшествовала великим войнам конца XVI — начала XVII вв., а последовала за ними. Оживление религиозного фанатизма в России шло по пути, в целом довольно схожем с уже пройденным Западом. Соперничающие силы внутри Церкви начали ожесточенную борьбу, которая вскоре привела к физическим расправам и нестигаемому доктринерству. Две ведущие стороны спора сожгли себя, сражаясь друг с другом, и таким образом открыли путь новой светской культуре нового времени.

вернуться

503

94. С. Полоцкий. Сочинения, 71, 10–11, 233; Полоцкий. Вертоград многоцветный, 1678; С. Денисов. Виноград российский (1720-е гг.).

вернуться

504

95. В. Крутиков. Измайлово. — М., 1948, особ. 8—19. О воссоздании пышных украшений в садах, разбитых концентрическими кругами, см.: С. Палантрсер. Сады XVII века в Измайлове //

СИИ, VII, 1956, 80-104.

вернуться

505

96. История русского искусства, IV, 308-310, 406-408; Полоцкий. Сочинения, 104-105; А. Корсаков. Село Коломенское. — М., 1870; описания см.: Z. Schakovskoy. La vie quotidienne a Moscou au XVII siecle, 1962, 257-260; Н. Лихачев, А. Ершов. Село Коломенское. — ?, 1913; исчерпывающую реконструкцию и анализ можно найти в неопубликованной кандидатской диссертации: И. Маковецкий. Коломенское: исследование исторического развития планировки архитектурного ансамбля. — М., 1951.

вернуться

506

97. V. Snow. The Concept of Revolution in Seventeenth Century England // The Historical Journal, V, 2, 162, 164-174. Это, по сути, астрономическое понятие революции, видимо, лишь на исходе XVII столетия начало вытесняться современным представлением о ней как о катаклизме и необратимой перемене.

вернуться

507

98. «Дьякон Федор — см.: Субботин. Материалы, VI, 49-50, 219; и: ПС, 1859, авг., 456-458.

вернуться

508

99. Иннокентий Гизель. Мир с Богом человеку. — Киев, 1666 (перепечатано: М., 1669, 1671). Это сочинение рассматривается в статье: Н.Сумцов. Иннокентий Гизель // КС, 1884, окт., 207-217.

вернуться

509

100. Лазарь Баранович. Меч духовный. — Киев, 1666. Обратите внимание на замысловатую, в духе воинствующих крестоносцев, символику первых трех страниц, на пятнадцать страниц посвящения Царю и обращенное к читателям предисловие, начинающееся с наставления Христа апостолам (Лука: 22, 36) продать одежду свою и купить меч. См. также: Голятовский. Небо новое с новыми звездами сотворенное. — Львов, 1665, где само название указывает на новое небо, описанное в Откровении. См. также апокалиптический символизм в: Полоцкий. Жезл правления. — М., 1763, гл. I, 14; гл. 2, 122 (написан в 1666 г. и официально одобрен собором 1666-1667 гг.). См. также заметку И. Нильского о происхождении этой книги: ХЧ, 1860, нояб., 482-500.

101. Успенский. Иконописцы, I, 55.

Не проводя прямых параллелей и не имея в виду прямое заимствование, можно в определенном смысле уподобить фундаменталистов протестантской фракции, а сторонников теократии — католикоподобной сипе внутри русского православия.

Протесты Неронова против войн с Польшей, его любовь к безыскусным притчам, его желание проповедовать перед забытыми неприкаянными людьми, которые тянули баржи на Волге или выламывали соль в Сибири, — все это напоминает радикальный протестантский евангелизм. Больше того, фундаменталисты составляли оппозицию женатого приходского духовенства власти епископата, давшего обет безбрачия. Подобно Гпротестантам, фундаменталисты, порвав с утвержденной церковной иерархией, продолжали дробиться на все новые направления. Однако, как и в протестантстве, у них возникли две главные ветви — признававшие священнослужителей и не признававшие таковых, поповцы и беспоповцы. Поповцы примерно соответствовали западным протестантам (лютеранство и англиканство), которые не признавали власти Рима, но сохраняли прежнюю епископальную систему, а также формы богослужения. Беспоповцы же были аналогичны тем, кто, как кальвинисты и анабаптисты, категорически отвергал прежнюю иерархическую систему и обрядность.

Полностью исключить возможность воздействия протестантства на некоторых из ранних старообрядцев нельзя, хотя прямых указаний на это нет, не говоря уже о явной богословской пропасти между фанатической преданностью фундаменталистов обрядовости и почитанию икон и позицией протестантства. Тем не менее уже заметное насыщение Московского государства протестантскими купцами и наемниками в XVII в. могло сказаться если не на верованиях фундаменталистов, то на их взглядах и поступках. Некоторые белорусские протестанты после польских гонений в середине столетия были вынуждены обосноваться в России и, формально приняв православие, могли сохранить элементы собственной веры. На протяжении всего века шведы активно проводили программу проповеди лютеранства в Прибалтике и Карелии — областях, которые позднее стали центрами старообрядческой колонизации. Новообращенный русский священник в конце пятидесятых — начале шестидесятых годов написал по-русски трактат, стремясь убедить русских, что лютеранство — это путь к исправлению православия в его отклонениях от истинного пути [511]. Изгнание прежде обласканных протестантов из Москвы в конце сороковых годов отчасти опиралось на обвинение их в прозелитизме. В последние годы правления Алексея в России постоянно проживало около восемнадцати тысяч протестантов, причем в Москве и ее окрестностях действовало пять протестантских церквей [512], и протестантское присутствие ощущалось сильнее всего именно в тех провинциях, где укоренилось старообрядчество, — в Прибалтике, Белоруссии и по волжским торговым путям.

Подобно первоначальному окружению Лютера, первые старообрядцы в основном происходили из суровой, но благочестивой области Северной Европы. При всем их антиинтеллектуализме многие среди первых старообрядцев (такие, как дьякон Федор и соловецкие монахи) были — подобно Лютеру — большими знатоками Священного Писания и отцов церкви. Они противопоставляли идеализированное раннее христианство недавнему созданию церковных иерархий, поносили упадок и заносчивость дальней средиземноморской цивилизации и стремились внести монашеское благочестие в будничную жизнь. Неронов, подобно Лютеру,

был особенно осведомлен в посланиях апостола Павла, с которым его часто сравнивали современники [513].

Для превращения богословских протестов Аввакума и Неронова в социальное движение требовалась поддержка местных политических лидеров — как Лютеру требовалась поддержка немецких князей. Собственно говоря, аморфная, едва-едва начавшая расширяться империя Романовых была подвержена воздействию противоборствующих сил не менее, чем империя Карла V за сто лет до того. Если лютеранство оказалось более жизнеспособным, чем нероновианство, то потому лишь, что оно с меньшим количеством оговорок приняло институты светского государства. Однако это различие лишь способствует сопоставлению русской традиции раскола с радикальной «немагистерской» Реформацией — с традициями анабаптистов, гуттеритов и им подобных, чье влияние в любом случае было наиболее сильно в Центральной и Восточной Европе [514].

Своим неумолимым неприятием войны и *raison d'etat* [515], своей склонностью пользоваться обозначением «молитвенный дом», а не «освященная церковь» русские раскольники напоминают квакеров и другие радикальные протестантские секты [516]. Своими апокалиптическими ожиданиями и крепко укорененными общинными традициями старообрядцы, освоившиеся у дальнего восточного предела христианского мира, были близки по духу некоторым сектантам-пионерам колониальной Америки на Дальнем Западе.

Традиция раскола в расширяющейся русской империи могла поглотить и другие религиозные меньшинства, поскольку новое светское государство порождало ощущение общности у преследуемых диссидентов. Одним из ранних и самых влиятельных защитников старой веры в Сибири был обратившийся в православие армянин, которого его прежнее несторианство предрасположило творить крестное знамение двумя пальцами, а не тремя [517]. Нельзя исключить и возможности некоторого взаимодействия с еврейскими общинами. Год 1666, в котором фундаменталисты ожидали пришествия Антихриста, был также годом, когда Саббатай Цви провозгласил себя давно ожидаемым еврейским Мессией. Прибегая к тем же пророческим цитатам и вычислениям, что и старообрядцы, а быть может, и под влиянием жены, уцелевшей в учиненную Хмельницким резню на Украине, Саббатай привлек сторонников больше, чем любой другой еврейский Мессия во времена Иисуса, — и особенно среди почти вырезанных еврейских общин Польши и России. Украинская иерархия, доминировавшая в новой русской Церкви, обличала евреев наряду со старообрядцами. Украинский священник написал первое значимое опровержение претензий Саббатая «Истинный Мессия» с позиции, указывавшей на то, что саббатские идеи находили некоторый отклик и в православной среде [518]. Поскольку сам Саббатай стал отступником, приняв ислам, а его движение было безоговорочно осуждено правоверными евреями, поглощение ересей другими верами выглядит скорее правилом, чем исключением. Саббатские идеи оказали влияние на польскую мысль и, несомненно, должны были воздействовать на значительное число евреев, которые искали в Московии приюта и укрытия среди хаоса и массовых перемещений населения в середине XVII в. [519] Между саббатскими и старообрядцами по меньшей мере существует поразительное сходство в их предчувствии апокалипсиса, в замороженности оккультными цифровыми выкладками, экстатическом ощущении своей избранности и полумазохистском принятии страданий.

Если у старообрядцев можно усмотреть некоторое родство с радикальным протестантизмом и саббатским иудаизмом, то теократическая партия обладает любопытным сходством с контрреформаторским католицизмом. Хотя патриарх Филарет сначала был пленником в католической Польше, а затем ее дипломатическим врагом, он тем не менее воспринял немало католических идей — точно так же, как позднее Петр Великий много позаимствовал у своих шведских противников. Установив контроль центра над церковными изданиями и

канонизацией святых, увеличивая бюрократический аппарат и юрисдикцию иерархии как крупнейшего землевладельца, Филарет следовал скорее католическим, чем русским прецедентам. То же во многом справедливо и относительно Морины, чье противостояние католицизму носило чисто внешний и политический характер, а вот конфликт с протестантизмом был глубоко идеологическим.

вернуться

511

102. Эту книгу, состоящую из девяти семи глав с двумя приложениями, писал для шведской королевы Христины (позднее перешла в католичество) Симон Игумнов, уроженец Вязьмы, который некоторое время жил в Смоленске и Москве, прежде чем поселиться в Кексгольме, находившемся тогда под властью шведов. Ни одного известного ее экземпляра не сохранилось, а единственное ее описание — шведское, принадлежащее Андерсу Валвику (Anders Wallwik), секретарю генерал-губернатора Эстонии; оно находится в Королевском архиве в Стокгольме, собрание рукописей № 69, в постскриптуме его письма от июня 1662 г., адресованного Маттиасу Бьорнклу (Mattias Bjornklou). Само письмо указывает, что шведы предприняли серьезное, хотя и с покровительственным оттенком, исследование религии в России (Королевский архив, собрание Bjornklou, № 6, E 3259). Это подкрепляет утверждение Цветаева, опиравшегося на другие данные (Протестантство, особ. 513), что Соловьев и другие ошиблись, предположив, будто иностранцев не интересовали религиозные дела в России. А ведь шведская пропаганда лютеранства вполне могла содействовать тому, что русское православие заняло столь апокалиптическую и антикатолическую позицию. Первым профессором риторики и ведущей фигурой в 1650-х гг. в только что основанной шведской Богословской академии в Турку (Або) в Финляндии (центр лютеранского образования в Финляндии и Карелии) был Эскиль Пстрейус (Eskil Petraeus), чье главное сочинение — *De Antichristo magno, qui est Romanus pontifex*. — Uppsala, 1653. См.: I. Salomies. *Suomen Kirkon historia*. — Helsinki, 1949, II, 334–349. Об эсхатологической направленности шведской религиозной мысли в период борьбы между Реформацией и Контрреформацией см.: H. Sandblad. *De Eskatologiska forestallningar-na i Sverige*. — Uppsala, 1942.

вернуться

512

103. Оценку численности населения см.: П. Смирнов. Вопросы, 093: количество церквей — Красножен. Иноверцы, I, 88.

вернуться

513

104. Например, Аввакум (Субботин. Материалы, I, 25).

вернуться

514

105. Поздние произведения Коменского (особенно — *Lux e Tenebris*, 1665) были главным оружием усиления радикальных апокалиптических элементов Реформации. Это различие между «радикальной Реформацией» и «магистерской Реформацией» (т. е. поддерживаемой местными политическими властями как в княжествах, так и в кантонах) было проведено Уильямсом (G. H. Williams) — см. его предисловие в кн.: *Spiritual and Anabaptist Writers*. — Philadelphia, 1957, 18–25) и распространено на восток до Польши и Литвы в его же работе: *Anabaptism and Spiritualism in the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania: An Obscure Phase of the Pre-history of Socinianism* // *Studia nad arianizmem*, 215–262. Кальвинизм в Литве и Белоруссии рассматривается в неопубликованной переработанной магистерской диссертации по богословию: W. Rzyzy-Ryski. *The Reformation in Biełorusia* (Princeton Theological Seminary).

[вернуться](#)

515

Государственных соображений (франц.).

[вернуться](#)

516

106. Это сравнение часто проводилось ранними западными исследователями русской религиозной жизни. См., например: J. Bellermann. *Kurzer Abriss der russischen Kirche*. - Erfurt, 1788, 240–243.

О пацифизме Неронова и Аввакума см.: S. Zcnkovsky. *The Ideological World of the Denisov Brothers* // HSS, III, 1957, 61–62, примеч. 45; Субботин. Материалы, I, 38; Pascal. *Avvakum*, 48–49. Термин старообрядцев «молитвенный храм» (вместо: «церковь») широко употреблялся в эпоху Алексея. В современной старообрядческой литературе утверждается, что некоторые храмы еще до раскола принадлежали старообрядцам. Действительно, в календаре старообрядцев на 1960 г. отмечается трехсотлетняя годовщина их первого храма, якобы построенного вблизи Динабурга. См.: Старообрядческий церковный календарь на 1960 год (Преображенская старообрядческая община), 58.

[вернуться](#)

517

107. Этот старец, Иосиф, также начал свою проповедническую деятельность в 1660 г. в далеком Енисейске еще до возникновения раскола. См.: А. Палладий. *Обозрение пермского раскола*. — СПб., 1863, 1–2; И. Сырцов. *Самосжигательство*, 6–9, 12–13. Все больше армянских купцов переходило в православие (см.: Красножен. *Иноверцы*, 91), что, возможно, указывает на еще один источник силы старообрядцев, поскольку они были особенно влиятельны в торговом сословии. Однако Никона обвиняли и в введении армянских обрядов — см.: Полоцкий. *Жезл*, гл. 2, 73.

[вернуться](#)

518

108. Это ясно подразумевается в превосходной, написанной под псевдонимом рецензии на новое издание книги: И.Голятовский. Ключ разумения. — Киев, 1672. См.: Южнорусское духовенство и евреи в XVII веке // Восход, 1887, апр., особ. 4-6. Труд Голятовского и кампания против саббатинских идей в России рассматриваются также — хотя и менее убедительно — Градовским (Градовский. Отношения, 338-356) и связываются с его общим страхом перед ересями в работе: И.Огиенко. Проповедь Иоанникия Голятовского // СХО, XIX, 1913, особ. 423-426. См. также перечисление ересей в: Голятовский. Небо новое, 51-64, 68-74.

вернуться

519

109. G. Scholem. Le Mouvement sabbataiste en Pologne // JHR, XLIII, 1953, 30-90, 209-232 и XLIV, 1953, 42-77. Здесь на документальном материале показаны огромное влияние саббатинского мессианства внутри Польши и его существенный вклад в польскую мысль, главным образом через франкистское сектантство. Некоторые указания и намеки на влияние саббатинства в России содержатся в кн.: G.Scholem. Schabbetai Zvi. — Tel Aviv, 1957, I, 1-74, II, 493 и далее.

О наплыве евреев в Россию в конце XVII в. см. материалы, перечисленные в специальном приложении к еврейскому журналу на русском языке «Восход»: Систематический указатель литературы о евреях на русском языке (1708-1889). — СПб., 1892, 53-55, особ.: П. Лякуд. К истории евреев в России // Восход, 1888, май-июнь, 198-208; автор подчеркивает отсутствие каких-либо особых ограничений евреев в правление Алексея. См. также: Е. Мельников. Участие иудеев и иноверцев в делах церкви. — М., 1911, особ. 11-13 (об официальных обвинениях в прямом еврейском и армянском влиянии на старообрядцев), а также 65-66 (о необходимости для старообрядцев объединиться с евреями и другими меньшинствами, чтобы уцелеть в условиях гонений). См. также: Ю. Гессен. Евреи в Московском государстве XV-XVII вв. // Еврейская старина, 1915, № 1 и особ. № 2, 153-172; автор документирует и другие случаи, когда евреи занимали высокие посты. Евреев особенно широко использовали в качестве переводчиков (см.: K.Wickhart. Moscovittische Reiss-Beschreibung. — Wien, 1675, 43-44).

Есть некоторые указания на еврейское присутствие или влияние даже внутри заведомо антиеврейских (термин «антисемитизм» для этого периода неточен) групп: казаков (см. исследование С. Борового в ИС, 1, 1934, 141-149; Slouschz. Les Origines, 80) и старообрядцев (Смирнов. Вопросы, 093-094, 096-100). О евреях в Москве в конце XVII в. см.: Еврейская старина, 1913, № 1, 96-98. Как и с ересью иудействующих, истинная роль евреев в русском религиозном брожении конца XVII столетия точно установлена не была; но, в отличие от ситуации в XV в., проблема XVII столетия никогда систематически не исследовалась.

Швед Де Роде, побывавший в Москве в начале пятидесятих годов, называет Вонифатьева, духовника царя и кандидата на патриарший престол, «кардиналом, только под другим именем» [520] а австриец уподобляет Никона, избранного патриархом вместо Вонифатьева, самому Папе Римскому [521]. Попытка Никона ввести в фразеологию строгую догматизацию приводит на память скорее Триденский собор, чем первые семь Вселенских Соборов. Многие взятые им за образец греческие тексты были получены из Венеции и Парижа с католическими наслоениями. Пристрастие Никона к театральности придворных и церковных церемоний, его тонко рассчитанные перезахоронения и канонизации, его распоряжение везти из Греции, кроме церковных книг, еще и античных авторов, его противостояние соборам и любым светским властям, покушавшимся на авторитет главы Церкви, — все это больше напоминает

Римских Пап эпохи Возрождения, чем возвращение к византийской чистоте. Его программа строительства в красивых местностях и украшения новых монастырей, увенчанная созданием Ново-Иерусалимского монастыря, до странного приводит на память Юлиана II и возведение собора св. Петра в Риме непосредственно перед великим расколом западного христианства.

Обороняя владычество духовенства от гражданской власти, Никон прибегал к традиционным византийским текстам. Но его реальная политика как патриарха выходила за установившуюся практику православной Церкви. Православный священнослужитель, сопровождавший патриарха Антиохийского в Россию в 1654–1655 гг., жаловался, что Никон, по сути, стал «величайшим деспотом, полностью подчинив себе... все духовные сословия и даже государственных мужей, облеченных властью» [522]. Никон, сетовал он, присвоил прерогативу царя назначать архимандритов важнейших монастырей России и увеличил число крепостных патриарха в два с половиной раза. Хотя Никон остерегался прямо утверждать главенство патриарха над царем, он время от времени доказывал, что духовная власть выше земной. В новом издании своего канонического закона в 1653 г. он цитирует «Константинов дар», подложный документ, который на исходе средневековья использовался для поддержки самых крайних папских притязаний. Хотя Никон никогда даже не намекал на учреждение русского папства, он заявлял, что свой авторитет московский патриархат обрел, как наследник римской исчезнувшей епархии, словно бы подразумевая, что некоторые претензии второй перешли к первому [523]. Его квазипапский идеал открывается в описании явившегося ему в видении митрополита Петра, основателя московской иерархии, представшего перед ним в императорской короне, сидя на престоле с рукой на Священном Писании [524]. В долгой неколебимой защите своей позиции в начале шестидесятых годов Никон категорически утверждал, что патриарх обладает своего рода папской непогрешимостью. «Первый архиерей во образе Христа, а митрополиты и архиепископы и епископы во образе учеников и апостолов, "и рабу на господне седалище дерзати не достоин"» [525].

И последнее указание на католические тенденции Никона заключено в его иностранной политике. Если фундаменталисты особенно ненавидели Рим и поляков, Никон, видимо, больше опасался протестантизма и шведов. Он возражал против войны с Польшей в 1653 г. и перекрещения католиков. Некоторые его сотрудники в исправлении книг были в прошлом униатами из Белоруссии и Украины, и решение собора 1667 г. утвердить отмену Никонем постановления 1620 г., требовавшего перекрещения для католиков, было одной из многих уступок этим священнослужителям не из Великороссии. Никон сопоставлял положение в России с тем, которое «латинские ереси» породили на Западе, скорбя, что «и мы (священнослужители. — Дж. Б.) до тех дней дожили, что уже воюем, яко и мирские человецы» [526]. А Никиту Одоевского, главного автора «Уложения» 1649 г. и ведущего апологета подчинения церкви государству, он называл «новым Лютером» [527].

Путаница с вероисповеданиями, а также многочисленные иронические превратности эпохи отлично иллюстрирует тот факт, что главным соратником этого «нового Лютера» при осуждении Никона был Лигарид, бывший агент Ватикана в облачении православного митрополита. И в том, что этот бывший грекофил из далекой Газы кончил тем, что уничтожил никоновское греческое возрождение и выступил в роли защитника москвитянской традиции, есть своя закономерность. Лигарид использовал иконостас, сугубо русскую реалию, для противопоставления твердо Установленного иерархического порядка — никоновской идее гармоничного Равенства между светской и церковной властью. Признать патриарха хоть в чем-то равным царю, предостерегал Лигарид, было бы равносильно тому, чтобы поместить в центр чина две иконы — туда, где по традиции находится лишь один «Христос на престоле»: человек «не может служить двум господам», как нельзя и молиться на две иконы [528].

В отличие от Лигарида и Никон, и Аввакум значительную часть жизни посвятили такой молитве и были постоянны в своей верности. Оба были истинными москвитянами и по натуре и по воспитанию: «...аше и не учек словом, но не разумом; не учен диалектики и риторики и философии, а разум Христов в себе имам» [529]. Иными словами, было бы неверно кончить рассмотрение их противостояния на какой-либо аналогии с Западом. Конфликт Никона и Аввакума был вовсе не богословским спором, но смертельной схваткой между двумя мощными первопроходцами в мире единой истины. Только после того, как они уничтожили друг друга, Россия стала безопасным местом для лигаридовской доктрины служения государству и многих непостоянных истин.

Идея, что в любом споре может быть только одна истина, восходила к Византии; Никон и Аввакум оба видели себя защитником ее апостолического наследия и от иноземных извращений, и от попраiania изнутри. И тот, и другой тщился внедрить эту истину в русское общество силой своей собственной пророческой личности. И тот, и другой претерпел страшные физические мучения и провел последние годы в заточении. И тот, и другой был аскетически равнодушен к буржуазным добродетелям чистоты и умеренности. Ни тот, ни другой ни разу не побывал за пределами России.

Подлинное сходство этих двух московских пророков становится особенно поразительным в годы их испытаний и ссылок. Оба видели в себе страдающего служителя Бога. Оба черпали подкрепление своим убеждениям в видениях. Оба продолжали искать оправдание в истории, ратуя перед царем и другими властями за восстановление Истинной Церкви, вместо того чтобы вести споры с новой иерархией. Оба пытались доказать правоту и святость своего дела главным образом поступками, а не словами. Оба, когда им был закрыт доступ к источникам власти, пытались возвысить свое значение чудесными исцелениями смиренных верующих, которые добирались в отдаленные места их ссылок.

Из них двоих Аввакум более известен потомкам благодаря потрясающей автобиографии, которую он написал в первые годы ссылки. Старинный стиль житий святых в ней полностью приспособлен к живому разговорному языку эпохи, а московская идеология проповеди преобразуется в глубоко личное исповедание веры. Названный в честь библейского пророка Аввакума, чье имя в переводе означает «борец сильный», Аввакум отвечает на гонения как истинный пророк, прося помощи у Бога, а не пощады у людей. Даже когда в Сибири местный воевода бьет его кнутом. «А я говорю: «господи Иисусе Христе, сыне божий, помогай мне!» Да то ж, да то ж беспрестанно говорю. Так горько ему, что не говорю: "пощади!"» [530].

вернуться

520

110. Приведено в работе: В.Никольский. Сибирская ссылка протопопа Аввакума // УЗ РАНИОН, II, 1927, 154.

вернуться

521

111. Донесение Алегретти и Лорбаха (A.Alegretti, J.Lorbach) от января 1656 г. — Haus, Hof und Staatsarchiv, Wien, 8, Russland I Russica, VI, 27.

вернуться

522

112. Paul of Aleppo. Travels, I, 410; а также I, 386–395, II, 74–79.

вернуться

523

113. См. статью 53, 1653 г. (эту статью ни разу полностью не перепечатывали и не сопоставляли аналитически с дониконовским изданием 1651 г. Значительная часть статьи приводится в кн.: W. Palmer. The Patriarch, I, 617–665). Об использовании Никоном «Дарственной Константина» см. там же, I, 207–216, и в: Зызыкин. Никон, II, 161–164 (где утверждается, что Никон не знал, что это подделка, и не имел ни малейшего намерения сам притязать на папство). Пятнадцатистраничное приложение к церковной истории (экземпляр «Кормчей» 1653 г. в библиотеке юридического факультета Гарвардского университета) сообщает много подробностей об апостоличности русской Церкви, представляет учреждение русского патриархата как своего рода божественную компенсацию за отступничество римской Церкви и обвиняет Рим в том, что он соблазнил англиканскую Церковь отречься от якобы данной ранее клятвы верности православию и «греческому царю». Наиболее полную попытку проследить притязания Никона на папство (главным образом на основе доказательств, здесь не рассматривавшихся) можно найти в; И.Андреев. Папские тенденции патриарха Никона. — СПб., 1908.

вернуться

524

114. Белокуров. Материалы, 101–102. Еще более апокалиптический сон, описанный в письме от декабря 1661 г. (приведен в: Гиббенет. Исследование, II, 48 и далее), рисует объятый пламенем Успенский собор и направляющуюся к алтарю священную процессию восстающих из гробов великих церковных деятелей прошлого, в то время как митрополит Петр говорит Никону, что отчаялся в царе, а огонь медленно вздымается к самому царю. О еще одном видении Петра во время Рождественского поста 1664 г. см. там же, II, 112–113.

вернуться

525

115. Гиббенет. Исследование, I, 63, а также 122.

вернуться

526

116. Гиббенет. Исследование, II, 47. О перекрещении см.: Красножен. Иноверцы, 33–34, 100 и далее.

вернуться

117. Зызыкин. Никон, II, 46. Патриарх Константинопольский тоже был убежден, что в России интригуют «вторые лютераны»: Субботин. Материалы, IV, 198. Одоевский был одновременно и главой нового Приказа по делам монастырей, и официальным допросчиком Никона.

вернуться

118. Письмо Лигарида Никону от 12 июля 1662 г.: Гиббенет. Исследование, 1, ИЗ. См. также: Зызыкин. Никон, III, 72–74.

вернуться

119. Аввакум. Житие, 140.

вернуться

120. Там же, 71.

Без устали понося «новолюбцев», которые «истины отпали», Аввакум предпочитает не говорить об истине, но доказывать ее делом: «а что сделаю я, то людям и сказываю... В день века вси жо там познают содеянная мною — или благая или злая» [531].

Во многих отношениях Аввакум представляет собой кульминационное воплощение москвитянской идеологии — страстный пророк, стремящийся заполнить свою жизнь «подвигами благочестия». В нем соединены самоуничтожение и фанатизм ранней русской духовности. Его полемический стиль так же сочен и нетерпим, как у Ивана IV, но проповедь его консервативна, а советы сострадательны. Он убеждает людей просто хранить старую веру, радостно в подражание Христу принимать страдания, а не пускать в ход меч, как учит «Татарской бог Магмет», или «огнем жечь и на виселицах вешать», подобно новому безверному государству [532]. Его собственное мученичество придало всему им написанному особую авторитетность, и среди русских религиозных диссидентов полуманихейское мировоззрение Аввакума сохраняло вес еще очень долго.

Себя Аввакум называл не старообрядцем, но правоверным, утверждая в своем неприятии никоновской поправки Символа веры: «Лучше бы им в Символе веры не глаголати господа, виновнаго имени, а нежели истиннаго отсекаати, в нем же существо божие содержится» [533].

Аввакум помещает свет первым среди «сущих имен Бога» и видит в христианстве «первый свет истины», теперь затемненный западной ересью. Проповедуя самосожжение, он приходит к дуалистическому разделению души и тела. «Сожегше своя телеса, душа же в руке божии предаша» [534], — писал он одному будущему мученику. А незадолго до того, как сожгли его самого, он доходит почти до мазохизма: «...таки размахав, да и в пламя! Навось, диявол, еже

мое тело, до души моей дела тебе нет!» [535] Дьякон Федор, более ученый союзник протопопа, порицал Аввакума за еретичество [536], но, как бы то ни было, фанатизм и дуализм протопопа Аввакума оказали большое влияние на традиции русского религиозного раскола.

От Никона также осталось хвалебное жизнеописание в стиле житий святых, созданное в XVII в. одним из его последователей [537]. И он тоже предстает сугубо москвитянской фигурой. Голландец, побывавший у него в Ново-Иерусалимском монастыре в 1662 г., видел в его личной библиотеке только церковнославянские и русские книги [538]. Всюду, где бы ни жил Никон, у него всегда имелись особые скиты, где он мог уединиться от мира для благочестивых размышлений. Подобно Аввакуму, он Умерщвлял плоть тяжелым физическим трудом. В дни своей последней монастырской ссылки он соорудил для себя убежище для уединения на островке, который сложил в озере из валунов, сам перекатывая их по дну. Он обожал колокола, и по его распоряжению в Ново-Иерусалимском монастыре их отливали в большом количестве, украшая мистическими надписями. Чуть ли не единственный вопрос, который он задал своему голландскому гостю о мире за пределами России, касался величины колоколов в Амстердаме и сплавов для их отливки [539]. Никон был против новых-икон, как и Аввакум, и ему в видениях являлся Христос совершенно таким, каким изображен на иконах. В последние годы жизни Никона ему приписывалось даже больше чудесных исцелений, чем Аввакуму, — 132 за три года [540].

Разумеется, Никон был отвергнут новой Церковью не столь категорично, как Аввакум. В отличие от мученической смерти протопопа в огне, низвергнутый патриарх тихо скончался в 1681 г. на пути в Москву, полупрощенный двором. Тем не менее Никон, как и Аввакум, пользовался языком библейских пророков, обличая главного автора решений Церковного Собора как предтечу Антихриста. В новом «Вавилонском пленении» русской Церкви, подчиненной государственной власти, он усматривал иго хуже монгольского [541]. Автор памфлета 1664 г. в его поддержку делил мир на тех, кто поет хвалу святому патриарху, и тех, кто служит в полчищах Антихриста [542].

Бунтари против нового светского государства видели в Никоне не меньше, чем в Аввакуме, потенциального избавителя, защитника более древнего и лучшего образа жизни. Точно так же, как мятежные стрельцы десятилетия спустя прославляли отверженных старообрядцев, так казацкие атаманы во время восстания Стеньки Разина в 1670–1671 гг. прославляли отверженного патриарха как возможного избавителя от правления воевод [543].

Сходство между этими двумя фигурами лишний раз напоминает о том, что суть раскола в христианской России отнюдь не сводилась к формальному разделению сторонников и противников никоновских реформ. Подлинный раскол заключался в расхождении между москвитянским идеалом органичной религиозной цивилизации, который лелеяли и Аввакум, и Никон, с реальным положением вещей после 1667 г., равно неприемлемым для них обоих, когда церковь превратилась в подчиненный институт светского государства [544].

Среди всех этих религиозных конфликтов в России — как и прежде на Западе — в главном проигрыше оказалась жизнестойкость еще сохранившейся преданности христианству. Две главные силы внутри Церкви тратили свое время и энергию на взаимную дискредитацию и на борьбу друг с другом, а не со светскими силами, подкапывающимися под них обеих. После 1667 г. русская Церковь была склонна заимствовать скорее светские, нежели духовные идеи обеих старых позиций. Официальная Церковь не стала ни общиной проповедников, как хотели фундаменталисты, ни самоуправляющимся священным институтом, как желали теократы. От фундаменталистов современная Россия унаследовала не столько исступленное благочестие, сколько фанатичную ксенофобию, а от теократов не столько христианское правление, сколько церковную дисциплину.

Этот идеологический процесс против модернизации оставил тлетворное наследие — ксенофобию. Внутренний раскол следом за вакханалией насилия неизгладимо запечатлел в народном воображении антисемитизм, заложенный в москвитянской идеологии. Старообрядцы обвиняли Никона в том, что он разрешил евреям переводить священные книги, а никониане обвиняли старообрядцев в том, что они позволяли евреям вести богослужение. Обе стороны считали собор 1666–1667 гг. «еврейским сборищем», а в официальном постановлении собор обвинял своих противников в том, что они стали жертвами «лживых еврейских словес». Везде ходили слухи, что государственная власть отдана «проклятым еврейским правителям», а царь вступил в тлетворный «западный» брак, одурманенный любовными зельями врачей-евреев [545]. Антикатолицизм если и не усилился, то получил более широкое распространение, чем в «Смутное время». Историк православия указывает, что до шестидесятых годов XVII столетия простой народ мог отличить униатство от православия только по названию [546]. А с этих пор смутная враждебность к Римскому Папе и «латинянам» распространилась и на униатскую церковь как орудие «хитрой политики бывшей польской республики» [547].

Определить, на ком лежала ответственность за раскол восточной Христовой Церкви, было бы не легче, чем установить, на ком лежала ответственность за распятие ее основателя. И в том, и в другом случаях политическая арена осталась в непосредственном будущем за государственными деятелями — за «великими» Петром и Екатериной и за Цезарем «Августом». Тем не менее «третьему Риму» предстояло терпеть от раскольников почти столько же, как первому Риму — от первых христиан.

вернуться

531

121. Там же, ПО.

вернуться

532

122. Там же, 108.

вернуться

533

123. Там же, 55 («правовернии», 65). См.: E. Hoffer. The True Believer. — NY, 1951.

вернуться

534

124. Аввакум. Житие, 234; Субботин. Материалы, V, 204.

вернуться

535

125. Аввакум. Житие, 224.

вернуться

536

126. Субботин. Материалы, VIII, 224 и далее.

вернуться

537

127. И. Шушерин. Известие о рождении и о воспитании, и о житии святого Никона, патриарха Московского и всея России // РА, 1909, № 9, I — ПО. Особенно ценно описание молодости Никона. О жанре духовной автобиографии, его развитии в XVII столетии, а также тексты и взаимосвязи «Жития» Аввакума и «Жития» Епифания см.: А. Робинсон. Жизнеописания Аввакума и Епифания. — М., 1963.

вернуться

538

128. A. Kluuyver. Over het Verblijf van Nicolaas Witsen te Moskou (1664-1665) // Verslagen en Mededeelingen der Koninklijkc Akadcmie van Wetcnschappen, Amsterdam, 1894, 5-38, особ. 19-22.

вернуться

539

129. Текст отчета Витсена (Witsen), листы фолио 136а—137б; последние были изучены в библиотеке Лейденского университета, где отчет находился на временном хранении.

вернуться

540

130. Белокуров. Материалы, 84—100; Зызыкин. Никон, I, 25; также III, 47-52, где Никон уподобляет свою судьбу судьбе библейских пророков. О чудесах, которые якобы творили первые старообрядцы, см.: Субботин. Материалы, I, 204-205; VII, 35-40.

вернуться

541

131. Гиббенет. Исследование, II, 77, 47.

вернуться

542

132. Приведено в кн.: Я.Барский. Памятники первых лет русского старообрядчества. — СПб., 1912, 1-5 и комментарий 265-275. Об использовании Никоном символа Антихриста (о чем известно гораздо меньше, чем об использовании его старообрядцами) см.: Странник, 1880, авг., 526-567.

вернуться

543

133. Оч. (6), 300-302; Описание документов и бумаг, хранящихся в московском архиве Министерства юстиции. — М., 1912, XVI, 18, примеч. 2. См. также: Крестьянская война под предводительством Степана Разина: Сборник документов / Под ред. В. Лебедева и А. Новосельского. — М., 1954, I, 277, — о безуспешных переговорах Стеньки Разина с Никоном.

вернуться

544

134. Автор монументального исследования церковных реформ Петра (Р.Верховский. Учреждение духовной коллегии и духовный регламент. — Ростов-на-Дону, 1916, в 2 т.) рассматривает падение Никона и собор 1666-1667 гг. как решающие этапы в секуляризации Церкви и ее подчинении государству (I, 44-45, 684). В другом превосходном и забытом исследовании (И. Козловский. Значение XVII века в русской истории // Сборник историко-филологического общества, Нежин, 1908, IV) собор 1666-1667 гг. оценивается как, по сути, первый синод государственной Церкви; исследователь того времени, саксонский пастор в Вильне (Herbinius. Rcligiosae, 150), также ссылается на собор 1666-1667 гг. как на синод лютеранского типа (в ходе интересного анализа церковного раскола, главным образом через параллели с Западом, 144-170; см. также 72-79).

вернуться

545

135. Мельников. Участие, 12-13, 86-87; Гессен. Евреи, 161, примеч. 1; Гиббе-нет. Исследование, I, 122; Симеон Полоцкий. Жезл, гл. 1, 17; Paul of Aleppo. Travels, I, 276; Collins. Present State, 113-121.

вернуться

546

136. Ю.Крачковский. Очерки, 62.

вернуться

547

137. Закон 1839 г, официально запрещая униатскую церковь в России, связывает это с «хитрой политикой бывшей польской республики». См.: С.Мелунов. Из истории религиозно-

Год 1667-й, положивший формальный конец религиозным разногласиям, увидел зарождение двух мощных движений общественного протеста против нового порядка. На Севере соловецкие монахи и купцы начали активное сопротивление царским войскам, которое в дальнейшем вдохновляло старообрядческие общины, вскоре возникшие на окраинах России. Тогда же Стенька Разин (дважды совершивший паломничество на Соловки) поднял крестьянское восстание под руководством казаков, положившее начало анархистским крестьянским бунтам нового типа. Последующая история России во многих отношениях была историей двух России: России преимущественно прибалтийской немецкой знати и преимущественно белорусского и малороссийского духовенства, которые управляли империей Романовых; и России простых крестьян, купцов и проповедников, у которых она черпала свою силу.

Уход первых фундаменталистов и теократов с исторической сцены на исходе XVII в. был очень эффектным. Даже после того, как обе позиции потерпели поражение и Аввакум с Никоном были мертвы, и тот, и другой лагерь сумели в последний раз засвидетельствовать верность старым идеалам, вынести заключительный впечатляющий вотум недоверия новому порядку.

Протест фундаменталистов выразился в общинном уходе от мира. После Церковного Собора нижегородские крестьяне в том же 1667 г. начали бросать полевые работы и одеваться во все белое, чтобы в ночных молитвенных бдениях ожидать приближающийся конец. Дальше на север по Волге заскорузлый от грязи Василий Волосатый завоевывал интерес своей программой уничтожить все книги и покаянно поститься до смерти. Другие проповедовали, что царство Антихриста уже началось в 1666 г. или что конец света настанет в 1674-м или 1691 г. (то есть на 1666-й год после нисхождения Христа в Ад). Смерть царя Алексея в 1676 г., буквально через несколько дней после взятия Соловецкого монастыря, опоры фундаменталистов, была воспринята как знак Божьего гнева и обещание Бога очень скоро подтвердить правоту защитников старой веры.

Некоторые стремились предвосхитить очистительное пламя Судного дня и сжигали себя, другие уходили в глухие леса и создавали там новые пуританские общины. Возникновение этих общин позволило старообрядческой традиции дожить до современности, однако их активная деятельность относится больше к XVIII в., чем к XVII. В заключительные годы XVII столетия преобладали более негативные формы протеста против нового порядка, достигшие кульминации в движении за отказ от всякой мирской речи, кроме повторения слова «нет», — знаменитая «нетовщина» ярославского крестьянина по имени Косьма Андреев [548].

Всего в нескольких верстах от того места, где Косьма пытался наложить вето на современный мир, тогда же был воздвигнут последний великий памятник соперничающему теократическому протесту против светского государства — новый кремль Ростова Великого. Построенный митрополитом Ионой Сысоевичем в семидесятых — восьмидесятых годах XVII в. в сознательном стремлении продолжить дело его друга Никона, ростовский кремль остается одним из самых великолепных архитектурных ансамблей во всей России. Величавая симметрия и относительная простота его кирпичных и каменных строений знаменуют непосредственное усилие сохранить никоновский стиль в архитектуре — и сокрушительный безмолвный упрек затейливой претенциозности новой государственной архитектуры. Едва ли можно найти более разительную противоположность этому массивному, но белому и строгому церковному ансамблю, чем кричащие краски и беспорядочность новых архитектурных ансамблей, которые в те же годы строил из-за дерева царь Алексей, — дворец в Коломенском и здание Посольского приказа в Московском Кремле.

Однако — и это еще важнее — церковное строительство в Ростове Великом являло собой плод усилий оправдать теократические идеи Никона тем, что подчеркивало величие духовного сословия и его главенство над мирянами. Сысоевич заимствовал много идей и технических приемов, которые использовал в своей строительной программе Никон. Подобно новым монастырям Никона, ансамбль храмов и церковных зданий в Ростове был построен в красивейшем месте на берегу озера и обеспечен постоянным доходом. Как Никон в своих монастырях, Сысоевич учредил своего рода теократическое управление городком Ростовом, над которым и в наши дни все еще господствует кремль [549]. Как и Никон, Сысоевич, еще подвизаясь в Новгородской епархии, настаивал на необходимости дисциплины и порядка. Однажды он зашел настолько далеко, что принародно заявил о праве евреев распять Христа за его бунт. Старообрядцы объявили это одним из самых возмутительных кощунств новой Церкви, несмотря на то что Сысоевич был сурово наказан [550].

Кремль Сысоевича в Ростове был резиденцией митрополита, властвовавшего над богатой и влиятельной Ярославско-Костромской областью Верхней Волги, где были построены наиболее великолепные церкви того века. Искусные фрески семидесятых — восьмидесятых годов, заполнявшие все своды, все уголки новых церквей этой епархии, знаменуют последнее усилие Московии создать всеобъемлющую иероглифическую энциклопедию веры. Однако вторжение мирских тем — жатва, женщины, глядящиеся в зеркало, обнаженная, которую соблазняет дьявол, — разрушали духовность этих огромных новых композиций [551]. В Ярославле и Ростове, как и повсюду в России конца XVII столетия, заимствованные у Запада сцены страстей Христовых и Распятия начали вытеснять более возвышенные образы Преображения и Воскресения, которые традиционно доминировали в восточной иконографии Спасителя. Христос в центре новых иконостасов ярославских соборов уже словно не чувствует себя удобно на Своем престоле [552]. Уже не оставалось святилища, не оставалось места для присутствия Бога на земле за иконостасами старообрядческих храмов, которые строились неподалеку в волжских лесах. Однако еще оставалась надежда, что присутствие Бога удастся сохранить в пределах величавого кремля митрополита Ростовского, и возникала легенда, что надо сначала увидеть Ростов Великий, а уже потом умереть.

Над стенами ростовского кремля величественно возносили к небу главы многочисленные церкви. Внутри классические колонны обрамляли проход к царским вратам, а седалище, похожее на трон, обеспечивало митрополиту подобающе почетное место в никоновском духе. Под сводами Храма Спаса на Сенях, личной церкви митрополита, несомненно, звучало изумительное пение, о чем свидетельствует его несравненная акустика и клиросы, обширностью почти не уступающие нефу. Его колокола и по сей день принадлежат к самым звучным в России. В полном соответствии и с ксенофобией, и с любовью Древней Московии к красочной живописи, на монументальной фреске Страшного суда, занимающей всю западную стену, в толпе обреченных на вечные муки изображены (случай беспрецедентный) три ряда иноземцев [553].

Однако история вскоре приняла сторону не этого грандиозного памятника Московии, а сторону чужеземцев на его фресках. В год смерти митрополита Ионы (1691), молодой царь Петр положил начало унижению Ростова Великого, произведя первую из многих конфискаций части его богатейших запасов серебряной утвари. Затем Петр завершил процесс подчинения Церкви, упразднив патриаршество и учредив для управления ею контролируемый государством Синод. «Великим государям» из священнослужителей вроде Филарета с Никоном, равно как и религиозным твердыням типа Ростова Великого, не стало места в мире Петра Великого, Екатерины Великой и... Великой Октябрьской революции.

2. ПОВОРОТ К ЗАПАДУ

Крах фундаменталистов и теократов означал конец любых серьезных попыток сохранить цивилизацию, полностью отличную от западной. Религиозная идеология Московии была отвергнута, как несовместимая с современным государственным устройством, и жесткие преграды на пути западного влияния, которые стремились укрепить Никон и Аввакум, были после 1667 г. в основном устранены.

вернуться

548

138. Смирнов. История, 91-95, 121; Вопросы, 61-67.

вернуться

549

139. С. Бессонов. Ростов Великий. — М., 1945, 9-10, 14-23.

вернуться

550

140. Pascal. Avvakum, 371-372.

вернуться

551

141. Все это можно видеть на фресках церкви Ильи Пророка в Ярославле; ее построили в 1647-1650 гг., однако нынешняя ее роспись восходит к 1680-1681 гг. О новом изучении композиции этих фресок и знаменитых заимствований в части сюжетов и техники из гравюр Библии Пискатора см.: М. Некрасова. Новое в синтезе живописи и архитектуры XVII века // В.Лазарев и др. Древнерусское искусство: XVII век. — М., 1964, 89-109.

вернуться

552

142. Достаточно сопоставить, например, напряженную фигуру Христа и перегруженную композицию ярославской иконы Христа на престоле конца XVII в. (Bunt. Russian Art, 108) с более ранней новгородской композицией на ту же тему (ibid., 87). Все увеличивающееся число сцен страстей на иконостасах XVII столетия рассматривается в работе: Сперовский. Иконостасы // ХЧ, 1892, янв. — фев., 10-16. Автор указывает, что та же тенденция проглядывает и в иконографии апостолов (15) и что Церковный Собор 1667 г. заметно усилил эту тенденцию, потребовав, чтобы на каждом иконостасе было изображение распятия, дабы люди, «зряще во святой церкви на распятие и страсти Спасителя нашего Иисуса Христа, исцелялись от угрызения невидимаго Змия диавола».

вернуться

143. Не существует исчерпывающей научной монографии ни о Сысоевиче, ни о Ростове Великом. Мой рассказ о его сокровищах (как в значительной мере и ярославских) в основном опирается на наблюдения и впечатления во время моих посещений Ростова в марте 1961 г. и январе 1965-го. Статью о все еще великолепных колоколах Ростова, отлитых в большинстве при Сысоевиче, см.: *Soviet Life*, 1965, Dec., 44.

Пока еще было неясно, в какой степени и какое именно западное влияние окажется преобладающим в новой нескладной империи. Лишь постепенно и прихотливо сумела Россия создать творческую культуру и административную систему, гармонизировавшие с культурой и государственными системами остальной Европы. Прославленные реформы Петра Великого указали путь в будущее. Однако новые религиозные искания, предшествовавшие этим реформам, и причудливые формы сопротивления им указывают, что торжество секулярной модернизации было отнюдь не полным.

Новые религиозные ответы

Последняя четверть XVII в. в России — от смерти Алексея и до того, как Петр Великий получил реальную власть, — была своего рода междуцарствием. Продолжающееся движение в сторону западных обычаев драматически проявилось в освобождении женщин от теремного заточения во время регентства Софьи, дочери Алексея, которая стала первой официальной правительницей России. Деятельность ее главного министра В.В. Голицына явилась важным звеном между западничеством Алексея и западничеством Петра Великого. Голицын способствовал реорганизации военного ведомства, отмене давно устаревшего местничества и смягчению многих из самых жестоких форм дознания и наказания.

Однако Голицын более преуспел в отмене старого, чем в замене его на что-то другое. В конце концов его отвергли и сослали — как большинство других новаторов той эпохи. Россия еще не желала безоговорочно принять иной образ жизни. Непрерывный поиск новых ответов был сосредоточен в Москве, разросшейся деревянной столице, где были представлены все взгляды — от ксенофобии и фундаментализма Стрелецкой слободы до чужеземной сноровистости и практицизма обитателей Немецкой слободы. Многие свои идеи и вкусы юный Петр Великий приобрел, проводя в беззаботном отрочестве значительную часть времени в этом московском западном анклав. Однако необходимость подавлять религиозно окрашенные восстания против новшеств — Разина, соловецкое и стрелецкое, — естественно, толкала озабоченную правящую элиту искать собственные религиозные ответы — действенную альтернативу религии старой Московии. Хотя, казалось бы, после 1667 г. правящей элите было негде найти путеводную звезду, кроме как на Западе, она все еще искала религиозные ответы — решения прежнего толка в этом новом источнике мудрости.

Последние годы столетия Москва отдала рассмотрению четырех религиозных ответов, причем все они предлагались извне. Только отвергнув эти последние попытки найти религиозные ответы на свои проблемы, Россия в лице Петра Великого обратилась к Западу за светскими и политическими решениями.

Каждый из четырех религиозных ответов, предложенных Москве, представлял собой попытку освоить реальность раскола и необратимости перемен в России. Ни один из них не был предложен великороссом, проникнутым москвитянской идеологией, такими, какими были Никон и Аввакум. Два ответа — латинизаторов и грекофилов — представляли собой

фракционные движения новых элементов в Русской Православной Церкви, стремившихся найти для нее прочную новую основу. Два других, более радикальных предложения — прямо перейти в католичество или в протестантские секты — исходили от явившихся в Москву с Запада одиноких проповедников. Такое изобилие противоречивых решений вопроса показывает, в какие смятение и неуверенность вверг раскол русское христианство.

Решения, связанные с грекофилами и латинизаторами, возникли из-за запоздалого признания внутри русской Церкви того, что ей необходимо создать упорядоченную систему образования. Защитники-проповедники москвитянской идеологии такой потребности не испытывали. И Никон, и Аввакум равно не придавали систематическому образованию духовенства ни малейшего значения, хотя оба рекомендовали тщательное изучение священных книг, получивших их одобрение. Вопрос, разделивший Церковь изнутри после 1667 г., сводился попросту к тому, латинский или греческий язык, латинская или греческая культура должны преобладать в системе образования новой церковной иерархии, говорящей на нескольких языках.

Постоянный приток в Россию украинских и белорусских священнослужителей и ссылка грекофила Никона первоначально обеспечили партии латинизаторов заметное преимущество. В шестидесятых годах Полоцкий учредил в Москве частную школу для приобщения слуг государства к латинской культуре, и один из первых учеников Полоцкого, Сильвестр Медведев, в семидесятых годах стал ревностным защитником латинизации. Он был поевдвдвдвдв по свету дипломатом, способствовал заключению мирного договора с Польшей в 1667 г. и в монахи постригся только в 1674-м. В 1667 г. на него в Москве были возложены новые важные обязанности — главного справщика Печатного двора и настоятеля Заиконоспасского монастыря, который стал центром все расширявшейся программы латинского образования в столице. В 1685 г. Медведев подал прошение правительнице Софье (тоже учившейся у Полоцкого) о разрешении превратить свою школу в полуофициальную академию.

Усилия Медведева повысить свой и без того высокий авторитет сделали его уязвимым для свирепых интриг, характерных для Москвы той эпохи потрясения основ и всеобщей подозрительности. Он столкнулся примерно с таким же сопротивлением, как прежде Никон, но Медведеву для проведения своих реформ не хватало силы характера, патриаршей власти и опоры в византийских прецедентах. Вскоре он подвергся нападкам соперничающей фракции, которую поддерживал патриарх Иоаким, а также соперничающей греческой школы при Печатном дворе.

Грекофильская партия обрела новые силы, когда в 1685 г. в Москву из Константинополя приехали братья Лихуды, два образованных, много путешествовавших грека. Они подорвали положение Медведева нападениями по вопросам доктрины и оттягали под свою греческую школу каменное здание, предназначавшееся для латинской академии Медведева. Стремительно лишившийся своих постов Медведев вскоре был арестован по обвинению в измене и после двух лет пыток и мук тюремного заключения сожжен за ересь в 1691 г. Но, как и противостояние Никона с Аввакумом, столкновение Медведева и братьев Лихудов завершилось скорее взаимным поражением, а не победой одной из сторон. Лихуды сами незамедлительно навлекли на себя подозрение, как интриганы-иностранцы, и в начале девяностых годов их влияние резко упало [554].

Однако за малопривлекательными частностями этого столкновения скрывались два очень важных фактора с далеко идущими последствиями для русской культуры. Каждая сторона была права в одном из них: латинизаторы — в том, что касалось основного языка и стиля богословского образования и диспутов, грекофилы — в фундаментальных вопросах догмы.

Латинский уклон в богословском образовании знаменовал окончательную победу нового духовенства над традиционным грекоориентированным монастырским укладом Московии. С этих пор русское богословское образование — почти единственная форма образования в России XVIII в. — стало куда более западным по своему содержанию. Латынь навсегда заменила греческий как главный язык философских и научных дискуссий; и благодаря своей Церкви Россия стала намного терпимее к светскому образованию и схоластическому богословию, чем допустили бы грекофилы, свято соблюдавшие заветы отцов церкви. Не случайно, что на переломе веков западные богословы разразились настоящим потоком ученых трактатов о русской Церкви, а подавляющее большинство важных богословских трудов и проповедей внутри русской Церкви в этот период принадлежали русским священнослужителям, получившим образование в богословских академиях Западной Европы, языком которых была латынь [555].

Возобладание греков в вопросах догмы во многих отношениях было гораздо удивительнее победы латинизаторов в вопросах формы. Схоластическое богословие католицизма всегда привлекало тех, кто искал логического порядка и синтеза. Больше того, с точки зрения доктрин католицизм был гораздо ближе православию, чем протестантство. Ряд католических положений был в целом подтвержден православной Церковью на Вифлеемском синоде в 1672 г. [556], а другие были втихомолку приняты русской Церковью после 1667 г. без какого-либо ощущения противоречия или предательства. Католическое определение Непорочного Зачатия Пресвятой Девой Марией было широко воспринято. Руководители новой Церкви даже предложили ввести в русский Символ веры давно запрещенную латинскую формулу исхождения Святого Духа, а также сделать главу русской Церкви папой и возвысить четырех ее митрополитов в патриаршее достоинство [557]. Однако латинизаторы больно споткнулись на решающем вопросе о евхаристии, или причащении.

вернуться

554

1. О Медведеве см. издание его трудов под ред. А.Прозоровского: Чт, 1896, II, i?, 149-378; IV, iii, 379-604; а также: Белокуров. Сильвестр Медведев. Известие истинное православным. — М., 1886 (также в Чт, 1885, IV); И. Козловский. Сильвестр Медведев. Очерк из истории русского просвещения и общественной жизни в конце XVII в. — Киев, 1896; И. Шляпкин. Дмитрий Ростовский и его время. — СПб., 1891, 144-176, 208 и след.; а о притоке латинских терминов и схоластических понятий в русский язык в течение этого времени см.: Виноградов. Очерки, 18-33.

Об интенсивной литературной и богословской деятельности братьев Лихудов см.: М. Сменцовский. Братья Лихуды. — СПб., 1899, а также: Церковно-исторические материалы. — СПб., 1899; БЕ, XVII, 857-858. О битве грекофилов слати-низаторами см.: К. Харлампович. Борьба школьных влияний в допетровской Руси. — Киев, 1902; А. Галкин. Академия, 27-59, а также обзор: С. O'Brien. Russia under Two Tsars 1682-1689. The Regency of Sophia Alexeevna. — Berkeley — Los Angeles, 1952, 43-61.

вернуться

555

2. Многочисленные западные диссертации и трактаты перечислены и критически рассмотрены в кн.: Л.Рущинский. Религиозный быт. Связи с Саксонией рассмотрены в кн.: J. Herbinus.

Religiosae, 4, 34–46; связи со Швецией — N. Berg. Exercitatio. См. также: Н. Bendel. Johannes Herbinus, ein Gelehrtenleben a.d. XVII Jahrhunderts. — Leipzig, 1924; и две статьи И. Покровского об учебной программе и культурном влиянии богословских семинарий, указывающие на частые заимствования у Запада: Странник, 1869, июль, 24–55; авг., 109–138.

вернуться

556

3. Karmires. Ta Dogmatika, II, 687–773.

вернуться

557

4. Зызыкин. Никон, II, 164.

За словно бы чисто формальными спорами об этом таинстве, этом действе-напоминании о Тайной вечере, крылся куда более глубокий вопрос об отношениях человека с Богом в меняющемся мире. Характер присутствия Бога в хлебе и вине крайне смущал западных реформаторов, которые в большинстве сохранили этот обряд, изменив его форму или перетолковав его суть. Гуситы стремились превратить «общую службу» (буквальный перевод слова «литургия») в истинно общую, сделав оба Святые дара равно доступными для всех. Лютер, пытаясь примирить подлинность присутствия Христа и отсутствие фактического пресуществления в хлебе и вине, говорил не о пресуществлении, но о единосущности. Римский догмат евхаристии был точно сформулирован только тогда, когда возникла необходимость противостоять различным толкованиям этого таинства реформаторами. Этот догмат гласил: 1) Христос присутствует в таинстве реально, а не просто символически; 2) полное изменение сути даров (пресуществление) происходит в тот момент, когда священник повторяет слова Иисуса на Тайной вечере: «сие есть тело мое... сия есть кровь моя»; и 3) неизменными остаются чисто «несущественные» свойства вина и хлеба [558].

На протяжении XVII столетия православная Церковь тоже ощущала вызов, брошенный реформаторами, и приняла католический термин «пресуществление» как «единственно возможное слово для отрицания протестантской ереси и одновременно утверждения православной веры» [559]. Русская церковная иерархия, особенно опасавшаяся раскольников ересей, играла ведущую роль в общем ужесточении догматических позиций и все большем использовании диалектического метода и схоластической казуистики для их формулирования. Католические, а особенно иезуитские приемы и богословская терминология легко просматриваются в двух незначительных попытках православной Церкви восточных славян обеспечить свою паству систематизированным катехизисом — в «Катехизисе» Могилы 1640 г. и катехизисе 1670 г. Симеона Полоцкого «Венец католической веры». Таким образом, Медведев всего лишь продолжал традицию, начало которой положил его учитель Полоцкий, когда рассуждал о пресуществлении и повторял другие положения католического учения о евхаристии в своем длинном догматическом диалоге «Хлеб Жизни» и втором, более полемическом труде «Манна Хлеба Жизни».

Изложение Медведевым католической позиции оскорбляло русское православие в двух важных отношениях. В первую очередь, различие несущественных и существенных свойств вина и хлеба терминологически вносило казуистику в то, что православие считало Святым таинством,

свершавшимся за закрытыми дверями алтаря во время третьей, наиболее священной части православной обедни, называющейся «литургией верных». Кроме того, оно указывало точный момент, когда Бог нисходит к человеку через пресуществление Святых даров.

Именно второе навлекло на Медведева нападки, а затем и анафему, так как имело непосредственное отношение к первопричине раскола между Церквями — к отказу восточной принять западную версию Никейского Символа веры, согласно которому Святой Дух исходит от Отца и Сына. Некое внушающее благоговейный ужас, исполненное тайны главенство внутри единосущей Святой Троицы на Востоке отводилось Отцу, а позиция Медведева словно бы вновь ставила под сомнение это главенство. В той мере, в какой вообще можно определить точный миг, с какого Бог пресуществляет себя в хлебе и вине, миг этот, настаивали критики Медведева, наступает после молитвы священника о нисхождении в Святые дары Духа Святого, следом за повторением слов Христа.

Иными словами, чудо присутствия Бога в Святых дарах обеспечивалось не тем, что священник повторял жертвенные слова Христа, но общей молитвой верующих, просящих Бога о нисхождении Его Духа Святого [560].

Стало быть, за всей корыстью интриги, завершившейся трагедией Медведева, крылось нежелание русской Церкви полностью принять четко сформулированные догматы католицизма в послереформационную эпоху, сколько бы формулировок и методов обучения ее иерархи ни заимствовали у католиков. Русская Церковь демонстрировала упрямую решимость вновь утвердить уникальность своих догматов даже в то самое время, когда она утрачивала былую независимость от государства и отвергала свою прежнюю ориентацию на греческую культуру.

В одном «латинизаторы и грекофилы сходились — в своей оппозиции западным церквям. Медведев обрушивался на еретические идеи, которые обнаруживал у московских справщиков переводных книг, а братья Лихуды написали несколько трактатов против католиков, лютеран и кальвинистов [561].

Так они способствовали укреплению ксенофобии русской Церкви, и на исходе века этой ксенофобии были принесены в жертву двое иностранцев: Квирин Кульман и Юрий Крыжанич. Оба приехали в Москву из западных славянских земель, возлагая большие надежды на роль, которую Россия могла бы сыграть в религиозном возрождении Европы. Каждый был пророком, не признанным в своем отечестве, обоих отвергла и Россия. С чисто западной точки зрения они являют собой всего лишь интересные дальние отголоски: Реформации, с одной стороны, и Контрреформации — с другой. Однако в России они стали предвестниками важнейших новых идей и направлений. Оба показывают, до какой степени корни «чисто русских» движений и идей можно проследить до их западного или хотя бы нерусского происхождения.

Хорватский священник-католик Юрий Крыжанич впервые приехал в Россию вместе с польской дипломатической миссией в 1647 г., а затем вернулся в 1659 г. под видом украинского беженца [562]. На протяжении своего второго пребывания в России, длившегося целых два десятилетия, Крыжанич ратовал одновременно за одну старую и одну новую идею. Старой была идея обращения России в католичество; новой была идея развития России как центра новообъединенного славянства. Только такое объединение могло, по убеждению Крыжанича, противостоять возрастающей силе немцев-протестантов, с одной стороны, и неверных турок — с другой. Мечту о том, чтобы Россия, а не Польша стала оплотом католических надежд в Восточной Европе, некоторые круги в Ватикане начал лелеять еще в период могущества Московского государства при Иванах III и IV. Идея эта была особенно популярна у хорватских католиков, которые принимали участие в поддержанном Ватиканом Иллирийском движении и чье стратегическое воображение могло увлечься идеалом славянского единства [563], который

уже был выдвинут в 1601 г. итальянским патером Мавро Орбини в его «Il regno de gli Slavi, hoggi corrot-tamente detti Sciiavoni» [564] — первой когда-либо написанной всеобщей истории славянских народов [565]. Официальное признание династии Романовых Священной Римской империей в 1654 г. расчистило путь для возобновления тесных связей с Россией и отправления туда посольств, которые обычно включали католических священнослужителей.

Особый интерес к России проявляла ватиканская Конгрегация пропаганды веры, основанная в 1622 г. главным образом для того, чтобы завязывать связи с восточными христианами. Конгрегация была полезным орудием для утверждения влияния католичества внутри России, так как она, в отличие от Общества Иисуса, не ассоциировалась с польской агрессией. Однако Конгрегации не хватало полувоенной организации иезуитов, и она не могла осуществлять контроль над теми, кто отправлялся в Россию от ее имени. Лигарид, например, получил образование благодаря Конгрегации и более или менее сотрудничал с ней, но поспешил с ней порвать, едва начал пролагать себе дорогу в мире православия [566]. Крыжанич, напротив, видимо, оставался рьяным католиком на протяжении своего гораздо более длительного пребывания в России. Поскольку многие документы не сохранились, определить размах его миссионерской деятельности там невозможно. Однако несомненно, что вскоре после своего второго приезда в Россию он стал библиотекарем и составителем каталога в Кремле и отказался содействовать образованию новой Церкви, подчиненной государству. Вероятно, по этой причине в начале 1661 г. его выслали в Сибирь, в далекий Тобольск, где он и оставался до смерти Алексея. Во время своей ссылки Крыжанич написал несколько весьма содержательных и глубоких сочинений о допетровской России и вернулся в Москву только в 1677 г. в результате безуспешной попытки заручиться поддержкой нового царя.

вернуться

558

5. См.: Catholic Encyclopedia, V, 572-590.

вернуться

559

6. Gavin. Aspects, 335; а также общий обзор, 324-353.

вернуться

560

7. См.: Г. Маркович. О времени пресуществления святых даров: спор, бывший в Москве во второй половине XVII в. — Вильнюс, 1886 (подробное изложение этих споров); А. Гаврилов. Литературные труды патриарха Иоакима // Странник, 1872, фев., 89—112 (о том, как сосредоточенность официальной Церкви на расколе позволила распространиться и укрепиться латинской позиции).

Упорство русских во взгляде на способ и время пресуществления как на непознаваемые тайны (см.: Соколов. Краткое учение, 41-42; И. Жилов. Катехизическое учение, 99) совпадает в следующем веке с позицией янсенистов, которых Пий VI отлучил от церкви (булла «Uctorem fidei» 1794 г.).

вернуться

561

8. О конфликте Медведева с радикальным литовским протестантом Яном Белободским см.: А. Гаврилов. Проповедники немецкой веры в Москве и отношение к ним патриарха Иоакима // Странник, 1873, март, 126-137. О Лихудах (которые тоже писали трактаты против протестантов и старообрядцев) см.: Сменцовский. Братья, 33-34.

вернуться

562

9. О начальной деятельности Крыжанича см.: С. Белокуров. Юрий Крыжанич в России // Из духовной жизни московского общества XVII в. — М., 1902, особ. 152/13—159; а о его полемической деятельности — 168-188.

Хороший обзор и основную библиографию можно найти в статье: М. Petrovich // ASR, Dec., 75-92; превосходный анализ его политических взглядов дан в кн.: В. Вальденберг. Государственные идеи Крыжанича. — СПб., 1912. Живая статья Л. Пушкарева (ВИ, 1957, № 1, 77-86) и энергично поддерживающие ее отклики других академиков (ВИ, 1957, № 2, 202-206) как будто сняли с Крыжанича сталинскую анафему, которой его предали как интригана и агента Ватикана (и в довершение всего — югослава!). Идет подготовка нового и полного издания основных трудов Крыжанича (перед этим опубликованных в хаотичной форме с частичными сокращениями, сделанными П. Бессоновым, под названием: Русское государство во второй половине XVII века. — М., 1859-1860, в 2 т), которой в основном занимается А. Гольдберг, чьи статьи о Крыжаниче (УЗЛГУ, СХ?II, 1947; ТОДЛ, XIV, 1958; ИС, 1960, вып. 6; Славия, 1965, № 1) содержат новые ценные сведения. Прокатолические и антинемецкие полемические сочинения Крыжанича, написанные во время его пребывания в России и частично вошедшие в «Собрание сочинений» Крыжанича, изданное под редакцией М. Соколова (М., 1891), пополнились теперь находками его рукописей: ИА, 1957, № 1, 154-189.

вернуться

563

10. О хорватских эмиссарах в Москве в 90-х гг. XVI в. и 20-х г. XVII см.: М. Murko. Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven. — Prag — Heidelberg, 1927, 24-59 и особ. 38, 46, примеч. 4 и 48, прим 2.

вернуться

564

«Славянское царство, ныне неверно именуемое словенским» (шпал.).

вернуться

565

11. Pesaro, 1601. В число «славян» включены вандалы, готы и авары, а роль южных славян всячески подчеркивается бенедиктинцем-хорватом в этом замечательном труде, который был переведен на русский Прокоповичем (СПб., 1772). См.: E. Shmurlo. From Krizhanich to the Slavophiles: An Historical Survey // SEER, 1927, Dec., 321–327; и БЭ, XLII, 91.

вернуться

566

12. Шмурло. Лигарид; Kurie.

Из многочисленных его трудов на разные темы, написанных на странной смеси хорватского, латыни и русского, наиболее интересна «Политика, или Беседы о власти» — апологетика абсолютной монархии, опирающаяся в основном на античные и возрожденческие авторитеты [567]. Хотя Крыжанич и был первым писателем в России, широко цитировавшим Маккиавелли, его доводы в основе своей моралистичны. Монарх получает власть от Бога, создавшего законы природы для всего сущего. Русский народ, все еще суеверный и не склонный к умеренности, особенно нуждается в сильной монархии. Вся Восточная Европа, в свою очередь, зависит от главенства России. Украине следует прекратить свои политические интриги и подчиниться России. Русский монарх не должен допускать, чтобы его власть ослаблялась как подобием польского аристократического сейма, так и немецкими купцами, которые в его царстве — «гнусная саранча, каковая пожирает все земные плоды» [568]. Россия обладает бесспорным преимуществом для утверждения абсолютной власти, поскольку два классических источника дворцовых интриг (женщины и родовая знать) в Московии никакого существенного влияния не имеют.

Однако для того, чтобы осуществить предназначенную ей судьбу, России следовало избавиться от многих своих мифов, от подчиненности грекам в богословии и немцам — в практических делах. Идею, что Киевская Русь своим политическим устройством была обязана варяжским князьям, Крыжанич отбросил на сто с лишним лет раньше, чем русские историки начали подвергать сомнению ведущую роль варягов в ранней русской истории. Отбросил Крыжанич и миф о получении русскими царями самодержавной власти от Пруса, и антикатолическую идею третьего Рима. Политические выкладки Крыжанича были расцвечены подробными сведениями о языке, истории, экономике и географии России. В целом его многочисленные сочинения утверждали, что перед русской нацией открывается великое будущее. Однако для его осуществления России необходимо было объединить угнетенных славян, принять католическую веру и нести свою миссию в языческие земли на востоке и юге.

Крыжанич предвосхитил ряд различных направлений в современной русской мысли. Он один из первых назвал просвещенный абсолютизм лучшим в моральном смысле средством для цивилизации Восточной Европы. И небезынтересно заметить, что статус и интеллектуальное влияние католических священнослужителей в России достигали своего пика именно в те периоды, когда престол занимали деспоты-реформаторы: Петр I, Екатерина II и Александр I. Даже с Крыжаничем при Алексее, несмотря на ссылку, обошлись гораздо мягче, чем с большинством религиозных диссидентов. Формально его ни к чему не принуждали, и официально в Тобольск его отправили, «чтобы быть ему там у государевых дел». Ему назначили содержание, предоставили свободу писать и большую часть времени посвящать тому, что вполне могло быть поручено ему центральным правительством, — сбору материала по истории и географии Сибири, а также обличению раскольников.

Однако особая важность Крыжанича заключается в том, что он явился предшественником двух резко контрастирующих интеллектуальных течений, которые с гораздо большей силой дали о себе знать в XIX в.: католического прозелитизма и воинствующего панславизма. Судьба, которая постигла Крыжанича после его последнего печального расставания с Россией, достойна дани уважения от представителей обоих течений — и достаточно героична для романтического темперамента XIX в. Крыжанич остался на славянском Востоке, странствовал по Польше, постригся в монахи и в конце концов скончался у стен Вены в 1683 г., где войска Яна Собеского отразили последний большой поход турок против европейского христианства.

Если Россия на исходе XVII в. отвергала провидцев Контрреформации, крайним проповедникам Реформации приходилось там не лучше. Если Крыжанич добивался, чтобы Россия обновила для Европы стратегические надежды возрожденного католицизма, то Квириин Кульман попытался осуществить через «неведомый северный народ» угасающие мессианские упования радикальной Реформации. Кульман родился в Силезии, сердце европейского мистицизма, области, лежащей на неопределенной границе между славянским и германским мирами. Его мать была полькой, отец немцем. Город, в котором он рос, носит два имени — Вроцлав и Бреслау, а его собственная необычная жизнь была поровну разделена между Востоком и Западом.

Он учился в Бреслау и Иене, но был сосредоточен главным образом на собственных поисках религиозного просветления. Он излагал свои идеи в мистических стихах, через ту опирающуюся на гипнотические повторения «алхимию речи», которая столь характерна для немецкого барокко. Происходя из области Европы, особенно опустошенной Тридцатилетней войной, он старался содействовать «охлаждению» страстей, видя в собственной фамилии [569] указание на то, что Бог для этого Verkuehlung [570] избрал именно его. Он написал «Прохладительный Псалтырь» («Kuhlpsalter») и недолгое время был связан с литературно-патриотическим братством «Общество плодоносности», каждый член которого брал себе новое имя из царства плодов и приносил клятву защищать цветистые особенности немецкой народной культуры [571].

Кульман вскоре перебрался в Амстердам, где увлекся теософскими сочинениями более раннего силезского мистика Якова Бёме. Живший в период завершения Реформации, Бёме обновил былую веру гностиков в то, что мистические внутренние тайны Вселенной можно открыть как внутри, так и вне традиционного для раннего протестантизма источника откровений — Святой Библии. Гностицизм Бёме особенно привлекал тех, кто разделял как религиозную озабоченность той эпохи, так и новый вкус к интеллектуальным построениям без оглядки на общепризнанные авторитеты. В конце концов, есть ли для разума цель выше, чем постигать «премудрость Божию» — буквальное значение слова «теософия», которое Бёме употреблял для описания своей системы истин.

Рассуждения Бёме послужили основой для его последователей в их предсказаниях скорого воцарения нового порядка. Как человек должен вновь обрести совершенство, утраченное Адамом после грехопадения, так и весь мир находится на пороге нового тысячелетия, пророчествовали многие протестанты в середине столетия. Ян Коменский, блистательный педагог и многострадальный вождь чешского протестантизма, скончался в Амстердаме в 1671 г., предсказывая, что тысячелетнее царство начнется в 1672-м. В своем последнем великом труде «Lux e Tenebris» [572] Коменский собрал воедино сочинения ряда восточноевропейских протестантов, не столь давно принявших мученическую кончину, и в манихейской манере рассуждал о грядущей схватке света и тьмы. Эта книга, изданная и широко обсуждавшаяся в Амстердаме, оказала большое влияние на Кульмана (как, возможно, и еврейский саббатизм, считавший Амстердам одним из своих центров). В своем трактате 1674 г. «Бёме Воскрешенный» Кульман излагает собственные упования на то, что на земле вот-

вот начнется тысячелетнее царство праведности; «Иисус Христос, Царь всех Царей и Владыка всех Владык, грядет с Лилеей и Розой Своими, дабы возвратить забытую жизнь Адама в Земном раю» [573].

Кульман всячески убеждал разных правителей Европы стать вождями праведных, орудиями Нового Иерусалима. Проповедуя, он постепенно перебирался все дальше на Восток; в середине семидесятых — в Любек и Росток на Балтийском море, а на исходе десятилетия — в Константинополь, ко двору султана. К началу восьмидесятых он превратился в политического экстремиста, призывавшего европейских монархов отречься от власти, чтобы подготовиться к пришествию «Иезуелитского царства», иногда прозрачно намекая, что в его ожидании им следует передать свою власть самому вдохновенному пророку. Кульман создал собственную духовную литературу — мистические песни и гимны. В его «Прохладительном Псалтыре» слово «торжество» встречается несколько сотен раз. Его сочинения вместе с сочинениями Бёме широко читались в Прибалтике и приобрели известность среди немецких купцов даже в далеких Архангельске и Москве. Его последователи среди иностранцев в Москве убеждали Кульмана приехать и самому оценить духовный потенциал этой новой страны, и, когда в апреле 1689 г. Кульман через Ригу и Псков прибыл в Москву, там уже имелось ядро последователей, сразу же откликнувшихся на его проповеди.

вернуться

567

13. Русское государство, I, 92–98.

вернуться

568

14. ИА, 1958, № I, 186; см. также: Вальденберг. Идеи, 1 55-158.

вернуться

569

в буквальном переводе с немецкого значит: «Холодный человек».

вернуться

570

Здесь: остуживание (нем.).

вернуться

571

15. О Кульмане см., в частности, его сборник мистических и пророческих стихов: Der Kiihlpsalter. — London, 1679; второе, дополненное издание — Amsterdam, 1685–1686, в двух

частях, причем первые четырнадцать страниц второй части полны интересных пророчеств. См. также его пророческий призыв, «в каком реформация от папизма основательно установлена и к Союзу Протестантов убедительно призвана», — *To the Wiclcf-Waldenscs, Hussites, Zwinglians, Lutherans and Calvinists.* — London, 1679 (и на латыни: Rotterdam, 1679); и его призыв к царю: *Drei und Zwanzigstes Kithl-Jubel ausz dem ersten Buch des Kiihl-Salomons an Ihre Czarischen Majcstaten.* — Amsterdam, 1687.

Лучший основной обзор см. в: R. Beare. *Quirinus Kuhlmann: The Religious Apprenticeship* // PMLA, 1953, Sep., 828-862; а также библиографию в: *La Nouvelle Clio*, VI, 1954, 164-182. О его деятельности в России см.: Тихонравов. Сочинения, II, 305-375; Chizhcvsky. *Aus zwei Welten*, 231-252; ценный анализ его духовной поэзии сделал Клаус Бок (Claus Bock. *Quirinus Kuhlmann als Dichter.* — Bern, 1957), который, помимо многого другого, установил в системе его образов и версификации поразительное сходство с Хуаном де ла Крусом (89-95).

Адам Олеарий, голштинский купец, автор-иностранец наиболее широко читавшегося описания России XVII в., был, как и Кульман, членом *Fruchtbringende Gessellschaft*. См.: B. Unbegaun. *Un Ouvrage retrouve de Quirin Kuhlmann* // *La Nouvelle Clio*, 1951, mai-juin, 257.

вернуться

572

«Свет и Тьма» (лат.).

вернуться

573

16. Приведено в: Beare. *Apprenticeship*, 854.

Кульман приехал с целью подготовить Россию для преобразования в апокалиптическую Пятую Монархию — то место в мире, где Христос явится вновь, чтобы царствовать на земле тысячу лет вместе с призванными святыми. Прежде чем покинуть Англию ради Москвы, Кульман отправил туда соответствующую программу, изложенную в нескольких сочинениях, которые он адресовал юному Петру Великому и Ивану V, его злополучному соправителю. Собственно, он повторил воззвания, с которыми уже безуспешно обращался к правителям Франции, Швеции и Бранденбурга в тщетной попытке распространить на Европейском континенте идеи, заимствованные им еще у одной пророчествующей секты — отвергнутых «Людей Пятой Монархии» Английской революции.

В московской Немецкой слободе Кульман быстро обзавелся новообращенными. Кроме того, он как будто нашел сочувствующих при царском дворе, а также написал меморандум для своих последователей [574]. Он учил, что миром завладели иезуиты, а лютеранство предало истинную Реформацию, опирающуюся на учение Бёме и свидетельства преследуемых восточноевропейских протестантов, которых восхвалял Ян Коменский. Эта проповедь напугала главного пастора Немецкой слободы, который воззвал к царю о помощи, чтобы заставить замолчать этого крамольного пророка. Переводчики Посольского приказа подтвердили, что его сочинения действительно похожи на сочинения схизматиков [575]. Вероятно, опасаясь влияния, которое Кульман мог приобрести над юным царем Петром, завсегдаем Немецкой слободы, Софья объявила Кульмана и его последователей носителями «раскола, ереси и

лжепророчеств». В октябре 1689 г., всего через полгода после своего приезда, Кульман был сожжен на Красной площади в срубе вместе с его сочинениями и наиболее ярым приверженцем. Английский полковник на царской службе, чья семья оплатила поездку Кульмана в Москву, был арестован и покончил с собой в тюрьме. Провинциальным воеводам были посланы указания подавлять распространение идей Кульмана и уничтожать его сочинения [576].

Подобно католику Крыжаничу, этот одинокий протестантский пророк прямого воздействия на политическую и духовную жизнь России не оказал. Россия на исходе века уже начинала отвергать все чисто религиозные ответы на свои проблемы [577]. Запад, к которому она теперь повернулась, переходил не от одной религии к другой, но от всех религий к никакой. Это была эпоха «кризиса европейского сознания», когда вера внезапно стала номинальной, а скептицизм — модным [578]. Это глубоко сказалось на России. Грекофилы и латинизаторы внутри православной Церкви были отвергнуты столь же решительно, как перед этим — теократы и фундаменталисты, и Россия равно отказалась принять как чисто католическое, так и радикально протестантское решение своих проблем. Таким образом, с одной точки зрения, Крыжанич и Кульман знаменуют собой две последние заранее обреченные попытки снабдить Россию религиозной панацеей. Однако, с другой точки зрения, они представляют собой ранние примеры важного явления в будущем — западного пророка, который возлагает на Россию осуществление идей, которым на Западе не оказали должного внимания. Хотя в конце столетия правители России оставались равнодушны к таким пророкам, в дальнейшем они со все большим интересом преклоняли слух к пророческим голосам с Запада: Петр Великий и Лейбниц, Екатерина Великая и Дидро, Александр I и де Местр. Но то были пророки нового толка, они несли свои благие вести не в хаотичную религиозность города в бассейне Верхней Волги, но в геометрически распланированную новую светскую столицу на Балтийском море. Не в Москву, а в Санкт-Петербург суждено было нести свои идеи новым западным пророкам.

Сектантская традиция

Кульман был предвестником того, что ожидало Россию, куда в большей степени, чем Крыжанич или другие иностранные религиозные деятели, выступавшие в России XVII в., ибо отвергнутому радикальному протестантству Центральной Европы предстояло в XVIII в. пустить в России корни, уступающие по значимости только его корням в Северной Америке.

Кульман, разумеется, был лишь одним из многих, чье проповедническое влияние содействовало возникновению жизнеустойчивой русской сектантской традиции. Не существует доказательств тому, что учение Кульмана действительно вошло в первоначальные доктрины двух сект, основание которых иногда приписывают ему, — хлыстов (секты, возникшей в конце XVII в.) и духоборов, ведущих свое происхождение с XVIII столетия. Однако учения этих и других русских сект отмечены куда большим общим сходством с учениями Бёме, Кульмана и других протестантских сектантов-экстремистов, чем с учением русских раскольников, с которыми их нередко более или менее идентифицируют [579].

На практике, разумеется, сектанты и раскольники были равно преследуемыми и равно фанатичными формами религиозного диссидентства. Они нередко сливались или взаимодействовали — по временам с иудейской и даже восточными религиозными традициями. Более того, русские сектанты обычно разделяли с раскольниками ненависть к чиновничеству и «иезуитам», а также неопределенную надежду на то, что в истории вот-вот произойдут желанные для них перемены. И все-таки эти две традиции различны в самой своей основе. Сектанты представляли абсолютно новые вероисповедания, а не попытки защитить старые толкования православия. Это различие отделяло наследников Кульмана от наследников Аввакума в двух важнейших отношениях. Во-первых, сектанты строили свое поклонение Богу

вокруг внецерковных систем самоусовершенствования и внутреннего озарения. Русские сектанты отвергали церковную обрядность (и старую, и новую), не придавая значения совершению таинств в какой бы то ни было форме и даже постройке церквей.

Второе различие между раскольниками и сектантами заключалось в противоположной сути их исторических упований. Хотя обе традиции были пророческими, раскольники, по существу, были пессимистами, а сектанты — оптимистами. Последователи Аввакума сосредоточивались на приближении царства Антихриста и необходимости готовиться к Страшному суду. Они верили, что земная скверна зашла так далеко, что от истории можно ждать лишь последнего грозного Божьего Суда — и ничего больше. А последователи Кульмана, напротив, в целом верили, что вот-вот начнется обещанное тысячелетнее царство праведности. Как бы ни расходились сектанты в том, что касалось природы и местоположения тысячелетнего царства, эти самопровозглашенные «Божьи люди» обычно верили, что способны содействовать его наступлению.

«Старообрядцы верили, что Небеса стали непоправимо недоступными; Божьи люди, наоборот, верили, что способны делать Небеса достижимыми для человека» [580].

Сектанты во многих отношениях были современными религиозными мыслителями, хотя бы в своей предпосылке, что человек, по сути, — разлученное с Богом одинокое существо во враждебной Вселенной. Цель заключалась в том, чтобы восстановить связь с Богом, приобщив себя Божественной мудрости. Следуя пантеистским тенденциям центрально-европейского мистицизма, они воспринимали все сущее как выражение Божественной мудрости, которую Бёме обозначал освященным греческим словом «София», которое для русского мистицизма и сектантства обрело иной смысл, чем традиционно имело в восточном православии. «София» понималась как физическая — а иногда даже сексуальная — сила, равно как и интеллектуальная форма «Божественной мудрости». Множество сектантских писателей предлагали новые пути к спасению, причем одни выдвигали физические, экстатические, другие — рационалистические и моралистические, но всегда единственные дороги, ведущие к Богу. Орды религиозных популяризаторов переводили, перерабатывали или попросту переписывали под своим именем оккультные и каббалистические трактаты. Утверждение Бёме, что он разгадал «великую тайну» творения и прочел божественное «напечатление сущих вещей» (термин Бёме «Signatura Rerum»), вдохновило других пророков, как и Кульмана, создавать собственные «новые откровения» или «ключи ко Вселенной» [581].

вернуться

574

17. Theophilus Varmund. La Religion ancienne et moderne des Moscovites. — Cologne, 1698, 25-27 (сообщение, опубликованное сначала на латыни в 1694 г. немцем, побывавшим в России сразу после казни Кульмана).

вернуться

575

18. Тихонравов. Сочинения, II, 306, 346; см. также: Chizhcvsky. Aus zwei Welten, 197-203; Гаврилов. Проповедники, 139-143.

вернуться

19. Тихонравов. Сочинения, И, 373–375. «Из истории этого Кульмана известно, что некоторые из бояр, ближайших к царю, усердно ходатайствовали за Кульмана перед патриархом». А. Лабзин и предисловии к своему переводу Бёме (Путь ко Христу, СПб., 1815, ххi?—ххi?); приведено в: BS, 1858, I, 131.

вернуться

20. Сравните пренебрежительный тон общих русских откликов, о котором сообщает голландец Келлер в письме от 7 июня 1689 г. (неопубликованное письмо в Архивах Генеральных Штатов, Лейден), с презрительным отношением к апокалиптическим пророкам, которое тогда же становится модным в Англии. Если пророчество сэра Генри Вейна о том, что Второе Пришествие произойдет в 1666 г., было воспринято с величайшей серьезностью, то двадцать пять лет спустя сходные пророчества рассматривались в современной манере — как бред сумасшедших. См.: Christopher Hill. Joil Mason and the End of the World // History Today, 1957, № 11, 776–780. К восьмидесятым годам XVII в. прежние эсхатологические ожидания в целом уступили место тону усталого примирения с царством Антихриста (Antoinette Bourignon. L'Antechrist decouvert. — Amsterdam, 1681) или ученому квазиматематическому анализу (Jacques Massard. Harmonic des propheties anciennes avec les modernes, sur la duree de l'Antechrist et des souffrances de l'Eglise. — Cologne, 1687).

вернуться

21. Paul Hazard. La Crise de la conscience europeenne (в английском переводе: The European Mind 1685–1715. — London, 1953). Автор прослеживает внезапный переход в те годы «от Боссюэ к Вольтеру» — перемену, которая в России произошла лишь позднее (по сути, только при Екатерине) и раньше — в Англии. См.: S. Bethel I. The Cultural Revolution of the Seventeenth Century. — Boston, 1957.

вернуться

22. Предположение, что хлысты возникли как последователи учения Кульмана, высказал Р.Реутский (Р.Реутский. Люди Божии и скопцы; историческое исследование. — М., 1872, особ. 1—22). Эта гипотеза отвергается большинством ученых, включая Севсрака (J. Severac. La Secte russe des Hommes-Dieu, 1906), который подводит итог спору и выдвигает предположение, что «хлыст» — это видоизмененное «Христ» (7, примеч. I). В своем не дающем окончательного вывода рассмотрении их происхождения Грасс (Grass. Secten, 1, 588–648) останавливается на различных возможных связях с протестантскими экстремистами. Первостепенное игнорируемое исследование, связывающее все основные секты с западным протестантством, принадлежит Соколову: И.Соколов. Влияние протестантизма на образование хлыстовской, духоборческой и молоканской сект//Странник, 1880, № I, 96 -1 1 2; № 2, 237–260.

вернуться

580

23. Severac. Secte, 106.

вернуться

581

24. «Signature Rerum» и «Mystcrium Magnum» — общепринятые названия двух важнейших трудов Бёме: его трактата о космологии и его «духовного комментария» к Книге Бытия. Кроме Бёме (о котором см.: Z. David. The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought //ASR, 1962, Mar., 43–64), значительное влияние на Кульмана (и на русское эзотерическое и сектантское мировоззрение) оказал Луллий, отчасти через посредство иезуита-еретика XVII в. Атаназия Кирхнера (см.: Тихонравов. Сочинения, II, 312 и след.). О признаках его влияния на старообрядцев см.: Архимандрит Никанор. Великая наука Раймонда Люллия в сокращении Андрея Денисова // ИАН, XVIII, 1913, кн. 2, 10, 36.

Каждая секта была склонна считать учение своего собственного пророка и проповедника прямым Божьим откровением, долженствовавшим дополнить, если не полностью заменить, все предыдущие традиции и Священные Писания. Нацеленность на упрощение обрядности и утверждение новых верований обеспечивали сектантству много точек соприкосновения с зарождавшейся светской культурой новой аристократии. По контрасту раскольники продолжали относиться с подозрением к этому новому прозападному миру и отгораживаться от него. Только когда в середине XIX в. преобладанию аристократии в русской культуре наступил конец, раскольники стали значимой силой в главной струе русской культуры.

Русскую сектантскую традицию можно вести не только от пророчества Кульмана, но и от гонимых белорусских протестантов, которые просачивались в Мобковию на исходе XVII в., — к немногим оставшимся в живых и отверженным представителям некогда богатой польской протестантской традиции. Для них типичен талантливый Ян Белободский, против которого Медведев писал свои доктринарные трактаты. Белободский формально перешел в православие, видимо, чтобы, как дипломат, получить в Москве пост официального переводчика. Однако главным его интересом было превращение новой московской академии в своего рода реваншистский богословский бастион для борьбы с иезуитами — «пелагианами» современного мира [582]. Иезуиты оскорбляли кальвинизм Белободского, придавая слишком большое значение тому, чего человек способен достичь собственным трудом, а также спасительной силе Святых даров, и слишком малое — грозной недостижимости Бога. Хотя Белободский был вскоре осужден за ересь, его антитрадиционный подход стал модным в петровской России, где даже чистокровные русские заменяли традиционную икону в красном углу на листы с двумя первыми заповедями [583].

При Петре впервые упоминается новая русская секта — своеобразная группа, именовавшая себя «Божьими людьми». Их расхожее название «хлысты» указывает на экстатическую восточную струю, вобранную русским сектантством [584].

Первое документированное упоминание этой секты относится к 1716 г., ко времени смерти ее основателя Ивана Суслова. Но, предположительно, начало ей положило фантастическое заявление беглого солдата Данилы Филиппова, который в 1645 г. на склоне холма вблизи

Вязьмы провозгласил себя самим Богом Саваофом, явившимся дать людям двенадцать заповедей вместо десяти, данных на горе Синай. В первые беспокойные годы царствования Алексея он пророческим тоном призвал русских оставить существующую Церковь и жить, как Божьи люди, побросав все книги со светской ученостью в Волгу и воздерживаясь от спиртных напитков, меда и половых сношений. В 1649 г. Данило, видимо, объявил, что Суслов (в прошлом крепостной Нарышкиных, прозападной семьи, из которой происходила мать Петра Великого) его сын, а тем самым — Сын Божий. Последователи Суслова называли Иисуса «старый Христос», а Суслова «новый Христос». После того как Суслов перебрался из Нижнего Новгорода в Москву, где (видимо, в 1658 г.) был брошен в тюрьму, вокруг его имени начали слагаться причудливые псевдохристианские легенды. Здание в Москве, где встречались его последователи, именовалось «Домом Божиим» и «Новым Иерусалимом». Утверждалось, что Суслов родился у бесплодной столетней крестьянки, был распят в Кремле (с патриархом Никоном в роли Каиафы и автором «Уложения» 1649 г. в роли Понтия Пилата), а затем восстал из могилы, которую оберегала группа девственников, облаченных во все белое.

В действительности же Суслов как будто продолжал жить в Москве до своей смерти в почти столетнем возрасте, и вполне возможно, что сусловская легенда была изукрашена «новыми Христами», пришедшими ему на смену [585]. Первым из этих «Христов» был бывший стрелец, который в начале XVIII в. удалился в монастырь и начал систематически вербовать потерявших покой монахов в новую секту [586]. Его жена тоже ушла в монастырь, где начала завоевывать ему сторонниц. Усиление секты привело в 1733 г. к процессу над семьюдесятью восемью обвиненными в ереси ее членами, к эксгумации и полному уничтожению останков двух «христов» в 1739 г. и к еще одному процессу над четырьмястами шестнадцатью «Божьими людьми», который продолжался с 1745-го по 1752 г. Однако в условиях возрастающей известности и гонений секта процветала. В разных областях России появлялись все новые «христы», которых часто сопровождали двенадцать апостолов и «ангелы»-женщины, которых, в свою очередь, возглавляла пророчица, именовавшаяся «Богородицей».

Обряды, практиковавшиеся «Божьими людьми», связывают их с классическими дуалистическими ересями в христианстве, которые требовали самоистязаний и заявляли о своей принадлежности к тайно избранным. «Божьи люди» собирались не в церквях, а в тайных местах, обычно называвшихся «Иерусалимом» и «Сионскою горницею». Богослужения у них заменялись «радениями», или «духовной баней». Они объединялись не в приходы, но в «корабли», и не священник, а «кормщик» руководил ими в путешествии из материального мира в духовный — на седьмое небо, где люди и вправду могли стать богами. Способ вознесения туда отчасти заключался в «алхимии речи» — распевались духовные песни, гипнотически повторялись и повторялись призывы вроде: «Ой, дух! Ой, бог! Царь бог! Царь дух!» Вскоре затем начинались ритмичные движения — и одним из вернейших способов впасть в духовный экстаз, обрести чувство освобождения от материального мира было «круговое радение». По мере того как движение по кругу ускорялось, «вертящиеся дервиши» русского христианства принимались бичевать друг друга и самих себя под ритмический речитатив: «Хлыщу, хлыщу, Христа ищу» [587].

Если хлысты являют иступленный аспект русского сектантства, то вторая по значимости секта духоборов представляет в нем более моралистический западный элемент. Характерно, что эта секта возникла из реформистского движения среди «Божьих людей», а не самостоятельно. Сектанты, как и раскольники, разделились на множество подгрупп, однако все сектанты сохранили главные определяющие черты первой секты, точно так же, как все раскольники заимствовали свои главные отличительные черты от мучеников-старообрядцев.

Первые духоборы появились в тридцатых или сороковых годах XVIII в. в Тамбовской губернии. Они приняли идею хлыстов о необходимости бороться с земным для обретения мира духовного,

и возглавлявших общины «христов» у них было не меньше, чем у их прародителей. Однако, насколько можно судить, основана эта секта была в основном солдатами, искавшими спасения от царской службы. Главным образом, они хотели найти веру более простую, чем исповедовала чуждая им православная Церковь, и обрести относительную свободу от власти иерархии, контролируемой государством. Внутри своих общин они все больше занимались вопросами морали, ведя крайне пуританскую общинную жизнь, предпочитая пророческим радениям чинные чтения по памяти и пение стихов из ниспосланного им «Откровения» — их «Животной книги» [588].

Чуть позже, чем духоборы, в той же Тамбовской губернии возникла секта молокан. Свое название духоборы получили от церковного деятеля, намекавшего, что они борются с Духом Святым, они же приняли это название как утверждение своего намерения побороть материю духом. Молокан называли так, потому что они употребляли молоко и в Великий пост, но они тоже согласились с этим названием, придав ему иное значение — что они уже пьют райское молоко или же обитают у молочных вод. Более всех других сект они настаивали на равном распределении богатства, и их стремление создать упрощенную синкретическую религию привело к тому, что в свои чисто христианские формы богослужения они включили некоторые иудаистские элементы. Одно из наиболее интересных разделений внутри сектантства — это разделение молокан на «субботних» и «воскресных» [589]. Самый факт наличия элементов иудаизма в жизни сект свидетельствует о том, что сектантские общины по своему составу имели тенденцию к космополитичности. В отличие от великороссах раскольников сектанты были склонны приветствовать всех пришедших к ним как «братьев» (обычное наименование их членов) по общим усилиям обрести истинную духовную жизнь. Растущее число иностранных переселенцев — особенно немцев и выходцев из Центральной Европы, так или иначе связанных с меннонитами и анабаптистами, хлынувших в Южную Россию, когда та была открыта для колонизации в 1762 г., — способствовало укреплению тенденций к суровому эгалитаризму. Тенденции эти, впрочем, уже подразумевались в учении Кульмана о том, что в грядущем тысячелетнем царстве «царей, королей, князей и вельмож не будет, а будут все равны, все вещи будут общественные и никто ничего своим называть не будет...» [590].

вернуться

582

25. Гаврилов. Проповедники, 131.

вернуться

583

26. Маргаритов. История, 84. Твсритинов был врачом; он являет собой наглядный пример неизменной притягательности оккультной антиправославной мысли для этой небольшой образованной и изолированной интеллектуальной элиты.

вернуться

584

27. Т.Буткевич. Обзор, 18-20; Г.Протопов. Исторический вид мистических сект в России // ТКДА, 1867, окт., 93-94; БСЭ (I), LIX, 811-812. Грасс анализирует легенды о Даниле и Суслове:

Grass. Sekten, I, 78–95; см. также: Severac. Secte, 82—109. И. Мельников (РБ, 1868, май, 5—70) предполагает богомильское происхождение. Анонимный автор ценной статьи о Суслове в РБС, XIX, 182, отмечает сходство с индуистской идеей реинкарнации; Шапов (Дело, 1867, № II, 160–164) приписывает секте татарское происхождение через казаков; а Северак (Severac. Secte, 154–170) склонен усматривать некоторую связь с мусульманскими дервишами. Постулируется также дохристианское или финно-языческое происхождение, в частности, Шаповым; а П. Смирнов (Вопросы, 093–100) намекает на частично еврейское происхождение, связывая хлыстов с аскетической традицией Капитана.

Существует много интересных параллелей между русским сектантством и более современными сектантскими движениями на далеких окраинах, еще только приобщающихся к модернизации. Лантернари (V. Lanternari. The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults. — N.Y., 1965) воспринимает эти секты как туземные движения протеста, сочетающие местное язычество с эсхатологическими религиозными идеями, перенятыми от ненавистных западных захватчиков для борьбы с секулярной и технологической эсхатологией, навязанной Западом.

вернуться

585

Считается, что Суслов умер 1 января 1700 г., предположительно, в знак своеобразного протеста против нового века и переноса дня Нового года с сентября на январь. В действительности же Суслов умер естественной смертью в 1716 г. (Маргаритов. История, 21–25). Тенденция сектантской традиции сливать враждебность к новшествам с проповедническими странствованиями отчасти отражает наложение раскольнических идей на хлыстовскую традицию, что, кроме того, проявляется в тенденции превращать боярыню Морозову в своего рода Марию Магдалину при их первых «христах»-мучениках. См.: РБС, XIX, 180–184; БЕ, LX III, 123–124; Severac. Secte, 128–131, 146–148, 217.

вернуться

586

29. О Прокопии Лупкине, который объявил себя Христом в 1732 г., а также о процессах и скандалах, последовавших вслед за этим, см.: Соколов. Влияние, 244–245; Маргаритов. История, 18 и след.

вернуться

587

30. БЕ, LXXIII, 407, и вся статья, 402–409; Маргаритов. История, 147.

вернуться

588

31. Маргаритов. История, 88 и след.

32. Там же, 106 и след.; 125–128 (о связях между духоборами и молоканами); 128–133 (о иудаистском влиянии). Очень часто проводится различие между этими «рационалистическими» сектами XVIII столетия и так называемыми «мистическими» сектами, возникшими раньше (хлысты и пр.). Однако теоретическая основа такого деления не слишком ясна, и на практике не существует единого мнения, к какой категории следует относить многие секты (например, духоборов). Тесные связи более поздних сект с протестантизмом устанавливаются чаще и убедительней. См. например: S. Bolsliakoff. Russian 'Protestant' Sects // S. Bolshakoff. Russian Nonconformity, 97 и след.; Н. Соколов. Об идеях и идеалах русской интеллигенции. — СПб., 1904, 307 и след.

вернуться

33. Приведено в: РБС, IX, 546.

Кроме этого призыва к общинному и уравнительному образу жизни, русские сектанты разделяли общую веру в способность человека обрести прямую связь с Богом (а то и личное общение) вне любых признанных Церквей. Для всех сект показателен символ, который Кульман (последователь Бёме) использовал для фронтисписа своей книги новых духовных песнопений: крест, слитый с ажурной лестницей, ведущей людей ввысь через символические лилию и розу к Новому Небу и Новой Земле.

Для каждой новой секты восхождение к высшей истине подразумевало бегство от материального мира вовне к духовному миру внутри. Взамен церковных богослужений и обрядов сектанты поклонялись Богу, распевая на молитвенных собраниях «духовные песни», которые представляли собой богатейший свод народных стихов в различных формах. Слово «дух» фигурирует в Символе веры всех ранних сект. Хлысты считали важнейшей из своих новых заповедей «Верую в Дух Святой» и выпевали свои молитвы и гимны «Царю Духу». Духоборы в дуалистическом отрицании материального мира пошли еще дальше хлыстов, рассматривая всю мировую историю как борьбу между закованными плотью сынами Каина и «борцами за Духа», ведущими свое происхождение от Авеля. Молокане называли себя «духовными христианами».

Сектантам, как и другим дуалистам, присущ своего рода тоталитарный фанатизм. Отвергая «тиранию» государственных Церквей во имя «свободы» духовного христианства, сектанты устанавливали собственные, еще более ригористичные тираннии. Утверждая, что их общины способны достигать земного совершенства, они убедили себя, что такое совершенство возможно только и исключительно в их общинах. Появились новые формы «более высокого» крещения, открылись новые источники непогрешимой истины, а поиски совершенства нередко толкали сектантов на самоистязание. Характерно, что народные названия всех главных сект в XVIII в. указывают на то или иное действие, долженствовавшее облегчить переход человека из мира материального в мир духовный: бичевание, борьба, питье и, наконец — в названии последней и самой жуткой из сект XVIII в., — самооскопление.

По мере того как шло время и на русское сектантство начали оказывать влияние западные

пиетисты, мазохистские и дуалистические тенденции все больше переставали доминировать в его традиции. Тем не менее сектантство по-прежнему тшилось предлагать утопическую общинную альтернативу официальной Церкви и играло все более важную роль в нищих сельскохозяйственных областях на юге и западе России. Сектантство оказывало также влияние на интеллектуальные круги. Значительнейшие периоды его дальнейшего скрытного роста совпадали с периодами увеличения политического брожения и идеологического прозападничества на интеллектуальном уровне: при Екатерине и Александре I, в шестидесятые и девяностые годы XIX в. — и, быть может, даже в пятидесятые и шестидесятые годы XX в.

Таким образом, контакты с Западом вместе со светским рационализмом принесли в Россию еще и сектантские протестантские идеи. Центрами этбй необычной сектантской традиции стали относительно новые города, отмеченные западным духом: Санкт-Петербург и города, возникавшие на южных равнинах России по мере вытеснения оттуда татар и турок, — Воронеж, Харьков, Екатеринослав и Тамбов. Этот последний сыграл такую огромную роль в возникновении пророческих сект, что в народе его название переименовали в «Тамбог» [591]. И есть какая-то мрачная симметрия в том, что в годы Гражданской войны Тамбов был центром утопического анархизма и одним из последних подчинился власти большевиков; что туда же в конце пятидесятых годов устремились рьяные советские академики, пытаясь установить, почему сектантские настроения продолжают существовать после сорока лет атеистической власти [592]. И опять-таки есть что-то симметричное в том, что в послесталинской России среди угасания идеологического пыла главным защитником аскетического и утопического прочтения коммунистической доктрины был Михаил Сулов, выросший в семье религиозных диссидентов и носивший фамилию зачинателя русского сектантства.

Новый мир Санкт-Петербурга

XVIII в. был встречен в Москве парадами, празднествами и фейерверками, длившимися целую неделю. Как почти все в официальной культуре наступающего века, это было следствием распоряжений сверху, продиктованных государственными соображениями. Автором указа — а также переноса дня Нового года с сентября на январь — был, разумеется, Петр Великий, который остается в глазах историков такой же гигантской фигурой, какой представлялся своим современникам благодаря двухметровому росту. Завершив свое путешествие по Западной Европе и раздавив непокорных стрельцов, Петр заполнил первую четверть нового столетия административными реформами и военными кампаниями, которые укрепили положение России как великой и, бесспорно, европейской державы. В 1700 г. он предпринял первый решающий шаг: издал указ впредь бороды брить и носить более короткие, немецкой моды, кафтаны «к славе и красоте правления» [593].

Однако внезапность этих реформ и беспощадное их проведение вызвали яростную ответную реакцию. Повсюду люди по-всякому вставали на защиту еще большей «славы и красоты» старых обычаев. В том же 1700 г. образованный москвитянин громогласно объявил, что Петр и есть Антихрист, а отчаянное восстание казаков в низовьях Волги было подавлено только после долгих и кровавых боев [594]. Такие выражения протеста продолжали уязвлять «новую» Россию и влиять на ее культурное развитие. Иными словами, история этой культуры должна включать не только относительно всем известное повествование о реформах Петра, направленных на осовременивание страны, но и рассказ о контратаке, предпринятой Древней Московией.

Солдаты нового порядка — ослепляющие блеском мундиров новые гвардейские полки Петра — после полного уничтожения стрельцов сталкивались лишь с неорганизованными партизанскими отрядами, верными старине. Гвардейские полки располагали всем оружием

современного централизованного государства, однако и у защитников старины были свои преимущества — обширность территорий, воинствующая идеологическая убежденность и народная поддержка. Хотя конечная победа нового порядка была, пожалуй, неизбежной, защитники старины смогли вести против модернизации более длительную и истощающую войну, чем в большинстве других европейских стран.

Пестрая орда противников петровского решения включала три группы, особенно важные для дальнейшего развития русской культуры: купцов-старообрядцев, крестьянских бунтарей и монастырских аскетов. Даже потерпев поражение, эти глашатаи Древней Московии смогли навязать многие свои идеи новому государству, стремившемуся расширить и упрочить свою власть.

Однако прежде чем рассмотреть контратаку Москвы, следует оценить новые легионы, вызванные к жизни Петром, и их новую культурную цитадель — Санкт-Петербург. Этот город был самым внушительным творением его бурного царствования — третий и последний из великих исторических городов России, непреходящий символ ее новой культуры, обращенной к Западу.

В 1703 г. Петр предпринял постройку этого города в том месте, где среди болот и островов река Нева извергает мутные воды Ладожского озера в восточную часть Балтийского моря. Путь для России в эти места был Расчищен взятием в 1703 г. шведской крепости Нотебург у истока Невы. Впервые военная фортуна улыбнулась России в ее войне со Швецией на севере Европы, и взятая крепость получила новое очень удачное название: Шлиссельбург — «Ключ-город». Этот ключ позволил отпереть то, что вскоре итальянский путешественник назвал русским «окном в Европу» [595]. В феврале 1704 г. первый из череды иностранных архитекторов прибыл туда, чтобы руководить всем строительством, тем самым гарантировав, что «окно» будет «европейским» и по стилю, а не только по направлению. Не прошло и десятилетия, как Санкт-Петербург стал городом с примерно тридцатью пятью тысячами зданий, а также столицей всей России, хотя полный статус столицы он обрел только в 1732 г., когда императрица Анна Иоанновна окончательно сделала Санкт-Петербург своей постоянной резиденцией. Пять лет спустя Москва была опустошена пожаром.

вернуться

591

34. Буткевич. Обзор, 84–85. Ф. Ливанов указывает на относительную новизну Тамбова (официально город — только с 1636 г., а центр епархии — с 1662 г.) и на значительное число в нем иностранцев, подразумевая, что эти факторы способствовали тамошнему довольно неустойчивому увлечению крайностями. См.: Ф.Ливанов. Раскольники, 1, 285 и след.

вернуться

592

35. ВФ, 1960, № 1, 143–148.

вернуться

593

36. Мельгунов. Движения, 104.

вернуться

594

37. Там же, 117, 129. Когда Григорий Талицкий объявил Петра Антихристом, к атому обвинению отнеслись настолько серьезно, что высший церковный авторитет Степан Яворский в 1703 г. написал ответ — «Знамена пришествия антихристового и кончины века». См. дискуссию и ответ староверов в: Н. С-н (Субботин?). Каталог или библиотека староверческой церкви, собранный тщанием Павла Любопытного. — М., 1861, 27.

вернуться

595

38. Франческо Альгаротти (Francesco Algarotti) в 1739 г., после посещения города. См.: L. Reau. Saint-Petersbourg. — Paris, 1913, 16; S. Graciotti. I viaggi di Russia di Francesco Algarotti // RiS, IX, 1961, 129-150.

Исчерпывающий отчет о первоначальной застройке города можно найти в кн.: С. Луппов. История строительства Петербурга в первой четверти XVIII века. — М. — Л., 1957. Подробное, нб недокументированное сообщение о культурной жизни Санкт-Петербурга на протяжении царствования Елизаветы см. в кн.: C.Mars-den. Palmyra of the North. — London, 1942.

Три автора предприняли успешную попытку рассмотреть этот город как культурный символ: Н. Hjiirne. Fran Moskva till Petersburg. Rysslands omdaning.

Kulturhistoriska skildringar. — Uppsala, 1888-1889, 2 v; E. Lo Gatto. Il mito di Pietroburgo. Storia, leggenda, poesia. — Milan, 1960 (особ. 152-175 — противопоставление Москвы и Санкт-Петербурга); Н. Анциферов. Быль и миф Петербурга. — Пт., 1924. См. также ценную рецензию Г. Флоровского на две другие книги Анциферова о Санкт-Петербурге (SEER, V, 1926-1927, 193-198).

От Санкт-Петербурга тех лет, очень мало похожего на изящный город позднейших эпох, сохранилось немного зданий. Утилитарность раннего Петербурга отражала вкусы и интересы его основателя. Вначале известный под голландским названием, Санкт Питер Бурх (сокращение «Питер» сохранилось как фамильярное обозначение столицы) был задуман наподобие голландской военно-морской базы и торгового центра. Отчасти в подражание Амстердаму новый город был спланирован на каналах и островах. Воздвигался он по строго геометрическому плану и очень быстро. Цена постройки в таком холодном сыром климате, исчисляемая в человеческих жизнях, вероятно, была выше, чем постройка любого из главных городов Европы. Еще больше о важности, которую Петр придавал военным делам, свидетельствует второй город, основанный им в 1703 г. и тоже хранящий его имя — Петрозаводск. Построенный как центр военной промышленности возле северных залежей металлических руд, этот дальний город на Онежском озере расположен в еще более холодном и негостеприимном месте, чем Санкт-Петербург.

Главными для Петра были военные и государственные соображения. Источником большинства его реформаторских идей и методов послужили практичные, занимавшиеся судостроением

страны протестантского Севера. Швеция (и в меньшей степени Пруссия) подсказала ему квази-милитаристские административные идеи — утилитарный «Табель о рангах», создавший систематическую основу государственной службы, и новый синодальный метод управления церковью под контролем государства. Голландия снабдила его образцами (и значительной частью корабельной терминологии и команд) для нового русского военно-морского флота. Саксония и немецкие прибалтийские провинции обеспечили преподавателями его военные училища и штатом — новую Академию наук, учрежденную сразу же после его смерти [596]. Его усилия поднять образование в России сосредоточивались практически целиком на точных науках, технике и лингвистике — в той мере, в какой последняя служила непосредственно военным или дипломатическим нуждам. «Для Петра образование и профессиональное обучение, видимо, были синонимичными понятиями» [597].

Этот приоритет практичности и техничности определил характер первой печатной газеты и первой светской книги за всю русскую историю, появившихся на свет одновременно в 1703 г. — году основания Санкт-Петербурга. Печатная газета «Ведомости» содержала главным образом техническую и военную информацию. «Арифметика» Леонтия Магницкого была скорее сборником разных полезных сведений, чем систематическим учебником арифметики [598]. Хотя ее часто называют первой научной публикацией в России, термин «наука», использованный в ее подзаголовке, в России XVII в. подразумевал высокое техническое умение, а не теоретические знания в более широком смысле, как в Европе [599]. Гораздо более общим и абстрактным по сравнению с «наукой» Петра был лексикон политических и философских терминов, который Петр заимствовал у поляков. Этот процесс заимствований также был продолжением тенденции XVII в. В результате новые термины осваивались беспорядочно, по мере того как в них возникала практическая нужда [600].

Таким образом, хотя Петр встречался и переписывался с докторами Сорбонны, пока был в Париже, а в Голландии приобрел первую картину будущей великолепной императорской коллекции полотен Рембрандта [601], его царствование не было отмечено ни философской, ни творческой культурой. Собственно говоря, с этой точки зрения правление Петра во многих отношениях представляло собой регресс по сравнению с правлением Алексея и даже Софьи. Не было живописцев, равных Ушакову, не было стихотворцев, равных Поллоцкому, не было историков, равных Гизелю. Малоудачные попытки в области драматического искусства в царствование Петра эстетически сильно уступают спектаклям времен Алексея, и даже богословский диспут между Яворским и Прокоповичем кажется пресным после яростных споров, бушевавших вокруг Никона, Медведева и Кульмана.

Проводимые Петром знаменитые изменения государственной политики опять-таки двигались по пути, проложенному его предшественниками. Наступление на Прибалтику было предварено Иваном III с его Ивангородом, попыткой Ивана IV овладеть Ливонией и попыткой Алексея взять Ригу и построить балтийский флот. Полагаясь на североевропейские идеи, на иностранных специалистов и наемников, он продолжал традицию, начатую Иваном IV и продолженную Михаилом. Беспощадное усиление контроля государства над традиционными интересами церковников и феодалов отвечало стремлениям тех же Ивана и Алексея, а Тайная канцелярия Петра по духу сходна с их опричниной и Приказом тайных дел соответственно. Его программа модернизации и реформ почти во всех главных отношениях была предвосхищена долгой серией попыток вестернизации на протяжении всего XVII столетия, от Бориса Годунова и Лжедмитрия до Ордин-Нащокина и Голицына.

Но если правление Петра представляет собой кульминацию давно начавшихся процессов, оно тем не менее было совсем новым по духу и имело далеко идущие последствия. Петр не просто использовал западных специалистов и западные идеи — они стали для него своими. За сто лет до знаменательной победы Петра над шведами Скопин-Шуйский уже прибегнул к западным

военным приемам, чтобы нанести поражение западному противнику. Решающая победа Алексея над поляками покончила с куда более серьезной угрозой доминированию России в Восточной Европе, чем являлась для нее Швеция. Но все былые победы одерживались во имя религиозной цивилизации, победы же Петра одерживались ради суверенного светского государства. Петр — первый русский правитель, побывавший за границей, — общался с иностранцами в роли подмастерья, учась у них. Он официально именовал себя не царем, а императором, и в той же мере, в какой он вообще считал нужным оправдывать свою безжалостную политику практической целесообразностью, он говорил о «всеобщем национальном служении», об «оплоте правосудности» или «общем благе». «Интересы государства» для него были почти синонимом «государевой пользы» [602]. Официальная придворная апология правления Петра «Правда воли монаршей» повторяла пессимистические светские аргументы Гоббса о практической необходимости абсолютной монархии для погрязшего в пороках человечества. Ее автор, Феофан Прокопович, был первым в длинном ряду русских церковников, готовых служить «идеологом государственной власти, использующей христианство как свое орудие» [603].

В пьесах и проповедях Прокопович превозносил доблести народа, который обозначал новым словом «российский». Русская уверенность в себе укрепилась после победы Петра над шведами, которых Прокопович назвал супостатом, «како силен, страшен и славен есть... Между иными бо народы немецкими он яко сильнейший воин славится и доселе прочим всем баше страшен» [604]. Новый светский национализм был, однако, более ограничен в своих претензиях, чем религиозный национализм эры Московского государства. Петр не меньше других европейских монархов начала XVIII в. говорил о «пропорциональности» и необходимости «сохранять равновесие в Европе» [605].

Его придворные не только усвоили манеры и терминологию польской аристократии, но также и льстящее самолюбию ощущение себя «европейцами», культурно превосходящими всех остальных. Придворные поэты начали отзываться свысока о других «нецивилизованных» народах практически в том же тоне, в каком западные европейцы писали о допетровской Руси:

Вольнохищна Америка
Людьми, в нравах, в царствах дика...
Не зная Бога, худа дума,
Никто же бо, что успеет,
Где глупость, сквернь и грех деет [606].
вернуться

596

39. О голландской терминологии см.: W. Christiani. Über das Eindringen von Fremdvörten in die russische Schriftsprache des 17 und 18 Jahrhunderts, 1906, 37–43. О недолговечных ранних немецких школах в Москве (в которых было до десяти высокооплачиваемых учителей и семьдесят семь учеников, занимавшихся по двенадцать часов в сутки, главным образом языками) см.: С. Белокуров. О немецких-школах в Москве в первой четверти XVIII века, 1701–1715. — М., 1907. Пастор Глюк, чья служанка стала второй женой Петра Великого, ранее, в 1684 г., учредил в Ливонии под покровительством шведского короля школу для обращения русских раскольников в лютеранство — до того, как открыл свою школу в Нарышкинском доме в Москве (там же, iii—?iii). Про обучение русских за границей см.: М. Никольский. Русские выходцы из заграничных школ в XVIII столетии И ПО, 1863, III. Об основании Академии наук см.: L. Richter. Leibniz und sein Russlandbild, 1946, 107–142. О ранней несчастливой истории Петрозаводска см.: В. Шквариов. Планировка городов в России XVIII — начала XIX века. — М.,

1939, 52-54.

вернуться

597

40. L. Lewitter. Peter and Westernization // JHI, 1958, Oct., 496.

вернуться

598

41. В. Данилевский. Русская техническая литература первой четверти XVIII века. — М. — Л., 1954, 239-262; В. Погорелов. Материалы и оригиналы «Ведомостей» 1702-1727. — М., 1903. Размах, с каким шло развитие науки в России XVIII в. под давлением военных нужд, тонко проанализировал на примере военно-морского флота Т. Райнов (Т. Райнов. О роли русского флота в развитии естествознания XVIII в. // ТИПЕ, I, 1947, 169-218). На степень, в какой иностранцы продолжали доминировать в Академии наук на протяжении XVIII столетия (общее их число за сто лет превышает две трети состава Академии), указал автор одной полезной статьи: И. Янжул. Национальность и продолжительность жизни наших академиков // ИАН, 1913, № 6, 279-298, особ. 284.

вернуться

599

42. В добавление к уже рассмотренным примерам см. употребление слова «наука» богословами вроде Иоанника Голятовского, ректора братской школы в Киеве, и особенно главу, посвященную приемам проповедования, — Наука, альбо способ зложения // Ключ разумения. — Киев, 1659, 241, 125-133. Могила, основатель школы, казалось, подразумевал под «наукой» теоретические знания (БЕ,

XLVI, 484-485), возможно переводя термин с латыни, а не опираясь на более раннее употребление слов «наук» и «наука», документированное Срезневским (Материалы, II, 344), но давно вышедшее из обихода в москвитянский период.

«Арифметика» Магницкого напоминает такие рукописные тексты XVII столетия, как «Geometriia Praktika» («Практическая геометрия»), и была полезным руководством к опубликованному в 1689 г. в Амстердаме И. Копиевским «Краткому и полезному руковению в арифметику». См.: Кольман. Зачатки, 312, 315. См. также подчеркивание (309-310) того, что первое общее понимание теоретической математики пришло через мистиков. Отличным примером упора на практическую «науку» при Петре служит название трактата Татищева 1730 г. «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (издан в Москве в 1888 г. под ред. Н. Попова), в котором для изучения рекомендуются только «полезные» медицина, экономика, юриспруденция и философия.

вернуться

600

43. Основной запас абстрактных слов, оканчивающихся на «ция», был заимствован из польского (слова с окончанием 'cja'); а множество латинских и вообще европейских терминов, связанных с манерами, политикой, архитектурой, музыкой и т. д., заимствовались из Польши, особенно в конце царствования говорившего по-польски Алексея. См.: Christiani. Eindringen, особ. 10-33, 42-54. О других аспектах этого влияния см.: Lewitter. Peter and Westernization, 493-505;

Виноградов. Очерки, 17-34 (о роли украинцев и белорусов как передатчиков польского лингвистического наследия в Великороссию не только при Петре, но еще и при Алексее). Полную всеобъемлющую картину западных заимствований при Петре можно найти в статье: Н.Смирнов. Западное влияние на русский язык в петровскую эпоху//СЯС, LXXXVIII, № 2, 1910, 1-360 и 361-386 — приложение с несколькими словниками начала XVIII в., дающими русские эквиваленты транслитерированных иностранных слов.

вернуться

601

44. P. Pierling. La Sorbonne et la Russie (1717-1747), 1882, особ. 22-38; А. Адариков. Офорт в России // Искусство, 1923, № 1, 284.

вернуться

602

45. B. Sumner. Peter the Great and the Emergence of Russia. — London, 1956, 132. О возрастающем влиянии Гроция и шведской практики еще до Петра и об интеллектуальном происхождении петровского Polizeistaat см.: Lappo-Danilevsky. L'Ides, 369-383; Верховский. Учреждение, I, iii—х?.

вернуться

603

46. Yu. Serech. Feofan Prokopovich as Writer and Preacher in his Kievan Period // HSS, II, 1954, 223. См.: Прокопович. Правда воли монаршей. — СПб., 1726 (много последующих изданий) и другие его работы в «Сочинениях» под ред. И.Еремина (М. — Л., 1961); Lappo-Danilevsky. L'Idée, 374 и примеч. I — о влиянии Бюде и Гроция, помимо Гоббса. См. также: R. Stupperich. Feofan Prokopovic und Johann Franz Buddeus//ZOG, IX, 1935, 341 и след.; G. Bissonnettc. Pufendorf and the Church Reforms of Peter the Great. — Columbia University Ph.D., 1961; Brian-Chaninov. Church, 128-133; Е. Темниковский. Один из источников духовного регламента // СХО, XVIII, 1909, 524-534.

О последних усилиях врага петровских реформ Яворского воспротивиться подчинению церкви государству при Петре см.: Тихонравов. Сочинения, II, 156-304; а о католическом (в основном) источнике его аргументов см.: И. Морев. «Камень веры» митрополита Стефана Яворского. — СПб., 1904, особ. 1—50, 187-247, а также: Yu. Serech. Stefan Yavorsky and the Conflict of Ideologies in the Age of Peter the Great // SEER, XXX, 1951, 40-62.

О самом Прокоповиче см. все еще ценное исследование: И. Чистович. Феофан Прокопович и

его время. — СПб., 1868. Рассмотрение западных влияний в этой книге (366–384) дополняет работа: Г. Гурвич. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. — Тарту, 1915.

Создастся впечатление, что и Восток, и Запад не слишком жаждали объявить Прокоповича своим. Православный Г. Флоровский категорически заявляет, что он «не просто был под влиянием протестантизма, а попросту был протестантом» (G.Florovsky. Westliche Einflüsse in der russischen Theologie // Kyrios, II, 1937, II), тогда как немецкий католик Ступперих настаивает, что Прокопович всегда был православным (R.Stupperich. Fcofan Prokopovics theologische Bestrebungen // Kyrios, 1,1936,350–362).

вернуться

604

47. Ф. Прокопович. Слова и речи // Ф.Прокопович. Сочинения. — М., 1961, 24, 117 (приведено также в: V. Kiparsky. Finland and Sweden in Russian Literature // SEER, 1947, Nov., 175). С. Зенковский (S.Zenkovsky. Schism, 49) утверждает, что Прокопович не просто популяризировал, но сам «создал» слово «россиянин», однако оно, видимо, было в употреблении еще в «Смутное время». См.: С. Платонов. Социальный кризис смутного времени. — Л., 1924, 67.

вернуться

605

48. Christiani. Eindrmgen, 18, 23.

вернуться

606

49. Карион Истомина. Приведено в сборнике: Вирши: силлабическая поэзия XVII–XVIII веков / Под ред. П.Беркова. — Л., 1935, 151. В сектантской литературе XVIII столетия Америку всячески винили за табак, «американскую чуму» («...американская чума / лишила мир духовного ума») — Ф. Ливанов. Раскольники, I, 237 (и вся поэма, 234–252).

Если для описания изменений при Алексее подходит, по сути, органический термин «перелом», то для описания их при Петре подойдет более механический термин «переворот» [607]. Политическая целесообразность, базирующаяся на безличных расчетах, пришла на смену миру, где важнее всего были идеальные цели и личные привязанности. Традиционное местничество при Алексее было куда менее обязывающим и строгим, чем новый петровский иерархический «Табель о рангах», но ему не хватало особого нового авторитета современного государства. При Алексее Москва привечала на жительство гораздо больше — и более культурных — западных гостей, чем Санкт-Петербург в первой половине XVIII в., но сама не была живым монументом западным порядкам и технологии. Для образного воображения Древней Руси этот новый город был иконой нового мира, в котором, как выразился справщик книг в начале царствования Петра:

Геометрия явися,

Землемерие всем мнися.

Без меры несть что на земли [608].

Есть какая-то суровая безличность в мире, где слово «душа» теперь постоянно употреблялось новой государственной службой для обозначения индивида в его функции единицы для обложения налогом и принудительных работ, где традиционное фамильярное обращение «ты» быстро вытеснялось более официальным и официально вводимым «вы».

Поглощенность Петра проблемами государства и стоящая за этим секуляризация особенно ясно раскрываются в его сложной религиозной политике. Он проявлял беспрецедентную терпимость по отношению к католикам (наконец-то разрешив постройку католического храма в пределах России), но в то же время одобрил стойкое сопротивление Галилея церковной иерархии, а русскую Церковь реорганизовывал главным образом в протестантском духе. Петр преследовал не только фанатиков-старообрядцев, которые стремились сохранить прежние обряды, но также и тех последовательных вольнодумцев, которые предпочли бы более крутые церковные реформы, гарантирующие большую свободу мысли. Петр ограничивал и строго контролировал православную Церковь внутри страны и в то же время поддерживал ее политически полезную деятельность в Польше [609]. Он абстрактно обсуждал унификацию всех Церквей и с немецкими протестантами, и с французскими католиками [610]. Однако Церковь, которую создал он, была даже в большей степени, чем прежде, покорным орудием именно его государства. Он восстановил государственный надзор за монастырями, сурово ограничил влияние «бездельников-монахов», переливал их колокола в пушки и заменил независимый патриархат подчиненным государству Синодом.

И при этом Петр построил последний из четырех важнейших монастырских комплексов России — Александре-Невскую лавру в Санкт-Петербурге. Его новой столице требовался свой великий монастырь, чтобы ни в чем не уступать Киеву и Москве, — точно так же, как для стабильности ему необходимо было иметь государственную Церковь. Вот Петр и воздвиг свой монастырь в честь Александра Невского, святого покровителя Санкт-Петербурга и всего бассейна Невы. Мощи святого были должным образом перевезены и выставлены на всеобщее обозрение, но не в Москве, а в Новгороде, после чего отправлены водой вниз по реке и озеру, чтобы обрести упокоение в Санкт-Петербурге. Последний же был не просто городом, но новыми воротами на Запад. Царь издал указ, чтобы с этих пор святого изображали не монахом, а воином, и назначил 30 июля — день подписания договора Петра со Швецией — днем Александра Невского [611]. Архитектурный стиль монастыря, как и богословие, которое позднее преподавали в его семинарии, во многих отношениях были более западными, нежели русскими.

О зарождении рационалистического светского мышления говорят сочинения трех русских авторов Петровской эпохи, каждый из которых подходил к интеллектуальным проблемам с земной позиции практической деятельности, поощряемой Петром.

Аптекарь Дмитрий Тверитинов входил в число людей, обладавших познаниями в медицине, которых свезли в Москву перед открытием первой русской больницы в 1709 г. Ему, русскому из-под Твери, больные доверяли больше, чем иноземным докторам, и вскоре он обзавелся при дворе многими влиятельными друзьями. Его рациональный скептический подход к чудесам и святым реликвиям, видимо, диктовался как его научным образованием, так и симпатиями к протестантству. Влиятельные церковники опасались, что он был связан со своими единомышленниками группой так называемых «новых философов» в московской Славяно-греко-латинской академии, а потому в 1717 г. его арестовали и принудили отречься от своих

взглядов [612].

Предприниматель Иван Посошков принадлежал к тем людям относительно простого происхождения, которые в царствование Петра своими способностями и трудом пролагали себе путь к влиятельным должностям. Скупая землю и заводя различные экономические предприятия, поддерживаемые государством (в том числе винокуренный завод), он приобрел немалое богатство и значительный опыт в производстве и коммерции. В реформаторской атмосфере Петровской эпохи он в начале двадцатых годов осмелился написать «О скудости и богатстве» — первый оригинальный экономический трактат русского автора. Посошков доказывал, что ключ к процветанию государства — экономическое преуспевание, а вовсе не чужие накопленные богатства, в данное время находящиеся в распоряжении монарха. Ремесла и торговлю следует поощрять даже больше, чем сельское хозяйство. Разумные законы и широкая образовательная программа являются необходимым условием экономического роста, а суеверий старообрядцев, как и западной любви к роскоши, следует избегать в равной степени. Трактат Посошкова явно был рассчитан на то, чтобы понравиться Петру как логическое продолжение его политических реформ в области экономики, точно так же, как идеи Тверитинова представляли проецирование этих реформ в область философии. Но, подобно Тверитинову, Посошков так и не заручился монаршим одобрением своих идей. Трактат он закончил только в 1724 г., вскоре после смерти Петра в следующем году был арестован и умер в 1726-м [613].

Татищев, третий из этих петровских провозвестников нового светского мышления, жил дольше первых двух и вершины своего влияния достиг уже после смерти Петра. Вместе с Прокоповичем и Антиохом Кантемиром, ученым поэтом-дипломатом, он образовал группу, известную под названием «ученая дружина», которая во многих отношениях явилась первым в длинной череде кружков интеллектуалов, признававших свою ответственность и занимавшихся пропагандой светских знаний. Карьера Татищева наглядно иллюстрирует то, как интерес Петра к войне и технологии открыл перед русской мыслью более широкие культурные горизонты, хотя сам Петр не слишком об этом заботился.

Татищев был в первую очередь боевым офицером, получившим образование в новых инженерном и военном училищах Петра, а боевое крещение — в почти непрерывных сражениях последних пятнадцати лет Северной войны. Последние мирные годы царствования Петра он управлял только что созданными металлургическими заводами на Урале (позже это стало главной его деятельностью) и ездил в Швецию, чтобы продолжить свое инженерное образование на более высоком уровне. Сочетание географических исследований на Востоке и архивных исследований на Западе подтолкнуло этого офицера-инженера к занятиям историей. В 1739 г. он представил Академии наук первый том длинной и панорамной «Истории российской» — первый образец критической научной истории, написанной русским.

«История» Татищева была издана лишь тридцать лет спустя после ее завершения и через двадцать лет после смерти автора. Но и тогда она произвела огромное впечатление, так как все равно на десятилетия опередила свое время. В отличие от гизелевского «Синописа», который оставался основным трудом по истории России все первые годы XVIII в., «История» Татищева была научным трудом, в котором он стремился объединить собственные познания в области географических и военных проблем с критическим сравнительным исследованием рукописных источников. И цель он себе ставил откровенно мирскую — обеспечить полезными сведениями военных и политических деятелей. Его труд свободен не только от традиционных экскурсов в Священную историю и генеалогию, но даже и от узко русской точки зрения, поскольку автор стремился в нем осветить историю нерусских народов империи. Татищев предлагал наглядную схему периодизации и защищал ничем не ограниченное самодержавие как единственную форму правления, подходящую для такой обширной и сложной страны, как Россия. Его

«История» в целом послужила образчиком для многих более поздних синтетических историй России [614].

вернуться

607

50. Как у Флоровского в главе о Петре в его книге «Пути». См. также типичное славянофильское упорствование этому слову И. Аксаковым (РА, 1873, кн. 2, 2511).

вернуться

608

51. Карион Истомина в сборнике: *Вирши* / Под ред. П.Беркова, 150.

вернуться

609

52. L. Lewitter. Peter the Great and the Polish Dissenters // SEER, XXIII, 1954-1955, 75—101; R. Wittram. Peters des Grossen Verhältniss zur Religion und den Kirchen // HZ, 1952, № 2, 261-296.

вернуться

610

53. P. Pierling. La Sorbonne, особ. 22-38, и Richter. Leibniz, особ. 11-37 (о взгляде Лейбница на Россию как на мост между Европой и Китаем и как на фактор, способствующий восстановлению христианского единства).

Идею заручиться поддержкой православия для нового подхода к церковному единству в основном поддерживали янсенисты среди католиков и пиетисты среди протестантов. В культурном отношении интерес пиетистов был гораздо важнее, поскольку связывал поиски утраченного христианского единства с поисками первоизданного «природного» языка, который предположительно существовал до падения Адама и смешения языков.

Генрих Людольф, опубликовавший первую печатную систематизированную грамматику русского языка (H. Ludolph. Grammatica Russica. — Oxford, 1696, repr.: B. Unbegaun, Oxford, 1959), в Россию отправился в поисках новых возможностей для объединения христианского мира. Как и швед Спарвенфельд (о котором см.: С. Jacobowsky. J.G. Sparwenfeld: bidrag till en biografi, — Stockholm, 1932, особ. 50-79), его друг и единственный, кроме него, западный ученый, который в XVII столетии занимался научным изучением русского языка, Людольф изучал русский язык главным образом по религиозным причинам (см.: D. Chizhevsky. Der Kreis A.H. Frankes in Halle und seine slavistischcn Studien // ZSPH, XVI, 1939, 16-68). Образованием Людольфа руководил в основном его дядя Хиоб Людольф, прославленный лингвист-ориенталист и автор первой грамматики абиссинского языка. Это обстоятельство, возможно, объясняет подачу с помощью его друга, саксонского врача при царском дворе Лаурента Ринхубера, уже упоминавшегося проекта антимусульманского союза Москвы и Абиссинии, См.: J. Tetzner. H.W. Ludolph und Russland, 1955, 10-31, 44-93; а о Ринхубере — P. Pierling. Saxe

et Moscou: un medecin diplomate, 1893. См. также материалы, приводимые в статье: А.Флоровский. Первый русский печатный букварь для иностранцев 1680 г. // ТОДЛ, XVII, 1961, 482-494.

вернуться

611

54. Н. Клепнин. Святой и благоверный великий князь Александр Невский. — Париж, 1928, 183.

вернуться

612

55. Об идеях, интригах и падении Твсритинова см.: Тихонравов. Сочинения, II, 156-304 и примеч. 392 на страницах приложения 53-58; а также: Chizhevsky. Aus zwei Weiten, 252-268.

вернуться

613

56. См.: A. Briickner. Iwan Possoschkow: Ideen und Zustiinde in Russland zur Zeit Peters des Grossen. — Leipzig, 1878; Б.Кафенгауз. И.Т. Посошков: жизнь и деятельность. — М., 1951, 2-е изд. См. также изданную под редакцией того же автора кн.: И.Посошков. Книга о скудости и богатстве и другие сочинения. — М., 1951. К.Папмел (K. Parmchl. Pososhkov as a Thinker // SEES, 1961, Spring-Summer, 80-87) подчеркивает религиозную и консервативную основу идей Посошкова.

вернуться

614

57. В СССР вышло новое издание великого труда Татищева с комментариями. Блестящую реабилитацию Татищева после предшествующей уничижительной оценки его в советское время и отсутствия к нему интереса ученых можно найти в работе: М. Тихомиров. Василий Никитич Татищев // ИМ, 1940, № 6, 43-56 и библиография, 57-63; более подробный разбор татищевской «Истории» см.: Пештич. Историография, 222-262 и примечания. См. также: С. Gran. Der Wirtschaftsorganisator, Staatsmann und Wissenschaftler Vasilij N. Tatischev (1686-1750), 1963. О Татищеве в контексте его сотрудничества с «ученой дружиной» (название, употребленное Прокоповичем) см.: Г.Плеханов. История русской общественной мысли (книга вторая) // Г.Плеханов. Сочинения. — М. — Л., 1925, XXI, 56-78. См. также (особенно о популяризации ими научных идей): П.Епифанов. «Ученая дружина» и просветительство XVIII века // ВИ, 1963, № 3, 37-53.

Между царствованием Петра и царствованием императрицы Анны, самой значительной фигуры среди его непосредственных наследников, существует определенная преемственность. На протяжении ее правления в тридцатых годах продолжало преобладать влияние прибалтийских немцев. Бартоломео Растрелли, сын литейщика и скульптора, приглашенного в Россию Петром, построил новый Зимний дворец — первую постоянную императорскую

резиденцию в новой столице. Но куда больше таланта он потратил на постройку нового дворца Бирона (фаворита Анны) под Митавой (теперь Елгава) в Курляндии. Санкт-Петербург все еще оставался в глазах военных наемников по-своему тяжелым местом службы. Придворная жизнь в новой столице отличалась непроходимой вульгарностью и грубостью. Подобно Петру, Анна держала для развлечения карликов и уродов, а также любила выставлять на посмешище придворные церемонии и самих придворных. Пожалуй, самым замечательным зданием, возведенным в ее царствование, был внушительный ледяной дворец, который она построила на Неве в суровую зиму 1739–1740 гг. Дворец в восемьдесят футов длиной и тридцать три высотой был обставлен мебелью, украшен часами и даже люстрами, отлитыми из льда. Построен он был главным образом для наказания провинившегося придворного, которого принудили жениться на старой безобразной калмычке и провести брачную ночь нагим в ледяной «опочивальне» дворца, где единственным источником тепла была «новобрачная» [615].

Как и Петр, Анна с подозрением относилась к любой интеллектуальной деятельности, которая не имела непосредственной практической ценности, однако предположительно могла вызвать сомнения в целесообразности самодержавной власти. Она поддерживала личную вендетту с самым культурным русским той эпохи, еще одним отпрыском прозападнического рода князей Голицыных — Дмитрием. Разнообразием культурных интересов Дмитрий превосходил даже своего троюродного брата Василия, отправленного Петром в изгнание. В бытность послом в Константинополе и воеводой Киева с 1707-го по 1718 г. Дмитрий собрал библиотеку из шести тысяч томов и поставил перед собой личную задачу обеспечить перевод на русский язык трудов таких политических теоретиков Запада, как Гроций, Пуфендорф и Джон Локк. Под их влиянием Голицын, по сути, стал первым русским светским политическим теоретиком. Он был первым русским, занявшимся популяризацией распространенной на Западе идеи объективного естественного права [616]. Одновременно Голицын стал рупором нового служилого дворянства, когда в 1730 г. составил проект конституции в попытке ограничить самодержавную власть учреждением совета из высшей знати. Этот проект знаменует подлинное новшество, а не традиционное движение протеста. Образчики были шведскими, а цель состояла в том, чтобы продолжить петровские реформы еще дальше в западном направлении, по которому они развивались [617]. Сенат, созданный Петром в 1711 г., по сути, не был ни законодательным, ни даже конституционным органом, а лишь исполнительным придатком при императоре для передачи его распоряжений провинциям и административным коллегиям, которые были образованы в 1717 г. и подчинены Сенату. Как и Петр, Анна отнюдь не приветствовала попытки ограничить ее власть, и судьба Голицына оказалась даже более жестокой, чем Тверитинова и Посошкова в предшествующие десятилетия. Его библиотеку конфисковали, он был заключен в Шлиссельбургскую крепость и в 1737 г. стал первым в длинной череде реформаторов, умерших в ее стенах.

Тем не менее Анна была вынуждена дать кое-какие новые привилегии служилому дворянству. Открытие в 1731 г. кадетского корпуса для дворянских детей ускорило начатый Петром процесс привития западных манер его грубому новому правящему классу. Название корпуса «Шляхетский» было взято из польского языка («шляхта» — дворянство) и указывает на источник этих попыток цивилизовать правящие классы. Однако и учителя, и язык преподавания — как и в Академии наук — были преимущественно немецкими. Программа этого учебного заведения, как и основанного в 1759 г. Пажеского корпуса, была программой аристократической школы для подростков и не носила технического характера [618]. Их выпускники — как и несколько более требовательной гимназии при Академии наук — стали ядром меньшинства, получившего западное образование. В правление Анны начала медленно складываться новая светская культура — были созданы первые оркестры, и на русской земле была исполнена первая опера. К концу ее царствования уже проглядывали некоторые приоритеты этой новой культуры.

В первую очередь новый мир упивался открытием человеческого тела. Бритье бород уничтожило чувство общности с идеализированными ликами святых на иконах. Появление светской портретной живописи, античных статуй и новых более откровенных стилей одежды — все способствовало открытию телесных форм. Рождение придворного балета и стилизованные придворные балы при Анне придали особое значение красоте телосложения и движений, неизвестной Московии.

Постепенно совершалось открытие, что человек — это земное существо с личными особенностями, частными интересами и обязанностями. Для обозначения новых портретов, изображавших людей в их обычном человеческом, а не идеализированном иконописном облике, употреблялось слово «персона». К концу XVII в. оно начало обозначать важного или сильного индивида. Даже если человек не обладал необходимой значительностью, чтобы считаться «персоной» по собственному праву, всемогущее государство теперь считало его «душой» и требовало налоги и службу непосредственно от индивида, а не от области или «двора».

Прокопович ввел слово «персональный» в его современном значении еще в самом начале XVIII столетия; тогда же в русском языке появились первые точные термины для обозначения понятий «частный» и «особый». Слова для понятий «закон» и «преступление» существовали в церковно-славянском языке, но «в язык русской юриспруденции в их нынешнем значении они вошли только в восемнадцатом веке» [619].

А еще — новая любовь к декоративным эффектам, к украшательству ради него самого. Орнаментальная пышность и иллюзионизм европейского барокко быстро проникли в новую столицу. При преемнице Анны возникает направляемый дерзкой рукой Растрелли первый светский русский архитектурный стиль — так называемое елизаветинское рококо. В Петергофе и при перестройке Царского Села и Зимнего дворца этот стиль с его декоративными эффектами, заимствованными у московитянской церковной архитектуры, отметил своей печатью гигантские фасады, театрально-пышные интерьеры и монументальные парадные лестницы европейского барокко. Та же пышная изукрашенность вскоре стала определять стиль мебели, прически и фарфор.

И наконец, на русской почве начинает произрастать культ классической античности. Сначала у Польши, затем у итальянских и французских путешественников была заимствована идея, что классические формы искусства и жизни могут послужить дополнением (если не альтернативой) христианским формам. Мало-помалу складывается убеждение, что классическая античность способна — без помощи христианских откровений — ответить на многие злободневные проблемы. Первым литературным произведением классической античности, переведенным на русский язык в XVIII в., были басни Эзопа, а первым ансамблем новой формы искусства — скульптуры — в Санкт-Петербурге стала серия статуй работы Растрелли-отца, иллюстрирующая мораль отдельных басен. Новые поэты и прозаики, начинавшие творить при Елизавете в сороковых годах, все пользовались классическими формами; оды, элегии и тонический стих пришли на смену силлабическим стихам конца XVII в. В новых операх, пьесах и балетах елизаветинской эпохи античные сюжеты использовались гораздо чаще библейских — в полную противоположность театру времен Алексея. Петр Великий заказал свой бюст в облики римского императора, а латынь стала научным языком новой Академии наук.

вернуться

58. Подробное описание, сделанное ведущим физиком Академии наук той поры, см. в брошюре: G.Krafft. Wahrhafft und Umstandliche Beschreibung und Abbildung des in Monath Januarius, 1740, in St. Petersburg aufgerichteten merkwürdigen Hauses von Eiss. — SPb., 1741. Русский вариант — Мышкин. Подлинное и обстоятельное описание ледяного дома, 1887 (с предисловием К. Грязнова). См. также: V. Guillon. Un episode peu connu de l'histoire de Russie. — Toulouse, 1873; Веселовский. Влияние, 57, примеч. 1; Marsden. Palmira, 96 и след., включая иллюстрации напротив 98.

К тем же оригинальным забавам относится обычай прятать в колоссальные пироги карликов, чтобы они в нужный момент выскакивали наружу для «застольной потехи». Например, Петр на празднике в честь своего сына заказал два пирога с двумя голыми карликами (мужского и женского пола), которые принялись «раскланиваться друг с другом». См.: Записки Вебера // РА, 1872, № 7-8, 1370.

вернуться

616

59. О политических идеях Голицына см.: A. Lappo-Danilevsky. L'idee, 372-381; и, в добавление к материалу, упомянутому на с. 377, примеч. 2, см.: Д. Корсаков. Из жизни русских деятелей XVIII века. — Казань, 219-282. Кроме того, Татищев глубоко интересовался теорией естественного закона (Lappo-Danilevsky, 377, 381-382), как и Симеон Полоцкий, который стоял скорее на позиции средневекового школяра и ввел в обращение в 1680 г. термин «закон естества», ранее, насколько мне известно, не употреблявшийся (Вирши / Под ред. П.Беркова, 108).

вернуться

617

60. H.Hjarne. Ryska konstitutionsprojekt ar 1730 eftcr svenska forebilder// HT, 1884, № 4, 189-272. Лаппо-Данилевский не столь уверен в шведском воздействии и рассматривает также и другие теории (L'idee, 380, примеч. I).

вернуться

618

61. В 1733 г. в этом учебном заведении 237 учеников изучали немецкий, 51 — французский и только 18 — русский. См.: М. Вяткин. Очерки истории Ленинграда, м. — Л., 1955, 1,213; подробнее о раннем школьном образовании см.: Константинов и Струминский. Очерки, 39 и след.

вернуться

619

62. B. Unbegaun. Le 'crime' et le 'crimineP dans la terminologie juridique russe // RES, XXXVI, 1959, 56, а также весь обзор на 47-58. О других терминах см.: REW, II, 343; Christiani. Eindringen. 24-3 1 (особ. 28-29, примеч. 10), 45, 52-53.

Обращение к античным образам в стране, столь удаленной от античного мира, указывает на скрытую нереальность ранней послепетровской культуры. Бирюзовая голубизна, в которую окрашивали стены зданий, придавала оттенок призрачности великолепным сооружениям новой столицы. Неисчерпаемое изобилие трехмерных декоративных эффектов — изощренные пилястры, статуи, садовые павильоны — отражает общее стремление искусства барокко подчинить себе свой материал, а в конечном счете и саму Природу [620]. Подобное стремление выглядело особенно дерзким и нереальным среди таких неотесанных людей и в таком суровом природном окружении.

Быть может, именно бессознательным ощущением этой нереальности объясняется почти маниакальная любовь Елизаветы к маскарадам. Вещи не были тем, чем казались, ни в интерьерах, ни в танцах елизаветинского двора. Зашифрованные максимы, басни и акrostихи завоевали прочное место при царском дворе [621], а в Академии наук с 1735 г. существовала кафедра аллегорий. Празднование коронации Елизаветы в 1740 г. включало два аллегорических балета, ее любимый вид театрального развлечения. На протяжении своего царствования она все чаще устраивала не просто разнообразные балы-маскарады, но и так называемые «метаморфозы», для которых мужчины наряжались женщинами и наоборот. Лаборатория для изготовления фейерверков и деревянный «театр иллюминаций», вдававшийся в Неву напротив Академии наук, представляли собой еще одни формы искусственности, введенные Елизаветой. Величайший русский ученый того времени Михаил Ломоносов, судя по всему, извлекал большое удовольствие из своего назначения на пост официального летописца таких иллюминаций. Он описывает, как при одной из них великий Колосс смотрит в сторону моря, вознося к небу факел и вензель Елизаветы:

Далече блеск пускал чрез море нсустройно
И корабли шюдил в пристанище спокойно [622].

Таким Колоссом был и Санкт-Петербург, расположенный у восточного берега Балтийского моря, но фундамент его не был незыблемым. Его возвели в болотном краю, где шведы и финны строили только форты и рыбацкие поселки. Ему постоянно угрожали наводнения. Пушкина, Гоголя и других писателей поздней императорской эпохи завораживал этот вызов природе, заложенный в самом создании новой столицы. История европейской культуры в этом городе напоминает историю экзотической пальмы в рассказе Всеволода Гаршина. Искусственно пересаженная из жарких краев в оранжерею северного города, эта пальма тшится одарить все запертые в оранжерее покорные растения буйной свободой своей родины. Ее блистательное устремление вверх, к неуловимому солнцу, завораживает всех, однако этот стремительный рост завершается развитым потолком оранжереи и убийственной встречей с подлинным климатом этих мест [623].

К концу правления Елизаветы Санкт-Петербург по численности населения примерно сравнялся с Москвой, а по культуре походил на ведущие столицы Европы. Он уже был «...одним из самых странных, самых красивых, самых ужасных и самых драматичных великих городов мира. Северное местоположение, косой угол солнечных лучей, плоская местность, пересекаемая многочисленными широкими полосами мерцающей воды, — все это соединяется в подчеркивании перевеса горизонтальных линий над вертикальными и повсюду создает ощущение необъятности, гигантских расстояний и мощи... Рассекая город пополам до самого центра, Нева быстро и бесшумно катит свои холодные воды — слиток гладкого серого металла... и они несут с собой щемящий привкус безлюдной шири лесов и болот, которые оставили позади. Везде чувствуется близость бескрайних диких просторов русского Севера — безмолвного, угрюмого, бесконечно терпеливого» [624].

Устремленность к небу и прихотливость московитянской архитектуры были отвергнуты, и лишь

одни вертикали Адмиралтейства и Петропавловской крепости хранят память о военных интересах основателя города. Обрамление довершают унылые северные времена года — темные зимы, долгие сырые весны, июньские «белые ночи» с их поэтической игрой оттенков — «и, наконец, короткое блеклое лето, больше намеков, чем реальность... страстно любимое жителями города именно потому, что оно кратко, а жаркие дни редки.

В таком городе внимание человека волей-неволей сосредоточивается на самом себе... Человеческие отношения обретают особую яркость и напряженность с привкусом неясных предчувствий...

Этот город был и остается трагическим городом, созданным искусственно... географически неудачно расположенным и тем не менее наделенным завораживающей, неотступно преследующей красотой, будто какое-то ироничное божество позаботилось хоть чем-то искупить все жесткости и все ошибки» [625].

Таким был Санкт-Петербург, символ новой России, город, которому предстояло господствовать над набирающей силы интеллектуальной и административной жизнью империи. Однако победа Санкт-Петербурга и его новой светской культуры не была полной. Особенности мышления Древней Московии продолжали властвовать как в старой столице, так и в значительной части русской провинции. Более того, традиционалистская религиозная культура Московии не раз предпринимала мощные — хотя некоординированные и в конечном счете безуспешные — контратаки на культуру Санкт-Петербурга. Эти движения протеста находили широкую поддержку в народе и способствовали превращению идеологического раскола между старым и новым в глубокую социальную пропасть между народной и элитарной культурами.

Оборона Московии

Еще при жизни Петра две главные формы москвитянского протеста достигли высшего напряжения — утверждение общинности старообрядцами и возглавляемые казаками крестьянские бунты. Оба эти движения возникли при Алексее, но только при Петре обрели четкую традицию с широкой общественной основой и глубокой идеологией. Они часто накладывались одно на другое и усиливали друг друга, одинаково идеализируя москвитянское прошлое и ненавидя новую светскую бюрократию. Они во многом определили характер всех оппозиционных движений при Романовых, не исключая и те, что привели к падению этой династии в 1917 г.

При Петре старообрядцы укрепили свое влияние над многими великороссами. Усиление неоформившихся старообрядческих движений отражает не столько растущую поддержку их доктрин, сколько недовольство распространением засилья иностранцев в стране. Переход от Московского государства к многонациональной империи был особенно болезненным для великорусских традиционалистов. Он включал рост государственной бюрократии, в которой главенствовали более опытные и умелые прибалтийские немцы, а также натурализацию лучше образованных католиков и евреев с бывших польских территорий. Хаос войны и социальных перемен сообщил притягательность немудреной гипотезе старообрядцев, что царство Антихриста совсем близко, что на Петра в заморских странах напустили порчу и что наводнение перед смертью Петра было предупреждением о каре, которую разгневанный Бог обрушит на этот новый мир.

Старообрядчество особенно утвердилось в психологии торговых сословий, и не только из страха перед иностранной конкуренцией, но и из-за особой неприязни к центральной бюрократии. Великорусские купцы, нажившие богатства на русском Севере и защищенные

традиционными вольностями его городов, были больно ушиблены новой политикой усиления центрального контроля. И они находили утешение в старообрядчестве, отождествляя свои утраченные экономические привилегии с идеализированной христианской цивилизацией Древней Московии. Они предпочитали переселяться в новые места, лишь бы не отказываться от былых свобод и не менять привычные торговые навыки. Постепенно развилась колонизация внутренних необжитых областей недовольными великороссами, которые соединяли старые формы богослужения с пуританским общинным образом жизни. Вера в скорое наступление конца света существовала и в этих новых общинах, но ожидание Судного дня скорее побуждало не откладывать труды на благо общины, нежели опускать руки ввиду близкого Апокалипсиса. После реформ Никона и Петра уже нельзя было обрести спасение в таинствах Церкви или служении государству. Теперь спасения искали в суровых уединенных общинах, которые одни только и сохраняли органичную религиозную цивилизацию москвитянского прошлого.

вернуться

620

63. Употребление терминов вроде «барокко» и «рококо» в истории искусств России еще более неточно, чем вообще в отношении раннего периода современной Европы. Ф. Шмит («Барокко» как историческая категория в русском искусстве XVII века // Русское искусство XVII века. — Л., 1929, 7—26) дал, вероятно, наилучший и полнейший краткий обзор в рецензии на сборник: Барокко в России / Под ред. А. Некрасова. — М., 1926. Для рассмотрения связи развития русского искусства с барокко западных славян представляет ценность исследование: A. Angyal. Die slawische Barockwelt. — Leipzig, 1961.

Выдающийся, французский специалист по барокко Тапье завершает свой далеко не полный обзор русского барокко (V. Tapie. La Russie, 203 и 194-204), говоря вообще о «русском барокко» до Петра, а затем о «барокко в России» и тем самым подчеркивая: 1) невозможность четко дифференцировать архитектурные стили второй половины XVII столетия; 2) переход к стилю в основе своей иностранному и навязанному сверху при Петре, который Ангел называет «космополитическим» (Angyal. Die slawische Barockwelt, 265-266). Однако на исходе XVII столетия возможно провести различие между более самобытным «москвитянским», или «нарышкинским», барокко (см.: И. Ильин. Проблемы московского барокко // ЕИИИ, 1956, М., 1957, 324-339) и более типичным центральноевропейским «киевским» барокко (важность которого часто принижалась великорусскими историками). См.: М. Цапенко. Украинская архитектура периода национального подъема в XVII-XVIII вв. — М., 1963, где охвачен период с семидесятых годов XVII по восьмидесятые годы XVIII в. Термин «елизаветинское рококо», употребляемый, например, Гамильтоном (Hamilton. Art, 177-183), полезен, как указывающий на возрастающий интерес к интерьерам и декоративному искусству вообще, но вводит в заблуждение, если видеть в нем указание на резкий разрыв с предшествующим барокко или внезапную страсть к продуманному подражанию вполне очевидному новому западному стилю.

вернуться

621

64. А. Позднеев. Книжные песни-акrostихи 1720-х годов/VScS, V, 1959, 165-179.,

вернуться

622

65. М.Ломоносов. ПСС. — М. — Л., 1959, VIII, 489-490.

вернуться

623

66. В.Гаршин. «Attalea Princeps» // В.Гаршин. Сочинения. — М. —Л., 1960, 89-96.J

вернуться

624

67. Описание см.: G. Kennan. Russia Leaves the War. — Princeton, 1956, 3-4.

вернуться

625

68. Ibid.

Параллель между кальвинистами Западной Европы и старообрядцами Восточной просто поразительна. Оба движения были пуританскими, заменяли обрядовую Церковь на новый аскетизм здешнего мира, а власть установившейся церковной иерархии — на местное общинное правление. Оба движения стимулировали новую экономическую предприимчивость суровым требованием усердного труда как единственного средства доказать, что ты принадлежишь к избранникам гневного Бога. Оба движения сыграли ведущую роль в освоении прежде не населенных земель. Общины русских старообрядцев, проникавшие в Сибирь, как и переселенцы, отправлявшиеся в Северную Америку, были гонимы и преследованиями официальных церквей, и собственной беспокойной надеждой найти какой-то девственный край, в котором грядущее Царство Божие обретет свое земное воплощение [626].

Возможно, самые необычные из этих новых общин возникали по берегам замерзающих озер и рек Северной России. Вдохновленные примером героического сопротивления, которое оказал центральной власти Соловецкий монастырь [627], эти новые общины сохраняли прежние формы деловой деятельности и традиционные формы служения Богу в глуши, куда центральной власти было нелегко добраться. Образцовая для всего края община возникла в девяностых годах на реке Выг, соединяющей Онежское озеро с Белым морем. К 1720 г. там жило более полутора тысяч старообрядцев и процветала полемическая и житийная литература в старом москвитянском стиле. Отпрыски обедневшего княжеского рода русского Севера, братья Денисовы, стали административными и идеологическими руководителями новой общины, практически мирскими старейшинами новой монастырской цивилизации. Старший брат, Андрей Денисов, выступил с первой систематизированной защитой старообрядчества в своих «Поморских ответах» — ответах на вопросы, предложенные в ходе богословского дознания, учиненного Святейшим Синодом в 1722 г. Его младший брат, Семен, разработал и кодифицировал мартиролог раскольников в своих «Истории об отцах и страдальцах соловецких» и «Винограде российском» [628].

Поселения в бассейне Выга были в буквальном смысле слова отделены от новой петровской империи. Признавая ценность их коммерческой деятельности для русской экономики, Петр

даровал им вольности, сохранявшиеся до XIX в. Выговские «отцы» и «братья» собрали немалые богатства и открыли в своей центральной общине один из крупнейших образовательных центров России XVIII в., где преподавались литература, музыка и иконография Древней Московии. В этом неофициальном центре обучения не было профессоров, точно так же, как не было священников в их храмах и монастырях. Однако в этих «беспоповских» общинах старообрядцев грамотность была выше, а благочестивая преданность обрядам глубже, чем в большинстве приходов синодальной Церкви. Кроме того, их экономическая предприимчивость составляет замечательную главу в истории первопроходческого героизма. Благодаря своей сплоченности они создали обширную торговую сеть, и товары, которые они поставляли в Санкт-Петербург и Москву, были дешевле изготавливаемых там. Аскетическая дисциплина помогла им создать поселения в некоторых из самых суровых областей русской Арктики и вести рыбную ловлю даже в водах Новой Земли на востоке и Шпицбергена на западе. Их наделенные немалой фантазией летописцы утверждают, будто морские экспедиции старообрядцев достигали Северной Америки [629].

Куда менее мирной (а тем самым более типичной) выглядит ранняя история старообрядцев в Поволжье. Старая вера ревностно защищалась в этих новообращенных и новозаселенных краях — «мы не по себе так, мы по отцам и дедам». Многострадальная долготерпеливая верность была высшей добродетелью в краях, где «тому, кто переменит веру, будет под адом ад» [630]. Незадолго до того казаки принесли в этот измученный насилиями край свои воинственные традиции. Эти казаки-поселенцы и купцы, главенствовавшие в цветущей волжской торговле, были равно настроены против централизованной власти и западных нововведений. Когда в 1700 г. посланцы Петра Великого прибыли в волжский город Дмитриевск обрить, облачить в мундиры и отправить казачье войско на войну со шведами, казаки взбунтовались. С одобрения и при помощи местных жителей казаки ночью ворвались в город и перебили столичных чиновников. Головы без бород отрубались и уродовались, местных пособников топили в Волге, а воевода уцелел лишь благодаря тому, что успешно прятался, пока не отрастил бороду и вновь не обратился в старую веру [631].

Из убеждения ли, по необходимости ли, но должностные лица в Восточной России часто следовали примеру Дмитриевского воеводы и ладили со старообрядцами. Вне главных городов в дальних колонизируемых областях общины старообрядцев нередко численностью превосходили приходы официальной Церкви. В низовьях Волги было относительно мало правоверных православных, как и во многих других ключевых торговых и колонизируемых областях на востоке России. Точно так же, как кальвинистов, «здесьнего мира аскетизм» старообрядческих общин вскоре сделал их богатыми, а к концу XVIII столетия консервативными не только в богословских вопросах, но и в политике. Проповеднические беспоповские секты начали испытывать нажим более упорядоченных старообрядцев-«поповцев», вроде той, что сложилась в Иргизе в глухих заволжских лесах или в Белой Кринице в Карпатах, у границы России с империей Габсбургов. Однако пророческий глас продолжал звучать благодаря все новым и новым отделениям мессианских групп и бродячим проповедникам из старообрядческих общин, а еще — благодаря учащающимся контактам и взаимодействию с сектантами.

Исторический вклад старообрядцев в развитие русской культуры совершенно не пропорционален их относительной малочисленности. Эффективно отгородившись от политической и интеллектуальной жизни империи, эта важная ячейка великорусского купечества тем самым способствовала передаче основных центров российской жизни в руки иностранцев и прозападного служилого дворянства. Уникальные качества старообрядцев — трудолюбие и воздержанность — остались в стороне от создания истинно национальной и синтетичной культуры. Старообрядцы обиженно замкнулись в собственном мирке, бросив вызов ходу истории в уверенности, что конец ее близок. Их общины были непреходящим

упреком роскошной жизни в городах, приобщившихся к Западу, и в барских поместьях. Их рьяное благочестие и общинный образ жизни были словно голос из москвитянского прошлого, ставшего песней сирен для русских народников XIX в.

Не менее важно для судьбы русской культуры было то, что значительная часть национального предпринимательского сословия предпочла практическому взгляду на мир и рациональной форме религиозной веры крайне иррациональную и суеверную форму фанатизма. Какими бы смелыми и изобретательными ни были старообрядцы в своей деловой деятельности, они восставали против любых изменений или модернизации в своей вере. Таким образом, если развитие деловой буржуазии на Западе де в позднем средневековье способствовало росту рационализма в Париже XII в. и скептического гуманизма во Флоренции и Роттердаме XV в., зарождающийся торговый класс на заре современной России такой роли не играл. На деле русский аналог западной буржуазии не выдержал преобразований, проводившихся Алексеем и Петром. Лишившись своих старинных привилегий и льгот после городских бунтов середины XVII в., предпринимательские верхи Древней Московии оказались перед альтернативой: либо слиться со средним и верхним эшелонами бюрократии нового государства в одном ряду с иностранцами и наемниками, либо остаться верными былым обычаям и идеалам, перебравшись в новооткрытые области империи, и присоединить свои ксенофобские жалобы к жалобам тех, кто так или иначе оказался обделенным. Выбор был между бюрократией и расколом [632], «безродным космополитизмом» новых городских центров или узким шовинизмом внутренних областей России.

вернуться

626

69. Здесь параллель проводится в соответствии с интерпретацией, предложенной Максом Вебером (Max Weber. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*).! Разумеется, многие из тех, кто был или стал старообрядцем, бежали в Сибирь, просто чтобы избавиться от крепостной зависимости, и идеологические мотивы колонизации могли быть в Сибири менее распространенными (хотя, быть может, и более интенсивными), чем в Северной Америке.

вернуться

627

70. О распространении раскольничьих идей на Севере см.: П.Владимиров. Очерки из истории литературного движения на севере России во второй половине XVIII века // ЖМНП, 1879, № 10; о возникновении соловецкой легенды — К. Чистович. Некоторые моменты истории Карелии в русских исторических песнях // ТКФ, X, 1958, 68–78.

вернуться

628

71. S. Zenkovsky. *Denisov Brothers*, 49–66, а также: БЕ, XIX, 391–392.

В 1724 г. Приказ по церковным делам зарегистрировал 14 043 старообрядца (А.Синайский. Отношение русской церковной власти к расколу старообрядчества. — СПб., 1895, 165. Превосходное исследование ученого священника, хотя и ограниченное 1721–1725 гг.). Эта

цифра одна из немногих надежных во всей истории старообрядческого движения, но она почти наверняка преуменьшена. Статистика Министерства внутренних дел за 1863 г. указывала, что шесть миллионов, то есть примерно одна шестая православных в стране, были старообрядцами — причем три миллиона из них были беспоповцами. Предположительно было ПО тысяч молокан и духоборов и такое же число хлыстов и скопцов. См.: А.Пругавин. Раскол-Сектантство. — М., 1887, 80 (и библиографию о противоречиях в статистике, 77-81).

вернуться

629

72. ВЕ, XIV, 486-487; Я. Абрамов. Выговские пионеры // ОЗ, 1884, №№ 3, 4; В.Дружинин. Словесные науки в Выговской поморской пустыни. — СПб., 1911, 2-е изд; V.Malyshev. The «Confession» of Ivan Filippov, 1744 // OSP, XI, 1964, 17-27 (и работы, на которые он ссылается). О новых подробностях старообрядческой деятельности на Нижней Печоре по материалам недавних экспедиций см.: В. Малышев. Усть-цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. — Сыктывкар, 1960.

вернуться

630

73. Приведено в ценном подробном исследовании: Н. Соколов. Раскол в Саратовском крае. — Саратов, 1888, 23, 22.

вернуться

631

74. Там же, 18 и след, для аналогичных примеров.

вернуться

632

75. См.: А. Пругавин. Раскол и бюрократия // ВЕ, 1909, окт., 650-678; нояб., 162-183. Жизненно важным для раскольников был не раскол между «церквями» (их православием и новым), но раскол между их религиозным сообществом и нерелигиозным обществом нового государства. О начале процесса, который уничтожил старое торговое сословие и взамен населил города элементами, более зависимыми от центральной власти, см. монументальный труд: Р. Смирнов. Посадские люди и их классовая борьба в первой половине XVII века. — М., 1947-1948, в 2 т. К сожалению, автор практически не рассматривает более широкие последствия и идеологическую подоплеку описанных перемен.

Те, кто избирал второе — исконно русская буржуазия, — были духовными родичами не секуляризированных предпринимателей ранней эпохи современной Европы, но ее мессианских городских проповедников — Вальдо, Савонаролы и Уинстенли. Но в отличие от этих западных проповедников старообрядцы сумели с наступлением новых времен не только уцелеть, но и процвести. Их укрывали огромные просторы и укрепляла вера в то, что они защищают не

синтетически воссозданное благочестие первых христиан, но истинную традицию, которая еще вновь победит. Взывая скорее к инстинкту, нежели разуму, к общинному достоинству, нежели интеллекту отдельной личности, старообрядцы обрели поддержку в народе, которая оказалась более прочной и длительной, чем почти у всех «возрожденческих» пророков Запада.

Старообрядцы отвергали название «раскольники» и относили его к новой синодальной Церкви. Тем не менее слово «раскол» с его физиологическим нюансом разламывания, помимо теологического значения «схизма», указывает на историческое воздействие этого движения на русскую жизнь. Раны, которые он нанес государству, полностью так и не зажили. Он ослабил Россию политически и придал утопический апокалиптический привкус внутренним спорам, которые препятствовали гармоничному развитию стабильной национальной культуры.

Вот лишь несколько разделений, начало которым положили раскольники. В первую очередь, их собственная изоляция не только от религиозной, но и от гражданской жизни России. Старообрядцы даже использовали различные коды, сеть осведомителей и минимум два особых языка. Для сношений между собой [633]. Больше того, они отгородились от истории, веруя, что земная история приближается к концу и что все разговоры об историческом величии империи являются лишь туманом, который напускает Антихрист, как того и следовало ожидать. И между собой раскольники вскоре разделились на бесчисленные, продолжавшие делиться толки — федосеевщину, филипповцев, странников, бегунов и так далее, причем каждый толк претендовал на то, что именно он — Истинная Церковь первых мучеников-старообрядцев. Наконец, есть нечто шизофреническое в отношении всех этих старообрядцев к окружающему миру. Крайне суровые, аскетичные и практичные в обыденной жизни, они тем не менее в искусстве и религии были склонны к пышности, напыщенности и обрядовости. Молено даже сказать, что преданность Древней Московии одновременно иконе и топору, формализованному идеализму и земной жестокости оставалась живой благодаря старообрядцам. С ходом времени их влияние возрастало и углублялось. В шестидесятых годах XVIII столетия некоторые наиболее суровые ограничения начала века были отменены. Вскоре после этого общины как «поповцев», так и «беспоповцев» возникают, что характерно, в Москве, а не в Санкт-Петербурге [634]. Они стали пионерами в призрении стариков, больных и сирот среди московской бедноты. Постепенно старообрядцы, вопреки собственным стремлениям, начали обзаводиться сочувствующими и сентиментальными поклонниками, становясь влиятельной силой в складывании новой культуры.

Вторая традиция консервативного протеста против нового мира Санкт-Петербурга — крестьянские восстания, возглавляемые казаками, — во многих отношениях сходна с протестом старообрядцев. Обе традиции восходят к религиозному возрождению «Смутного времени» и обрели своих величайших мучеников в дни великих перемен при Алексее. Стенька Разин стал для юга России таким же полубогатырем, как Аввакум и монахи Соловецкого монастыря для ее севера. Однако точно так же, как старообрядческая традиция полностью оформилась только в реакции на петровские реформы, традиция крестьянских восстаний во многих отношениях утвердилась только с восстанием Булавина против правления Петра в 1707–1708 гг. [635]. Купцы, возглавлявшие движение старообрядцев, протестовали против отмены центральным правительством былых городских вольностей; казаки, возглавлявшие восставших, также протестовали против утеснения их прежде свободного образа жизни тяжелыми обязанностями, которые налагало государство. Точно так же, как старообрядцы сумели уцелеть благодаря отдаленности их селений и пользе от их коммерческой деятельности, так и казакам удавалось сохранять свои традиции благодаря удаленности их южных селений от центра императорской власти и важности их как боевой силы для военной мощи империи.

Временами традиция восстаний сливалась с традицией старообрядчества — особенно на

Нижней Волге. Однако способы сопротивления абсолютизму и общественные идеалы были абсолютно разными. Старообрядцы в своем сопротивлении новому режиму были преимущественно пассивны, веруя в скорое вмешательство Бога и искупительную силу незаслуженных страданий. Крестьяне-бунтари были необузданно, почти фанатично активными и стремились подвергнуть страданиям те символы бюрократической власти, которые оказывались под рукой. Идеальный порядок старообрядцы видели в органичной религиозной цивилизации великорусского христианства, объединенного традиционными обрядами и общинной деятельностью. Бунтари подчинялись чисто негативному стремлению уничтожить существующий порядок — стремлению, которое они старались разделить не только с христианскими толками на многонациональной юго-восточной границе России, но и с мусульманами, и с язычниками.

Разумеется, крестьяне-бунтари протестовали против куда более унижительной и высасывающей силы формы угнетения, чем та, которой подвергались купцы-старообрядцы Севера. После того как в середине XVII в. крестьян окончательно и пожизненно закрепили, а в начале XVIII в. срок обязательной военной службы был продлен до двадцати пяти лет, они (за редкими исключениями), по сути, были обращены в рабство. Ярость крестьянских восстаний в определенной мере объяснялась непрекращающимися набегами татар и постоянной мобилизацией для обороны незащищенной южной степи. Юг Украины и Крым были окончательно вырваны из рук татар и турок только в последние годы царствования Екатерины II, много лет спустя после подавления последнего великого восстания.

При всей их неорганизованной свирепости, крестьянские восстания тем не менее воодушевлялись одной вновь и вновь возрождающейся политической идеей — верой в «истинного царя». С одной точки зрения, это была революционная идея, призыв к государственному перевороту, основанный на убеждении, что возглавляющий восстание самозванец — законный наследник престола. Однако в своей сущности идея эта была глубоко консервативной — даже более консервативной, чем идея старообрядцев. Ведь вера в истинного царя подразумевала убеждение, что только верховный глава системы может явиться единственным возможным спасителем. Надо просто уничтожить политическую и административную систему новой империи, и Россия вернется к милому сердцу патернализму Московии. Таким образом, «истинный царь» казацкого и крестьянского фольклора представлял собой сочетание доброго дедушки и мессианского избавителя — «батюшки» и «спасителя». Он был свой, мужицкий, истинный благодетель своим «детушкам», который вызволит их из всех несчастий, если уничтожить окружающих его стеной администраторов и бюрократов. В то же время «истинный царь» в глазах крестьянских масс обретал божественное право, поскольку наделялся ими генеалогией, позволявшей проследить его происхождение по прямой линии от Владимира, Константина Великого или даже Рюрика и Пруса.

Первые слухи в народе об «истинном царе», видимо, возникли при Иване IV, который был во многом ответственен и за учреждение, и за нарушение прямой линии наследования [636]. Лжедмитрий, первый самозванец в русской истории и единственный сумевший взойти на престол, искусно играл на желании народа поверить в чудом спасенного наследника московитянской династии. Хотя католичество Дмитрия заставило быстро в нем разочароваться, многие русские в «Смутное время» уверовали, что лишь царь из старой покровительствуемой Богом династии способен спасти Россию от смут и хаоса. Убеждение, что «истинный царь» где-то существует, овладело крестьянскими массами, участвовавшими в неорганизованных восстаниях, следовавших за убийством Лжедмитрия. Одни встали на сторону второго поддерживаемого поляками претендента, но большинство пошло за Болотниковым (в прошлом — крепостным, казаком и турецким пленником), которого молва сделала племянником истинного Дмитрия и сыном Федора. Возглавленный Болотниковым хаотичный бунт

1606–1607 гг. чуть было не завершился захватом Москвы и по праву считается первым из общенациональных крестьянских восстаний [637]. Таким образом, крестьянские мятежи представляются возвращением к старой москвитянской идеологии — истинный крестьянский царь рисовался как лидер органичной религиозной цивилизации. В самом начале также бытовала идея, что царь этот должен через Ивана Грозного происходить от старой династии, но вскоре было уже достаточно объявить, что права претендента более древние и прямые, чем у занимающего престол. Большое значение придавалось тому, что вождь восстания и самозванный претендент на престол будет святым царем (то есть единственным в мире), а не просто каким-то там королем или императором, которые кишмя кишат на растленном Западе. Мятежные крестьяне часто придерживались утверждений старообрядцев, что титул «император» даруется «сатанинским» Папой, что паспорта — выдумка Антихриста, что эмблема двуглавого орла — это эмблема самого дьявола (потому что «о двух головах бывает только дьявол») и что особое клеймо с крестом, выжигавшееся на левой руке беглого солдата, — это поругание святого креста и печать Антихриста [638].

вернуться

633

76. Так называемый «тарабарский язык» (своего рода жаргон бродяг) и «офенский язык» (практически самостоятельный язык), как и многочисленные коды, основанные на прямой замене слов и букв (возможно, развившиеся из давно сложившейся южнославянской и русской традиций «тайнописи» — секретного письма). См.: Фармаковский. Раскол, 638–640; ПС, 1859, июль и след. Серьезного изучения этих и других разновидностей «воровского языка» практически не проводилось. См.: БЕ, XIII, 202–203.

вернуться

634

77. Мельгунов. Движения, 157–162. Эти две общины сохранились даже до наших дней и представляют собой центры двух основных ветвей современных старообрядцев: Преображенское кладбище «беспоповцев»-фсдосеевцев и «поповское» Рогожское кладбище. Несравненное собрание из восьмисот с лишним старинных икон, все еще хранящихся в соборе и библиотеке второй общины, красноречиво свидетельствует о богатстве и верности ранним художественным образцам старообрядцев. См. издание, выпущенное этой общиной небольшим тиражом: Древние иконы старообрядческого кафедрального Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве. — М., 1956. Употребление таких терминов, как «кладбище», «община» и «молитвенный дом», возникло из убеждения старообрядцев, что после раскола уже не может быть истинно освященных «церквей» или «соборов».

вернуться

635

78. Восстание Булавина изучалось заметно меньше, чем Разина и Пугачева, хотя и было первым глубоко крестьянским. См. ценный аналитический и библиографический обзор: А.Зимин, А. Преображенский. Изучение в советской исторической науке классовой борьбы периода феодализма в России // ВИ, 1957, № 12, особ. 149 и след. См. также общее истолкование феномена крестьянских войн, предложенное Самнером (Sumner. Survey,

161-170) и В.Мавродиным, И.Кадсоном, Н.Сергеевой и Т.Ржаниковой (ВИ, 1956, № 2, особ. 69-70); а также В. Мавродиным (Soviet Studies in History, 1962, Fall, 43-63). Прямая роль религиозных диссидентов в восстаниях до Пугачевского, видимо, была незначительной.

вернуться

636

79. Ю. Готье. Смутное время. — М., 1921, 30-31. В конце XVI столетия традицией казаков стала также поддержка претендентов на молдавский престол (см.: Н. Костомаров. Герои смутного времени. — Берлин, 1922, 62-63). Основополагающее исследование этой традиции можно найти в работах: Д. Мордовцев. Самозванцы и понизовая вольница. — СПб., 1867, в 2 т.; С. Соловьев. Заметки о самозванцах в России // РА, 1868, 265-281. Романтизированно-популярный обзор дан в кн.: И. Прыжов. Двадцать шесть московских лже-пророков. — М., 1864.

вернуться

637

80. Новые материалы об этом восстании можно найти в сборнике: Восстание Болотникова: документы и материалы. — М., 1959. Многочисленные исследования И.Смирнова с истолкованиями этого движения менее убедительны, чем досоветские работы Готье и Костомарова.

вернуться

638

81. Г.Александров. Печать антихриста (с иллюстрацией) // РА, 1873, т. 2, 2068-2072, 02296; Синайский. Отношение, 299; Мельгунов. Движения, 118; Фармаковский. Раскол, 632-634; Е. Шмурло. Петр Великий в оценке современников и потомства. — СПб., 1912, I, 19-26; Н. Сахаров. Старорусская партия и раскол при императоре Петре I // Странник, 1882, № 1, 32-55; № 2, 213-231; № 3, 355-371.

В XVII в. было четырнадцать серьезных претендентов на престол, а в следующем столетии традиция развивалась настолько бурно, что их набралось тринадцать в одной последней его трети. Слухи о них ходили даже в начале XIX в. — легенда, будто истинный царь не Николай I, а Константин Павлович, отозвалась своего рода народным эхом в аристократической программе декабристов [639]. Одной из причин такой вспышки в XVIII в. было внезапное распространение веры в «подмененного царя». Совершенно правильно считая, что реформаторское рвение Петра усилилось из-за его поездки за границу, сторонники древних идей пустили в ход апокрифические легенды, объясняющие, как царя подменили на кого-то еще (обычно на сына Лефорта). В результате претензии Булавина, вождя крестьянского восстания при Петре, называвшего себя законным наследником престола, вызвали гораздо больше доверия, чем аналогичные заявления вождей предшествовавших восстаний. Жестокая расправа царя со своим сыном Алексеем десять лет спустя способствовала тому, что даже слабохарактерного Алексея многие считали законным наследником. Вере в истинного царя способствовало и то обстоятельство, что после смерти Петра Россией до 1796 г. почти исключительно правили женщины. Крестьяне объясняли ухудшение своей судьбы женским

правлением. «Хлеб не родится потому, что женский пол царством владеет» [640], — утверждала популярная поговорка. Однако ко времени Пугачевского бунта при Екатерине оставалось неясно, в каких отношениях «истинному царю» надлежит состоять с женщиной, занимающей престол. Для многих его сторонников Пугачев был просто чудесно спасенный Петр III, убитый муж Екатерины и ее предшественник на престоле. Некоторые полагали, что Пугачев должен занять место Екатерины, но многие считали, что ему следует жениться на ней, и он сам как будто видел в Екатерине материнскую фигуру, поруганную ее придворными [641].

Исходно консервативная природа веры в «истинного» царя подтверждается тем фактом, что каждый из главных претендентов заручался широкой народной поддержкой не благодаря какой-либо позитивной программе, но благодаря своей способности стать фокусом разнообразных сил, сопротивлявшихся изменениям. В каждом случае царь, против которого восставали, пытался усилить центральную власть и культурное сближение с Западом: Борис Годунов (Лжедмитрий), Шуйский (Болотников), Алексей (Стенька Разин), Петр Великий (Булавин) и Екатерина (Пугачев). Результатом же этих героических восстаний было усиление, а вовсе не ослабление бюрократической централизации, против которой они были направлены. Крестьянское недовольство, в сущности, выливалось в периодические кровавые расправы с представителями местных властей, которые для центрального правительства вовсе не были незаменимыми, а крестьянская преданность самодержцу — стержню и сердцу системы — усиливалась. Даже восстав, крестьяне были не в состоянии представить себе какую-либо альтернативную политическую систему. Они отказывались поверить, что царствующий государь был ответственен за все их беды и за свое окружение из бюрократов и иностранцев.

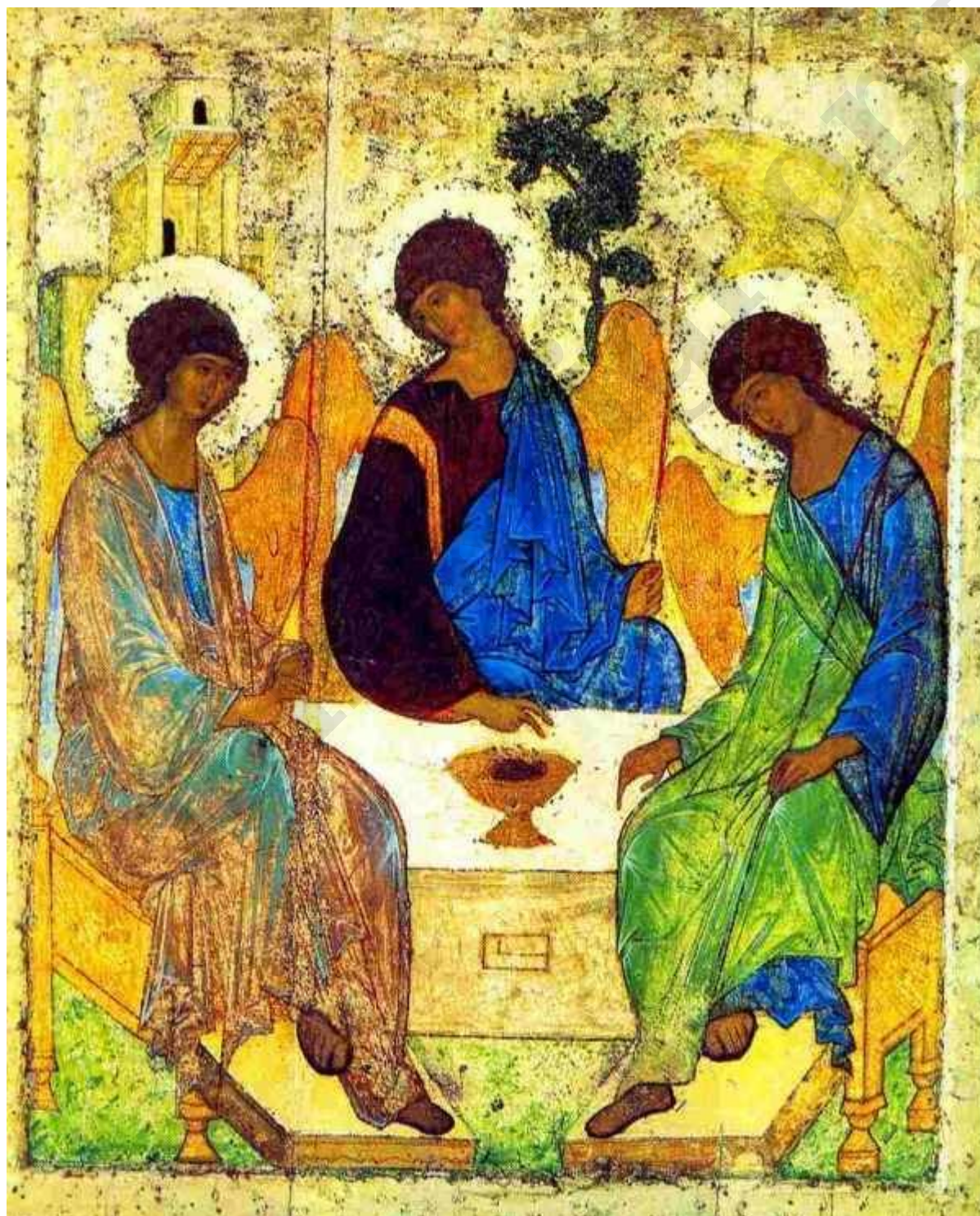
Как и в случае старообрядцев, между консервативными крестьянскими восстаниями и европейскими движениями протеста против модернизации проглядывает определенное сходство. По социальному составу и мессианскому утопизму русские крестьянские восстания сходны с восстаниями немецких крестьян XVI в. Своим консервативным томлением по более богоподобной правящей династии они напоминают якобитов в Англии конца XVII, а затем и XVIII вв. Точно так же, как якобитский миф бытовал в аграрной Шотландии и Северной Англии еще долго после того, как уже перестал быть призывом к восстанию, так миф о крестьянском бунте продолжал жить в мышлении обитателей Южной России еще очень долго после последнего великого восстания под предводительством Пугачева.

Сюжет и вариации в иконографии

Ветхозаветная «Троица» монаха Андрея Рублева (им. V) с таким совершенством сочетала одухотворенность с требованиями эстетики, что Церковный Собор 1551 г. утвердил ее образцом для всех будущих икон на этот сюжет. Прославленный шедевр Рублева был создан около 1425 г. для основанного святым Сергием монастыря, написан на библейский сюжет, отраженный в названии этого монастыря, и являет собой идеальный плод высочайшей духовности и исторической теологии Московии. Икона изображает конкретный ветхозаветный эпизод, предваряющий провозглашение троичности природы Бога, а не саму эту непостижимую тайну. Три странника приходят к Аврааму (Бытие: 18, 1-15), как поясняет обращение к Аврааму в православной литургии: он именуется «блаженным», ибо видел и принимал в своем доме Пресвятую Троицу.

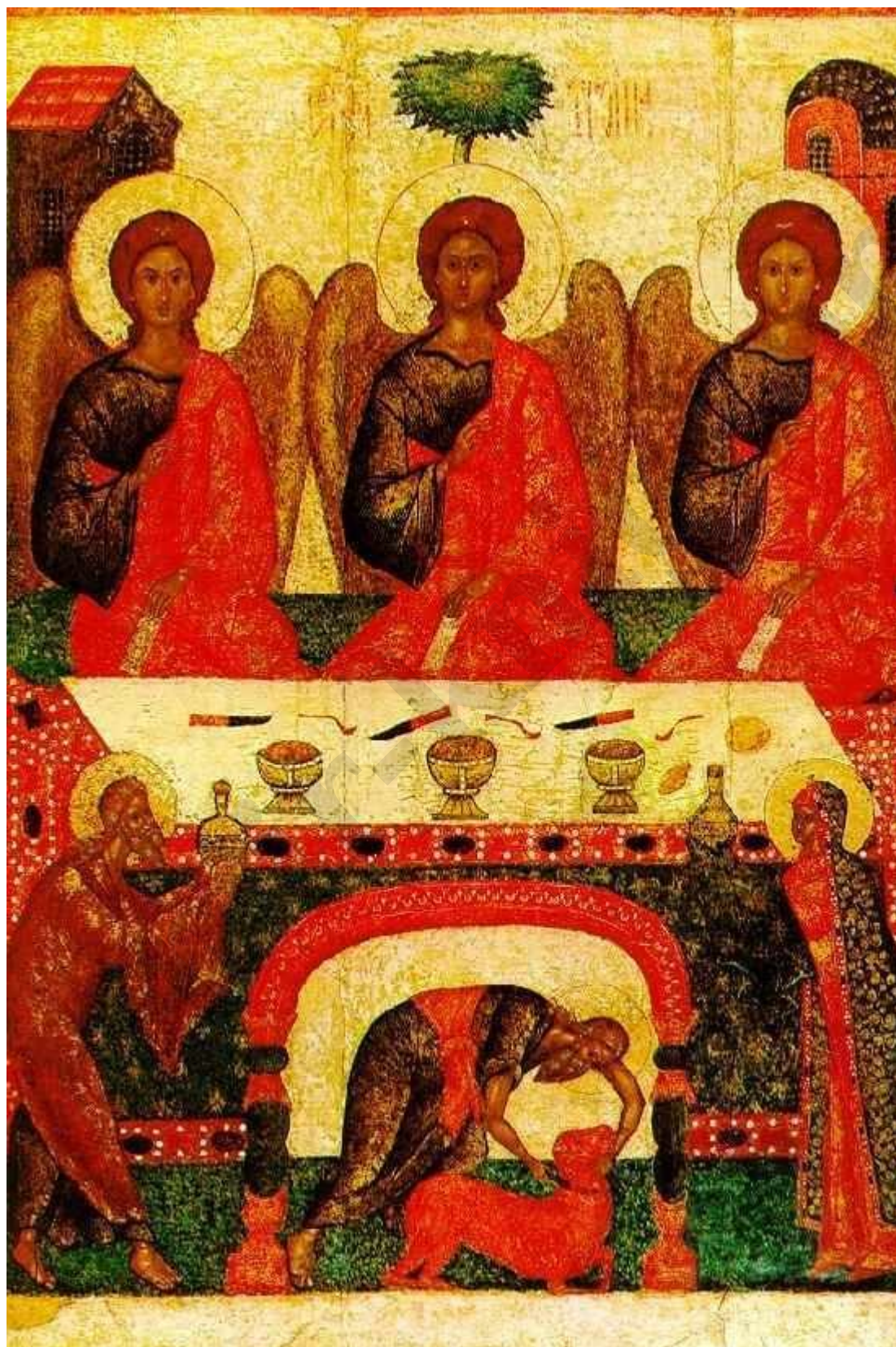
Одухотворенная плавность линий, создающая гармоничность трех рублевских ангелов, сгруппированных вокруг чаши со Святыми дарами, резко контрастирует с перегруженной композицией и гастрономическим духом иконы середины XV в. на тот же сюжет (илл. VI). Написанная по византийско-балканским образцам, эта икона псковской школы как бы впитала более светские интересы Пскова — торгового центра с западными связями.

Третий вариант сюжета Троицы (илл. VII), икона кисти придворного художника Симона Ушакова, написанная в 1670 г., демонстрирует упадок русской иконографии под воздействием западного влияния в последние годы царствования Алексея Михайловича. Общие очертания трех рублевских фигур сохранены, но дух изменен кардинально. Символическое древо жизни, придающее композиционную уравновешенность и рублевской, и псковской иконам, превратилось в развесистый дуб, композиционно уравновешенный классическим портиком с коринфскими колоннами. Выписанные с большой долей реализма, чуть самодовольные фигуры и богато сервированный стол предвещают близкое воцарение абсолютно нового и светского искусства.



«Троица» Андрея Рублева,

написанная для Свято-Сергиева монастыря Святой Троицы в 1420-х гг. Государственная Третьяковская галерея, Москва



«Троица». Псковская школа, середина X?в. Государственная Третьяковская галерея, Москва



«Троица» Симона Ушакова, 1670 г. Государственный Русский музей, С.-Петербург



Портрет Ф. Демидова. Д. Левицкий, 1773 г.

Государственная Третьяковская галерея, Москва

Новая портретная живопись

Этот портрет (илл. VIII) промышленника-аристократа Ф. Демидова весьма типичен для

новой светской портретной живописи, которая в XVIII в. заняла место иконографии как ведущей формы изобразительных искусств. Написанный в 1773 г. Д.Левицким, придворным художником Екатерины Великой, этот так называемый «парадный портрет» изображает фигуру позирующего во весь рост на псевдоклассическом фоне. Святые «образа», через посредство которых Бог, как считалось, воздействовал на ход истории, сменились изображениями «важных персон», которые, как считалось, сами творили историю. Демидов, в отличие от центральной фигуры ветхозаветной Троицы, указывает не на мистические дары Бога человеку, но на собственные вполне конкретные благодеяния, оказанные им человечеству в роли «просвещенного» патрона: сельского хозяйства — в деревне и зеленых насаждений — в новых городах. Художественное достоинство портрета заключается в легком окарикатуривании, которое Левицкий привнес в изображение этого откровенно тщеславного и суетно-корыстного отпрыска знаменитого дворянского рода.

вернуться

639

82. Пр иводится в работах: Мельгунов. Движения, 51; К. Сивков. Самозванство в России в последней трети XVIII в. // ИЗ, XXXI, 1950, 89. О менее известных отзвуках в XIX столетии см. две статьи знаменитого писателя: В. Короленко. Современная самозванщина // РБ, 1896, № 5, 2-я пагинация, 172-193; № 8, 2-я пагинация, 119-154.

вернуться

640

83. Н. Фирсов. Пугачевщина: опыт социолого-психологической характеристики. — П. — М., б.д., 9. См. также его столь же ценную содержательную работу: Н.Фирсов. Разиновщина как социологическое и психологическое явление народной жизни. — П. — М., 1914. Попытки ученых конца императорского периода проанализировать все эти феномены в психологическом свете в целом заметно убедительнее советских усилий связать эти движения с экономическими факторами (не говоря уже об экономических классах). См. например: Л. Шейнис. Эпидемические самоубийства // Вестник воспитания, 1909, янв., 137 и след.; многочисленные статьи в кн.: С.Мельгунов. Из истории религиозно-общественных движений в России XIX в. — М., 1919 (особ. «Сектантство и психиатрия», 157-202, где рассматривается широкий спектр диссидентских движений и широко освещается их развитие до XIX столетия).

вернуться

641

84. Фирсов. Пугачевщина, 151-153, 53-57.

Таким образом, хотя государственная бюрократия и армия все больше укреплялись, а служилое дворянство обретало все больше богатства и власти на местах, тем не менее в течение XVIII и в начале XIX вв. многие русские продолжали верить в превосходство маленьких раскольников общин или мечтать о новом Стеньке Разине, который приведет их к царю-избавителю.

Менее драматичной, чем у раскольников или крестьян-бунтарей, была третья форма религиозного протеста против нового мира Санкт-Петербурга: монастырское возрождение внутри официальной Церкви. Это движение развивалось медленнее первых двух и в смысле народного соучастия было наиболее ограниченным. Однако оно, возможно, было наиболее глубоким и наиболее верным культуре Древней Московии. Фокусом этой культуры всегда были монастыри, и то, как они оправились, хотя бы частично, от сокрушающих ударов начала XVIII в., быть может, является самым убедительным свидетельством непреходящей важности этой «старой» культуры в «новом» периоде русской истории.

В начале столетия возможность такого возрождения должна была казаться крайне маловероятной. Попытки Петра и Анны организационно уподобить русскую Церковь государственным лютеранским Церквам Прибалтики привели к огромному ослаблению монастырей. Если в начале XVIII в. общее число монахов составляло около двадцати пяти тысяч, к концу царствования Анны их оставалось менее пятнадцати тысяч, и число это еще сократилось после того, как Екатерина Великая в 1763 г. официально конфисковала монастырскую собственность. Перепись 1764 г. показала, что из двух тысяч с лишним монастырей, существовавших на исходе предыдущего века, осталось только 318 [642].

Первой реакцией многих монастырей была попытка встать на защиту своих былых привилегий, иногда сопряженная с поддержкой претензий очередного кандидата в «истинные цари». Типичен тамбовский монах, который бежал из обители в убеждении, что место истинного Петра занял Антихрист и убил сына Петра. Хотя его предсказание, что конец света настанет в начале 1723 г., не сбылось, он продолжал набирать монастырских сторонников в беспокойном тамбовском краю, а после смерти Петра отправился из Москву, окрыленный надеждой вернуть Россию на путь истинный. Вместо этого он был арестован и казнен, его сторонники схвачены и изувечены, а его голову солдаты из новых гвардейских полков возили на обозрение по улицам Тамбова [643].

Только после того, как была наконец осознана невозможность полного возвращения к старине, миру русских монастырей, вероятно, открылся иной путь. Как только пропала всякая надежда вернуть утраченные богатства и независимость, русские монастыри начали возвращаться к давно загложшей традиции монастырских первонаселенников и евангелистов XIV в. Это духовное возрождение началось исподволь на исходе XVIII столетия и продолжалось на всем протяжении XIX, постепенно приводя к расширению монастырей [644] и к углублению их духовной жизни.

Сердцем этого возрождения опять-таки стали «священная гора» Афон и вторичное открытие все еще живой там традиции учения отцов церкви и внутренней духовности. Человеком, который второй раз принес дух горы Афон в Россию, был Паисий Величковский, сын полтавского священника и крещеной еврейки. Хотя он вел свое происхождение от одного из крупнейших поэтов украинского барокко, Паисий проникся отвращением к «языческой мифологии», которую обнаружил в этом прозападном наследии. Подобно Максиму Греку в XVI в. и Ивану Вишенскому в XVII в., Паисий явился в Россию с горы Афон в XVIII столетии с самой простой проповедью: отвергните мирскую суету, вернитесь к простоте первых отцов-пустынников. Подобно тем первым старцам, Паисий категорически отвергал светское образование, хотя сам был ученым и обладал литературным даром. Он начал переводить на русский труды первых отцов церкви — самый лучший и самый полный сборник этих трудов для того времени — и перевел популярный греческий сборник духовных произведений аскетов «Филокалию» [645].

Однако, в отличие и от Максима Грека, и от Вишенского, Паисий положил начало движению внутри Церкви, вместо того чтобы остаться пророческим гласом, вопиющим в пустыне. Он

основал ряд новых монастырей в Молдавии и Южной России, для которых написал ряд «Писем наставления духовного» как руководство для очищения монашеской жизни. Ключ к ней Паисий видел в общей покорности духовному старейшине в общине отшельников-аскетов, посвятивших себя непрестанной молитве. То есть духовная жизнь представлялась ему в свете учения отцов церкви — как слагающаяся из внутренней молитвы и самообуздания. А принятое им «правило» было создано по образу того, какого придерживались первые отцы-пустынники. Термин «пустынь» (от «пустыня») все чаще вытеснял другие обозначения монастыря, по мере того как суровое правило Паисия принималось все шире.

Еще более влиятельной и своеобразной фигурой был Тихон Задонский, исступленный искатель нового религиозного призвания в новом мире. Тихон родился и вырос под Санкт-Петербургом, образование получил в Новгороде, так что в полной мере ощущал новое мирское влияние столицы, а также новой волны идей немецкого пиетизма. Быть может, под воздействием пиетистской идеи внутреннего возрождения и покаяния Тихон оставил свой высокий пост новгородского викарного епископа, некоторое время возглавлял Воронежскую епархию, а оттуда перебрался в новый монастырь в пограничной области в нижнем течении Дона. Название влиятельного пиетистского трактата Арндта «Об истинном христианстве» стало названием главного труда Тихона о святой жизни. В нем, как и в других своих трудах и проповедях, Тихон подчеркивает радости жизни в подражание Христу. В Задонске Тихон не ограничивал свою роль духовного наставника узкими пределами монастыря, но перенес ее в суетный мир, став другом и советчиком не только монастырских послушников, но и мирян [646].

Человек, который продолжил это возрождение в XIX столетии, Серафим Саровский, объединил аскетическую приверженность Паисия отцам церкви с тихоновским требованием самоотречения и служения людям. Серафим отказался от всего своего имущества и даже монашеского одеяния, облекся в белую крестьянскую рубаху и прожил пятнадцать лет отшельником в лесах вблизи своего нового монастыря в Сарове. Благочестивый квиетист, он верил, что «молчание — это таинство мира грядущего, слова же — оружие сего мира» [647]. Покинув свое лесное убежище, Серафим путешествовал по монастырям, убеждая людей обратиться к Христу. «Скука, — учил он, — исцеляется молитвой, воздержанием от пустых речей, трудами рук своих...» [648] Девственности он придавал особое значение и часто навещал женские монастыри, быстрый рост которых был важным признаком возродившегося интереса к религии.

Сила духовности, исходившая от новых монастырских общин, которые основал Серафим, начала привлекать паломников нового рода, мирских интеллектуалов, которые возвращались туда снова и снова, если не как паломники, то как гости. Знаменитая Оптиная пустынь к югу от Москвы стала местом, где искали совета и духовного приюта многие из самых знаменитых мыслителей России XIX в., начиная со славянофила Ивана Киреевского, который под старость подолгу жил там, и включая Достоевского, Толстого и Владимира Соловьева. Образ старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» — это довольно точный составной портрет отца Амвросия, монаха Оптиной пустыни, которого Достоевский часто навещал, и Тихона Задонского, чьи труды он благоговейно штудировал [649].

Проблемы нового монашества были теми же, с какими сопряжено любое религиозное призвание в преимущественно светском обществе.

вернуться

85. Palmieri. Chiesa, 107–108; Brian-Chaninov. Church, 99, примеч. I, 97–100.

вернуться

643

86. М. Семсвский. Самуил Вымороков, пророк учения об Антихристе в 1722–1725 // 03, 1866, авг., кн. I, 449–474, кн! 2, 680–708.

вернуться

644

87. Palmieri. Chiesa, 108–109 (о статистике этого роста).

вернуться

645

88. Впервые опубликованная на 1207 страницах фолио в Венеции в 1782 г., «Филокалия» была сокращена Всличковским (Добротолубис в переводе Паисия. — М., 1793). Гораздо более полное и простое по языку издание вышло в 1877 г. Версия Величковского была использована и продолжена в XIX в. анонимным автором сочинения «The Way of a Pilgrim» (London, 1941). Более длинная поздняя версия легла в основу двух полезных антологий на английском языке: E. Kadloubovsky, G. Palmer. Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart. — London, 1951; E. Kadloubovsky, G. Palmer. Early Fathers from the Philokalia. — London, 1954.

О жизни Паисия см.: Житие и писания старца П. Величковского. — Одесса, 1887; лучшее исследование его общего воздействия и традиции старцев — С. Четвериков. Молдавский старец Паисий Всличковский. — Петсери (Эстония), 1938, в 2 т. (это сокращенный перевод, в котором опущены ценные комментарии из почти полностью недоступного издания на румынском языке). О его предке, поэте Иване Величковском, см.: D. Chizhevsky. Aus zwei Welten, 172–178.

вернуться

646

89. См.: N. Gorodetzky. Saint Tikhon Zadonsky: Inspircr of Dostoevsky. — London, 1951.

вернуться

647

90. Fedotov. Treasury, 259 (выборки из Тихона и Серафима). Превосходное исследование влияния Серафима можно найти в кн.: Behr-Sigel. Priere, 104–120.

вернуться

648

вернуться

649

92. N.Gorodetzky. Tikhon, 180–188. См. также диссертацию 1912 г. В. Тройского (Московская богословская академия): В.Тройский. Влияние Оптиной пустыни на русскую интеллигенцию и литературу // БВ, 1913, № 4, прилож.

Новые монахи терзались сомнениями в себе, мучились от настоятельных требований доказать, что они полезны государству, как и все прочие. Лишенные прежней роли придворных идеологов и крупных землевладельцев, они еще не вполне представляли себе роль монастырей в новом обществе. Монашеское возрождение оказывалось более действенным вне стен традиционных монастырей.

С другой стороны, существовала тенденция удаляться от мира в еще большую глушь, где святой идеал совсем уж не соприкасался с обычной мирской жизнью и сочетался с индивидуальным аскетизмом. В этом странном полувосточном мире обретение физической нетленности после смерти считалось высшим плодом аскетического умерщвления плоти, и доказательство определенной степени этой нетленности стало обязательным предварительным условием канонизации новых святых русской Церковью XVIII в. [650]. Аскетический аспект нового монашества ставил его вне истории и политики, непременным и активным участником которых было москвитянское монашество. В требовании покаяния и обращении к безмолвному аскетизму Церкви первых веков новое русское монашество походило на движение траппистов в католицизме после Реформации. Тихон типичен не только в своем бегстве от церковной власти и цивилизации как таковой, но также и в попытке копить «сокровище духовное, от мира собираемое». В современном мире достойны обретения и сохранения лишь отдельные обрывки пророчий и опыта:

«Как купец от различных стран собирает различные товары, и в дом свой привозит, и сокрывает их: так Христианину можно от мира сего собирать душеполезные мысли, и слагать их в клетки сердца своего, и теми душу свою созидать» [651].

В то же самое время в монастырях возникло желание более непосредственного общения с людьми всех сословий. Стремление к аскетическому благочестию ломало более древние обряды и устав обычных монастырей — точно так же, как конфискация монастырских земель положила конец прежней сосредоточенности на экономических делах. Влияние протестантского пиетизма отчасти превращало старцев-монахов вроде Тихона в евангелистов-проповедников. Не исключено, что за почти мазохистским стремлением новых монахов к самоуничтожению крылось сомнение в себе. Тихон завещал похоронить его под порогом скромной Церкви, чтобы его в буквальном смысле слова попирали ногами самые смиренные верующие. Когда в горячке спора какой-то вольнодумец ударил Тихона, тот бросился к ногам своего изумленного обидчика, чтобы испросить у него прощения за то, что он, Тихон, заставил его настолько забыть [652]. Вероятно, знаменательно, что Тихон был канонизирован, а интерес к его сочинениям возродился в шестидесятых годах XIX в., когда русские мыслители вновь обратились к проблеме нравственного очищения и смирения перед простым народом. Основное идеологическое движение этой эпохи, знаменитое «хождение в народ», во многих отношениях было лишь светским продолжением попыток приобщить к монашескому идеалу крепостное, но еще верующее крестьянство. Действительно, сложное народническое движение

— самое подлинно самобытное социальное движение в новейшей русской истории — во многих отношениях выглядит продолжением всех трех послепетровских форм консервативного протеста против вестернизации и обмирщения русской империи. Подобно этим формам, народничество было скорее расплывчатой традицией, нежели организованным движением. Подобно большинству старообрядцев, народники верили в сохранение былых общинных форм экономической жизни и в возможность внезапной исторической перемены. Подобно крестьянам-бунтарям, народники верили в активные насильственные действия против полиции и бюрократов, а также в верховную милость «истинного царя». Даже после убийства Александра II в 1881 г. народники не придумали ничего лучшего, как обратиться с утопическими призывами к его преемнику [653]. Подобно монахам, искавшим духовного возрождения, народники верили в аскетическое самоотречение и в смирение перед невинно страдающим русским народом.

Но прежде чем рассматривать это и другие движения позднего имперского периода, следует обратиться к новой, совершенно отличной культуре, которая сложилась при Елизавете и Екатерине и просуществовала столетие. В течение этого периода раскол и противостояние, порожденные в русском обществе реформами Алексея и Петра, были скрыты под слоем декоративных излишеств аристократической культуры. К этой блистательной и самоуверенной культуре дворянского века — и к ее постоянным внутренним заботам — мы теперь и обратимся.

IV. ВЕК ДВОРЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

От середины восемнадцатого до середины девятнадцатого столетия

Безраздельное господство целостной, хотя и противоречивой дворянской культуры на протяжении столетия от 1755–1756 гг. (означенных российским союзом с Францией Людовика XIV и основанием первого русского университета и первого постоянного театра) до 1855–1856 гг. (времени окончательного военного поражения в Крыму и воцарения государя-реформатора Александра II). Постоянное противоборство французского и немецкого влияний, рационалистических и романтических импульсов; усвоение французского языка и восприимчивость к французским идеям становятся сословными признаками дворянства в годы правления Елизаветы (1741–1762); внедрение дисциплины прусского образца при Петре III (1762) и Павле I (1796–1801), непосредственно перед долгим царствованием франкофилки Екатерины Великой и сразу после него. Российское Просвещение: широта эрудиции и научные достижения Михаила Ломоносова (1711–1765), неоклассические формы искусства и новые города, выстроенные в екатерининский век завоеваний.

Неизбывное противоречие, выявившееся при Екатерине, между стремлением к разумному правлению на основе законов естества и параллельной решимостью сохранять неограниченную самодержавную власть, предусматривающую жесткие сословные разграничения. Коренное изменение характера противодействия самодержавию при Екатерине — от последнего большого крестьянского восстания Пугачева (1773–1775) до первого манифеста «университетских Пугачевых»: «Путешествия из Петербурга в Москву» (1790) — творения одинокого дворянского мыслителя Александра Радищева (1749–1802). Борьба с вольнодумным «вольтерьянством», журнально-издательская деятельность Николая Новикова (1744–1818) и плодотворное значение российского франкмасонства для упрочения социально-бытовой общности дворян-реформаторов.

Большие ожидания времен царствования Александра / (1801–1825); национальный подъем, сопровождавший борьбу с наполеоновским нашествием (1812–1814); крах политических

реформ и подавление дворянского мятежа декабристов в 1825 г. Россия как средоточие общеевропейской реакции на Просвещение и Французскую революцию; католики, пиетисты, православные идеологи и оккультисты восточной ориентации: их роль в контрнаступлении реакционной мысли, завершившемся провозглашением в 1833 г. «православия, самодержавия и народности» тремя столпами официальной идеологии Российской империи.

Увлечение дворянских мыслителей немецкой романтической философией во время авторитарного правления прусофила Николая I (1825–1855). Напряженное стремление изыскать объединенными усилиями кружка единомышленников и представить на страницах «толстых журналов» ответы на ряд «проклятых вопросов» о значении истории, искусства и жизни как таковой. Переход от дворянской поэзии Александра Пушкина (1799–1837) к тревожной прозе Николая Гоголя (1809–1852); от неоклассической архитектуры к программной живописи Александра Иванова (1806–1858); от визионерского романтизма Шеллинга и славянофилов 1830-х гг. к революционному романтизму младогегельянцев и «западников» 1840-х. Метафизическая озабоченность, наследие дворянских искателей Истины; символическое значение шекспировского «Гамлета» и Рафаэлевой «Сикстинской Мадонны» для незавершенных поисков культурного самоопределения.

вернуться

650

93. См. критическую рецензию Е. Тсмниковского на кн.: Е. Голубинский. История канонизации святых в русской церкви. — М., 1903 (ВДЛ, LXXXVIII, 1904, вторая серия страниц, 1—77, особ. 1-3, 31-40).

вернуться

651

94. Изречение Тихона, с которого начинается его «Сокровище духовное, от мира собираемое»: Сочинения преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого. — М., 1825, X, 3.

вернуться

652

95. Brian-Chaninov, 103, примеч. 1.

вернуться

653

96. Письмо исполнительного комитета «Народной воли» Александру III от 10 марта 1881 г. // Литература народной воли, 1905, 903–908.

Несмотря на все пережитые потрясения и распри, Россия стала к середине XVIII столетия великой европейской державой. Распущенность пограничья и татарщину обуздывали прусская

дисциплина и шведская распорядительность. Служилый класс, обновленный североевропейскими наемниками, обеспечил зарубежные завоевания и охранял самодержавие от внутренних неурядиц. Теперь он вознаграждался земельными наделами и начальственными должностями. Новое дворянство отвергало культуру Древней Руси, однако ее покамест заменить было нечем, кроме поверхностного лоска латинской образованности, перенимавшейся в новообретенных польских землях.

При Петре и его ближайших преемниках дворянство оказалось в межеумочном положении. То и дело требовались по крайней мере три языка: немецкий, русский и польский; в полуофициальном пособии рекомендовалось освоить три системы цифровых обозначений: арабскую (для военных и технических надобностей), римскую (использовавшуюся в античной и современной западной культуре) и церковнославянскую буквенную цифирь, по-прежнему обиходную в России [654].

Первоначальное именование новой служилой знати, шляхетство, свидетельствовало о многоязычии класса: это была русификация польского слова «szlachta», которое, в свою очередь, происходило от немецкого обозначения принадлежности к роду — «Geschlecht». На протяжении столетия знать стала именоваться дворянством, то есть «придворными людьми», в чем явственно сказывалась растущая взаимозависимость царя и аристократии. За государственную службу, расписанную в петровской «Табели о рангах» (1722), аристократия наделялась почти неограниченной властью в своих вотчинах, закрепленной рядом указов, главным из которых явилась «Жалованная грамота на права, вольности и преимущества благородному российскому дворянству» 1785 г. И так же, как новая знать утратила свое немецко-польское наименование, она вскоре сбросила оболочку латинской культуры, которая помогла ей избавиться от многовекового греко-византийского наследия. Латынь оставалась главенствующим языком семинарий и академий, но не сделалась — и в XVIII в. не могла сделаться — общим языком нового российского правящего класса.

Только к концу царствования младшей дочери Петра Елизаветы это лишенное корней и все же восторжествовавшее сословие обрело собственный язык, приобщаясь к языку и культуре Франции. Царствованием Елизаветы открывается период творческой продуктивности, который по справедливости может быть назван золотым веком российской аристократии и длится приблизительно от 1755–1756 гг. до 1855–1856 гг.

В 1755–1756 гг. в России была впервые исполнена русскими артистами русская опера, создан первый русский постоянный театр, основан первый русский университет. Столетием позже вззошел на трон Александр II: он освободил крепостных крестьян, открыв путь ускоренному промышленному развитию России, и тем положил конец особому социальному статусу дворянства. В смысле отношений с зарубежными странами эти временные рамки также знаменательны: в 1756 г. произошла «дипломатическая революция», сблизившая Россию с дореволюционной Францией; в 1856-м закончилась Крымская война, которая ознаменовала первое сокрушительное поражение старого российского правопорядка, обеспечившее приток и восприятие либеральных идей победителей — англичан и французов.

Новый поворот российской дипломатии способствовал превращению французского во всеобщий язык аристократии. И хотя российскому дворянству было суждено также создать современный русский литературный язык, дворяне тем не менее продолжали разговаривать между собой и даже думать в основном по-французски. Этот язык приобщал русских дворян к важнейшим достижениям европейской культуры и вместе с тем значительно увеличивал их разрыв со своими соотечественниками. Драматизм аристократического столетия во многом обусловлен тщетным стремлением утонченной и в существе своем чуждой культуры укорениться в русской почве.

Чтобы освоиться в этом суровом северном климате, рационализм французского Просвещения должен был преодолеть не только упорное благочестие и предрассудки народной массы, но и новейшее увлечение пиетизмом в среде самого дворянства. На любом отрезке этого аристократического столетия под покровом внешнего спокойствия обнаруживается незатухающая борьба между рационализмом и романтизмом, французским и германским влияниями, космополитизмом и национализмом, Санкт-Петербургом и Москвою.

В общих чертах можно говорить о просветительском XVIII и романтическом XIX в., о культе Вольтера и Дидро, сменившемся поклонением Шеллингу и Гегелю; о том, как вслед за франкофильскими реформами Екатерины и Александра I их преемники Павел и Николай насаждали прусскую дисциплину; об универсальной галломании, несколько ослабевшей сперва вследствие революционного террора, а затем — ввиду наполеоновского нашествия 1812 г. Так или иначе, на всем протяжении этого столетия противоборствовали французский и германский подходы к политическим, личностным и эстетическим проблемам.

Борение происходило в пределах зыбкого аристократического меньшинства, которое испытывало также напор снизу и давление сверху. Однако же во всей российской истории, быть может, не было другого такого столетия, когда правящий класс свободно обсуждал проблемы и взвешивал идеи без существенных помех в виде социальных и политических потрясений. В этот период аристократическая элита породила национальную и вместе с тем европейскую культуру, создала поэзию, балет и архитектуру на уровне высших достижений своего времени.

Но именно идейное наследие дворянского века оказалось как нельзя более роковым. Благополучие дворянства и его свобода от реальной ответственности позволяли ему вникать в противоречия тревожного столетия европейской философии. Отчасти из праздного любопытства, отчасти же из углубленного интереса российские дворяне культивировали обостренную философическую восприимчивость, которая постепенно сосредоточилась на некоторых насущных вопросах о значении истории, культуры и самой жизни.

Тех дворян, кто чуждался официальной карьеры и был озабочен «проклятыми вопросами», роднила особого рода общность. Дебаты, невзначай затеянные скучающими офицерами в масонских ложах, корпоративных сообществах и философских «кружках», вызвали к жизни чувство солидарности и духовную целеустремленность. Надо заметить, что дворянские философы расходились между собой почти во всем и порождали немалое смятение среди окружающих. Тщетно пытаясь воплотить в Действительность на русской почве героизм байроновских поэм и шиллеровских пьес, они зачастую впадали в цепенящую меланхолию, свойственную их излюбленному драматическому персонажу Гамлету, и послужили прототипами литературных героев, названных «лишними людьми». Но в то же время их нерушимая приверженность высоким идеалам приобрела ореол подлинного героизма. Они насаждали нетерпимость к компромиссам, обывательщине и полуотвечам.

Действительные общественно-политические реформы им не давались, и с тем большей страстью мыслящие дворяне посвящали себя художественному творчеству и историческому ясновидению. Они взрыхлили почву и посеяли семена грядущего обильного урожая. Благодаря их неустанному исканию истины появилась литература глубочайшего реализма и возник высочайший революционный подъем в политической жизни нового времени.

1. СМЯТЕННОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

В отличие от характерных процессов начала нового времени на Западе, светское просвещение в России началось поздно и распространялось неравномерно, а насаждали его по большей

части монахи или иностранные специалисты — причем всегда по указанию и под покровительством властей.

Даже советские историки, принижающие значение религии и обычно преувеличивающие великорусскую самобытность, теперь склонны соотносить начало российского Просвещения с притоком в Москву ученых из Белоруссии и монахов с Украины во времена раскола русской церкви [655]. Кстати сказать, монахи и семинаристы продолжали играть существенную роль в российском Просвещении вплоть до XX столетия: им русская светская мысль отчасти обязана своим религиозным накалом. В то же время ориентированные на Запад новообретенные области империи немало способствовали освоению русскими умозрительной философии и художественных норм классицизма, которые вскоре возобладали в дворянской культуре. Во времена польского владычества Киев превратился в восточный форпост академической учености и барочной архитектуры, а вернувшись под власть России, он почти столетие оставался главным оплотом образования. Киево-Могилянская коллегия (которая стала богословской академией лишь в XIX в.) являлась ближайшим подобием гуманитарного университета западного типа. С 1721 по 1765 г. были основаны двадцать восемь семинарий — и все по киевскому образцу; и вероятно, не будет преувеличением сказать, что Киев в XVIII в. обучал Россию не только чтению и письму, но и абстрактно-метафизическому мышлению, которое оказалось столь привлекательным для образованных дворян [656].

вернуться

654

1. В.Н.Татищев. Юности честное зерцало. 4-е изд., цит. в кн.: Алферов и др. Литература, 6.

Среди недавних исследований, посвященных дворянству XVIII в. (все они снабжены обильными комментариями), следует отметить работы: M.Racff. *L'Etat, le gouvernement et la tradition politique en Russie imperiale avant 1861* // RHMC, 1962, oct.-dec., 295-307; Home, School and Service in the Life of the 18th Century Russian Nobleman // SEER, 1962, Jim., 295-307; K.Ruffmann. *Russischer Adel als Sondertypus der europäischen Adelswelt* // JGO, 1961, Sep.; J.Blum. *Lord*, 345 и след., а также материалы, приведенные в библиографии.

Известную ценность представляет сравнительно давняя работа: В.Зоммер. Крепостное право и дворянская культура в России XVIII века // *Итоги XVIII века в России*. — М., 1910, 257-412. Относительно происхождения терминов «шляхетство» и «дворянство» см.: А.Лютск. *Русский абсолютизм XVIII века* // *Итоги*, 228; и: Blum, 347.

вернуться

655

1. См.: Проблемы русского просвещения в литературе XVIII века / Под ред. П.Беркова. — М. — Л., 1961, 10-11.

Советские исследователи эпохи Просвещения находятся в трудном положении, так как высказываний Ленина о XVIII столетии слишком мало, чтобы обеспечить его интерпретацию, — собственно, единственное упоминание им «просветителей» относится к революционерам 1860-х гг. По-видимому соображаясь с этим фактом, некоторые советские ученые в настоящее время склонны различать просветительство как процесс и Просвещение как неревolutionонную, но прогрессивную идеологию; они утверждают, что первое из них

продолжалось с середины XVII до середины XVIII в., последнее же характерно главным образом для России 1760 — 1780-х гг. См. предисловие Беркова к указ, соч., 5—27.

вернуться

656

2. Значение этой цифры, приведенной А.Вусиничем (Vucinich. Science, 51), несколько снижается с учетом крайне отрицательной оценки Щаповым качества украинского образования. Более позитивный подход и ссылки на литературу вопроса можно найти в: Ф.Я.Шолом. Просветительские идеи в украинской литературе середины XVIII века // Проблемы / Под ред. Беркова, 45-62, особ.46-47.

В тот ранний период обновления российской истории носителями светских идеалов и чаяний были также иностранные специалисты. Однако военные, торговцы и лекари, в возрастающем числе устремлявшиеся на Русь с XV до начала XVII столетия, по большей части оставались обитателями особых закрытых поселений в крупнейших портах и главных городах. Затянувшееся пребывание в России или расширение круга знакомств и связей почти обязательно приводило к полной ассимиляции: перемене фамилии, религии и платья. Те, кто готов был платить такую цену, обычно не могли обогатить новое отечество сокровищами знаний и культуры.

Значение реформ Петра Великого было не в том, что он открыл для России иностранное механистическое сознание, а в том, что это сознание легло в основу новой государственной системы обучения. Сделав обязательными начатки образования для большинства служилого дворянства, узаконив официальный гражданский шрифт и преобразованный алфавит, внедрив в язык бесчисленные западные слова и понятия, Петр проложил путь сугубо светскому просвещению. Вскоре после его смерти в Санкт-Петербурге была учреждена в согласии с его предписаниями Академия наук, первый заповедник светской учености. Поручив организацию и подбор штата Академии немецкому математику и натурфилософу Христиану Вольфу, Петр тем самым признал прямую зависимость от иностранцев, которая продолжилась и при его преемниках; преемникам передалось и предпочтение, отданное им светской учености. Хотя школьное обучение, налаженное в начале его царствования в главных российских городах евангелистами-пиетистами из Галле, вскоре пришло в упадок, Академия, которую создал Вольф (изгнанный из Галле теми же богобоязненными пиетистами), устояла и постепенно сделалась центром новой системы образования [657].

Однако лишь при Елизавете в 1750-х гг. деятельность Академии возымела широкое влияние на российскую культуру. К тому времени многостороннее воздействие петровского западничества сказалось в полной мере, и результат его может быть назван Российским Просвещением. За три-четыре года в середине шестого десятилетия XVIII в. Академия подготовила ряд этнографических и географических публикаций, насыщенных свежей, будоражившей дворянское общество информацией об иных культурах; и в России появились университет, постоянный театр, академия искусств, завод фарфоровых изделий и так далее.

Возможно, первые годы царствования Екатерины стали в этом плане решающими, ибо новая государыня фактически повелела грамотным подданным принять во внимание широкий круг вопросов — от политических до архитектурных и сельскохозяйственных. Если после смерти Петра за год было опубликовано всего семь книг, а в конце пятидесятих публиковалось двадцать три, то в 1760-х средний показатель составляет 105, и эта геометрическая прогрессия

весьма характерна. Те немногие книги, что вышли из печати в первой половине XVIII в., в подавляющем большинстве были религиозного содержания; зато 40 % из восьми тысяч книг, опубликованных во второй половине столетия (то есть преимущественно в царствование Екатерины), к религии отношения не имели [658]. В 1760-х и 1770-х гг. появилось в семь с лишним раз больше книг, чем в 1740-х и 1750-х [659].

Это резкое возрастание числа опубликованных (и привезенных из-за границы) книг сопровождалось чрезвычайно быстрым распространением светского образования в российской провинции. Дальняя периферия, былой оплот религиозного консерватизма и ксенофобии, стала существенно содействовать новому, светскому просвещению. Поэт Тредиаковский явился из Астрахани; Ломоносов — из Холмогор, а труппа первого российского постоянного театра — из Ярославля. Директор и главный драматург этого театра Сумароков был родом из Финляндии; оттуда же большей частью привозился гранит для возведения Санкт-Петербурга. Первые в российской истории провинциальные журналы появились к концу 1780-х гг. в Ярославле и во глубине Сибири — в Тобольске [660]. Лучший переводчик Вольтера (и самый красноречивый его защитник даже после того, как Екатерина разочаровалась в Российском Просвещении) приехал из сибирского города Оренбурга [661].

И нашествие учителей-иностранцев, и стремление преобразить провинциальные города в общегосударственные культурные и административные центры способствовали вовлечению провинции в процесс развития новой светской культуры. Значительную роль в этом плане сыграли и наспех организованные в шестидесятых и семидесятых годах многочисленные научные экспедиции под руководством замечательного естествоиспытателя, минералога и языковеда Питера Симона Палласа. Предпринятые под эгидой Академии наук, эти основополагающие попытки собрать и освоить всевозможную научную информацию, разумеется, предполагали активное соучастие многих видных провинциалов, непосредственно знакомых с местными условиями и спецификой.

Становление Академии наук в качестве руководящего центра высшего научного образования россиян можно датировать от создания исследовательских коллективов русскими учениками Палласа и замечательного математика Леонарда Эйлера. Хотя вскоре после своего окончательного поселения в России в 1766 г. Эйлер ослеп, почти половина из восьмисот научных трудов, составляющих полное собрание его сочинений, создана им в последние годы жизни, оказавшиеся чрезвычайно продуктивными. Самая болезнь вынуждала его полагаться на своих молодых учеников-россиян; прежде он возглавлял Берлинскую академию, и этот опыт помогал ему организовывать научную деятельность, а равно и вдохновлять коллег. Он умер в 1783 г., и к этому времени в России имелось благодаря ему значительное количество русскоязычных учёных, способных обеспечить преподавание математики на должном Уровне в различных учебных заведениях [662].

Переманив у Екатерины Великой ее собственного повара, который закармливал его на старости лет чересчур сытной пищей, Эйлер расплатился с нею, предоставив России больше пищи для ума, нежели могло усвоить еще юное российское сознание. Но после его смерти трое из его сыновей остались в России — не навсегда, но хотя бы на время, — чтобы помочь этому процессу; и Николас Фусс, произнесший усопшему похвальное слово на похоронах Эйлера в Санкт-Петербурге, женился на его внучке и помог основать отечественную традицию изучения высшей математики в России начала XIX в.

Но даже важнее такого становления собственной научной традиции было первичное и основополагающее самоутверждение в области науки, которое осуществил Михаил Ломоносов, знаменитейший деятель Российского Просвещения. Он был ученым и в возрожденческом, и в нынешнем смысле этого слова: человек разносторонних дарований, олицетворявший переход

России от иждивенчества к соучастию в создании светской научной культуры Европы [663]. Решающее событие в жизни Ломоносова произошло в середине 1730-х гг., когда новый президент Академии наук распорядился набрать нужное число успешных студентов-богословов для обучения наукам в гимназии при Академии. Оказавшись среди немногих отобранных, Ломоносов прибыл в Санкт-Петербург в новогодний день 1736 г.; и этот день ничуть не менее знаменателен для культурной жизни столицы, чем приезд туда же — ровно четыре года назад — императрицы Анны на постоянное пребывание.

Из Санкт-Петербурга его отправили вместе с Христианом Вольфом, выходцем из Галле, питомцем прусских пиетистов, в Марбургский университет. Там он поднаторел в науках настолько, что стал первооткрывателем в области физической химии и смог оценить университетское обучение, которого в России тогда не существовало. Вернувшись на родину, он отдался научной деятельности в Санкт-Петербургской Академии и способствовал основанию Московского университета по немецкому образцу, где первостепенное значение придавалось организации библиотеки и исследовательской работе.

вернуться

657

3. E.Winter. Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18 Jahrhundert, 1953; W.Sticda. Die Anfänge der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St.Petersburg //JKGS, 1926, II, Heft 2.

Автор основополагающего исследования (П.Пекарский. Наука и литература в России при Петре Великом. — СПб., 1862, в 2 т.) склонен преуменьшать непосредственное воздействие петровских реформ на российскую мысль, признавая, впрочем, их далеко идущие последствия. Нынешние советские исследователи усиленно подчеркивают их важность и соответственно принижают реформы Екатерины. В дополнение к: Д.Благой. История, — см.: Реформа Петра и русская литература XVIII в.// В.Дсницкий. Избранные статьи по русской литературе XVIII-XIX вв. — М. — Л., 1958, 5—37; а также: А.Позднеев. Просветительство и книжная поэзия// Проблемы / Под ред. Беркова, особ. 107, 109.

вернуться

658

4. Цифры приводятся в: В.Зоммер. Итоги, 389.

вернуться

659

5. Это увеличение их числа с 328 до 2315 подсчитано В.Сиповским и приводится у М.Штрэнге (M.Strange. Rousseau et ses contemporains Russes // AHRF, 1962, oct.- dec., 524).

вернуться

660

6. Оба издания были ежемесячными: «Уединенный пешеходец» (позднее «Ежемесячное сочинение»), Ярославль, 1786–1787; и «Иртыш, превращающийся в Иппокрену», Тобольск, 1789–1791 — несколько более радикальный журнал. См.: Очерки (7), 531–532; о театре см.: М.Любомудров. Творческий путь ярославского драматического театра имени Ф.Г.Волкова. — М, 1964.

вернуться

661

7. Г.Винский. О его защите Вольтера см.: Веселовский. Влияние, 63, примеч. I; а также: Записки Г.С.Винского// РА, 1877, кн.1, 76–123, 180–197, особ. 87, 102–104.

вернуться

662

8. Vucinich. Science, 145–154; П. Пекарский. Екатерина II и Эйлер // ЗИАН, VI, 1865, 59–92; и ряд статей о русско-германских культурных контактах в: E.Winter, ed. Die deutsch-russische Begegnung und Leonhard Euler, 1958, особ. 13 и далее — об Эйлере и 158–163 — о его сыне.

вернуться

663

9. Чтобы в полной мере оценить диапазон его деятельности, необходимо — в дополнение к основополагающей биографии химика Б.Мсншуткина «Ломоносов» — принять во внимание книгу: П.Берков. Ломоносов и литературная полемика его времени. — М. — Л., 1936, а также: Ломоносов об ораторском искусстве//Академику Виктору Владимировичу Виноградову, к его шестидесятилетию. — ?., 1956, 71–81; L.Maistrov. Lomonosov, Father of Russian Mathematics//SR, 1962, Mar., 3—18; М.Радовский. М.В.Ломоносов и Петербургская академия наук. — Л., 1961; и по поводу его обмена мнениями со Шлецером относительно истории: E.Winter. August Ludwig v. Schlozer und Russland, 1961, особ. 45–76.

Ломоносов был не только ученым и педагогом, но также поэтом, эссеистом, оратором и историком. Он собирал материалы, отосланные Вольтеру для написания биографии Петра Великого; поставил под вопрос властвовавшую тогда «норманскую» теорию, преувеличивавшую значение германских начал в процессе возникновения Древней Руси; и написал российскую грамматику, которая оставалась основным учебным пособием со времени своей публикации в 1755 г. до 1830-х гг. Воздавая хвалу русскому разговорному языку и наставляя в его употреблении, Ломоносов помог расчистить путь подлинно национальному самовыражению хотя его собственные литературные сочинения большей частью написаны напыщенным слогом, изобилующим церковнославянизмами.

Ломоносов никоим образом не был революционером. Он по мере возможности искоренял леность мысли и предрассудки. Но он чтит монархию не меньше других лидеров европейского Просвещения, а его религиозные верования были не в пример искреннее. Его риторические и панегирические новшества использовались при торжествах восшествия на престол и на церковных праздниках; его новая химическая технология изготовления стекла применялась

для мозаичной отделки храмов. Его любознательность устремлялась в небеса (он вместе с коллегой повторял электрические эксперименты Бенджамина Франклина и развлекал санкт-петербургское общество, изготовив «громовые отводы», улавливавшие в бутылки во время грозы атмосферные разряды) и в океанские дали (он вынашивал планы создания международной академии для научного усовершенствования основ навигации и проектировал экспедицию в целях отыскания северного пути на восток).

Ломоносов, как и Пушкин, являет редкостный пример творческой личности, снискавшей признание почти у всех последующих представителей различных течений русской мысли. Восхищались не без зависти не только диапазоном его свершений, но и его прагматическим подходом к действительности. И это тоскливое восхищение, и уникальность фигуры Ломоносова напоминают о том, что Российское Просвещение было куда более зыбким и ненадежным, чем западное. Кстати сказать, его ученые труды были целиком обнародованы и в полной мере оценены соотечественниками лишь в начале XX столетия.

После смерти Ломоносова в 1765 г., при новой императрице Екатерине Великой, Просвещению, казалось, предстояли величайшие торжества. Если Петр прорубил окно в Европу, а Елизавета задрапировала его пышными занавесями, то Екатерина распахнула двери и принялась перестраивать весь дом. Ее привлекали не только технологические достижения протестантских стран Северной Европы, но и культурное великолепие Франции и Италии, и традиции политической жизни Англии. Однако этот преждевременный оптимизм вскоре померк. Всепроникающее солнце Просвещения затмили на восточном небосклоне нежданные тучи.

Дилемма деспота-реформатора

Царствование Екатерины являет собой драматическую иллюстрацию конфликта между просвещением в теории и деспотизмом на практике; конфликта, характерного для столь многих европейских монархов XVIII столетия. Почти никто из ее современников не строил таких широких реформаторских планов, и никого не удостаивали таких похвал *philosophes* — и это при том, что совершить ей по сравнению с другими удалось ничтожно мало. И все же вопреки своим неудачам она создала предпосылки грядущих перемен — окончательно закабалив крестьян и вместе с тем поставив перед дворянством насущные социальные вопросы. Будучи единственным последовательным идеологом среди правителей России между Иваном IV и Лениным, она изменила ориентиры русской мысли, накрепко связав российскую культуру с французской и попытавшись подкрепить императорскую власть философскими принципами, а не только наследственным правом и религиозными санкциями.

Конечно, Франция привлекала россиян и прежде. Петр посетил Сорбонну и в 1717 г. отправил учиться в Париж трех студентов. И Кантемир, и Тредиаковский провели в Париже большую часть четвертого десятилетия века, жадно впитывая французскую культуру. Первый из них переводил Мольера и сам писал сатиры во французском духе; второй, секретарь Академии наук и придворный поэт, начал безудержно внедрять галлицизмы в русскую речь. Неуверенная в себе аристократия изначально устремляла взоры к Франции, взыска философского руководства и форм выражения мысли; и эти философические устремления вызвали противодействие присяжных охранителей православия, полномочных деятелей новой огосударственной церкви. В царствование Елизаветы Святейший Синод многократно пытался запретить «Беседы о множественности миров» Фонтенеля, где культивировалось представление о бесконечности Вселенной [664].

При Екатерине, однако, струи слились в поток. Фонтенель издавался беспрепятственно, и почти никого это не трогало. Новые книги и новые идеи во множестве завозились из Франции;

одни быстро сменялись другими, все более дерзновенными и фешенебельными. Книгу отбрасывали, не успевая толком прочесть, словно еще не ношенную, но уже вышедшую из моды шляпу. Первым французским мыслителем, стяжавшим при Екатерине огромную популярность на Руси, был «бессмертный Фенелон», чей роман «Приключения Телемака», переработанный Тредиаковским в поэму «Тилемахида» (1766), представил волнующий образ утопического общества и чей трактат «О воспитании девиц» отчасти вдохновлял эксперименты Екатерины по части воспитания дворянок [665]. За Фенелоном последовал Монтескье, за Монтескье — Вольтер; и каждое последующее увлечение было пламеннее предыдущего.

Эта галломания была искусственной и навязанной, что во многом определило характер — или бесхарактерность — дворянской культуры. Контакт с Францией нередко был опосредованным. Сама Екатерина возымела пристрастие ко всему французскому в свои школьные годы в Германии; первым предпринял систематический перевод французских сочинений немецкий «норманнист» Герхард Фридрих Мюллер в российском журнале, представлявшем собой сколок с немецких подражаний Аддисону и Стилю; Мольер достиг России стараниями прибалтийских посредников, и его влияние на русскую сатиру во дни Екатерины смешивалось с влиянием Людвига Хольберга, «датского Мольера». Русское слово «французский» заимствовано из немецкого языка, а русское название столицы Франции «Париж» пришло из итальянского [666].

Хотя французская культура зачастую доставалась России из вторых рук, в ней тем не менее обычно видели законченное целое, которое следовало целиком принимать или целиком отвергать. Даже более, нежели когда-то в отношениях с Византией, русские стремились перенять французский опыт помимо сопутствующего ему критического духа. Екатерина видела во французском Просвещении способ утвердить свой административный авторитет на прочных философских основаниях и обеспечить российской нации нравственное лидерство в Европе. Для российских дворян французская культура была способом достижения социальной общности. Французский язык отстранял их и от русскоязычного и украиноязычного крестьянства, и от российского торгового люда, говорившего по-немецки, по-шведски и на идише. Дворцы, парки и театральные представления давали блестящие возможности для непринужденного и социально насыщенного общения, отдыха от лишений и тягот долгих военных кампаний.

Екатерина описывала устремление своего царствования в одной из своих многочисленных философических притч как поиски «цветка розы без шипов, что не колется» [667]. Роза обозначает добродетель, достижимую лишь под водительством разума, помогающего избежать безрассудных соблазнов, которые встают на пути паломника, чуждого религиозным целям. Подлинная добродетель в понимании Екатерины естественно и непременно приводила ее обладателя вопреки скорбям и невзгодам в небесный град философов XVIII столетия: в царство справедливости и просветленного разума.

вернуться

664

10. Naumant. *La Culture*, 108–109, 155; Ф.Коган-Бернштейн. Влияние идей Монтескье в России в XVIII веке // ВИ, 1955, № 5, 101, примеч.13; К.Шафрановский. «Разговоры о множестве миров» Фонтенеля в России // ВАН, 1945, № 5–6, 223–225. См. также: A.Lortholary. *Le Mirage russe en France au XVIII e siecle*, 1951, 18–25; и (в дополнение к многочисленным материалам, указанным в примечаниях Лортолари) анализ официальных и церковных контактов в: Pierling. *La Sorbonne*.

Кантемир, который перевел «Discourse» Фонтенеля (см.: М.Ehrhard. Un Ambassadeur de Russie a la cour de Louis XV, le prince Cantemir a Paris, 1938) способствовал также усвоению в России идей Ньютона в первые годы существования Академии наук (см.: М.Радовский. Антиох Кантемир и Петербургская Академия наук. — М. — Л., 1959; и: Ньютон и Россия // ВИМК, 1957, № 6, 96-106, особ. 104). Полную библиографию литературы о многообразной деятельности Кантемира см. в кн.: Проблемы русского просвещения в литературе XVIII века. — М. — Л., 1961, 190-270. О Тредиаковском см.: R.Burgi. A History of Russian Hexameter. — Hamden, Conn., 1954, особ. 40-60; а также M.Widnas. Fremdsprachliches bei Wassilij Tredjakowsky // Neuphilologische Mitteilungen (Helsinki), LXI, 1960, 97-129.

вернуться

665

11. Лихачева. Материалы, 100-102; также: H.Grasshoff. Kantemir und Fenelon // ZfS, 1958, Bd III, Heft 2-4, 369-383; и: A.Rimbaud. Catherine II et ses correspondants fran?ais // RDM, 1877, 15 jan., 278-309; 15 fev., 570-604.

вернуться

666

12. Веселовский. Влияние, 83-85; L.Reau. Les relations artistiques entre la France et la Russie // Melanges Boyer, 118-120; REW, III, 218.

вернуться

667

13. Текст сказки о царевиче Хлоре (которая была всего лишь изложением популярного спектакля) см.: Сочинения императрицы Екатерины II. — СПб., 1893, 111,94-103. Наиболее подробную сценическую версию см.: РФе, XXIV, 1788, 195-232.

О культурной деятельности Екатерины см.: L.Reau. Catherine la Grande Inspiratrice d'art et Mecene, 1930; статьи; ЛДежера (L.Leger. La Russie intellectuelle, 76-105); Р.Виппера (МБ, 1896, № 12); В.Сиповского (ЖМНП, 1905, № 5); Сухомлинова (ЖМНП, 1865, № 10).

О царствовании Екатерины в целом см.: G.Gooch. Catherine the Great and Other Studies. — London, 1959; В.Бильбасов. История Екатерины Второй. — Берлин, б.г., охватывает события до 1764; а также полезное введение в тему: G.Thomson. Catherine and the Expansion of Russia. — London, 1947. Самым полным собранием ее сочинений является двенадцатитомное их издание под ред. А.Пыпина и Я.Бар-скова, 1901-1908. Лучшей ее биографией (ни одну из них нельзя признать вполне удовлетворительной), вероятно, по-прежнему остается: A.Bruckner. Katherine die Zweite, 1893. Работы советских историков о екатерининской эпохе немногочисленны и страдают специфическими недостатками: они перечисляются и оцениваются в статье Л.Яреша (L.Yaresh. The Age of Catherine II // RSPR, LXXVI, 1955, 30-42 и примеч. 57-59).

Ее самонадеянный оптимизм породил и предложил ей дилемму деспота-реформатора. Эта дилемма стала наваждением для ее внука Александра I и его племянника Александра II, а

внук последнего Николай II ужасался самой мысли о ней. Как сохранять самодержавие и иерархическую социальную систему, в то же время проводя реформы и насаждая образование? Каким образом самодержавный монарх будет внушать надежды на улучшения и не столкнется при этом с революционным подъемом несбыточных ожиданий? Обоим Александрам, как и Екатерине, пришлось умерять либерализм первых лет царствования и прибегать в конечном счете к репрессивным мерам. И каждому из них наследовал деспот, который стремился покончить со всяческими реформами. Но прусские методы этих преемников — Павла, Николая I и Александра III — не способствовали разрешению насущных государственных проблем и лишь усугубляли потребность в преобразованиях. Более того, сводя на нет усилия умеренных реформаторов, Павел, Николай I и Александр III играли на руку преобразователям-экстремистам и оставляли в наследство преемникам искусственно взвинченные и завышенные общественные ожидания.

Дух насилия витал Над всеми этими самовластными реформаторами. И Екатерина, и Александр I пришли к власти, запятнав себя пособничеством убийству своих предшественников — мужа и отца; Александр II, чьи реформы были наиболее основательными, получил в награду за них не благодарность, а бомбу террориста.

Дилемма деспотического реформаторства впервые возникла перед Екатериной почти наверняка из-за ее опасений. Поначалу она едва ли держалась на троне прочнее, чем ее недавно умерщвленный супруг Петр III. Особую угрозу она усмотрела в замысле Никиты Панина жестко ограничить самовластье путем создания аристократического Державного Совета; и в 1763 г. взялась за сочинение основополагающего трактата в защиту абсолютной монархии. Воспоследовали три его черновые редакции, и в 1766–1767 гг. рассмотрением его занялась специально учрежденная Комиссия для составления нового уложения, большинство членов которой не являлось аристократами и было послушно воле Екатерины. Комиссия единодушно преподнесла ей титул «Екатерина Великая, Премудрая Мать Отечества» и распорядилась опубликовать на русском, немецком, французском и латыни окончательный вариант ее цветистой философической апологии монархии, известной под названием «Наказ» [668].

Однако Екатерина и ее преемники дорогой ценой заплатили за такой любопытный способ узаконивания узурпации престола. Отвергнув предложение Панина привлечь дворянство к делам правления, Екатерина усугубила и без того тягостную для сословия неприкаянность. Впоследствии она как бы в возмещение даровала дворянам экономическое господство над крепостными рабами и освободила их от обязательной государственной службы, но это лишь способствовало их праздности и уж никак не усиливало чувства сопричастности политической жизни.

Еще существеннее было дестабилизирующее воздействие оправдания самовластья на совершенно новой основе естественной философии. Хотя законодательная комиссия фактически никаких законов не приняла, подробное обсуждение и формальное одобрение трактата Екатерины ввело в обиход уйму новых и едва ли не подрывных политических идей. Согласно «Наказу», Россия являлась европейским государством, ее обитатели — «гражданами», а надлежащие законы следовало сообразовывать более с разумом и естеством, нежели с исторической традицией. Правда, текст «Наказа» в России не особенно распространялся, но сословия в законодательной комиссии были представлены столь широко, что заключенные в нем идеи проникли во все социальные слои, кроме крепостного крестьянства. Четыре из восемнадцати миллионов россиян представляли 564 депутата; комиссия была, по сути дела, первой со времен земских соборов начала XVII в. неуклюжей попыткой национального собрания [669]. Впрочем, это российское собрание разительно отличалось от всех предыдущих своим полностью светским составом. Был один депутат от

Синода, священнослужителей же не было вообще.

Лежащее в основе «Наказа» представление Екатерины о «благом» и «естественном» предполагало скептицизм в отношении не только религии откровения, но и традиционной натурфилософии. Ее «Наказ» устремлял человеческое разумение не к абсолютным истинам или идеальным прообразам, а в новообретенную релятивистскую и утилитарную перспективу. По-видимому, вполне уместно, что Иеремия Бентам, отец английского утилитаризма, был одним из самых почетных гостей екатерининской России и что русские переводы его сочинений и книг о нем вскоре превзошли тиражами оригинальные английские издания [670].

Истый приверженец принципа пользы, Екатерина определяла законодательство как «способы, к достижению самого большего для людей блага ведущие», каковое благо состоит в том, чтобы «сделать самое большое спокойствие и пользу людям» в соответствии с определенными обычаями и обстоятельствами. Самодержавие должно опираться на посредствующие властные структуры и четкие законы, причем требуется, «чтобы всяк несомненно был уверен, что он ради собственной своей пользы стараться должен сохранить нерушимыми сии законы». Блюстители французской монархии недаром усмотрели опасный подвох в таком самооправдании власти и конфисковали на границе в 1771 г. две тысячи экземпляров «Наказа», а также не позволили печатать во Франции ни одного из двадцати четырех его переводов на разные языки [671].

Екатерина преклонялась не только перед Бентамом, но и перед его недругом Блэкстоном, чьи «Комментарии» она тщательно изучила, перевела и опубликовала в трех томах. Ею восхищались не только в Англии, но и в Италии, где ей в 1778 г. был посвящен огромный трактат, восславлявший победоносное единение власти и разума в XVIII столетии [672]. Примерно одна шестая часть «Наказа» Екатерины представляла собой выдержки из сочинения другого итальянца, Беккарии, «О преступлениях и наказаниях»; оттуда Екатерина вынесла убеждение, что преступления порождаются невежеством и дурными законами, наказания же должны быть строго соразмерными провинностям и целеустремленными, а отнюдь не произвольными и не жестокими [673].

Но все же наибольшее и неизменное духовное родство чувствовала Екатерина с французами. Еще в 1756 г., задолго до своего воцарения, она писала о заключенном ею союзе с Францией, что «коммерческая выгода от него невелика, зато разумения мы от них наберемся, как следует» [674].

Разумения уже начали набираться, впервые предприняв в 1755 г. публикацию российского журнала на французском языке; а в 1756 г. «Философия истории» Вольтера только в Санкт-Петербурге была распродана за несколько дней в баснословном количестве трех тысяч экземпляров [675].

Вольтер вскоре стал официальным историком Российской империи и своего рода вышним покровителем светской аристократии. Многоликое французское Просвещение представлялось совершенно целостным, и Вольтер помещался в его центре. И его друзья, и недруги называли «вольтерьянство» движущей силой западной культуры, подобно тому, как говорилось о «латинстве» в XV в. При активном содействии Екатерины немалая часть российской аристократии увлеклась вольтерьянством, представлявшим собой некую смесь рационализма, скептицизма и смутной жажды преобразований. В первый же год своего царствования, тридцати четырех лет от роду, она завязала переписку с Вольтером, которому в то время было под семьдесят. Почт все 60 с лишним сочинений Вольтера, переведенные на русский язык в последнюю треть XVIII в., напечатаны в царствование Екатерины. Не менее 140 переводов произведений Вольтера были опубликованы на протяжении столетия дворянской культуры;

произведения эти многократно конспектировались и переписывались от руки; ни одна помещицья библиотека не могла считаться полноценной, если не содержала более или менее полного собрания его сочинений в оригинале. Вольтер незримо восседал на троне как в переносном, так и в прямом смысле: ибо кресло с высокой спинкой и узкими подлокотниками, в каком русские баре устраивались для послеобеденной беседы, копировало седалище Вольтера с его скульптурных и живописных изображений; оно и поныне известно как «вольтеровское кресло» [676].

вернуться

668

14. Анализ черновых вариантов «Наказа» в их связи с придворными интригами см.: Georg Sacke. Die Gesetzgebende Kommission Katherinas II // JGO, 1940, Vciheft 2; а также его статьи — о Комиссии: АК, XXI, 1931, № 2; о восшествии Екатерины на престол: АК, XXIII, 1932, № 2; и о дворянстве и буржуазии при Екатерине: RBPh, XVIII, 1938. «Наказ» приобрел определенное наименование лишь при напечатании его окончательного варианта: «Наказ... в руководство комиссии для составления нового уложения». Его лучшее издание вышло под ред. Н.Чечулина в Санкт-Петербурге (1907). Анализ его см.: Ф.Тарановский. Политическая доктрина в наказе императрицы Екатерины II. — Киев, 1903; Г.Фельдштейн. Уголовно-правовые идеи наказа Екатерины II и их источники. — Ярославль, 1909; Дитятин. Верховная власть в России XVIII в. //И.Дитятин. Статьи, 591-631.

вернуться

669

15. Данные о составе комиссии приводятся в кн.: Очерки (7), 276-280, где они в основном представляют собой экстраполяцию на базе А.Флоровского; они уточнены у М.Белявского: Представительство крестьян в уложенной комиссии 1767-1768 гг. // Сборник... Тихомирову, 322-329. Он заключает (329), что лишь 12-15 % крестьянства делегировали в комиссию своих представителей; однако по тем временам это было поразительно представительное собрание. Монография: М.Белявский. Крестьянский вопрос в России накануне восстания Е.И.Пугачева. (Формирование антикрепостнической мысли). — М., 1965, — представляет собой панорамный взгляд на оппозицию Екатерине в 1760-х-начале 1770-х гг.

вернуться

670

16. См.: Vucinich. Science, 187; Normano. Spirit, 14-15.

вернуться

671

17. W.Reddaway. Documents of Catherine the Great. - Cambridge, 1931, XXIII-XXIV, 255, 217-219, 220.

вернуться

18. Carlo Gastone della Torre di Rezzonico. Ragionamento sulla filosofia del secolo XVIII, 1778.

вернуться

19. Чечулин. Наказ, CXXXII–III; T.Cizova. Beccaria in Russia//SEER, 1962, Jun., 384–408; Веселовский. Влияние, 76 примеч.

вернуться

20. Письмо от 3 авг. 1756 г. в кн.: Correspondence de Catherine Alexeievna, grand-duchesse de Russie, et de Sir Charles H. Williams, ambassadeur d'Angleterre 1756 et 1757. - М., 1909, 3.

вернуться

21. Эта цифра Казановы приводится в: Naumant. La Culture, ПО. О недолговечном журнале «Le Cameleon Litteraire» см.: ?Н.Попова. Теодор Генри Шюди и основанный им в 1755 г. журнал // ИАН(Г), 1929, № 1, 17–47.

вернуться

22. Веселовский. Влияние, 71, примеч.1 и 58 и далее; Д.Языков. Вольтер в русской литературе // Под знаменем науки. — М., 1902, 696–714 (памятный сборник в честь Николая Стороженко); С.Артамонов. Вольтер: критико-биографический очерк. — М., 1954, 127–159; Россия и Франция // ЛН, XXIX–XXX, 1937, 7–200; M.Strange. La Revolution franpaise et la societe russe. — М., 1960, 45–49 (с дальнейшими отсылками); о позднейшем влиянии Вольтера: A.Rammelmeyer. Dostojevskij und Voltaire// ZSPH, XXVI, 2, 1958, 252–278 и примеч. О «Вольтеровском кресле» см.: ССРЯ, II, 640.

Вольтер был фигурой скорее символической; зато офранцузившийся немец Фридрих Гримм служил при Екатерине главным придворным поставщиком новостей. Вдобавок к своему знаменитому литературному вестнику интеллектуальной жизни салонов он вел нескончаемую переписку с императрицей, которая осыпала его многими милостями и среди прочего даровала ему синекуру посланника в Гамбурге. Гримм стал чем-то вроде рекламного агента Екатерины, и вероятно, лишь отчасти шутил, когда перефразировал «Отче наш»: «Мати наша, иже еси на Руси...», устанавливал символ веры: «Верую во единую Екатерину» и положил песнопение «Te Catherinam laudamus» на музыку Паизиелло [677]. Вольтер же, избегая сугубо христианской терминологии, именовал Екатерину «священнослужителем нашего храма» и возвещал, что «нет Бога, кроме Аллаха, и Екатерина пророк Аллаха» [678]. Лишь такому более

последовательному материалисту, как Гельвеций, удалось воздержаться от религиозных выражений: он посвятил свой последний капитальный труд «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» Екатерине, названной «оплотом в борьбе против азиатского деспотизма, по силе разума достойной судить иные нации, как достойна она править своей» [679].

Что до главной проблемы, до собственно правления, то представлением о нем Екатерина более всего была обязана Монтескье. Его могучий «Дух законов» был одновременно итогом целой жизни, отданной изощренным размышлениям, и первым залпом «войны идей», обращенной против старого порядка во Франции [680]. За восемнадцать месяцев после его первой публикации в 1748 г. это сочинение Монтескье перепечатывалось двадцать два раза и пробудило в дотоле недостижимых социальных сферах неукротимую политическую любознательность, вкус к описательности и сравнительному анализу и подспудную решимость всячески препятствовать произволу и деспотии.

Все эти свойства творения Монтескье привлекали юную императрицу тем более, что она готовилась к упорной борьбе с политическим хаосом и религиозной мистикой Древней Руси. Настрой, с которым она приняла бразды правления, выразил один из ее генералов, который саркастически заметил, что «русское государство управляется Самим Богом, иначе невозможно объяснить себе, каким образом оно может существовать» [681]. В своем «Наказе» она стремилась внести разумную упорядоченность в политическую жизнь империи, и Монтескье служил ей основным источником вдохновения. Она вчитывалась в произведение наставника по три часа на день, именовала «Дух законов» своим молитвенником [682] и копировала соображения Монтескье чуть ли не в половине статей «Наказа» [683].

Правда, вся деятельность Екатерины находилась в прямом противоречии с положением Монтескье о том, что Россия из-за своих размеров и печального наследия обречена на деспотическое правление; и она отчасти искажала некоторые его особо излюбленные идеи, отчасти же пренебрегла ими. Изобретенные Монтескье аристократические «посредствующие учреждения» между монархом и подданными служили, по Разумению Екатерины, не для того, чтобы дифференцировать исполнительные, законодательные и судебные функции власти, а скорее для консолидации деятельности правительства и создания дополнительных возможностей самодержавного властвования.

Тем не менее по духу своему Екатерина была ближе к политике Монтескье, нежели многие из тех, кто буквально следовал его конкретным указаниям. Ее стремление сделать самодержавие неограниченным, однако же полностью подчиненным велениям рассудка; чутье, с которым она приспособляла политические формы к текущим надобностям; ее возраставшее сознание необходимости привлечь дворянство к активной поддержке трона, чтобы честь могла послужить опорой разумного правления, — все это явственно роднило ее с человеком, который столь настоятельно обращал общественное внимание на дух, а не на букву закона.

Если в «Духе законов» Екатерина обнаружила прообраз рационально упорядоченной политики, то «Энциклопедия» Дидро и Д'Аламбера, которая начала публиковаться тремя годами позже, в 1751-м, явила ей прообраз рационально упорядоченного знания. Ее восхищение этим трудом вскоре достигло того же накала, что и восторг перед Монтескье. Д'Аламбер отклонил приглашение Екатерины стать воспитателем ее сына, зато Дидро планировал печатать «Энциклопедию» в Риге, согласился продать Екатерине свою библиотеку и совершил путешествие в Санкт-Петербург [684]. Три тома «Энциклопедии» были почти немедленно переведены на русский язык под контролем ректора Московского университета. Тем временем будущий историк Иван Болтин трудился над переводом для частного пользования, а многие статьи и разделы переводились порознь,

В целях рационального упорядочения экономической жизни Екатерина сперва обратилась (по совету Дидро) к французскому физиократу Лемерсье дела Ривьеру; затем, после его злополучного визита в Россию [685], послала двух профессоров из Москвы на выучку к Адаму Смиту в Глазго. Ее наиболее самобытным начинанием было основание в 1765 г. Вольного экономического общества по распространению в России нужных для земледелия и домостроительства знаний — своего рода неофициального консультативного совета. Через два года она предложила вознаграждение в тысячу золотых тому, кто составит наилучшие рекомендации, как организовать сельскохозяйственную экономику «на общее благо». Общество получило 164 конкурсных работы со всех концов Европы — больше всего, разумеется, из Франции; француз и удостоился премии [686].

Однако же на практике никакой реорганизации земледелия не происходило, равно как не появилось нового свода законов или синтеза полезных знаний. Потрясения, вызванные восстанием Пугачева, положили конец неспешным стараниям законодательной комиссии и различным попыткам широкого просвещения публики на основе «Энциклопедии». Перевод Болтина застрял на букве «К» — это был первый из огромного количества незавершенных справочников, каковыми российская история столь прискорбно изобилует [687].

Но даже когда шла подготовка к четвертованию Пугачева, Екатерина продолжала переписываться с корсиканским революционером Паоли (а другой беспокойный корсиканец, тогда еще безвестный Наполеон Бонапарт, собирался поступить к ней на службу) [688].

И лишь после Французской революции Екатерина оставила всякую мысль о реформах и занялась окончательным утверждением безоглядного деспотизма. Но все же она передала свою дилемму в наследство Александру I, дав ему в наставники швейцарского республиканца Лагарпа и замкнув его в избранном аристократическом кругу либеральных англофилов. Александр I, в свою очередь, заразил Александра II все тем же опасным пристрастием к частичным реформам, сделав наставником будущего «царя-освободителя» в самом нежном возрасте своего бывшего друга либеральных дней Михаила Сперанского.

Поддавшись множеству прямых и косвенных соблазнов и введя их в мир, Екатерина оставила дворянскую Россию взбудораженной и ничуть не удовлетворенной. Отправляя большую часть дворянской элиты на воспитание за границу, она пробудила смутное ощущение возможности, а заодно и решимость «догнать и перегнать» Запад по части просвещения. Однако же действительные преобразования, произведенные в ее царствование, были столь жалкими, что не могли даже отчетливо обозначить путь к этой цели. От времен Екатерины дворянские мыслители усвоили всего-навсего обыкновение искать ответы на Западе. Они привыкли воображать радикальные реформы на абстрактно-рационалистической основе, а не добиваться постепенных изменений с учетом конкретных условий и традиций.

вернуться

677

23. Из писем: СРПО, XLIV, 1885, 3-5.

вернуться

678

24. Цит. в: Gooch. Catherine, 61, 69.

вернуться

679

25. Это посвящение, фактически прибавленное издателем (сочинение было напечатано лишь после смерти Гельвеция в 1771 г.), представляется вполне сообразным с пожеланиями Гельвеция (см. предисловие: *Oeuvres complètes de M. Helvetius*. — Liege, 1774, XV, III; а также: M. Tourneux. Diderot et Catherine II, 1899, 67). Многие годы из тех, что Гельвеций провел в долгом идеологическом изгнании из Франции, он поддерживал связь с Дмитрием Голицыным, посланником Екатерины в Гааге и главным посредником в ее отношениях с энциклопедистами. Голицын пытался уговорить Екатерину опубликовать это сочинение в России. Об этом и о дальнейшем влиянии Гельвеция см.: А. Рачинский. Русские ценители Гельвеция в XVIII веке // РВ, 1876, май, 285–302.

Гельвециева концепция азиатского деспотизма не обсуждается ни в ценной статье по вопросу о характерном восточном деспотизме — F. Venturi. *Oriental Despotism* // JHI, 1963, Jan.-Mar., 133–142; ни в защищенной в Уппсале докторской диссертации по этой проблеме: J. Hultin. *De fundamentis despotismi asiatici*, 1773.

вернуться

680

26. Особенно подробно о влиянии труда Монтескье говорится у Даниэля Мор-нэ в начале раздела его сочинения: *La Guerre ouverte* // D. Mornet. *Les Origines intellectuelles de la révolution française (1715–1787)*, 1954, 71–73. О его влиянии в России см.: А. Пыпин. Екатерина II и Монтескье // ВЕ, 1903, май, 272–300; Коган-Бернштейн. Влияние, 99—ПО.

вернуться

681

27. Фельдмаршал Мюних (B. von Miinnich), цит. в: В. Зоммер. Итоги, 391.

вернуться

682

28. Письмо 1765 г. д'Аламберу (d'Alembert) в: СРИО, X, 1872, 31. См. также: Тарановский. Доктрина, 40; Tourneux. Diderot, 139–140.

вернуться

683

29. Чечулин во вступлении к «Наказу», СХХIX — СХХХ, насчитал 294 из 596. Всего в «Наказе» было 655 статей, включая два приложения 1768 г.

вернуться

30. Lortholary. *Mirage*, 8 8-99, 198-242.

вернуться

31. См.: Tourneux. Diderot, 63; Lortholary. *Mirage*, 179-186.

вернуться

32. N.Kulakko-Koretsky. *Aperçu historique des travaux de la société impériale libre économique 1765-1897*. — СПб., 1897, 5-6; Веселовский. Влияние, 68-69. См. также: M.Confino. *Les Enquêtes économiques de la «Société libre d'économie de Saint-Petersbourg» 1765-1820* // RH, 1962, jan.-mar., 155-180; и рассмотрение ответов в первой части труда: В.Семсвский. Крестьянский вопрос в России в XVII и первой половине XIX века. — СПб., 1888. Примечательно раннее проявление интереса к Адаму Смиту, о котором см.: M.Alekseev. *Adam Smith and his Russian Admirers in the Eighteenth Century*//W.Scott. *Adam Smith as Student and Professor*. — Glasgow, 1937.

вернуться

33. См. превосходную экспозицию судьбы энциклопедий в России в БСЭ (I), LXIV, особ. 487-490; а также более подробное рассмотрение энциклопедий девятнадцатого и двадцатого столетия в кн.: И.Кауфман. *Русские энциклопедии*. — М., 1960.

вернуться

34. C. de Larivière. *Catherine II et la révolution française*, 1895, 24, 187, примеч. 1.

Особую популярность при Екатерине приобрело неясное представление, будто новообетенные южные провинции могут оказаться девственной и благодатной почвой для возникновения на пустом месте новой цивилизации. Вольтер сообщал Екатерине, что он переберется в Россию, если столица будет перенесена из Санкт-Петербурга в Киев. Пределом ранних мечтаний Гердера о славе земной было стать для украинцев «новым Лютером и Солоном» и превратить этот нетронутый и плодородный край в «новую Элладу» [689]. Бернарден де Сен-Пьер уповал на то, что равноправную земледельческую общину, быть может, даже некую новую Пенсильванию, можно создать где-нибудь возле Аральского моря [690]. Сама Екатерина мечтала превратить недавно заложенный на Днепре ниже Киева город Екатеринослав в грандиозный центр мировой культуры, а отвоеванный у турков черноморский порт Херсон сделать новым Санкт-Петербургом [691].

Вместо того чтобы вплотную заняться конкретными проблемами своей страны, Екатерина на старости лет пленилась своим «великим замыслом» взять Константинополь и поделить Балканы с Габсбургской императрицей. Своего второго внука она назвала Константином, велела чеканить на монетах образ Святой Софии и написала вольное «подражание Шакеспиру без сохранения феатральных обыкновенных правил» — «Начальное управление Олега», заканчивающееся тем, что этот древнерусский князь-завоеватель оставляет свой щит в Константинополе, дабы грядущие поколения его востребовали [692].

Завоевав наконец все северное побережье Черного моря, Екатерина изукрасила его гирляндой новых городов, нередко основанных на месте древнегреческих поселений, — таких, как Азов, Таганрог, Николаев, Одесса и Севастополь. Последний, воздвигнутый в качестве крепости на юго-западной окраине Крымского полуострова, получил греческое наименование — перевод римского имперского титула Augusta. Выстроенный английским морским инженером Сэмюэлом Бентамом «властительный град» («sevaste polis») вдохновил разве что знаменитого брата Сэмюэла Иеремию на жутковатый проект некоего паноптикона: тюрьмы, в которой срединный соглядатай может созерцать все камеры [693]. Севастополь памятен вовсе не внушенным им благоговением, а унижением, испытанным Россией, когда он был захвачен английскими и французскими интервентами во время Крымской войны. Более, нежели другие военные события, падение «властительного града» в 1855 г. рассеяло иллюзии и вынудило Россию обратиться от поиска внешней славы к внутренним реформам.

Однако же к концу царствования Екатерину занимала именно и только внешняя слава. Иллюзорность ее мира символизирует знаменитая легенда о переносных «потемкинских деревнях», сооруженных ее известнейшим фаворитом, чтобы во время триумфальных разездов скрыть от ее глаз народную нищету. Она потратила последние годы своей жизни (и едва ли не последние рубли из своей казны) на строительство роскошных дворцов для своих любовников, иностранных советников и родственников: Таврического в Санкт-Петербурге и поодаль от столицы Гатчины и Царского Села (которое она собиралась переименовать в Константиноград). Костюмы и декорации в представлениях Екатерины были гораздо важнее, чем драматические тексты. Она отдавала предпочтение пространным дивертисментам и требовала сокращения серьезных опер с трех актов до двух. Кажется до странности уместным, что в царствование Екатерины были инсценированы четыре разных версии истории Пигмалиона. Захолустная немецкая княжна была преображена мудрецами XVIII столетия в северную богиню; и в этом случае впечатление производила не действительность, а фигура на пьедестале. Даже сейчас ее памятник перед бывшей императорской (ныне имени Салтыкова-Щедрина) библиотекой в Ленинграде словно вздымается из моря грязи. Вся жизнь ее подмалевана косметикой и отделана пышными оборками. В том столетии, когда общеевропейской модой были вырезные силуэты и поверхностный блеск, Екатерина преподнесла России ничем не заполненные очертания реформ [694]. Как бы на память о своем тщеславии она оставила в церковном календаре пять праздников, посвященных только ей: день ее рождения, день восшествия на престол, день коронации, день тезоименитства и день прививки ей оспы — 21 ноября [695].

Обращение Екатерины от внутренних реформ к внешнему возвеличиванию драматически иллюстрирует трехсторонний и трехступенчатый раздел Польши. Возведя в 1764 г. на польский трон друга своей юности и любовника Станислава Понятовского, Екатерина тем не менее стала участницей первого раздела Польши в 1772 г.; а затем инициировала еще два — после того, как Станислав принял в 1791 г. конституцию, предполагавшую реформы, весьма сходные с теми, о которых Екатерина помышляла в былые дни [696]. Присоединение Польши, однако, имело свою ироническую сторону — оно помогло уберечь ту самую, отвергнутую традицию. Ибо Станислав поспешно перебрался в Санкт-Петербург вместе со своей родней

Чарторыйскими, и за ними последовало множество либерально настроенных вельмож прежней Речи Посполитой.

Первый внук Екатерины Александр походил отнюдь не на македонского царя-завоевателя, в честь которого был назван, а на польских мечтателей, с которыми спознался в юности. Ее второй внук Константин стал центром притяжения либерального офицерства гвардейских полков, выступивших затем на Сенатскую площадь в Санкт-Петербурге 14 декабря 1825 г., после смерти Александра. Но для этих «декабристов» имя Константина связывалось вовсе не с Константинополем, а с конституцией: взявшие их сторону простолюдины полагали даже, что «Конституция» — это имя его жены. Декабристы адресовались не к самодержавному властелину, а к человеку, ставшему правителем Польши и главным выразителем ее реформистских и республиканских устремлений в пределах Российской империи. Чтобы понять, почему эти умеренные поборники конституции были разгромлены и дилемма деспота-реформатора обрела при Николае I твердое решение в пользу деспотизма, необходимо обратиться от символов и знамений к существенным и коренным переменам, которые произошли в направлении русской мысли при Екатерине.

Плоды просвещения

Практические достижения внутренней политики Екатерины представляются на удивление убогими: внедрение прививок, бумажные деньги и улучшения в системе местного управления. Но ее воздействие на российскую историю отнюдь не сводится к некоторому административному благоустройству и приращению территорий, снискавшему ей заслуженную славу. Более, чем любой другой деятель времен, предшествовавших ленинистской революции, Екатерина оторвала официальную культуру от ее религиозных корней и изменила как ее физический антураж, так и философскую направленность. Таким образом, необходимо разобраться в существенных архитектурных и идейных переменах, чтобы понять революционную природу и роковые последствия екатерининского Просвещения.

Екатерина сделала средоточием российской культуры город вместо монастыря. Вовсе не Петр, а именно она упразднила несчетное количество монастырей и сровняла с землей деревянные символы Московии, такие, например, как старинный царский летний дворец в Коломенском. В некоторых уцелевших монастырях она велела воздвигнуть псевдоклассические колокольни, нелепо торчавшие среди других строений и свидетельствовавшие о ее неспособности выказать хотя бы внешнее уважение к древней религиозной культуре Московии.

Убежденная, что люди всегда чтят «память градостроителей наравне с памятью законодателей» [697], она в самом начале своего царствования учредила комиссию, планировавшую систематическую перестройку Москвы и Санкт-Петербурга, и побудила ее составить планы строительства или обновления еще 416 городов. Санкт-Петербург вскоре преобразился: из подобия голландского торгового порта он стал величавой, одетой в гранит столицей. Были построены новые города, и общее число горожан, которое очень незначительно возросло со времени Петра Великого, почти удвоилось с 1769-го по 1782 г. Во многих перестроенных городах, от Твери до Тобольска, Екатерине удалось воплотить свой идеал разумного единообразия. Ярославль, второй по размерам после Москвы город российской провинции, замечательно преобразился путем наложения радиально рассеченного контура широких улиц на беспорядочную застройку, причем нарядным храмам позднемосковской эпохи была искусно отведена роль уличных терминалов и эспланад. Усовершенствование и поточное производство стандартных кирпичей открыло новые реальные возможности перестройки деревянных провинциальных городов. Во всех концах империи стройные архитектурные массивы заслоняли вычурную декоративную пышность позднемосковского стиля и елизаветинского рококо. Строгий, неоклассический стиль —

полукружия арок, купола и дорические колонны — властвовал в новой городской архитектуре, где структура ансамбля всецело определяла пропорции отдельного строения.

вернуться

689

35. J. Herder. *Journal meiner Reise im Jahre 1769* // J. Herder. *Samtliche Werke* (ed. B. Suphan), 1878, IV, 402.

Значение пятилетнего пребывания в Риге для формирования личности Гердера и влияние его идей в России недооценивают и на Востоке, и на Западе, вопреки изобилию материала. См.: L. Keller. *Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus*, 1904, 1—30; F. McEachran. *The Life and Philosophy of Johann Gottfried Herder*. - Oxford, 1939, 27—29; А. Пыпин. Гердер // ВЕ, 1890, № 3, 277—321; 1891, № 4, 625—672; А. Гулыга. Гердер. — ?, 1963, 186—192; A. Wegener. *Herder und das lettische Volkslied*. — Langensalza, 1928; K. Bittner. *Herders Geschichtsphilosophie und die Slawen* // VSP, 1929, Reihe I, Heft 6 (особ. 104—105, где имеется ценный перечень большей частью забытых немецких книг XVIII века о России); J. G. Herder und V. A. Zhukovsky // ZSPH, 1959, № 1, 1—44.

вернуться

690

36. Lortholary. *Mirage*, 174—179, — о Бернардене.

вернуться

691

37. H. Halm. *Oesterreich und Ncurussland* // JGO, 1941, Heft 1, 275—287.

вернуться

692

38. «Начальное управление Олега, подражание Шакеспиру без сохранения феатральных обыкновенных правил» (1786) в кн.: *Сочинения императрицы Екатерины II*. — СПб., 1893, II, 109—139.

Последняя реплика Олега, обращенная к византийскому императору, звучит так: «При отшествии моем, я щит Игорев на память оставляю здесь. Пусть позднейшие потомки узрят его тут» (139). Описание постановки пьесы в ознаменование победы над турками см.: С. Masson. *Memoires secrets sur la Russie*, 1804, I, 94—96. Полная партитура пьесы (СПб., 1791; музыка была написана Джузеппе Сарти с несколькими соавторами) имеется в Нью-Йоркской публичной библиотеке.

Об общем росте национального самосознания при Екатерине см.: H. Rogger. *National Consciousness in Eighteenth-Century Russia*. — Cambridge, Mass., 1960; а также A. Lipski. *Boltin's Defense of Truth and Fatherland* // CSS, II, 1963, 39—52.

вернуться

693

39. О первых приездах Бентама в Россию см.: А.Пыпин. Очерки литературы и общественности при Александре 1. — СПб., 1917, 6—22; о более поздних контактах 23—109; а также: W.Kischner. Samuel Bentham and Siberia // SEER, 1958, Jun.

вернуться

694

40. О силуэте как культурном символе см.: E.Fricdell. A Cultural History of the Modern Age. — NY, 1930, II, 283–284; о театральных вкусах Екатерины см.: R.A.Mooser. Operas, intermezzos, ballets, cantates, oratorios joims en Russie durant le XVIII e siecle. — Geneva — Monaco, 1955, особ. I, 111–112; и его же: L'Opera-comique frantjais en Russie au XVIII e siecle. — Geneve — Monaco, 1954, rev. and exp. cd.; и: Ключевский. Очерки, 319.

Легенда о потемкинских деревнях — из числа многочисленных росказней о проделках Потемкина, которые распускал саксонский дипломат Хельбиг (Helbig). Выражение 'Potemkinsche Dorfer' впоследствии вошло в немецкий разговорный обиход. См.: G.Soloveytchik. Potemkin. — London, 1948, 181–182. За напластованием легенды можно, однако же, обнаружить глубинную правду, о которой свидетельствует так называемый «сплошной фасад» (см.: Архитектура СССР, 354), которые предписано было сооружать в новых городах, дабы создавать дутое впечатление имперского благолепия.

вернуться

695

41. F.Lacroix. Les Mysteres de la Russie, 1845, 201, примеч. (он прибавляет к счету также семейные празднества). См. также W.Bishop. Thomas Dimsdale, MD, FRS, and the Inoculation of Catherine the Great // AMH, 1932, Jul., 331–338.

вернуться

696

42. C.Daily. Les idees politiques et l'esprit public en Pologne a la fin du XVIII e siecle. La constitution du 3 Mai 1791, 1901; U.Lehtoncn. Die polnischen Provinzen Russlands unter Katharina II. — Sortavala (Finland), 1906; и достойный внимания новый сборник статей о польском Просвещении под ред. П.Франкастеля (P.Francastel, ed. Utopie et institutions au XVIII e siecle. — s'Gravenhage, 1963).

вернуться

697

43. Приведено у Г.Блуменфельда (Hans Blumenfeld. Russian City Planning of the 18th and Early

19th Centuries // JAH, 1944, Jan., 26.) В дополнение к этой любопытной статье (с чертежами планов на с.22) см.: В.Шквариков. Очерк, особ. 134–202, — о принципах планирования городского центра в конце XVIII столетия (а также на 21–62 основательное обсуждение городского планирования до XVIII века; об этом более подробно см.: Л.Тверской. Русское градостроительство до конца XVII века; планировка; застройка русских городов. — Л., 1953).

См. также более ранний труд Шкварикова «Планировка», где делается попытка соотнести советское городское планирование тридцатых годов (одним из активнейших осуществителей которого был Шквариков) со старинными русскими традициями плановой застройки городов; и кн.: И.Дитятин. Устройство и управление городов России. — СПб., 1875, I, где речь идет о XVIII столетии. Об участии провинций в новых архитектурных начинаниях см.: И.Габарь. У истоков классицизма // ЕИИ, 1956; другие иллюстрации и планы см.: Архитектура СССР, 82–89, 418–423, 428, 438.

Разумеется, многие градостроительские планы Екатерины были совершенно нереальны; многие другие никогда не осуществились; общий процент городского населения оставался незначительным и в высокой степени сезонным. Те города, которые были построены, соответствовали только предписанному расположению улиц и площадей и заданному облику главнейших фасадов. Прочие улицы и переулки и вся внутренняя застройка были полностью бесконтрольны — и убожество их свидетельствовало о поверхностном характере свершений Екатерины. За всеми пышными фасадами и величавыми очертаниями пребывали закрепощенное крестьянство и раздутая, болезненная армия, отвлекаемые от всеобщих невзгод барабанным гулом завоеваний. Тысячи и тысячи жителей провинции — а многие из них не были дворянами и не принадлежали к образованному классу — участвовали в строительстве новых городов; архитектура во многих отношениях оказывалась действеннее литературы в смысле распространения новых идеалов разумного порядка и классического стиля.

Так или иначе, величавые и искусственные города екатерининской эпохи заново централизовали российскую культуру и стали ее символами. Новые города Екатерины не были в основе своей коммерческими центрами, традиционными поприщами для развития деловой купеческой культуры, но скорее средоточиями дворянства — провинциальными сценами, на которых демонстрировалось новоявленное дворянское изящество манер и дворянская проконсульская власть. Планировщики более пеклись о грядущих военных парадах, чем о размещении торговли и промышленности; архитекторы изошрялись в изобретении залов, равно пригодных для театральных зрелищ и балов, чем об удобных складах и мелочных лавках.

В большинстве своем новые города были административными центрами новоустроенного провинциального управления, и главенствовали в них не храмы, а государственные учреждения. Вертикальное устремление сменялось горизонтальным, поскольку исчезали узкие улочки, островерхие крыши и луковичные купола деревянных городов. Требуемое соотношение 2:1 между шириной главных улиц и высотой образующих их строений нередко увеличивалось до 4:1. Такие нарочито расширенные эспланады и необъятные площади, вид на которые открывался из псевдоклассических портиков и апсид, усиливали у правящего дворянского класса ощущение покоренного пространства.

Только что отвоевав южные степи и обосновавшись в провинциальных поместьях, дворяне-офицеры к концу царствования Екатерины заново осознали свою связь с землей; и ее необъятные просторы, казалось, таили в себе издевку и угрозу. В новых городах, где дворяне проводили долгую зиму, они испытывали чувство физической защищенности, невозможное в прежних российских городах. Опасность пожара значительно уменьшалась по мере сноса

деревянных строений и расширения улиц; последнее большое крестьянское восстание было подавлено; и основные базы разбойничьих татарских набегов с юга наконец были захвачены.

Зато пропало чувство защищенности жизни в старых городах Московского царства с их крепостными стенами и кремлями, над которыми возвышались купола и шпили, заставлявшие устремлять взор ввысь. Теперь городом властвовало горизонтальное измерение: перекресток дорог, расходящихся от центральной площади и уводящих в огромные окружающие пространства. В такие-то города правящий дворянский класс приносил свой скрытый недуг, порожденный бескрайним однообразием степей и ощущением неестественности своего пребывания в них.

Убеждение в освободительной и облагораживающей силе образования было, пожалуй, главным символом веры европейского Просвещения. Но практическая задача светского воспитания применительно к беспочвенному и неуверенному в себе российскому дворянству оказалась чрезвычайно затруднительной. Кое-какие достижения на этом пути и возникавшие глубокие осложнения иллюстрирует история Ивана Бецкого, главного советника по части образования при дворе Екатерины. Его долгая жизнь охватывает девяносто два года XVIII столетия; и большей частью его многообразная преобразовательная деятельность была отдана основной заботе своего века — распространению образования и общественному просвещению.

Идеал широкого и разностороннего школьного образования по западному типу уже несколько десятилетий бытовал в наиболее передовых, западных провинциях Российской империи. Воспитанные в Германии украинские семинаристы, вроде Григория Теплова, составляли продуманные до мелочей планы; молодой Гердер, в бытность свою рижским пастором, мечтал о внедрении воспитательной системы по образцу «Эмиля» Руссо. Прибалтийские немцы, выпускники Дерптского университета в эстонском городе Тарту, разносили по России просветительские идеи, овладевавшие их учебным заведением. Генералы, подобно Андрею Болотову, возвращались с Семилетней войны, намереваясь наладить воспитание дворянства в России так, как это повелел делать в Пруссии победоносный Фридрих Великий [698].

На первый взгляд воспитательные прожекты Екатерины представляются всего-навсего еще одним примером повышенных ожиданий и минимальных свершений. Почерпнувшая в трактате Локка «О воспитании детей» (переведенном на русский язык в 1761 г.) и его «Опыте о человеческом разуме» представление о том, что человек — это *tabula rasa*, чистый лист, на котором посредством образования может быть начертано что угодно, Екатерина обсуждала свои образовательные замыслы со всеми, от энциклопедистов до иезуитов (им она предложила прибежище, после того как папа упразднил орден в 1773 г.). Однако устав государственных публичных школ, разработанный с помощью Янковича де Мириено, серба, который наладил народное образование в Габсбургской империи, в основном остался на бумаге. Разглагольствуя о рассеивании семян знания по всей империи, Екатерина не обращала внимания на бездеятельность Санкт-Петербургской Академии наук, которая в течение сравнительно долгого времени почти не публиковала серьезных трудов [699].

Но все же в деле образования имелись и значительные достижения, и почти все они так или иначе связаны с именем Бецкого, который, как большинство российских аристократов XVIII столетия, побывал во многих странах, привык мыслить абстрактными, универсальными понятиями и был чуть ли не вовсе лишен коренных связей со своим российским отечеством. Отчуждение было заложено в самом его имени: ведь Бецкой — просто огрызок старинной княжеской фамилии Трубецкой. Такие усеченные фамилии нередко давались незаконным отпрыскам знатных фамилий. Воронцовы породили немало Ранцовых; Голицыны — Лицыных; Румянцевы — Мянцевых, Грибоедовы — Грибовых и т. п. Так что Бецкой был отнюдь не одиноким носителем постоянного напоминания об аристократической распущенности. Иван

Пнин, который в своем трактате 1804 г. «Опыт о просвещении относительно России» пошел еще дальше Бецкого и предложил давать образование крестьянским детям, был также незаконным отпрыском старинного боярского рода. Его отец, князь Николай Репнин, был другом Бецкого и именовался «русским Аристидом» ввиду своих заслуг по части просвещенного администрирования в западных губерниях России [700]. Герцен, чья зарубежная издательская деятельность впоследствии способствовала оживлению интереса к преобразованиям екатерининских времен, тоже носил фамилию, которая свидетельствовала о его незаконно-аристократическом происхождении.

Бецкой родился в Стокгольме, воспитывался в Копенгагене, провел молодость в Париже и находился в дружеских, если не интимных отношениях с множеством второстепенных германских княгинь, в том числе с матерью Екатерины Великой. Когда же Екатерина взошла на трон, Бецкой предложил ей свои услуги, имея превосходную умственную и физиологическую квалификацию придворного. Как и любимейших фаворитов Екатерины, Орлова и Потемкина, Бецкого привлекала к ней и располагала в пользу ее преобразовательных замыслов неприязнь к более родовой и благополучной аристократии. В то время как старшее поколение знати в большинстве своем сочувствовало стремлению Панина ограничить самодержавную власть в пользу аристократического Совета, Бецкой и его единомышленники стояли за расширение царственных прерогатив, чтобы тем самым укрепить собственное положение в иерархии. Старшее поколение склонялось к взвешенному рационализму Вольтера и Дидро, между тем как придворные, более зависимые от милостей Екатерины, предпочитали химерические идеи Руссо. Быть может, эти «отверженцы» российской аристократии испытывали некое родственное чувство к женевскому изгнаннику, отвергнутому аристократическим Парижем с его философами. Впрочем, в основе своей это обращение россиян от Вольтера к Руссо отражало общее преображение философической моды в европейских реформистских кругах в 1770 — 1780-х гг. Орлов предлагал Руссо переехать в Россию и поселиться в его поместье; один из Потемкиных стал главным переводчиком Руссо на русский язык; Екатерина то и дело удалялась в свой руссоистский «Эрмитаж»; а «генеральный план воспитания», представленный ей Бецким, был отчасти заимствован из «Эмиля» Руссо [701].

вернуться

698

44. Raeff. L'Etat, 296; Веселовский. Влияние, 58; G.von Rauch. Die Universitat Dorpat und das Eindringen der friihen Aufklarung in Livland, 1690-1710. Essen, 1943; Лихачева. Материалы, 100-102; Flerder. Samtliche Wcrke, 1878, IV, 343-461; Г.Теплов. Знания, вообще до философии касающиеся. — СПб., 1751; РБС, XX, особ. 475-476.

вернуться

699

45. Этот удивительный факт подчеркивается в кн.: А.Тимирязев, Очерки по истории физики в России. — М., 1949, 81, 85-86. О влиянии Локка см.: Веселовский. Влияние, 77; П.Майков. Иван Иванович Бецкой. — СПб., 1904, приложение, 49; Лихачева. Материалы, 97; Betskoy. Systeme, 1, 4; II, 171, 305-308.

Содержательный раздел о екатерининских проектах реформы образования в кн.: W.Johnson. Heritage — может быть дополнен статьями: N.Hans. Dumarcsquc, Brown and Some Early

Educational Projects of Catherine II //SEER, 1961, Dec., 229-235; С.Рожественский. Проекты учебных реформ при Екатерине // ЖМНП, 1907, дек.; 1908, фев., март.

вернуться

700

46. О Пнине и Репнине см.: В.Орлов. Русские просветители 1790—1800-х годов. — М., 1953, 2-е изд., 95 и далее; и рассмотрение трактата Пнина «Опыт о просвещении относительно к России» — с. 158 и далее.

Бецкого историки странным образом игнорируют, хотя о нем написана превосходная, отмеченная премией монография Майкова — очерк его жизни и творчества, включающий тексты многих его проектов. См. также: И.И.Бецкой друг человечества. — СПб., 1904; взвешенная оценка его личности и литература о нем в: РБС, III, 5-12; БЕ, VI, 649-650, XIII, 276-277.

Ложные сведения о нем (и о многом другом) изобилуют в мемуарном освещении того времени, где его обычно именуют, используя французский вариант его фамилии, Бецкий (Betzky). Даже Бильбасов неточен (путает даты) в упоминаниях о нем. Относительно ценным источником является: Chevalier de Corberon. Un diplomate francais a la cour de Catherine II. — Paris, 1901, 2 v. См. также: Strange. Rousseau, 518-519; Tourneux. Diderot, 2-5.

Большинство его проектов напечатаны вето кн.: Собрание учреждений и предписаний касательно воспитания в России обоюбого пола благородного и мещанска-го юношества. — СПб., 1789-1791, в трех частях; а также в его: Systeme complet d'education publique, physique et morale. — Neuchatel, 1777, 2 t.

вернуться

701

47. Помимо кн.: Strange. Rousseau — целесообразно использовать: Д.Кобеко. Екатерина II и Ж.Ж.Руссо // ИВ, 1883, июнь, 603-617; Майков. Бецкой, 47-60. Руссо, конечно же, в особенности восхищались поляки, а также украинские реформаторы, например Я.П.Козельский (о котором см.: Ю.Коган. Просветитель XVIII века Я.П.Козельский. — М., 1958). «Философические предложения» (СПб., 1768) Козельского называли «первой философской системой, вышедшей из-под пера российского автора» (БЕ, XXX, 596). См. особ. его руссоистское «Рассуждение двух индийцев, Калана и Ибрагима, о человеческом познании» (СПб., 1788).

О влиянии на российскую литературу руссоистского идеала антиобщественного благородного дикаря (начиная с соч.: П.Богданович. Дикий человек. — СПб., 1781, продолжая сочинениями Радищева вплоть до анонимного: Дикая европзянка. — СПб., 1804) см. исследование Ю.Лотмана в сборнике: Проблемы / Под ред. Беркова, 89-97.

Бецкой пытался вывести в России «новую людскую породу», отвергнувшую искусственность современного общества во имя возвращения к естественному образу жизни. Правительство должно было принять на себя ответственность за новые принципы обучения, призванного развивать не только ум, но и сердце, содействовать как физическому, так и духовному

развитию и ставящего во главу угла нравственное воспитание. В поисках подходящих объектов для своих радикальных педагогических экспериментов далеко ходить не пришлось, достаточно было вспомнить о своем происхождении. Незаконнорожденные и сироты — «отверженцы» общества — избирались в качестве краеугольных камней нового храма человечности. После пристального изучения светской филантропической деятельности в Англии и во Франции Бецкой основал в Москве и Петербурге детские приюты, которым надлежало стать мощными орудиями содействия новому российскому Просвещению. Детские приюты и поныне называются в России «воспитательными домами», и первые из них были учреждены затем, чтобы «...искоренять вековые предрассудки, давать людям новое воспитание и, так сказать, новое порождение» [702]. В этих светских монастырях им полагалось пребывать в полнейшей изоляции от внешнего мира с пяти или шести лет до восемнадцати-двадцати; в действительности многие оказывались там двух или трех лет от роду, не будучи ни незаконными детьми, ни сиротами.

Бецкой был первым российским фактическим министром просвещения. Он служил президентом Академии искусств, спланировал и организовал Смольный женский монастырь (и только одна эта из созданных им «монастырских» школ пережила его) и перестроил учебные программы пехотных кадетских корпусов, Бецкой также начальствовал над воспитательными домами и являлся влиятельнейшим консультантом Академии наук и многих частных учителей. Он был к тому же находчивым изыскателем средств, поощрявшим целевые театральные бенефисы и обложившим весьма прибыльным воспитательным налогом любимейшее дворянское времяпрепровождение — игру в карты. Он умер в 1795 г., за год до смерти своей августейшей благодетельницы, и завещал свое значительное состояние в 400 000 рублей на развитие воспитательных учреждений. Когда его опускали в могилу, виднейший поэт того времени Гавриил Державин прочел свою свеженаписанную оду «На кончину благотворителя», где воздавалось должное этому «лучу милости». Ода была, так сказать, светским замещением «Вечной памяти» православной погребальной службы. «Небесна истина священна» по воле автора «над гробом вопиет» о том, что «свет» его бессмертен, несмотря на то, что жизнь человека всего лишь «дым». «Без добрых дел, — заключает Державин, — блаженства нет» [703].

Остается, конечно, под вопросом, много ли подлинно «добрых дел» совершалось в царствование Екатерины и насколько было возможно «блаженство» тогдашнего россиянина. Сама она никогда не разделяла пристрастия своих придворных к Руссо и запретила — задолго до пугачевского бунта — распространение многих его главных сочинений, в том числе «Эмиля». Она считала Руссо «новоявленным святым Бернардом», который побуждал Францию и всю Европу «к духовному походу против меня» [704]. Однако же самая важная четвертая часть «Эмиля», «Вероисповедание савойского викария», обманула бдительность цензуры, появившись в 1770 г. в русском переводе под «эзоповским» заглавием «Размышления о величии Господа, о Его Промысле и о человеке».

Не приходится отрицать историческую значимость российского Просвещения времен Екатерины. Перед россиянами открылась новая сфера мысли, не богословской и не технологической, а сопряженной с полнейшим пересозданием человека в соответствии с новым мирским идеалом этически обусловленной активности. Вдобавок само собой предполагалось, что нравственное воспитание должно осуществляться правительством. Бецкой был целиком предан самодержавию и добивался правительственной поддержки своим воспитательным замыслам на том основании, что они послужат выведению особо ценной людской породы, несокрушимо приверженной престолу.

Как Монтескье в политике, так Бецкой в области воспитания задал тон многим последующим российским дискуссиям, хотя его практические предписания большей частью остались

неисполненными. Сколько ми настаивал он на преподавании по-русски, и учебные заведения, и учителя этими настояниями пренебрегали, потому что призваны были приобщать дворянскую молодежь к западноевропейской, а не к русской или византийской культуре. Он требовал в известной мере профессионального обучения, но это ничуть не изменило того особого акцента, который делался на гуманитарных и общемировоззренческих дисциплинах. Время, проведенное в высших учебных заведениях, обычно зачитывалось дворянам и другим взыскующим чина лицам как государственная служба. Небрежное и дилетантское обучение лучше подготавливало к жизни в дворянской среде, нежели основательная специализация [705]. Наиболее серьезные школы-интернаты Бецкого памятли главным образом как объект комических нападков в стихах, где обычно рифмовалось «детской — Бецкой».

Последней важной услугой Бецкого Екатерине был надзор за украшением Санкт-Петербурга. С присущей ему тщательностью он организовывал экспедиции в Сибирь за редкими декоративными строительными материалами, наладил привоз камня из Финляндии и изготовление кирпича в Санкт-Петербурге и определил местоположение различных статуй, в том числе долго изготовлявшегося Фальконетом конного изваяния Петра Великого на Сенатской площади [706]. Этот впечатляющий памятник Петру стал, благодаря знаменитой поэме Пушкина «Медный всадник», непреходящим символом властительного величия и безличной холодности новой столицы. Стремление Екатерины заслонить монументальным фасадом страдальческую участь народа в некотором роде предвосхищает культ «достопримечательностей» в разгар сталинского террора. Ее город на Днепре ниже Киева (Екатеринослав, ныне Днепропетровск) был избран местом первой и самой прославленной гигантской новостройки советской эпохи: в 1920-е гг. там была возведена плотина гидроэлектростанции.

Наиболее важным связующим звеном между екатерининской Россией и советской революционной державой является, однако, создание нового разряда людей умственного труда, не связанных с церковью и по натуре склонных к всеобщим преобразованиям. Бецкой заявлял, что посредством воспитания будет возвращено «третье сословие» российских подданных в дополнение к дворянству и крестьянству [707]. Образованные люди умственного труда и в самом деле явились новым общественным сословием, стоящим вне табели о рангах, введенной Петром. Сплотились они, однако, не как класс просвещенных государственных служащих (на что уповал Бецкой), а как «интеллигенция», чуждая государственной машине. Такой и оказалась «новая порода людей», возникшая в результате культурного подъема в царствование Екатерины: неофициальное «третье сословие» между правящим дворянством и поработанным крестьянством.

Ибо при Екатерине произошла глубокая и необратимая перемена — появился новый источник внутреннего противодействия императорской власти. В первой половине ее царствования нарастало движение протеста в народной толще, кульминацией которого стало восстание Пугачева; во второй половине впервые появились «Пугачевы из академий»: оппозиция нового типа в среде образованного дворянства. То, что эти люди пошли наперекор своей среде, объяснялось не столько переменой в отношении монархии к преобразованиям, сколько идейной эволюцией мыслящего сообщества. Этому брожению умов суждено было сыграть жизненно важную роль в последующей истории России. Поэтому важно проследить первые шаги на пути критического сомнения, которое сформировало в России интеллигенцию, «новую советскую интеллигенцию» и, быть может, вслед за этим, в послесталинские времена, интеллигенцию иного типа.

вернуться

48. Майков. Бецкой, приложение, 7; также 157; и на 101 и далее замечательная история учреждения воспитательного дома в XVIII столетии.

вернуться

703

49. Сочинения Державина. — СПб., 1895, I, 192-193; см. также 234, примеч. 56.

вернуться

704

50. Цит. в: Кобеко. Екатерина, 612.

вернуться

705

51. Raeff. L'Etat; Home, school and service; также о неудачных попытках воспитать гражданственность в: Блок. Политическая литература, 90-91 и в более общем плане 59-79.

вернуться

706

52. Майков. Бецкой, 343-355. См. также: E.Falconet. Correspondence de Falconet avec Catherine II, 1767-1778, с предисл. L.Reau, 1921; Д.Аркин. Медный всадник, памятник Петру в Ленинграде. — Л., 1958.

вернуться

707

53. Бецкой. Генеральное учреждение о воспитании обоого пола юношества. — СПб., 1766, 3—10. См. также: А.Лаппо-Данилевский. Иван Иванович Бецкой и его система воспитания. — СПб., 1904. Щапов (Сочинения, II, 537) предполагает, что идея Бецкого о третьем сословии образованных людей обязана своим происхождением истории семьи Зотовых при Петре Великом.

Умственное отчуждение

Отчуждение в умственной жизни России нового времени было изначально вызвано не столько противоречиями между различными сословиями или общественными группировками, сколько противоречивыми чувствами и побуждениями внутри того или иного социального слоя и даже в пределах существования отдельной личности. Правда, внутренние противоречия смятенных социумов и мятущихся индивидов были в каком-то смысле менее значительны, чем глубокая чуждость друг другу тех, кто был сопричастен этим противоречиям, и тех, кого они не затрагивали; чем водораздел между теми, кто назовется «интеллигенцией», и теми, кто

получит кличку «мещанство».

Внутренний конфликт, который породил российскую интеллигенцию нового времени, был нравственным и личностным переживанием, присущим правящему дворянскому сословию. Возникал, таким образом, особый психический стимул для страстной вовлеченности в этическую проблематику; впоследствии такая вовлеченность стала ключевой характеристикой выпадавших из социальной общности жизни людей умственного труда.

Нравственный кризис личности среди дворянских хозяев жизни екатерининских времен порождался в первую очередь не экономическими и политическими привилегиями, а скорее новым образом жизни дворянства: примитивное самоуслаждение и подобоострастное копирование французских образцов заполняло его все более беспутное существование. Отвращение к собственной жизни нередко трансформировалось в язвительное обличение чужеземных мод и обычаев, которое своим чередом обернулось в последние годы царствования Екатерины рецидивом национального самосознания, преувеличенного и обостренного.

Но при этом было достаточно самонаблюдения и самокритики. Россияне выражали озабоченность тем, что «служение Минерве столь часто сопровождается возлияниями Бахусу», и размышляли, как бы это приспособить мудрость Минервы к решению житейских вопросов. Однако же чувствовалась потребность изыскать какую-нибудь иностранную причину отечественной порчи; таковая вскоре обнаружилась и приняла символический облик Вольтера, которого обвиняли в том, что он «свел человеческую жизнь к животным устремлениям» [708]. И в вольтерьянстве увидели понуждение к распущенности и безнравственности.

Как часто бывает задним числом, мыслящие россияне предпочитали объединительное отрицание объединяющему утверждению. Подходящий объект общей неприязни отыскался в лице Теодора Анри Шюди, главного зарубежного посредника семейства франкофилов Шуваловых и щедрого поставщика французской культуры в Россию.

Шюди был одним из самых омерзительных прихлебателей в окружении российского трона. Он был швейцарским актером и впервые появился в России как второстепенный член новой императорской театральной труппы. Приняв более впечатляющее имя (шевалье де Люсси) и выдумав себе дутую французскую родословную, он с успехом подвизался при дворе в качестве жиголо и собирателя светских сплетен — он предпринял издание первого российского франкоязычного журнала «Le Cameleon litteraire», на страницах которого откровенно признавал, что «пропал бы без легкомыслия». «Я француз, и от меня справедливо ожидают легкомыслия, подобающего представителям моей нации. Вдобавок к признанию этого моего главного свойства я претендую также на звание космополита» [709].

В таком вот неприглядном контексте впервые предстало перед россиянами слово «космополит», которое стало стандартным обличением как в царской, так равно и в советской России. Чувственность, поверхностность и космополитизм прослыли взаимодополняющими пороками — их будто бы насаждал Вольтер, а распространяли, как заразу, такие их носители, как Шюди.

Первые смутные проблески глубинной нравственной реакции на вольтерьянство наблюдаются в театре — главном идеологическом ристалище екатерининских времен. О значении возникавшего русского театра свидетельствует не только несметное количество написанных и поставленных пьес, опер, балетов и пантомим — в том числе творения самой императрицы, драматурга и покровительницы театральных начинаний. Особое же значение театр приобретал потому, что в мире, где придворная жизнь аристократии стала условной и театральной, происходила не лишенная иронии подстановка. Так что безличное, формализованное

представление на подмостках становилось для дворянства единственным допустимым в приличном обществе способом публичного выражения подспудной озабоченности.

Характерным во многих отношениях начальным симптомом отчуждения мыслящей части общества является растущее возмущение серьезных драматургов все более легкомысленными, преимущественно музыкальными театральными представлениями последнего периода царствования Екатерины. Типичная комическая опера 1780-х гг. «Опекун профессор, или Любовь хитрее красноречия» высмеивала профессоров, философов и вообще просвещение и заканчивалась хоровыми куплетами:

Сколько б люди ни хитрили,
Сколько б разум пи острили,
Правда людям говорит:
Вас любовь перехитрит.

Екатерина предписала всему Святейшему Синоду присутствовать на представлении другой комической оперы, «Le Philosophe ridicule» («Осмеянный философ»); ее собственное распутство превозносилось в «Новом семействе», которое заканчивалось хоровым прославлением счастливой жизни, избавленной наконец от «однообразия и скуки»:

Как хотите, так живите,
Мы не будем вам мешать... [710]

Начало реакции на все это наблюдается у Александра Сумарокова, директора Санкт-Петербургского театра, который в XVIII в. ставил в основном его трагедии, комедии и оперы на его либретто. Неизменно оставаясь в границах светского просвещения, Сумароков все же пытался отбить у россиян охоту к легкомысленному вольтерьянству и заново привить им вкус к Фенелону, Расину и стоическим философам древности.

Он наделил русскую трагедию строгой приверженностью классическим единствам времени и места и к тому же склонностью к нравственно-дидактической тематике. Трагедия имела целью «вести к добродетели», «очищать через разум страсти» [711]. Его сатиры и басни также отличались назидательностью; он более, нежели кто бы то ни было из сочинителей XVIII в., способствовал выработке у российских мыслителей из дворянской среды нового лексикона абстрактно-нравственных понятий. Куда менее религиозный, чем ученый-натуралист Ломоносов, этот философ по натуре отводил верховное значение разуму, долгу и общему благу. Даже его «духовные оды» звучали призывом к новой светской нравственности, основанной на аристократическом самообладании.

В известной степени идеал Сумарокову подсказал «бессмертный Фенелон» в его «Телемаке»: «vaincre les passions» («побеждать страсти»). Эта ложноклассическая поэма была первым произведением французской литературы, имевшим в России умопомрачительный успех. Она была переведена на русский язык несколько раз и вдохновила российское продолжение:

«Тилемахиду» Тредиаковского — подобно тому, как сам «Телсмак» предлагался Фенелоном в качестве продолжения гомеровской «Одиссеи».

Поиски связей с античностью натолкнули Сумарокова и других философически настроенных российских дворян на стоическую философию. Недаром в 1744 г. по случаю паломничества Елизаветы в Киево-Печерскую лавру на киевской сцене была представлена пьеса «Благочестие Марка Аврелия» [712]. Победленным супостатом в этой пьесе был Гнев; а в драматических сочинениях Сумарокова неизменно одолевались низменные страсти — такие, как своекорыстие

и плотское вожделение. Прообразом фальконетовского изваяния Петра послужила статуя Марка Аврелия в Риме, да Санкт-Петербургский монумент нередко и называли Марком Аврелием; фонвизинский перевод современной ему «Элегии о Мйрке Аврелии» появился в 1771 г.; и Лагарп выдвигал Марка Аврелия как образец для всех монархов в своем меморандуме Екатерине по поводу воспитания Александра I [713]. Стоическое хладнокровие римского императора вообще служило образцом для российских дворян, когда они стремились обуздывать страсти рассудком. Как выразился Сумароков:

вернуться

708

54. Naumant. La culture, 128; 119-129.

вернуться

709

55. Цит. в: М.Попова. Шюди, 26.

вернуться

710

56. Из пьесы: Опекун профессор, или Любовь хитрее красноречия// РФс, 1788, № 24, 61-62; Ключевский. Очерки, 319; «Как хотите... и т. д.» — из пьесы: Новое семейство// РФс, 1788, № 24, 279.

вернуться

711

57. Русские драматурги, II, 81; сумароковское определение комедии — в: БЭ, LXIII, 58.

вернуться

712

58. Varneke. History, 63.

вернуться

713

59. Майков. Бецкой, 354; D.Stremooukhoff. Autour du «Nedorosl» de Fonvisin// RES, XXXV11I, 1961, 185; и текст мемуаров Лагарпа (1784) в: La Harpe. Le Gouverneur d'un Prince. — Lausanne, 1902, 253; см. также 134-135.

Об общем влиянии стоицизма на европейское Просвещение см.: P.Hazard. La pensee

curopecne au XVIII e siecle de Montesquieu a Lessing, 1946, II, 103-105; и более недавнее исследование: M.Rombout. La Conception stoTciennnc du bonheurchez Montesquieu et chcz quelques-uns de ses contemporains, 1958.

Разумный человек

Умеренностью препровождает век,
К восторгу счастье премудрого не тронет,
В печалях он не стонет [714].

Стоицизм в духе Сенеки приобретал последователей и благодаря таким книгам, как «Сенеки христианствующего нравственные лекарства», которая сулила «исправить людские нравы и наделить подлинным здоровьем» с помощью «премудрости» стоической философии [715].

Такое понятие о «премудрости» было не ко двору в окружении Екатерины, даже когда предлагалось столь безукоризненно преданными монархистами, как Сумароков. Подобно понятию о естественном праве, которое между тем обрело свое место в преподавании философии в Московском университете, эта «премудрость» предполагала некий критерий истины, независимый от воли монарха. Неопределенное вольтерьянство с его идеалом благоустроенной жизни и любезным скептицизмом было больше по вкусу Екатерине. Она предпочитала, чтобы ее придворные читали не «Размышления» Марка Аврелия, а «Юности честное зерцало» Татищева. К 1767 г. это пособие, содержавшее простодушные советы (зачастую подкрепленные пословицами) не повторять один и тот же рассказ, не ковыряться ножом в зубах и снимать шпоры перед танцами, разошлось пятью изданиями. В этом мире уместнее была эпикурейская, нежели стоическая мораль. Началом начал служила личная выгода, а не высшие устремления. «Разумный эгоизм обязательно включает в себя любовь к Богу и к ближнему. Человек взаимодательно будет любить, потому что нуждается в чужой любви для своего счастья» [716].

Приземленная сатира оказалась пригоднее, чем возвышенный стоицизм, для того, чтобы выразить в драматической форме дворянскую неприязнь к вольтерьянству. Сатирическими персонажами многих пьес Екатерины были дворяне, и это способствовало возникновению нового взрывоопасного жанра, первым представителем которого был Денис Фонвизин. Писательские достижения Екатерины отнюдь не соответствовали ее притязаниям, и совсем наоборот обстояло дело у Фонвизина. Он был скромным, незнатным дворянином; около сорока лет его поразил неизлечимый недуг; однако он успел написать «Недоросль», создав тем самым один из первых шедевров российской светской литературы и «первое драматическое произведение социальной сатиры».

«Недоросль» бросил вызов засилью ложноклассического литературного стиля и направил российскую словесность в совершенно новое русло. В некоторых отношениях он предвосхищает самобытную русскую театральную традицию «смеха сквозь слезы», которая идет через Гоголя к Чехову. Пьеса писалась почти двадцать лет, и она являет собой первый пример пожизненных замыслов, истощавших таланты столь многих взыскательных художников позднейимперского периода.

«Недоросль» — короткая, обманчиво простоватая прозаическая комедия на современную тему; полнейшая противоположность тогдашним напыщенным рифмованным трагедиям с мифологическими сюжетами. В ироническом плане характерно для царствования Екатерины, что Фонвизин, который развил до совершенства сатирическую форму, введенную в обиход императрицей, был секретарем графа Панина, некогда возглавлявшего борьбу за ограничение ее самодержавной власти. Попытки обуздать самовластие оказались тщетными, и противники его обратились к сатире. Это было некое предвестие будущего: преемников Екатерины более

стесняло идеологическое сопротивление, чем политические препоны. Драматическая сатира стала в XIX в. — да и в XX, в послесталинские времена, — способом выражения специфически русского, страстного, хотя и пассивного, общественного протеста против тирании. Как заметил проницательный немецкий наблюдатель в 1860-х гг., «политическая оппозиция в России принимает форму сатиры» [717]. «Недоросль» был первой Русской драмой, переведенной и поставленной на Западе; и единственной русской пьесой XVIII в., которая и поныне регулярно ставится в СССР.

Фонвизин был космополитической фигурой XVIII столетия. О немецком происхождении говорит его фамилия (руссифицированное фон Визен), в его пьесах очевидно влияние датского социального сатирика Людвиг Ходьберга (чьи драмы Фонвизин читал и переводил с немецкого) и итальянской *commedia dell'arte* (освоению этой традиции способствовали приезжие итальянские актеры оперных трупп). Однако ближайшие образцы он находил все же во Франции, в ее предреволюционном сатирическом театре, где — как он сообщал в одном из своих парижских писем — «забудешь, что играют комедию, а кажется, что видишь прямую историю» [718].

Почти что «прямой историей» является и «Недоросль»; в этом смысле он предвосхищает многие произведения русской литературы XIX в. В пьесе ставится ключевая проблема российского Просвещения: проблема воспитания дворянства. В пьесе воспроизводятся традиционные напутствия дворянской чете, вступающей в брак, то есть на стезю добродетели и ответственности. Но большая и несравненно более интересная часть пьесы изображает воспитание «недоросля» по имени Митрофан, тупоумного шестнадцатилетнего отпрыска провинциального дворянского семейства, и взаимоотношения окружающих его «в деревне Простаковых» незабываемых персонажей. Трое мошенников-учителей, никчемный папаша, свинолюбивый дядюшка и грубая, властная и обожающая сына мать суетятся вокруг надутого Митрофана и совместными усилиями создают некую карикатуру на воспитание. А те действующие лица, которые декламируют прописи дворянской добродетели, кажутся нудными и почти смехотворно неуместными в здешнем мире, где по-прежнему царит оголтелое варварство.

Таким образом, Фонвизин опрокидывает стройное мироздание Екатерины, чего он никогда не смог бы сделать в составе панинской политической оппозиции и что, вероятно, не вполне входило в его намерения. Западное воспитание оказывается бессильным просветить российских недорослей. Поиски «розы без шипов, что не язвит» завели в заросли терновника. Заключительная реплика пьесы — «Вот злонравия достойные плоды!» Быть может, человеческая природа не поддается совершенствованию. Быть может, нет смысла по совету Вольтера возделывать свой сад, потому что вызреют там лишь отравленные плоды.

Но столь огорчительные соображения явились позднее. Фонвизин всего лишь пытается прояснить перспективу с помощью жизнеутверждающего смеха. Ему была свойственна типичная для российского Просвещения широта интересов, а также чувство уверенности и сословная гордость привилегированного, соучастника крепнущей власти. В поисках более глубокого осуждения надо обратиться к трем другим личностям и их целенаправленным поискам совершенно новых ответов на вопросы своего времени: к жизни и деятельности Григория Сковороды, Александра Радищева и Николая Новикова. Вероятно, они были самыми блистательными представителями российской культуры конца XVIII столетия; а глубина и разнообразие их исканий свидетельствуют о подлинной серьезности отчуждения мыслящих людей при Екатерине. Единственная общая черта их различных судеб — та резкость, с которой все они отвергали поверхностную и подражательную придворную культуру; и недаром все их идеи и свершения были столь же резко и решительно отвергнуты Екатериной.

Образец полнейшего отрешения от екатерининского образа мышления являет собой Сковорода с его аскетическим безразличием к мирским благам и поисками сокрытых таинств «премудрости». Сковорода происходил из казаков, учился в Киево-Могилянской академии и привлек высочайшее внимание, будучи певчим прославленной Киевской капеллы. Блестящий преподаватель академии, он вскоре занялся семинарским преподаванием, а затем посвятил жизнь одиноким скитаниям и чтению; впрочем, у него осталось несколько близких друзей, и он охотно вступал в нескончаемые философские диалоги.

вернуться

714

60. Сумароков. Избранные сочинения. — Л., 1957, 104.

вернуться

715

61. А.Мельгунов. Сенеки христианствующаго нравственные лекарства. — М., 1783; посвящено митрополиту Московскому и Калужскому Платону, поклоннику стоиков.

вернуться

716

62. В.Тукалсвский. Из истории философских течений Русского общества XVIII в. // ЖМНП, 1911, май, 4-5; выдержки из текста в: Алферов и др. Литература, 7, 11.

вернуться

717

63. V.Helm. De moribus Ruthenorum. — Stuttgart, 1892, 71.

вернуться

718

64. Д.Фонвизин. Сочинения. — СПб., 1893, 113. Цит. без ссылки на автора в: Д.Благой. История русской литературы XVIII века. — М., 1945, 241; см. также: Благой, 236-237; рассмотрение творчества Фонвизина и литература о нем — 214-243; заслуживает интереса более давнее исследование: Тихонравов. Сочинения, III, 90-129.

О венской постановке 1787 г. см.: G.Wytrzens. Eine unbekannte Wiener Fonvizin Übersetzung aus dem Jahre 1787 // WSJ, 1959, VII, 118-128.

Об общеевропейском невежестве по части русской литературы даже в конце XVIII столетия см.: П.Берков. Изучение русской литературы иностранцами вX?II?III веке //ЯЛ, V, 1930; и: Lortholary. Mirage, 269-274.

Какое-то время он преподавал во всех главнейших центрах богословского образования России XVIII в.: в Киеве, в Санкт-Петербурге, в Харькове и в Москве, в Троице-Сергиевой лавре. Он пришел к заключению, что счастье состоит лишь в полном внутреннем познании самого себя, которое обусловлено чрезвычайно личной и мистической связью с Богом. Почти все последние тридцать лет своей жизни он скитался по России с одним лишь заплечным мешком, где была Библия на древнееврейском и книги на разных языках. Он сочинял проникновенные стихи, послания и философские диалоги, несколько напоминающие творения Уильяма Блейка, и отвергал верховую культуру Просвещения ради «первородного мира», который «улаживает мою сердечную бездну» [719]. Под влиянием стоицизма и неоплатонизма он учил в своей «Брани архистратига Михаила со сатаной», что духовный и материальный миры изначально несовместимы. Плотская похоть и мирское тщеславие суть главнейшие соблазны дьявола; похоть он обличал в трактате «Потоп Змиин», а тщеславие — в трактате «Икона Алкивиадовская». Он умер в 1794 г., сочинив себе эпитафию: «Мир ловил меня, но не поймал» [720].

Сковорода называл себя российским Сократом, и он действительно был одним из самобытных зачинателей умозрительной философии в России. Надо заметить, что ему был не чужд платоновский культ дружества, а может статься, и платоновский гомосексуализм. Его песенные хвалы «вольности, родителю нашему» [721] отражают анархические устремления казацких его предков. Ему, мистика и дуалисту, больше были по душе религиозные сектанты, чем чиновная православная церковь, которая в латинизированной Украине была сугубо начетнической. Сковорода участвовал в создании символа веры «духоборов» и сочинял музыку для псалмопевческих радений «молокан» [722].

Однако же Сковорода не присоединился ни к одной секте и был по справедливости назван биографом «одиноким курганом в степи» [723]. Он предвосхитил романтическое, метафическое *Auswanderung*, скитальчество русской интеллигенции. Ибо он отвергал не столько современную ему Россию, сколько весь мир земной. Он был одушевлен фаустовским неприятием всякого формального и внешнего знания. Ему предлагались завидные места во всех главнейших богословских центрах, но он не принял духовного сана, а под конец и вовсе отошел от церкви. Он пытался осуществлять религиозное наставление при помощи поэзии и символического толкования Библии. Он сам называл себя «не нищим, но старцем» [724] и создал всей своей жизнью некое мирское подобие средневекового нищенствующего паломника.

Искренность и напряженность его исканий — как и исканий многих последующих российских мыслителей — снискали ему уважение даже среди тех, кто не был способен воспринять его идеи или понять его язык. На своей родной Украине он стал легендарной фигурой: его переписанные от руки сочинения распространялись как священные тексты, а изображение его нередко выставлялось наподобие иконы. У многих он вызывал настороженное отношение — в том числе у царского правительства, которое лишь через сотню лет после его смерти позволило издать собрание его многочисленных (и большей частью неопубликованных) сочинений. "И даже это собрание было неполным и подверглось жестоким цензурным искажениям; позднейшие же издатели делали весьма тощие выборки из произведений этого глубокого — и глубоко волнующего — мыслителя. Многие свои сочинения он называл «разговорами»: должно быть, они и правда возникли из его бесчисленных устных обсуждений метафизических вопросов — обсуждений, которые помогли разжечь, по-видимому, нескончаемую дискуссию на космические темы с участием всех новейших русских мыслителей. Сковорода стремился выработать некую синкретическую высшую религию, существо которой так определяется в характерном «разговоре» между Человеком и Мудростью:

Человек:

Скажи мне имя ты, скажи свое сама;
Ведь всяка без тебе дурна у нас дума.

Мудрость:

У греков звалась я София в древний век,
А мудростью зовет всяк русский человек.
Но римлянин мене Минервою назвал,
А христианин добр Христом мне имя дал [725].

Обособление Радищева в екатерининской России приняло более обычные формы социального и политического критицизма. Первым из российских «кающихся дворян» Радищев выступил с требованием коренного преобразования самодержавно-дворянской власти в России; и в то же время он был чистейшим порождением Просвещения, насаждавшегося Екатериной. Тринадцать лет от роду на коронации Екатерины он был в числе сорока избранников, составивших новый Пажеский корпус императрицы, а впоследствии стал одним из двенадцати пажей, отправленных на учебу в Лейпциг. Вернувшись оттуда, он поступил на гражданскую службу и занимал ряд привилегированных должностей — например, в канцелярии Ее Величества; и дослужился до завидного поста директора Санкт-Петербургской таможни.

Едва ли не с первых своих шагов на жизненном поприще Радищев стремился умерить деспотизм посредством просвещения. Его ранние сатирические сочинения обличали крепостное право; вскоре он сделался проповедником упорядоченного народовластия в той или иной форме; этот образ мыслей в особенности сказывается во вступлении к его переводу «Размышлений о греческой истории» Мабли (1773), в оде «Вольность» (1781–1783), воспевающей Американскую революцию, и в его заметках 1780-х гг. о законодательстве.

Его знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву», напечатанное за его собственный счет в 1790 г., явилось первой из многочисленных литературных «мин», которые привилегированное дворянство подкладывало под существующий порядок. Однако во многих отношениях оно было типичным произведением екатерининского времени: назидательное по тону и напыщенное по стилю. В подражание Стерну и Вольнею Радищев изложил свои социальные обличения философическим слогом европейского Просвещения. Он «узрел, что бедствия человека происходят от человека, и часто оттого только, что он взирает непрямо на окружающие его предметы». Искусственные разделения и утеснения более, чем внутренние препоны, мешают людям осознать свое «нерушимое достоинство» [726].

Даже его обличение крепостного права, звучавшее по тем временам и ново, и смело, было в известном смысле лишь запоздалым отзывом на требование социальной и экономической критики, которое сама Екатерина адресовала Вольному экономическому обществу всего несколько лет назад. Более того, Радищев возражал против крепостного права вполне в духе екатерининского Просвещения. Его протест возникал не на практической основе и даже не на основе сострадания, но подкреплялся тем сугубо философским соображением, что система мешала крепостным использовать их разумные способности, дабы измыслить некую альтернативу своей жалкой участи.

Напечатанная в обход цензуры в первый год Французской революции — книга Радищева встревожила Екатерину. Он был арестован как изменник и приговорен к отсечению головы, но казнь была заменена ссылкой в Сибирь. В далеком Тобольске он лишний раз провозгласил своим перу в человеческое достоинство чеканными шестистопными ямбами со смежной рифмовкой, которые стали излюбленным способом выражения «гражданских» чувств у радикально настроенных российских поэтов XIX столетия:

Я тот же, что я был, и буду весь мой век, —
Не скот, не дерево, не раб, но человек [727].
вернуться

719

65. Г.Сковорода. Сочинения / Под ред. Бонч-Бруевича. — СПб., 1912, 406. Самые различные интерпретации его учения даются в книгах: D.Chizhevsky. *Filosofija H.S.Skovorody*. — Warszawa, 1934; Б.Скитский. Социальная философия Г.Сковороды. — Владикавказ, 1930; В.Эрн. Григорий Саввич Сковорода. — М., 1912; Т.Билых. Свитогляд Г.С.Сковороды. — Киев, 1957. Дополнительные сведения содержатся также в: История украинской литературы — Киев, 1955, I, 113-124; Н.Маслов. Переводы Г.С.Сковороды//НЗК, III, 1929, 29-34; и; Т.Ионеско-Нис-цов. Григорий Сковорода и философские работы Александра Хиджеу// RoS, II, 1958, 149-162.

В дополнение к подготовленному Бонч-Бруевичем однотомнику его сочинений см. также первоначальный однотомник: Г.Сковорода. Сочинения / Под ред. Багалеи. — Харьков, 1894; и двухтомное издание, опубликованное Украинской академией наук (ред. Билсцкий и др. — Киев, 1961). См. также: Г.Сковорода. Харьковские байки / Под ред. Тихини. — Киев, 1946; список его произведений и элементарные сведения о них см.: БЕ, LIX, 217-219, а также: Edic. Philosophy I, 11-62.

вернуться

720

66. Ю.Лощиц. Сковорода. — М., 1972, 221.

вернуться

721

67. История украинской литературы, I, 120.

вернуться

722

68. Т.Кудринский. Философ без системы // КС, IX, 1898, 43; Мсльгунов. Движения, 190-191.

вернуться

723

69. Эрн. Сковорода, 31.

вернуться

724

70. Там же, 136.

вернуться

725

71. Сковорода. Сочинения /Под ред. Багалеи, 293.

вернуться

726

72. Радищев. Путешествие. — М., 1944, 9—10, 59–60. Английский биограф Радищева (D.Lang. The First Russian Radical. — London. 1959) дополняет литературу вопроса и даст критический обзор советского изучения Радищева в своей статье: Radishchev and Catherine II // Curtiss, cd. Essays, 20–33. См. также: A.McConnell. A Russian Philosopher: Alexander Radishchev, 1749–1802. — The Hague, 1964.

вернуться

727

73. Цит. в: В.Якушкин. К биографии А.Н.Радищева // РС, 1882, сен., 519.

Возвращенный из Сибири после смерти Екатерины, он посвятил последние годы жизни сочинению для России республиканской конституции, которую, как он надеялся, применит к делу молодой Александр I. Радищев покончил с собой в 1802 г., оставив в наследство несбыточные надежды на социальные и политические реформы — надежды, которые продолжали будоражить дворянство все царствование Александра. Интерес к его замыслам вновь пробудился лишь в реформаторский период царствования Александра II, когда Герцен заново опубликовал его «Путешествие» в 1858 г., накануне освобождения крестьян.

Сковорода и Радищев стоят у истоков двух мощных течений российской мысли нового времени. Сковорода был предшественником обособленных от жизни метафизических поэтов России, от Тютчева до Пастернака, и целого сонма неприкаянных литературных персонажей — от лермонтовского Героя нашего времени до Идиота Достоевского. Сковорода — безродный изгой дворянской России, бездомный романтик, пламенно верующий, неспособный оставаться в границах предустановленных верований. Он находится где-то между святостью и полнейшим эгоизмом; он более или менее безразличен к острым социальным и политическим проблемам, взыскав сокровытых кладезей и запретных плодов лучшего, запредельного мира.

Радищев же был привилегированным аристократом с европейским образованием, сознающим неестественность своего положения в обществе; совесть его уязвляли страдания ближних, и он хотел стать созидателем иного, лучшего общественного строя. Его погруженность в социальную проблематику предвещает гражданскую поэзию декабристов и Некрасова, литературных персонажей Тургенева и даже стремление к семейному счастью и социальной гармонии от Евгения Онегина до Анны Карениной. В то же время в Радищеве есть героический, прометеевский дух, предзнаменование пылкой и лишенной религиозной окраски веры в будущее, воодушевлявшей Луначарского и Троцкого. В своем последнем сочинении,

трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», Радищев отвергает прозаический материализм французских энциклопедистов и предвидит достижение человеком совершенства — и даже бессмертия — путем героических усилий и творческой эволюции, включая возрождение (palingenesis) мертвых. Он убежден, что «если люди будут меньше страшиться смерти, они никогда не станут рабами предрассудков. Истина сама отыщет для себя более ревностных защитников» [728].

Радищев и Сковорода были скорее предшественниками, нежели влиятельными мыслителями; и разумеется, непозволительно вырывать их идеи из сложного контекста их жизни и времени. Но все же они являются если не пророками, то первопроходцами: они первыми вступили на путь отчуждения, который вел к революции. Почти все российские революционеры видели в Радищеве основателя своей общественной традиции. Теперь обнаружилось, что Сковорода был одним из очень немногих религиозных авторов, которых читал и которыми восхищался Ленин. В СССР не счесть памятников Радищеву; Ленин планировал воздвигнуть монумент Сковороде [729].

Новиков и масонство

Гораздо влиятельней, чем Радищев или Сковорода, был во времена Екатерины Николай Новиков, который разделял как филантропический реформизм первого из них, так и религиозную озабоченность второго. Новиков был основательным мыслителем и в то же время великолепным организатором, открывшим для дворянства новые возможности практической деятельности. С рождения записанный в лейб-гвардии Измайловский полк, член созданной Екатериной Комиссии по составлению уложения, Новиков выступил в 1760-х гг. подражателем императрицы, предприняв издание еженедельного журнала «Трутенъ»: так именовался унылый педант в пьесе, тогда популярной при дворе. В этом журнале — и тем более в последовавших за ним в начале 1770-х журналах «Живописец» и «Кошелек» — Новиков выразил возраставшее недовольство природной российской знати подражанием французским образцам и попустительством по отношению к социальной несправедливости. Журналы Новикова стали первыми рупорами независимой критической мысли в российской истории. Как и позднейшие «толстые журналы», все они были запрещены высочайшим повелением. Тогда Новиков связал свою издательскую деятельность с двумя другими общественными явлениями, которым суждено было сыграть ключевую роль в культурном развитии отчужденной интеллигенции: с университетом и с небольшой группой единомышленников, «кружком».

Речь, конечно, идет о Московском университете, который, до начала деятельности Новикова и его кружка в конце 1770-х, был чахлым учебным заведением, где около сотни студентов слушали никчемные лекции на латинском и немецком языках. Однако же, когда куратором университета в 1778 г. стал поэт Херасков, университет быстро сделался российским мыслительным центром. В 1779 г. Новиков возглавил издательство Московского университета и организовал публичную библиотеку, связанную с университетом. С 1781-го по 1784 г. он напечатал в университетском издательстве больше книг, чем появилось за все предыдущие двадцать четыре года его существования, а число читателей официальной «Университетской газеты» возросло с шестисот человек до четырех тысяч [730].

В 1783 г. Новиков основал две первые российские частные типографии, на следующий год преобразовав одну из них в первое российское кооперативное издательство. Под его руководством была организована и первая в России частная страховая компания, а в 1787 г. он разработал примечательную общероссийскую систему вспоможения голодающим. Его «Утренний свет», который стал издаваться в конце 1770-х, был первым в российской истории журналом, планомерно внедрявшим систематические знания о великих философах античной

древности, начав с переводов Платона и Сенеки. В восьмидесятих годах он издавал ряд журналов и собраний, от детской литературы до целого свода документов древнерусской истории. Его «Древняя Российская Вивлиофика» выдержала в тех же восьмидесятих два сравнительно многотиражных издания. Наряду с «Историей России» и трактатом «О повреждении нравов в России» князя Щербатова, друга Новикова, его собственные сочинения — внушали восхищение нравственным складом старомосковского царства и заведомо, хотя и не впрямую, противоречили высокомерному пренебрежению Екатерины к традиционному русскому образу жизни. Публикация в семидесятих и восьмидесятих годах составленных Чуйковым энциклопедических собраний русских народных сказок, песен и местных сказаний явственно свидетельствовала о том, что имеются нетронутые залежи отечественного материала, обуславливающего развитие литературы: родники народной мудрости, неведомые санкт-петербургским вольтерьянцам. И даже Иван Болтин, поклонник Вольтера и переводчик Дидро, вдохновенно воздавал должное русским традициям в своих «Заметках о Леклерковой "Истории древней и новой России"» — жестком опровержении оскорбительной по тону шеститомной истории России, которая была опубликована в 1782 г. неким французским хирургом, зараженным русофобией [731].

Возвращение Москве духовного лидерства во второй половине царствования Екатерины было тесно связано с подъемом великорусского национального чувства вслед за первым разделом Польши, первой Русскотурецкой войной, окончательным разгромом пугачевщины и подчинением запорожских казаков в середине семидесятих годов. Все свое образование Херасков получил в Москве и всегда был яростным сторонником университетского преподавания на русском, а не на иностранных языках. Новиков же вообще был не столь охоч до путешествий и чужих наречий, как большинство дворян его времени. Стараниями этих двух деятелей Москва стала центром прославления русской старины и культурной Меккой для противников столичной космополитической галломании. Мыслители, враждебные екатерининскому Просвещению, обрели наконец свое духовное пристанище.

вернуться

728

74. Lang. Radical, 217-223. Эта идея, по-видимому, заимствована у Гердера (Ideen zur Geschichte der Menschheit). См.: K.Bittner. J.G.Herder und A.N.Radishchev // ZSPH, XXV, 1956, 8—53; также: В.Сиповский. Из истории русской мысли XVIII-XIX вв. Русское вольтерьянство // ГМ, 1914, янв., 108.

вернуться

729

75. Согласно письму Бонч-Бруевича (личного секретаря Ленина) А.М.Нижнец, написанному в 1955 г. незадолго до смерти Бонч-Бруевича и упоминаемому в: А.Нижнец. В.Д.Бонч-Бруевич про Сквороду // РЛ, 1958, № 3; более кратко об этом: Ф.Шолом // Проблемы / Под ред. Беркова, 61-62.

вернуться

730

76. А.Афанасьев. Николай Иванович Новиков // БЗ, 1858, № 6, 166-167. См. также: Л.Фридберг. Книгоиздательская деятельность Н.И.Новикова в Москве // ВИ, 1948, авг., 23-40.

Ни на одном из западноевропейских языков нет полноценного описания необыкновенной истории жизни Новикова; не вполне удовлетворительны и русские биографии. Содержательный основополагающий труд В.Боголюбова (В.Боголюбов. Н.И.Новиков и его время. — М., 1916) не имеет ни подробных комментариев, ни библиографии; ею снабжена кн.: Г.Вернадский. Николай Иванович Новиков. — Пг., 1918, 143-163. Философские и оккультные интересы Новикова преуменьшаются, а порой и замалчиваются у советских литературоведов; ср.: Г.Макогоненко. Николай Новиков и русское просвещение XVIII века. — М. — Л., 1951. Более выдержана в этом плане недавняя подборка статей и документов под ред. И.Малышева (Н.И.Новиков и его современники. — М., 1961), где осуждаются попытки Беркова и Макогоненко исключить из рассмотрения этот аспект деятельности Новикова (502). При изучении последнего периода жизни Новикова и его религиозно-философских интересов вышеупомянутые труды должны быть дополнены книгой: М.Лонгинов. Новиков и московские мартинисты. — М., 1867, — и обойденной вниманием поздней перепиской Новикова (в кн.: Б.Модзалевский. К биографии Новикова. — СПб., 1913). Новые архивные материалы (особенно из Шляхетского Корпуса) использованы у М.Штранге, чтобы продемонстрировать возрастание интереса специалистов к сочинениям Радищева и Новикова. См.: М.Штранге. Демократическая интеллигенция России в XVIII веке. — М., 1965.

вернуться

731

77. См.: A.Lipsky. Boltin's Defense, 39-52. Первому собранию русских песен, опубликованному Г.Тепловым в 1759 г., могли предшествовать и другие (см.: М.Азадовский. История, 149). Так или иначе, подлинный интерес к русской народно-музыкальной культуре проявился лишь после публикации Чулковым сказок и песен: «Краткий мифологический лексикон» (1767); «Пересмешник, или Славянския сказки» (1766-1768) в четырех частях; «Русские сказки» (1780-1783), напечатанные в десяти частях в университетской типографии Новикова; и «Собрание разных песень», частично опубликованных в начале или середине семидесятых, но сохранившихся лишь в расширенном втором издании, опубликованном в соавторстве с Новиковым в 1790-1791 гг. и известном под названием «новиковский песенник» (см.: БЕ, LXXV1I, 32-33). П.Струве считал публикацию этого последнего собрания самым влиятельным и значительным достижением восемнадцатого столетия в формировании новой российской литературы (Наблюдения, 9).

Одна лишь Москва оказалась в силах противостоять неоклассицистской культуре, которую Екатерина навязывала российским городам. Императрица сделала многое, чтобы преобразить Москву: по ее повелению в самом Кремле были построены правительственные здания европейского типа и перепланированы кремлевские палаты. И все же прежняя столица сохранила своеобычный и хаотический облик. Деревянные дома, как прежде, теснились вокруг церквей, увенчанных куполами в форме шатров и луковиц; и городским центром по-прежнему служил древний Кремль, а не новые административные строения и не просторные площади. Москва, с ее населением более 400 000 жителей, в два с лишним раза превосходила размерами Санкт-Петербург и одна во всем государстве была, может статься, достаточно велика, чтобы претендовать на осуществление централизованного контроля и насаждение единой национальной культуры на необъятных просторах империи. Иностранцам Москва обычно не нравилась. За время своего долгого пребывания в России Фальконет посетил почти все

русские (в том числе сибирские) города, но в Москве не был ни разу. Лишь к концу царствования Екатерины в Москве появился театр, сравнимый с санкт-петербургским; но многие актеры не желали выходить на сцену перед здешней публикой — сплевывающей, рыгающей, грызущей орехи. Характерной была жалоба Сумарокова: «...Москва более поверит подъячему, нежели господину Вольтеру и мне: и... вкус читателей московских сходнее со вкусом сего подъячева!» [732]

Москва со своими узкими переулками и отъединенными предместьями, исторически и географически близкая к сердцу России, извечно подозрительная к новым идеям, была естественным средоточием сопротивления умыслам европейского Просвещения. Из характерных черт двора Екатерины в Москве особенно привились продажность и распущенность. Московское, а не санкт-петербургское общество стало объектом обличения в знаменитой сатирической комедии Грибоедова «Горе от ума», герой которой Чацкий на ножах с московским обществом, где царят пошлость и скука. Презрение к здешнему высшему свету с его ежедневными сорока или пятьюдесятью балами в зимний сезон [733] Чацкий выражает в звучных ямбах:

Что нового покажет мне Москва?

Сегодня бал, и завтра будет два [734].

Характерные для жизни московского дворянского общества мелочное корыстолюбие и затхлая скука придавали здешним нападкам на санкт-петербургское вольтерьянство и космополитизм оттенок злопыхательства.

Борьба между Просвещением и его противниками происходила как в обеих столицах, так и в других городах. Однако же именно Санкт-Петербург считался символом и средоточием просветительства, а Москва олицетворяла противоположное направление.

Чтобы понять, насколько укоренилась в среде русского дворянства антипросветительская тенденция, необходимо приглядеться к деятельности Новикова московского периода. Чтобы оценить эту деятельность, надо принять во внимание не только особую московскую атмосферу, но также и историю русского франкмасонства, первого сословно-идеологического движения русской аристократии, в русле которого протекала почти вся многообразная активность Новикова. Два этапа этой активности и соответственно две фазы развития русского масонства — санкт-петербургская и московская — свидетельство глубоко затронувшего дворянских мыслителей России разделения рационализма и мистицизма, впоследствии вновь проявившегося в знаменитой распре западников и славянофилов.

Франкмасонство было орденом единением европейской аристократии XVIII столетия [735]. Офицеры-землевладельцы стран Европы обретали в масонских ложах жизненный статус; и новоявленные аристократы получали таким образом доступ в высшее общество гораздо легче, нежели внешним путем, сквозь препоны жесткой социальной иерархии. Но масонство являлось еще и некой надконфессиональной деистской церковью. Оно наделяло своих приверженцев ощущением высшего призвания и чудодейственной тайны взамен омертвевших таинств традиционных церквей. Оно придавало новую символическую значительность основополагающей идее XVIII столетия, что существует естественный и нравственный вселенский порядок; предлагало таинственные обряды посвящения и исповеди для тех, кто уверовал в эту краеугольную идею; и предписывало благотворительную и педагогическую активность, дабы закрепить убеждение в возможности совершенствования человека.

Пресловутые средневековые истоки франкмасонства относятся к области легенд [736], хотя какую-то связь с гильдиями каменщиков, вероятно, можно проследить, особенно в период восстановления Лондона после пожара 1666 г. Масонские ложи нового типа впервые появляются в Англии в конце XVII — начале XVIII столетия. Члены их имели три иерархические степени посвящения, те же, что градации средневековых ремесленных гильдий: ученик, подмастерье и мастер. Английские торговцы учредили первые ложи в России не позже, чем в 1730-е гг., и после этого российское масонство, как и вся российская дворянская культура, формированию которой оно немало способствовало, оставалось под сильным влиянием иностранцев.

Английское масонство пересадил на русскую почву некто Джеймс Кейт, человек, наделенный всеми картинными доблестями средневекового странствующего рыцаря. Отпрыск знатного шотландского рода, Кейт был изгнан из Англии в 1715 г. за участие в восстании в поддержку претендента на английский престол из династии Стюартов. Он служил в испанской армии до своего появления в России в 1728 г. Здесь он стал видным генералом, военным губернатором Украины и в начале 1740-х принял на себя обязанности Великого Провинциального Мастера для всей России.

Кейта любили и уважали, называли его «образом рассветным» и охотно вступали в новоявленное аристократическое братство. В тогдашнем масонском песнопении о нем говорится так:

По нем (по Петре Великом. — *Дж. Б.*) светом озаренный
Кейт к Россиянам прибеж;
И усердьем воспаленный
Огнь священный здесь возжег.
Храм премудрости поставил,
Мысли и сердца исправил
И нас в братстве утвердил [737].

В 1747 г. Кейт покинул Россию и поступил на службу к Фридриху Великому; но российское масонство процветало и без него. К концу 1750-х масонские ложи появились почти во всех европейских странах, в Северной Америке, кое-где на Ближнем Востоке и в особенности в России. В 1756 г. была торжественно учреждена санкт-петербургская ложа, членами которой состояли многие литераторы, а Великим Мастером — англофил граф Воронцов; и было проведено первое официальное полицейское расследование деятельности «масонской секты» ввиду угрожающих слухов о ее зарубежных связях и мятежных планах. Правда, на этот раз масонство было оправдано; и за время своего краткого царствования Петр III, по преданию, стал масоном и учредил две ложи близ своих резиденций — в Санкт-Петербурге и в Ораниенбауме [738].

Единая система руководства масонскими ложами образовалась после того, как богатый вельможа Иван Елагин получил диплом название Провинциального Великого Мастера всей России. В первые годы царствования Екатерины Елагин имел чрезвычайное влияние при дворе. Императрица в шутку адресовала письма «господину канцлеру Елагину»; он являлся организатором и пропагандистом первоначальной стадии развития российского масонства в его английской форме: ориентированного на практические дела и сосредоточенного в Санкт-Петербурге, что более или менее импонировало Екатерине.

вернуться

78. Предисловие к трагедии «Дмитрий Самозванец», текст в кн.: Алферов. Литература, 138. О путешествиях Фальконета см.: Reau. Relations // Melanges Boyer, 127-128.

вернуться

733

79. Этот подсчет и другие подробности московской богатой и праздной жизни приводятся у Зоммера (Итоги, 391-395). См. также: Putnam. Seven Britons, 334-336; M.Anderson. Some British Influences on Russian Internal Life and Society in the 18th Century // SEER, 1960, Dec., особ. 154 и далее; P.Bcrkov. English Plays in St. Petersburg in the 1760's and 1770's // OSP, VIII, 1958.

Многие дворяне конца восемнадцатого века наслаждались совершенно аполитичной и праздной жизнью, во многом воспроизводившей быт английских землевладельцев. Появился внезапный интерес к садоводству, парусному спорту, охоте и танцам, и в больших городах возникли «английские клубы». См.: БЕ, XXIX, 426-428; а также: А.Афанасьев. Черты русских нравов XVIII столетия // РВ, 1857, сен., 248-282.

вернуться

734

80. Горе от ума // А.Грибоедов. Сочинения / Под ред. Орлова. — М., 1953, 19. Превосходное описание Москвы времен Грибоедова, отразившейся в его пьесах, дано в кн.: М.Гсршензон. Грибоедовская Москва. 2-е испр. изд. — М.,1916.

вернуться

735

81. Необъятная литература о масонстве являет сравнительно мало примеров взвешенного анализа; к этой теме сравнительно редко обращались историки-мыслители. Наилучшие исследования относятся к французскому масонству: A.Lan-toine. Histoire de la franc-maçonnerie française, 1925; G.Martin. La Franc-maçonnerie française et la préparation de la révolution, 1926; и D.Mornet. Origines intellectuelles, 357-387, с превосходной библиографией (523-525). У Морне убедительно показано, что «большинство масонов» «не были революционерами, ни даже реформаторами, ни даже недовольными». К сожалению, автор, по сути дела, не пытается выяснить, кем же они, собственно, были, и выказывает недостаточное понимание международного значения масонства — характерный изъян почти всех французских изысканий в данной области.

Отчасти воздаст должное необычайному, общеевропейскому влиянию масонского движения добротное введение в тему: G.Huard. L'Art royal. Essai sur l'histoire de la franc-maçonnerie, 1930; превосходная библиография масонских сочинений, опубликованных в 1723-1814 гг., имеется в кн.: CThory. Acta Latomorum ou chronologic de l'histoire de la franc-maçonnerie, 1815, II, 349-400; следует отметить детальное исследование Вольфштига (A. Wolfstieg. Werden und Wesen der Freimaurerei, 1923, 2 Bd.) и его же монументальную библиографию: Bibliographie der freimaurerischen Literatur. — Leipzig, 1923-1926, 4 Bd.

О влиянии масонского движения на судьбы отдельных стран см.: F.Schneider. Die Freimaurerei

und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18 Jahrhunderts. — Prag, 1909; Ernst Friedrichs. Geschichte der einstiegen Maurerci in Russland, 1904; и Die Freimaurerei in Russland und Polen, 1907; а также менее содержательный труд Вильяненна (V.Viljanncn. Vapaamuurariudcsta Suomessa ja Venajalla. — Jyvaskylla, 1923).

Масонство как религиозное движение рассматривается в кн.: L.Keller. Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei. 2—te Ed. — Berlin, 1922; и (более критически) в: C.Lyttlc. The Religion of Early Freemasonry // J.McNeill et al. Environmental Factors in Christian History. — Chicago, 1939, 304-323.

В двух из многочисленных трудов о масонстве в России его российское развитие особенно удачно соотносится с общеевропейским: в первопроходческом исследовании И.Финделя (И.Финдель. История Франк-Масонства. — СПб., 1872-1874; это переработанный русский перевод исправленной немецкой монографии) и в богато иллюстрированных коллективных изысканиях, изданных под редакцией С.Мельгунова и Н.Сидорова: Масонство в его прошлом и настоящем. — М., 1914-1915.

Особенно перспективными и продуманными представляются исследования Тиры Соколовской, публиковавшиеся большей частью в виде небольших статей в РС на протяжении первых пятнадцати лет двадцатого столетия. См. также ее бесценную монографию, почти целиком основанную на новооткрытых материалах: Т.Соколовская. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. — СПб., б.г.; и ее же: Каталог Масонской Коллекции Д.Г.Бурылина. — СПб., 1912; «Ионнов день» — масонский праздник// Море, 1906, 23-24; и особ.: Масонство как положительное движение русской мысли в начале XIX века // ВcB, 1904, май, 20-36. См. также отлично документированные давние исследования М.Лонгинова, А.Пыпина и С.Ешевского, упомянутые в примечаниях к кн.: Лонгинов. Сочинения. — М., 1915, I; Г.Вернадский. Русское масонство в царствование Екатерины II. — Пг., 1917 (статистика членства в ложах — 85-90); Я.Барсков. Переписка московских масонов XVIII века. — Пг., 1915; Русское масонство и его значение в истории общественного движения (XVIII и первая четверть XIX столетия). — СПб., б.г.

Более тенденциозны, однако же полезны в частностях: англоязычный очерк русского эмигранта-масона Б.Телспнева: B.Telepnev. Freemasonry in Russia // AQC, XXXV, 1922, 261-292; заказанное нацистами исследование Г.Ригельмана (H.Riegelmann. Die Europäischen Dynastien in ihrem Verhältnis zur Freimaurerei, 1943, особ. 295-314, содержащие сведения, предполагающие тесные связи между династией Романовых и европейским масонством); и импрессионистское сочинение В.Иванова: В.Иванов. От Петра Первого до наших дней: Русская интеллигенция и Масонство. — Харбин, 1934. Литературное изображение масонства, помимо знаменитой карикатуры в «Войне и мире» Толстого, имеется также в почти тысячестраничном романе: А.Писемский. Масоны. — СПб., 1880.

Единственным из большевистских вождей, кто, по-видимому, обращался к изучению масонства, был Троцкий, который признавался (что ему было крайне несвойственно) в своей полной неспособности оценить его историческое значение. См.: L.Trotsky. My Life. — NY, 1930, 120. О возобновившемся влиянии масонства (особенно на не-большевистских реформаторов и членов Временного правительства 1917 г.) пишет Г.Аронсон: Масоны в русской политике // Г.Аронсон. Россия накануне революции. — NY, 1962, 109-143.

вернуться

82. Детальное, хотя отрывочное и не слишком убедительное доказательство происхождения франк-масонства от средневековой гильдии каменщиков проводится в кн.: D.Knoop and G.Jones. An Introduction to Freemasonry. — Manchester, 1937.

вернуться

737

83. С.Ешевский. Сочинения. — ?., 1870, ill, 445; также: Telepnev. Freemasonry, 261-262.

вернуться

738

84. Telepnev, 263.

И в самом деле, масонство в его английском варианте было близко по духу дилетантской атмосфере двора Екатерины. Елагин признавал, что он сперва сделался масоном от скуки; обыкновения английского масонства он обогатил главным образом вычурными ритуалами посвящения, которые оправдывал сугубо практически — тем, что надобно что-то предлагать взамен церковных обрядов. Его определение масона почти без поправок подошло бы для описания просвещенного придворного Екатерины: «свободный человек, знающий побеждать свои склонности... умеющий покорять волю свою *законам разума*» [739]. В 1774 г. Елагинские ложи насчитывали около двухсот постоянных членов — российских и иностранных аристократов, и почти все они занимали видные посты на гражданской и военной службе.

В 1775 г. Новиков был принят в Санкт-Петербургскую масонскую ложу елагинской системы. Но он отказался проходить обычные обряды посвящения и выразил огорчение тем, что «в собраниях почти играли масонством, как игрушкой» [740]. Не прошло и года, как он основал новую ложу, таким образом положив начало второй, более интенсивной фазе развития российского масонства по образцу уже не английскому, а мистическому, германскому; духовный центр его переместился из Санкт-Петербурга в Москву. Под руководством Новикова российское масонство превратилось из елагинских уютных конспиративных забав в закрытые содружества, одушевленные особым высшим призванием, характерные для второго, московского этапа истории масонства в России; они оказали существеннейшее воздействие на последующее развитие русской культуры [741].

Новое направление в российском масонстве соотносилось с общеевропейским сдвигом от английского к «шотландскому» масонству, которое предполагало более высокие уровни приобщения к доктрине: помимо основных трех степеней, в нем имелось от одной до девяноста девяти дополнительных. В этом масонстве «высоких степеней» [742] члены были связаны более тесными узами общей тайны и круговой поруки; вводились сугубые поучения и клятвы, новые псевдовосточные одеяния и новые ритуалы. Ложи относили свое происхождение к сакрализованному прошлому, возводя его через тамплиеров-храмовников и госпитальеров-иоаннитов до гностиков и иудейской секты ессеев. В России эти высокие степени именовались «Андреевскими» в честь апостола, который якобы проповедал христианство на Руси еще до того, как Петр просветил римлян.

Этот поворот к «истинному масонству» для многих аристократов оказался равнозначным религиозному обращению. «Литературный хамелеон» Шюди, который был живым символом

легкомыслия и чувственности, стал пылким апологетом масонского движения как единственного заслона от нравственного разложения Европы. От сочинения порнографической литературы Шюди обратился к написанию масонских проповедей и катехизисов и основал собственную систему высших лож под названием «Пламенеющая Звезда» [743].

Российская аристократия в 1770 — 1780-х гг. была благодатной почвой для таких обращений. Все больше дворян стремилось отмежеваться от безнравственности, безверия и никчемности придворной жизни; дворянскую верхушку заново связало общее ощущение ненадежности после восстания Пугачева. Дворяне чувствовали, что отделены пропастью от религии народа, отданного им во власть, но вольтерьянство двора Екатерины им претило. «Находясь на распутье между вольтерьянством и религией, — пишет Новиков о своем обращении, — я не имел точки опоры или краеугольного камня, на котором мог бы основать душевное спокойствие, а потому неожиданно попал в общество (масонов)» [744]. Его философский журнал конца 1770-х гг. «Утренний свет» был затем и создан, чтобы, публикуя переводы из великих античных и средневековых философов, «бороться с сектой, которая чванится титулом "философическая"» [745].

Поворот к оккультному масонству «высшего ордена» в Восточной Европе явился частным проявлением всеобщей реакции против французского рационализма и секуляризма, которая стала набирать силу лет за пятнадцать до Французской революции. Направление преобразований задавала так называемая шведская система, имевшая девять степеней; десятой был тайный капитул из девяти членов, именовавшихся «Командорами Красного Креста»: они собирались в полночь по пятницам, молились, постились и укрощали дух и плоть другими способами. Идея нового, воинствующего мистического ордена возымела много сторонников в Германии, где шведская система стала известной как система «строгости послушания». Вступающие в эти новые братства обычно принимали новые имена в знак внутреннего перерождения и стремились общими усилиями, путем чтения и медитации, обрести глубинную истину и утраченное единение первохристианской церкви. Теософские трактаты Якоба Бёме Дополнялись в этих кружках произведениями шведского мистика Эмануэля Сведенборга, который с 1747 г. до самой своей смерти в 1772 г. издавал многочисленные оккультные сочинения, такие, как «Тайны Вселенной» и «Откровения Апокалипсиса». К 1770 г. в Восточной Германии и Прибалтике появилось не менее двенадцати великих лож; а в следующее десятилетие ложи системы высоких степеней одна за другой появлялись в двух крупнейших державах региона: в Пруссии и России [746].

Масонство высоких степеней имело особую привлекательность для монархов и вельмож Восточной Европы как способ укрепления их власти и противодействия реформистским идеям французского Просвещения. Два таких монарха, шведский король Густав III и прусский кронпринц Фридрих-Вильгельм, немало способствовали насаждению масонства в России. Густав удостоверял респектабельность шведской системы масонства, когда он подчеркивал свои масонские связи во время визита в Санкт-Петербург "в 1776 г.; ему удалось добиться благорасположения цесаревича Павла, а может быть, и склонить его к формальному членству [747]. Он вступил в переговоры о возможности брака Павла со шведской принцессой и пытался связать российских и шведских масонов единой системой лож под руководством своего брата.

Еще важнее оказалось германское влияние: в Германии была чрезвычайно популярна система «высоких степеней» по шведскому образцу. В 1776 г. князь Гагарин, близкий друг Павла и гроссмейстер главной санкт-петербургской ложи шведского типа, совершил путешествие в Германию. Там он принял руководство над берлинской ложей Минервы (ложей «строгости послушания») и оттуда привез с собой немецкого аристократа, назначенного Великим Мастером российской «провинции». То был молодой, энергичный наставник в масонских делах

и знаток оккультных материй Иоганн Георг Шварц.

Двадцатипятилетний трансильванец, получивший образование в Германии, Шварц был немедленно взят на профессорскую должность в Московский университет и тут же занялся преобразованием российского масонства при тесном содействии двух своих главных русских сподвижников, Хераскова и Новикова. Университетские лекции Шварца по филологии, мистической философии и философии истории завоевали ему целый сонм поклонников, в том числе двух видных иностранных гостей 1780 г. — австрийского императора Иосифа II и прусского кронпринца Фридриха-Вильгельма.

В 1781 г. Шварц, Новиков, Херасков и другие организовали «собрание питомцев Университета», первое тайное студенческое общество в российской истории. На следующий год Шварц был сделан инспектором новообразованной «Педагогической семинарии», где собирались готовить преподавателей с учетом предполагаемого расширения российской системы образования и обновлялись вступительные университетские курсы. В этой должности Шварц пытался практически подчинить высшее образование в России масонству высоких степеней. Новиков обеспечивал выполнение вспомогательной книгоиздательской программы, Шварц же постепенно сумел привлечь к делу немало богатых покровителей, которые вместе с ними обоими образовали в 1780 г. новую «тайную сиентифическую ложу Гармонию» [748].

вернуться

739

85. Цит. по: Тукалевский. Из истории, 12.

вернуться

740

86. Согласно данным в: Telepnev. Freemasonry, 264–269.

вернуться

741

87. Приведено в: Боголюбов. Новиков, 258.

вернуться

742

88. Термин «масонство высоких степеней» применяется здесь по отношению ко всем различным ложам, где проповедовалась необходимость восхождения к высшим степеням помимо трех масонских исконных. Сюда относится шотландский обряд, преимущественно немецкие ложи «строгого соблюдения», большинство шведских. лож и другие — обычно именовавшиеся «красным» или «багряным» масонством в отличие от «голубого» масонства низших степеней; в России — ложи ордена Андрея Первозванного в отличие от ордена Иоанна Крестителя.

Термин «масонство высоких степеней» используется также для обозначения сообществ, формально отделенных от масонской структуры, но большей частью являющихся отпрысками масонства, отвечающих потребности в оккультном знании и ужесточении нравственной дисциплины (то есть Розенкрейцеры, Elus Coens и тому подобные). В нашем употреблении термин не включает ответвлений масонства, озабоченных прежде всего радикальными социально-политическими преобразованиями, — таких, как баварские «иллюминаты» (желавшие лишь внедрения реформ Иосифа II и называвшие Вену «новым Римом») или некоторые польские ложи, более заинтересованные в коренных реформах, чем в духовном возрождении. Эти сообщества поборников рационализма и преобразований ошибочно причисляются антимасонскими публицистами к гораздо более многочисленным консервативным и мистическим ложам «высоких степеней».

Наилучший анализ происхождения высоких степеней и многосложных противоречий, возникших между их приверженцами, дается в книгах: R.Lc Forestier. L'Occultisme e la franc-maçonnerie ecossaise, 1928; его же: La Franc-maçonnerie occultiste au dix-huitieme siecle et l'ordre des Elus Coens, 1928; Les plus secrets mys-teres des hauts grades de la maçonnerie dévoiles, 1914. См. также отлично документированное нетрадиционное исследование: P.Arnold. Histoire des rose-croix et les origines de la franc-maçonnerie, 1955.

вернуться

743

89. T.Tschudi. L'Etoile flamboyante, ou la societe des francs-magons consideree sous tous ses rapports. — Frankfurt — Paris, 1766. 2 v. См. особ. 1, 4-5, 160; и 41-47 — его речь в санкт-петербургской ложе; а также II, 179-232 — его катехизис. «Tshudi» — первоначальное, французско-швейцарское написание его фамилии: под этой фамилией появились все его сочинения, опубликованные на Западе. О его масонской деятельности см.: J.Besuchet. Precis historique de l'ordre de la franc-maçonnerie, 1829, I, 42-43, 47; II, 275-279.

Пристрастие к сочинению новых катехизисов было особенно заметно в Германии. См.: J.Schmitt. Der Kampf urn den Katechismus in der Aufklarungsperiode Deutschlands. — Miinchen, 1935.

вернуться

744

90. Боголюбов. Новиков, 285.

вернуться

745

91. Тукалевский. Из истории, 29-31, 18-20.

вернуться

746

92. Финдель. История, I, 273; также 253-273, 306-3 18. См. также: Zdenck David. Influence of Boehme, 49 и далее; и главу в книге Д.Чижевского: Swedenborg in Russland //D.Chizhcvsky. Aus zwei Welten. Единственный известный мне труд, в котором борьба французских и немецких идей рассматривается как ключевая тема для понимания российской мысли той эпохи, — М.Ковалевский. Борьба немецкого влияния с французским в конце XVIII и в первой половине XIX столе-ТИЯ//ВЕ, 1915, 123-163.

вернуться

747

93. Павел почти наверняка был практикующим масоном. См.: Т.Соколовская. Два портрета императора Павла с масонскими эмблемами // РС, 1908, окт., портреты Павла в масонском облачении 82-83; текст 85-95; также: Масонство, 11-12; AQC, VIII, 1895, 31; Riegelmann. Dynastien, 298-301; и в особенности о влиянии масонства высоких степеней на его идеологическое воспитание и позднейшую политику см.: G.Vernadsky. Le Cesarevitch Paul et les francs-maçons de Moscou //RES, VIII, 1925, 268-285.

вернуться

748

94. БЕ, XXXVI, 511-512. Тукалевский. Из истории, 33 и далее. О Шварце см.: Тихонравов. Сочинения, III, 60-81. М.Лонгинов. Новиков и Шварц// РВ, 1857, окт., 539-585; комментарии к этой статье см.: С.Ешевский // РВ, 1857, нояб., 174-201; РБС, XI, 621-628; и разностороннее обсуждение этих событий, а также дополнительная документация и библиографические отсылки см.: Барсков. Переписка.

Подобно десятой степени в шведской системе масонства, эта тайная ложа насчитывала девять членов и занималась «возвращением общества ко христианству». Знания надо было как можно более прилежно стяжать и распространять, но лишь под знаком христианства, так как «наука без христианства становится злым и смертельным ядом» [749]. В 1782 г. московская группа создала «Дружеское ученое общество», к которому примыкала «Переводческая семинария», занятая изданием иностранных сочинений, и «Верховная философская семинария», включавшая тридцать пять ученых мужей, в том числе двадцать одного из состава различных семинарий.

Окончательной формой «высокой степени», которую избрали ведущие московские масоны, стало прусское розенкрейцерство, которому Шварц сделался сопричастен во время поездки за границу в 1781-1782 гг. Он отправился в качестве делегата от России на Вильгельмбадский съезд 1781-1782 гг., созданный, чтобы хоть как-нибудь упорядочить масонство высоких степеней. Разочарованный шарлатанством, заразившим многие ложи этой системы, Шварц попал под влияние вождя прусских розенкрейцеров Иоганна Христофора Вёллнера, который обратил также кронпринца Фридриха-Вильгельма и вскоре возглавил очищение прусских школ от влияния рационалистических учений [750]. Шварц прошел посвящение в розенкрейцеры и был уполномочен основать собственную независимую орденскую провинцию в России; свое детище он назвал Обществом «Золото-розового Креста». Главнейшее убеждение членов ложи «Гармония» состояло в том, что наука и религия суть две стороны единой истины. Сам Новиков в 1781 г., в первом выпуске своего нового университетского издания формулировал это так: «Между верою и разумом... Философией и Богословием противоборства не должно быть. Вера...

не идет против разума, она не делает нас своими собственными врагами и не похищает у нас удовольствий жизни, она требует лишь отречения от излишеств» [751].

Для розенкрейцера Шварца весь мир был «верховным храмом» масонства, а их братство — конечным «теоретическим уровнем», к которому все остальные масонские степени являлись лишь подступами. Чтобы достигнуть этого уровня, надо было отрешиться от рационализма российского Просвещения, и Новиков это ясно высказал в первом же номере своего нового журнала «Вечерняя заря» в 1782 г.: «...сравнивая теперешнее наше состояние с тем, в котором наш праотец до падения блистал полдневным светом мудрости, находим, что свет нашего разума едва можно уподобить и вечернему свету» [752].

Однако же «свет Адама» пребывает «все еще в нас, лишь сокрыто» [753]. Необходимо обрести его путем внутреннего очищения и прилежного изучения «гиероглифики природы» — а также большей части древней истории, каковая все еще хранит отблески утраченного света. В курсе лекций, прочитанных в университете и в ложах, Шварц попытался наставить слушателей на путь истинный. Разум, объяснял он, — всего лишь начальная и самая ненадежная тропа к свету; чувство (эстетическое ощущение розы) — важнее; а откровение (тайна креста) — важнее всего. Этими тремя тропами человек восходит от низшей к высшей ступени познания: от любопытного к приятному, от него к полезному. Вслед за Бёме Шварц утверждал, что весь космос охвачен тройственным движением к совершенству. И триединый Бог (сотворивший мир «из собственной внутренней сущности» согласно «бесконечному проявлению Его непознаваемой воли»), и образ Божий, человек (также представляющий собой «троицу» тела, разума и духа), тяготеют к единению в конечной троичности «благого, истинного и прекрасного» [754]. Чтобы помочь «незрелым умам» преодолеть вольтерьянство, Шварц и Новиков опубликовали в начале 1780-х гг. ряд мистических трактатов большими по тому времени тиражами — наряду с сочинениями Бёме «Путь ко Христу» и Арндта «Об истинном христианстве» издавались и анонимные компиляции, такие, как «Заблуждения разума» и «Тайны Креста».

Причиной смерти Шварца в начале 1784 г. были главным образом излишества аскетического самоистязания, которое должно было способствовать внутреннему совершенствованию и познанию. Большая толпа народу собралась на его похороны, хотя похоронили его в отдаленной деревушке; панихида же была заказана в Москве студентами Шварца. Он сыграл важную, обновляющую роль в развитии русской мысли, хотя и провел в России менее пяти из тридцати трех лет своей жизни и дворянского звания не имел. Во многих отношениях он был зачинателем русского романтизма: показательны в этом смысле и его осуждение естественного разума, и вера в то, что искусство ближе к внутренней гармонии природы, и любовь к сумрачному и таинственному, и рыцарские идеалы. В то же время он был первым из длинной череды немецких идеалистических философов, разжегших в россиянах жажду философского абсолюта и утверждавших, что совершенство достижимо при посредстве особого знания путем самоотверженных усилий братства избранных. Московские розенкрейцеры 1780-х гг. положили начало традиции создания закрытых философских кружков, которые сыграли столь важную роль в духовной жизни России. Они завели обыкновения, ставшие типичными для различных кружков такого рода: псевдонимы, дружеские узы и взаимопомощь, тайные обсуждения и обоюдная критика, а также обязательная ежеквартальная исповедь Великому Мастеру ордена.

Расхожая дидактика и благотворительность, определявшие облик раннего масонства, при Шварце обернулись соблазнительной верой в райскую жизнь на земле, достижимую соединенными усилиями просвещенных мыслителей. Недаром Шварц по-видимому впервые употребил термин «интеллигенция». Правда, он использовал его, казалось бы, в смысле, который имеет латинское слово «*intelligentia*», то, есть «понимание», однако установил его

специфическую русскую транслитерацию и придал ему то значение неких особых полномочий, которыми якобы обладал общественный слой, получивший такое наименование. «Что такое интеллигенция?» («Что есть понимание?») — вопрошает Шварц, и вопрос этот многократно повторялся в последующей российской истории. Это, отвечает он, «высшее состояние человека, как умного существа, свободного от всякой грубой, тленной, телесной материи, бессмертного и неощутительно могущего влиять и действовать на все вещи» [755].

Интеллигенция была магической силой, которую Екатерина молитвенно просила ей даровать в начале своего «Наказа»: «Domine Deus... da mihi intelligentiam...» Но у Шварца это слово получило иное, мистическое значение. В первой же добросовестной истории российского масонства небезосновательно утверждалось, что именно благодаря ему дворянство впервые «ощутило свое призвание как интеллигентное сословие» [756].

После смерти Шварца из Германии прибыл новый Великий Мастер, убежденный, что «истинные розенкрейцеры суть истинные восстановители порядка в Европе» и что ведущую роль в этом восстановлении сыграет Россия [757] («так верблюд не сознает, что он нагружен драгоценными товарами»). Множество молодых россиян устремилось в Берлин, дабы полнее уяснить орденовое учение, и некоторые из них надеялись приобщиться к тайне вечной жизни. Движение получило новый импульс в 1786 г., когда завзятый розенкрейцер принц Фридрих-Вильгельм стал королем Пруссии. В конце 1780-х гг. в России обнаруживается поразительное изобилие явившихся из-за границы оккультистских братств. «Новые Израэлиты», или «Божьи люди», называли себя истинными масонами, но походили скорее на религиозных сектантов. «Дети Нового Иерусалима» были последователями Сведенборга. Дворянское сообщество, образованное в Авиньоне адмиралом Плещеевым и князем Н. Репниным, обосновалось в Санкт-Петербурге под идеологическим руководством Дома Пернети, бывшего бенедиктинца и библиотекаря Фридриха Великого, который занялся оккультными науками [758].

вернуться

749

95. РБС, XXII, 625; Тукалевский, 27; также: Материалы для истории дружеского ученого общества //РА, 1863, вып. 3, 203–217; А.Афанасьев. Николай Иванович Новиков // БЗ, 1858, № 6, 161–181.

вернуться

750

96. См.: F.Valjavec. Das Woellnersche Religionsedikt und seine geschichtliche Bedeutung// HJ, 72, 1953, 386–400; Тукалевский, 41–42; РБС, XXII, 623–624.

вернуться

751

97. Цит. в: Тукалевский, 29.

вернуться

98. Текст приводится в: Новиков / Под ред. Малышева, 216.

вернуться

99. Там же, 217.

вернуться

100. Тукалевский. Из истории, 31–38. См. также: A. Viatic. *Les Sources occultes du romantisme*, 1928, I, 33–41, 120, о троичных идеях в оккультной традиции; C. Bila. *La Croyance a la magie au XVIII e siecle en France*, 1925, где явственно показано, что оккультная традиция была гораздо более укоренена даже в «просвещенных» кругах французского общества, чем это зачастую предполагается.

вернуться

101. Цит. у Тукалевского (Из истории, 51, примеч. 3). В рукописи, соответствовавшей в 1965 г. номеру, указанному обычно аккуратным Тукалевским (Q III, 175 рукописного собрания Библиотеки им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде), этой цитаты нет, но имеется много сходных: вопрос «Что такое суть идеи?», обозначение Христа как «идеи всех идей» (5b), а его истинных последователей как «смыслящих/intelligentes» (55b). Таким образом, цитата Тукалевского может быть всего лишь парафразой. Но поскольку указание им с. 107 представляется абсолютно неприложимым к данному документу, могла произойти какая-то путаница в цифрах, либо же он просто цитирует другой документ этого богатого собрания оккультной литературы. Экстенсивный перевод Шварцем и его последователями немецкой и латинской философской терминологии на русский язык никогда систематически не изучался; однако вполне вероятно, что термин «интеллигенция» не был заимствован непосредственно из латыни, как это обычно предполагается, а был усвоен опосредованно вместе с другими латинскими терминами немецкой оккультной литературы. Приведенное Тукалевским использование слова «интеллигенция» соотносится с представлением о чистых духовных явлениях, или *Intelligenzcn*, в немецком оккультизме (см.: C. Kicsewctter. *Geschichte des neueren Occultismus*. — Leipzig, 1891, 259). Иван Аксаков, который, по-видимому, первым ввел в обиход термин «интеллигенция» в более общем значении 1860-х гг. (см.: A. Pollard. *The Russian Intelligencia: The Mind of Russia*// CSS, III, 1964, 7, примеч. 19), как и Шварц, получил философское образование в Германии и воспринял немецкую терминологию. Превращение латинского «t» в русское «ц» наводит на мысль о возможном промежуточном посредстве немецкого «?» или, быть может, польского «ф».

Позднейшее российское представление, будто интеллигенция несет весть освобождения всему человечеству, напоминает былую хилиастическую идею Иоахима Флорского о том, что грядет «третье царство» духа, в котором людьми будет управлять не необходимость, а «intelligentia

spiritualise. См.: R.Kestenbergl-Gladstein. The «Third-Reich» // JW1, XVIII, 1955, 245, 270.

вернуться

756

102. Финдель. История, П- (опубл. в янв. 1874).

вернуться

757

103. Из дневника барона Шредера (Schroeder), нового Великого Мастера, который он вел по прибытии в Россию в 1784 г. в возрасте двадцати восьми лет (Бар-сков. Переписка, 215). Шредер называл розенкрейцеров «протестантскими иезуитами» (225), но ощущал естественное родство между протестантизмом и православием? Пруссией и Россией.

вернуться

758

104. M.de Vissac. Dorn Pernety et les illumines d'Avignon // MAV, XV, 1906, 219-238; А.Пыпин. Материалы для истории масонских лож // ВЕ, 1872, янв., особ. 204-206; Viattc. Sources, I, 89-92; Vernadsky. Cesarevitch.

Новиков был обеспокоен поворотом масонства к оккультизму и в конце 1780-х гг. предлагал реформировать орден, вернувшись к чистому христианству и благотворительным делам. Его суровая критика иезуитов в 1784 г. за политическую озабоченность ордена, предающего таким образом монашеский идеал, вызвала резкую отповедь Екатерины, благоволившей иезуитам. Постепенно она усиливала гонение на все разновидности масонства, написала три сатирические антимасонские пьесы, позакрывала масонские типографии и, наконец, арестовала Новикова в его деревенской усадьбе в 1792 г.

Преследование Новикова обычно рассматривается наряду с судьбой Радищева как свидетельство общего разочарования Екатерины во французском Просвещении вследствие Французской революции. Между тем ее отрицательное отношение к масонству определилось давным-давно и проявлялось в ее сочинениях еще до ее восшествия на престол. Причиной такого отношения было вовсе не внезапное разочарование в прежних идеологических обольщениях, а глубокая неприязнь ко всякого рода неясности и таинственности. Екатерине был подозрителен любой мистицизм, она «остерегала от прельщения, выдуманного вне наших пределов» [759]; к тому же ее настораживало в политическом смысле шведское и прусское влияние на масонские ложи высоких степеней.

Более того, ее предчувствие особой опасности, которую таило масонское движение, было поистине вещим. Она знала, что оккультистские ордена имеют влияние на ее сына Павла, и предполагала, что они могут завязать широкие и многообразные связи с другими недовольными. Одолев религию на просторах страны, Екатерина теперь наблюдала, как она картинно возвращается в гостиные. Возникла литература городской ностальгии. Чулков, Щербатов, Новиков и другие призывали устремить взоры назад, на идеализированную

деревенскую и религиозную культуру Московии. Возраставший интерес Новикова к старорусской религиозности придавал его публикациям квазирелигиозную привлекательность нового свойства. Новиков усвоил обыкновение старообрядцев вести счет лет от сотворения мира, а не от Рождества Христова и опубликовал ряд старообрядческих документов. Именно его публикация восхваления мятежных иноков Соловецкого монастыря и послужила непосредственным поводом к его аресту и заточению.

Религиозную жизнь последнего десятилетия царствования Екатерины характеризует общее нарастающее смятение. Монахи бежали из монастырей в аскетические поселения — «пустыни». Среди раскольников приобретали влияние пророчествующие «странники», главарь которых сперва дезертировал из армии, а затем покинул скит оседлых старообрядцев. Он отказывался даже прикасаться к монетам или к чему бы то ни было, отмеченному царской «антихристовой печатью». Весь государственный аппарат он считал порождением Антихриста, чьим знаком служит «разделение людей по чинам и измерение лесов, морей и земли» [760]. Новая глава духоборов придал учению секты хлыстовский оттенок, который она сохранила и поныне: один из них провозглашал себя Христом и отправлялся странствовать и проповедовать со своими двенадцатью апостолами.

Но самую крайнюю и изуверскую новую форму религиозного протеста против правления Екатерины породила хлыстовщина: это была секта скопцов, кастратов по собственной воле. Как и раскольников толк «бегунов», скопчество основал дезертир из армии. По-видимому, оскпивший себя в самозабвенном восторге на одном из хлыстовских «радений», он начал в 1770-х гг. побуждать других следовать его примеру. Более полувека он проповедовал благодетельность такой формы очищения заинтересованным слушателям, в том числе многим своим тюремщикам, порой духовного звания, генералу Суворову и даже Александру I.

Как и самосожженцев конца XVII столетия, скопцов конца XVIII в. вовсе не следует считать извращенцами-мазохистами. И те, и другие считали делом своей жизни «новое крещение», сопричисляющее их сонму избранных века грядущего и являющееся также жертвенным искуплением грехов растленного общества. Самосожигатели появились во времена беспредельного насилия и жестокости правящего класса; скопцы — во времена его беззастенчивого распутства. Таким образом, жертва, которую приносили те и другие, была в известной степени predetermined состоянием общества, вызвавшим их протест.

При этом скопцы имели любопытные политические устремления, содержащие первый намек на революционные доктрины, которые впоследствии вышли из лона сектантской традиции. Они молились перед изображениями Петра III; многие верили, что Бог сотворил его бесполом, дабы возглавить их [761]. Попытки их главы Селиванова выдавать себя за оскотенного Петра III — ответ старинного мифа об «истинном царе». Зато новым было утверждение, что все скопцы являются некими «истинными дворянами», которым суждено заменить поддельное и распутное дворянство, приверженное Екатерине. Селиванов открыто высказывал намерение установить всемирное владычество скопцов. Начальная степень причастности этой элите (то есть оскотение) именовалось «малой печатью»; вторая же степень (полное удаление половых органов) — «царской печатью». Проповеди Селиванова имели чрезвычайный успех — особенно в Москве среди богатого купечества и офицерства, не допущенного в придворные круги Екатерины. Один из новообращенных был прежде канцлером польского короля; он явился в Москву после окончательного раздела Польши и называл главарей скопчества «божественной канцелярией» [762].

Подобно другим сектантам, скопцы считали себя истинными, «духовными» христианами и называли друг друга «голубями».

Странники наладили в раскольничьей среде гибкую систему связей, управляемую из центра, которым была деревня близ Ярославля, а новоявленные и более радикальные сектанты-духоборы объявили тамбовский край местом грядущего сошествия Господня, где Он соберет своих истинных служителей и начнется тысячелетнее царствие святости. Таким образом, все возникшие при Екатерине новые формы религиозной оппозиции были чреваты радикальным, хотя, в сущности, и пассивным протестом. Царила твердая решимость, которую выразил глава странников в своем провидческом сочинении «Цветник», — не блуждать, упираясь «одним оком в землю, а другим в небеса» [763]. Очистить должно поднимать к небесам; и для всех этих противников режима подлинной столицей России был вовсе не Санкт-Петербург или какой-нибудь из городов, построенных и перестроенных при Екатерине, а деревни либо горные местности, где обитал глава нового духовного воинства, — будь то пустынь святого Серафима, странноприимный центр близ Ярославля или извечное средоточие сектантства Тамбов.

Екатерина наблюдала все это отчасти безразлично, отчасти же покровительственно. Она относилась к религии с типичной для нового века терпимостью от безразличия. Она была крещена в лютеранство, воспитана кальвинистами и католиками и принята в лоно православия. Ей были глубоко подозрительны евреи и одержимые сектанты; вообще же она руководствовалась в религиозных вопросах соображениями государственными, *raisons d'etat*. Она приветствовала иезуитов с их духовной культурой и педагогическими талантами, поощряла иммиграцию немецких пиетистов, ибо они были умелыми земледельцами, и положила начало движению за «единоверие»: старообрядцам дозволялось примыкать к официальной церкви, сохраняя большинство своих стародавних религиозных обычаев, лишь бы они признавали верховенство православной иерархии.

Но безошибочное чутье подсказывало Екатерине, что религиозные чувства народа были глубоко оскорблены ее правлением; и она, вероятно, чуяла, что новиковские тайные сборища в Москве того и гляди станут оплотом инакомыслия.

Начиная с указа 1785 г., предписывавшего наблюдать за масонскими издательствами и «испытать» Новикова, она то и дело выражала опасения, что «мартинисты» тайно приготавливают некий раскол российского общества. В январе 1786 г. она отзывалась о масонах как о «скопище известного нового раскола» и в специальном рескрипте архиепископу Московскому Платону вопрошала, не опасны ли книги типографии Новикова, «не скрывается ли в них умствований, не сходных с простыми и чистыми правилами веры православной и гражданской должности» [764]. На какое-то время успокоенная ручательством митрополита за нравственность Новикова, она все же была, должно быть, встревожена его заявлением, что о новиковских изданиях мистических книг он судить не берет, так как понять их не может. Она продолжала упорно бороться с масонством как посредством сатирических сочинений, так и с помощью дополнительных административных мер, особенно после назначения нового московского главнокомандующего в феврале 1790 г. Насколько ее беспокоил именно Новиков, видно из того, что арест его в апреле 1792 г. был тщательно запланирован, приурочен ко времени, когда он выехал в загородное имение, и проведен силами целого эскадрона гусар. «Беднягу старика, измученного почечуем, — говорил граф Разумовский о Новикове, — осадили, точно город!» [765] Его выслали под стражей в Ярославль, а затем, по-видимому, оттого, что этот большой город на Волге был средоточием масонской деятельности и разнообразного сектантства, перевели в более отдаленное и глухое место заточения.

вернуться

105. РА, 1908, № 6, 178. Следует отметить, что даже после Французской революции (о которой речь идет в предшествующем документе 1790 г. на той же странице), обвиняя масонов в проповеди «равенства, не существующего в природе», она считает масонство «мистической ересью», а не политическим движением.

Ее неприязнь к масонству возникла еще в 1759 г. (согласно Лонгинову: Новиков и Шварц, 584). Антимасонские пьесы Екатерины вошли в ее Сочинения (СПб, I, 138-209); ее общее отношение к масонству глубоко проанализировано в: А.Ссмвк. Русские розенкрейцеры и сочинения Екатерины II против масонства // ЖМНП, 1902, № 2, 343-400.

вернуться

760

106. Цит. в: Мельгунов. Движения, 181; см. также все его превосходное рассмотрение социополитических идей противников власти при Екатерине, 179-195.

вернуться

761

107. В.Флеровский. Три политический системы. — Лондон, 1897, 46-47, примем.

вернуться

762

108. Об Алексисе Еленском и «божественной канцелярии» см.: А.Пругавин. Раскол вверху: очерки религиозных исканий в привилегированной среде. — СПб., 1909, 76-83. Фантастический образец новейшей попытки приписать скопцам заговорщический политический гений представляет книга: E. Josephson. The Unheeded Teachings of Jesus, or Christ Rejected. — NY, 1959, где помимо всего прочего утверждается, что СССР в настоящее время управляется тайной кликой скопцов, орудующих внутри коммунистической системы.

вернуться

763

109. Мельгунов. Движения, 180.

вернуться

764

110. Цит. в кн.: Лонгинов. Новиков, 563-564. Лопухин фактически использовал раскольническое представление об Антихристе в своем трактате о «внутренней церкви»: Боголюбов. Новиков, 209. Подобно всем последующим движениям внутри очужеземившихся образованных сословий, масонство категорически отвергалось раскольниками. См.; Рябушинский. Старообрядчество, 48-49.

111. Лонгинов. Новиков, 572, а также 565 и след.

Термин «мартинист», который Екатерина вновь и вновь применяла к единомышленникам Новикова, был вполне уместен, так как указывал на главенствующее значение для масонства высоких степеней мистических трактатов Анри де Сен-Мартена. Сан-Мартин, как писали и произносили тогда в России его имя, был последним в длинной череде французских философов, оказывавших усиленное воздействие на русскую мысль в XVIII в. Во французской мысли Сен-Мартен был противником Вольтера, и его первое и важнейшее сочинение «О заблуждениях и истине» служило своего рода Библией, обеспечивавшей мистические контратаки против французского Просвещения. Опубликованное в 1775 г., оно почти сразу стало известно в России — и переводилось, переписывалось, широко конспектировалось в высших масонских кругах.

Сен-Мартен был во многих отношениях карикатурой на мыслителя-изгоя: щуплый, хворый, головастый человечек, необщительный холостяк без определенного занятия в жизни. Богатый и знатный, он имел возможность сколько угодно читать и путешествовать, но, по-видимому, обрел жизненную цель и ощутил себя личностью, лишь встретившись с Мартинесом де Паскальи, должно быть, португальским евреем, который приобщил его к спиритуализму и принял в свой собственный тайный орден «избранных служителей (жрецов)». Целиком в духе этого орденского служения и написан трактат «О заблуждениях», анонимный автор которого для пущей таинственности именуется «безвестный философ» [766].

Смысл книги нарочито затемнен и почти неразличим среди высокопарных разглагольствований о духовных началах и огульных обличений вездесущего сенсуализма и материализма. «Я был не столько другом Господа, сколько недругом его врагов, и это негодование побудило меня написать свою первую книгу» [767]. Противоположностью человеку инстинктов является человек, наделенный пониманием, которого автор называет затем «человеком жаждущим» и «человеком духовным». Таким образом, Сен-Мартен придает термину «понимание» («*intelligentia*») еще более широкое значение, нежели Шварц. Только понимание и может спасти мир, так как его одушевляет духовная жажда, а цель его — возвращение к Богу. Вслед за неоплатониками Сен-Мартен утверждает, что все сущее есть эманация Господа. Изначальное совершенство человека утрачено лишь потому, что его духовная природа затмилась веществом; но «восстановление существами своей первичной целостности» [768] теперь стало возможным с помощью «понимания», которое проявляется в новых духовных братствах.

Сен-Мартен привлекал многих своих российских приверженцев именно обещанием привести людей к этой основе воссоединения или — как он ее также именовал — «данности» (*la chose*). Никто не ведал в точности, что это за «данность»; но искать ее надо было в оккультных трактатах и в таинствах масонских лож высоких степеней. Более, чем кто бы то ни было, Сен-Мартен способствовал укоренению среди российских мыслителей идеи, что подлинный мир есть мир духовный и что истина открывается лишь тем, кто как-либо соприкасается с этим миром или постигает его. Внедрение спиритуализма в обиход умственной жизни обеспечивало потенциальную общность интересов дворянских мыслителей и сектантов, носителей «духовного христианства». Екатерина, по-видимому, инстинктивно почувствовала, что такого рода объединенная оппозиция может возникнуть и развиваться на религиозной основе под

крылом «мартинистов» и что ради укрепления государственной власти необходимо этому твердо противодействовать.

Но каковы бы ни были ее соображения, арест Новикова и гонения на московских мартинистов положили конец просветительству Екатерины. Ибо Новиков сочетал в себе оба аспекта российского Просвещения: санкт-петербургский и московский, практическую благотворительность и теоретический мистицизм. В начале его деятельности очевидно преобладание сатиры, нравственной дидактики и англо-французских влияний. Все это было типично для ранних, неопределившихся форм английского масонства и для космополитической, деятельной столицы.

С переездом в Москву он углубился в религиозную тематику. Из мира Аддисона и Стиля он перешел в мир Баньяна и Мильтона. Новиков способствовал переводу «Потерянного рая» и «Пути паломника» и напечатал в первом же выпуске сборника «Избранная библиотека для христианского чтения» в 1784 г. первый русский перевод трактата Фомы Кемпийского «О подражании Христу». И занимался он уже не столько практической деятельностью, сколько исканием новой эзотерической религии, изучая с этой целью теософию Бёме и древние религиозные традиции русского народа.

Будущую распрю «западников» и «славянофилов» предвещает мировоззренческая разница низшего масонства и масонства высоких степеней. В обоих случаях западническая активность санкт-петербуржцев противостоит восточной созерцательности москвичей. Но в обоих случаях налицо тесный союз. Герцен писал об отношениях западников и славянофилов: «...Мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как *сердце билось одно*» [769]. Подобным же образом рационалист Радищев за полвека до того посвятил свое «Путешествие из Петербурга в Москву» мистику Кутузову: «Хотя мнения мои о многих вещах различествуют с твоими, но сердце твое бьет моему согласно» [770].

Итак, подлинный залог единения обособленных дворянских мыслителей предоставлял не столько ум, сколько «сердце»: это была их общая озабоченность. Слово, означающее «понимание», у Сен-Мартена включало в свое значение «жажду» и «духовность», и эти оттенки были как нельзя более важны для тех, чьи духовные преемники стали называть себя и себе подобных *intrlligentia*. В их глазах Екатерине недоставало не понимания, а озабоченности: это их от нее и отталкивало.

В этих преданных делу дворянских кругах в последние годы царствования Екатерины превыше всего ценилось «правдолюбие». Под псевдонимом «Правдолюбов» писал Новиков; это была излюбленная надпись на могильных камнях. Дворянские мыслители полагали, что Истина существует: в поисках ее они становились масонами высоких степеней, отправлялись в путешествия и напряженно вчитывались в новые книги, доставленные с Запада. В согласии с Бёме и Сен-Мартеном они объясняли свою неспособность прочесть «гиероглифы» истины собственной греховностью. Чтение стало рассматриваться не как случайное и праздное занятие, а как составная часть всеобъемлющего духовного и нравственного обновления. Иностранные книги сделались предметами культа, им приписывали чудотворные свойства; ключевые пассажи нередко зачитывались торжественным тоном, на богослужебный манер. Однако за всеми этими «кружковыми» мистическими радениями стояло главнейшее верование Просвещения — в «сокровенную разумность», «конечную гармонию» за всей видимой несообразностью и невзгодами внешнего мира. Так что существовала логическая связь между «рациональной» и «мистической» сторонами Просвещения; в структуре личности Новикова эта связь была психологической.

Конечно, к оккультным способам истолкования прибегали отчасти вследствие новоявленного

энтузиазма. Священные церковные песнопения заменялись новыми гимнообразными декларациями, восславляющими абстрактные добродетели и мифологические божества. Иконы заменялись статуями — главным образом бюстами великих философов. Псевдонаука физиогномика процветала в России благодаря чрезвычайному влиянию швейцарского мистика Иоганна Каспара Лафатера; и было широко распространено убеждение, что внутренние черты человека (а в конечном счете и существо его мыслей) можно уяснить путем тщательного изучения очертаний и фактуры его лица. Сады и гостиные повсеместно изобиловали реалистическими бюстами или портретами; и знаменитый жест Екатерины, разбившей, в сердцах на Французскую революцию, свой домашний бюст Вольтера, был почти тотемистическим.

вернуться

766

112. См.: Saint-Martin. *Mon portrait historique et philosophique* (1789-1803)/ Ed. R.Amadou, 1961; а также: P.Arnold. *Histoire*, особ. 259-263; и: M.Matter. *Saint-Martin, le philosophe inconnu*, 1862, особ. 134-145 — о встречах с русскими в Лондоне в середине XVIII в. Сведения о его масонской деятельности и влиянии в России приводятся в ст.: H.C. de la Fontaine. *The Unknown Philosopher*// AQC, XXXVII, part 3, 1924, 262-290 (включая комментарии). О его определяющем влиянии на двух крупнейших европейских писателей XIX столетия, Бальзака и Мицкевича, см.: P.Bernheim. *Balzac und Swedenborg: Einfluss der Mystik Swedenborgs und Saint-Martins auf die Romandichtung Balzacs*, 1914; W.Weintraub. *Literature as Prophecy: Scholarship and Martinist Poetics in Mickiewicz's Parisian Lectures*. — 's Gravenhage 1959.

Некоторые ученые предполагают, что термин «мартинист» обязан своим появлением Мартинесу, а не Сен-Мартену. См., напр.: М.Ковалевский. *Масонство во время Екатерины* // ВЕ, 1915, сен., 108, примеч. I.

вернуться

767

113. Saint-Martin. *Mon portrait*, 56.

вернуться

768

114. О трактате Мартинеса де Паскальи (Martinez de Pasqually. *Reintegration des etres*), тайного наставника Сен-Мартена, Де Местра и др. см.: De Maistre. *Franc-maçonnerie*, 15-16.

вернуться

769

115. А.Герцен. *ПСС и писем* / Под ред. Лемке, XI, II.

вернуться

116. Цит. в: Веселовский. Влияние, 95, примеч. 2.

Но что «правдолюбцы» уповали обнаружить в своих кружках и под застывшими скульптурными масками философов? Ответом отчасти может служить само русское именование «истины» — правда. Как писал один дворянский интеллигент XIX в.: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутреннею красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий» [771].

Правда, таким образом, означала как понимание природы вещей, так и высшую форму справедливости. Некоторое указание на то, что она имела оба эти значения для дворян-представителей российского Просвещения, можно обнаружить, обратив внимание на античные божества, заместившие древних святых в качестве вышних посредников между абсолютной истиной и человеческим миром. Две богини первенствовали в ложноклассическом пантеоне российского Просвещения: Астрея и Афина, богини справедливости и мудрости; олицетворения правды-справедливости и правды-истины. Елизавета распорядилась воздвигнуть для своей коронации огромную статую Астреи, а вскоре после этого — соорудить храм Минервы (латинское именование Афины) на площади перед Зимним дворцом. При коронации Екатерины было устроено маскарадное представление «Минерва Торжествующая»; в качестве законодательницы она изображалась в виде Астреи. Первой масонской ложей высоких степеней, учредившей филиалы в России, была берлинская ложа «Минерва»; последней и наиболее влиятельной ложей такого рода с множеством дочерних была российская ложа «Астрея».

Влияние масонства высоких степеней на развитие умственной жизни в России трудно преувеличить. Регулярные собрания маленьких кружков, идея совместных поисков истинного знания и высшей справедливости, любовь к эзотерическим ритуалам и чтениям, тенденция полагать нравственные, духовные и эстетические запросы составными частями единого, высшего устремления — все это стало неременным, хотя и двусмысленным, достоянием дворянских мыслителей России, сочетанием хаотичности с напряженностью. Именно эти круги, а не правительственные канцелярии и не новые университеты были купелью творческой мысли России начала XIX столетия. Мартинизм наэлектризовал атмосферу ожиданием и породил чувство общности у искателей истины, хотя их представления об истине были различны. Важнее всего то, что идеи вызвали жажду деятельности. Как заметил на рубеже веков один из ораторов на «творческом собрании» новообразованного «Дружеского литературного общества»: «Надобно раскрывать пользу, которую всякий из нас надеется получить от собрания... Но как и кто откроет сие драгоценное сокровище, которое иногда слишком глубоко таится в неизмеримой будущности? — Деятельность. Деятельность — страж и мать всякого успеха. Она даст нам ключ и покажет дорогу к святилищу природы. Труды, и несчастья, и венец победы соединят нас теснее, нежели все наши речи» [772]

Крах политических реформ

Последнее десятилетие XVIII в. было сумрачным временем в истории российской культуры. Екатерина болезненно переживала физиологическое возрастное несоответствие между собой и своими фаворитами и возрастающее идеологическое несоответствие между своими прежними просветительскими идеалами и революционной действительностью. Уже через несколько дней

после падения Бастилии она получила провидческое предупреждение от своего посланника в Париже о новоявленном «политическом одушевлении» революционеров. Она медленно повернулась спиной к Франции. В 1791 г. она отозвала всех российских студентов из Парижа и Страсбурга и объявила идеологическую войну революционной «антихристовой конституции». Убийство шведского короля Густава III на бале-маскараде в 1792 г. и вскоре за этим казнь Людовика XVI и близкой подруги Екатерины Марии-Антуанетты в 1793-м еще глубже погрузили императрицу во мрак и вызвали почти фарсовые преследования вольнодумства в Санкт-Петербурге. Французского генерала-роялиста в красной шляпе по ошибке арестовал чиновник, приняв его за якобинца; безграмотные полицейские, получившие указание истреблять подозрительные книги, принялись истреблять книги в соседней библиотеке, решив, что они распространяют заразу.

Стихотворные переложения псалмов запрещались, и были сожжены все экземпляры безобидной мелодрамы «Вадим Новгородский», автором которой был один из прежних фаворитов Екатерины. В пьесе изображалась любовь Вадима к дочери Рюрика, который явился княжить на Руси. Осознав, что его приверженность старинным новгородским обычаям мешает ему стать в ряды устроителей нового порядка, Вадим совершает самоубийство вместе со своей возлюбленной. Это проделывается со стоическим достоинством во имя лучшей власти и во славу государства Российского; однако некоторые скорбные монологи Вадима, где он восхваляет бывшие вольности Новгорода, показались Екатерине чересчур похожими на революционную риторику [773].

Однако же Екатерина чересчур ослабила бразды правления и не могла в полной мере восстановить самодержавную власть. Ей не удавалось добиться содействия университетской профессуры и других групп образованного класса в деле усиления цензуры. Лишь ее сын и преемник Павел взялся за настоящую чистку и вознамерился установить всеобъемлющую цензуру. Во время его краткого царствования запрещено было употреблять слово «гражданин» или хранить в каком бы то ни было виде «Наказ» его матери. В 1797-м, первом полном году его правления, количество постоянных российских периодических изданий снизилось до 5 (с 16 в 1789 г.), число опубликованных за этот год книг составило 240 (против 572 в 1788 г.) [774]. Но и Павлу не хватило власти, чтобы изменить направление развития России. В его царствование надобность реформ стала очевиднее прежнего; павловская политика оказала весьма существенное воздействие на русскую мысль при Александре I прежде всего в том смысле, что открытое восхищение Павла пруссачеством имело обратный эффект: взоры большей части дворянства вновь обратились к французскому Просвещению. В первый период развития революционных событий в России возникло глубокое отвращение ко всему французскому; однако российские дворяне, опасаясь возврата к деспотизму Павла, опять принялись искать во французской действительности политических указаний. Так что Павел ненароком способствовал возобновлению дискуссии о политических преобразованиях в первой половине царствования Александра.

Но в то же время павловские методы противодействия революционной мысли во многих отношениях предвосхитили контрнаступление реакции во второй половине того же царствования. Ибо Павел стремился использовать против революции религиозный мистицизм. Он торжественно принял во время коронации титул «главы церкви» (причастив при этом самого себя) и сделался восторженным покровителем как масонства высоких степеней, так и римско-католической церкви. Вскоре после коронации он выпустил из заточения Новикова и даровал Репнину, главе секты «Новый Израиль», звание фельдмаршала и чин тайного советника. В 1798 г. он объявил себя новым командором Мальтийского ордена Иерусалимских рыцарей (изгнанного с Мальты победоносными войсками французской революционной Директории) и назначил официальным историографом ордена тогдашнего главу масонства

Лабзина. Он также предложил Римскому Папе прибежище от революции и одобрил учреждение католического прихода в Санкт-Петербурге и католической академии в Вильне под руководством бывшего генерала иезуитского ордена [775].

Таким образом, «духовное ополчение» против революции во второй половине царствования Александра было в известной степени развитием идей и методов, впервые, хоть и начерно, апробированных Павлом. Этот слабосильный, но жестокий правитель, который нередко жаловался на то, что в Гатчинском дворце водятся привидения, был удушен либерально настроенными гвардейскими офицерами в 1801 г. Но его собственное привидение возвратилось через четверть столетия, чтобы удушить на виселице пятерых офицеров-декабристов, возглавивших дворянское сопротивление самодержавному засилью. А между этими двумя событиями, в эпоху Александра, ожидания коренных политических реформ достигли невиданного накала.

вернуться

771

117. Н.Михайловский. Сочинения. — СПб., 1896, I, ?.

О некоторых связях Лафатера с Россией см.: Viattc. Sources, II, 72-73; Lavater. Correspondance inedite avec l'Imperatrice Marie de Russie sur l'avenir de l'ame, 1863; Переписка Карамзина с Лафатером, параллельно русский и немецкий тексты, опубликована в качестве приложения к: ЗИАН, LXXIII, 1893.

вернуться

772

118. Мерзляков, цит. в: В.Истрин. Дружеское Литературное Общество // ЖМНП, 1910, авг., 291-292.

вернуться

773

119. Н.Дризен. Очерки театральной цензуры в России в XVIII в. // РС, 1897, июнь, особ. 555-562; об общей атмосфере времени см. оснащенные обширной библиографией труды: M.Strange. La Revolution; C.de Lariviere. Catherine II, 139-140, а также 357-375: ее memoire 1792 г. по поводу революции.

вернуться

774

120. Очерки по истории русской журналистики и критики. — Л., 1950, I, 82.

вернуться

775

Редко бывало так, чтобы смутные чаяния самых различных слоев населения столь отчетливо воплощал один человек — красивый молодой цесаревич, ставший царем в 1801 г.

Неопределенное обещание реформ, которое Александр дал во время коронации, возбудило всеобщие надежды. Крестьяне превозносили его как «Александра благословенного» по контрасту с суровыми временами Екатерины и Павла. Сектанты и инакомыслящие были обрадованы обещанием религиозной терпимости. Почтенный историк профессор Шлёцер, который много лет подвизался в России и сманил в Геттинген немало русских студентов, славил XIX столетие как «век Александра» [776]. Оптимизм царил в России, которая снаряжала свою первую кругосветную морскую экспедицию на фрегате с подходящим названием «Надежда».

Больше всех надежд питали, по-видимому, либеральные реформаторы. Радищев восторженно называл Александра «ангелом-хранителем» [777]; реформаторов воодушевляли прочная связь Александра с его воспитателем Лагарпом, отмена запрета тайных обществ и решение императора основать четыре новых университета. Ощувив свободу от павловских жестких утеснений и радуясь возрастающему европейскому значению России, они готовы были всячески содействовать Александру, изъявившему намерение модернизировать политическое устройство России. Когда он учредил новомодные министерства и собрал вокруг себя тесный круг либерально мыслящих советников, именовавшийся на французский революционный манер «Комитетом общественного спасения», реформы явственно встали на повестку дня.

Дворянство откликнулось на это, выдвинув в царствование Александра превеликое множество политических идей. Преобладали три главнейших течения мысли: конституционный монархизм, самодержавный консерватизм и республиканский федерализм. Первое течение главенствовало в первый, «либеральный» период царствования Александра; второе взяло верх во второй половине царствования; третье было подспудным и выявилось в краткий период междоцарствия после смерти императора. Каждую из этих трех позиций отстаивали в лучших традициях просветительского рационализма в качестве наиболее разумной альтернативы развития России. И каждая из них вырисовывалась в известном отвлечении от экономических и социальных проблем; каждая была глубоко аристократичной, поскольку предполагалось, что обсуждать и претворять в жизнь политические преобразования надлежит лишь крохотному меньшинству.

Конституционная монархия была преобладающим идеалом первого десятилетия царствования Александра, когда на первый план выдвинулась фигура Михаила Сперанского. Как большинство ведущих мыслителей александровской эпохи, Сперанский совмещал политические идеи с религиозными устремлениями. Он вступил на жизненное поприще семинаристом и преподавателем Санкт-Петербургской богословской академии и закончил его как адепт мистицизма и оккультизма. Его важнейшие свершения относятся к правовой и административной области; более всего он проявил себя как озабоченный преобразованиями сибирский генерал-губернатор в 1820-х гг. и главный составитель нового кодекса законов в 1833 г. [778]. Но в первое десятилетие правления Александра он выдвигал куда более радикальные программы превращения России в конституционную монархию западного типа. Сын священнослужителя и заведомый чужак в высших кругах российского общества, Сперанский был гораздо больше заинтересован в повышении статуса государственных служащих, чем богатые и независимые дворяне. Женатый на англичанке, поклонник Бентама, он особенно внимательно присматривался к английским достижениям по административной части [779].

Хотя именно Сперанский подготовил к печати последнее создание общественно-политической мысли Радищева, трактат «Хартия русского народа», он не очень сочувствовал радищевской абстрактной риторике [780]. В первый период своей государственной деятельности Сперанский был занят решением сугубо практических задач: реформированием хаотического управления российскими финансами, установлением четкой системы ответственности и разграничением обязанностей в новых министерствах. Сознвая, сколь необходимы стране образованные чиновники, он содействовал основанию двух новых учебных заведений для их подготовки — политехнического института и лицея в Царском Селе. Лицей в особенности стал главным рассадником преобразовательных идей в среде русского дворянства [781].

После сближения Александра с Наполеоном и Тильзитского мира 1807 г. идея радикальной реформы русской государственности по французскому образцу получила решительную поддержку. Сперанскому было поручено составить негласный план преобразований, и он предложил учредить конституционную монархию с разделением полномочий, присвоить Сенату функции верховного суда и создать подчиненную центральному законодательному органу систему представительной власти на местах. Исполнительная власть становилась, таким образом, подотчетной законодательному центру; но последнее слово оставалось за царем, и Государственный совет подчинялся ему одному [782].

Этот хитроумный и несколько эклектичный проект 1809 г. осуществился лишь в том смысле, что сам Сперанский был назначен секретарем Государственного совета. Решение Сперанского усилить налогообложение дворянства и ввести для всех государственных служащих постоянные проверочные экзамены вызвало недовольство дворян. Человек скромного происхождения, которого общество связывало с французским влиянием, Сперанский, естественно, оказался под ударом, когда Наполеон вторгся в Россию. И хотя лишь годом раньше Александр заверял Лагар-па, что «либеральные идеи берут свое» [783] в России, в 1812 г. он отставил Сперанского и сослал его на восток. Вместе с ним отошел в тень наиболее основательный план укрепления русской монархии с помощью представительных и конституционных форм правления; новые планы такого рода появились почти через столетие.

Глашатай самодержавного консерватизма Николай Карамзин эффектно выступил на политическую арену со своей «Запиской о древней и новой России». Произведение это, написанное в 1812 г. по просьбе сестры царя, являлось прямой полемической атакой на Сперанского. Царь был восхищен «Запиской» Карамзина и пригласил его поселиться в Аничковом дворце, где он, закрепив свое положение нового придворного фаворита, написал свою знаменитую многотомную «Историю государства Российского».

Карамзин был повидавшим мир аристократом, чьи сочинения и журналистская деятельность уже снискали ему репутацию западника и обновителя языка. Подобно другим новоиспеченным политическим консерваторам, объявившимся после Французской революции, Карамзин предпочитал мудрость истории абстрактным законам, господство «народности» — владычеству «форм». Он путешествовал за границей в 1789 г., во время революции, и приобрел там подлинное отвращение к революционным лозунгам. В оде Александру по случаю его коронации он наставительно замечал:

Свобода — там, где есть уставы,
Свобода мудрая свята,
Но равенство — мечта [784].
Эволюция древнерусской архитектуры

Выстроенный в конце XII столетия собор св. Дмитрия во Владимире (илл. IX)

свидетельствует о творческом развитии византийской архитектуры, начавшемся во времена Киевской Руси и особенно характерном для этой лесистой сердцевины Великороссии. Изукрашенный «белый камень» (известняк и раствор) заменил здесь византийский кирпич и цемент, по-прежнему использовавшиеся как в Киеве, так и в Новгороде, — способствуя возникновению простых и массивных структурных форм и появлению поверхностей, пригодных для лепного ваяния, в то время как прежде ваятель касался лишь недолговечных деревянных поверхностей. Следы влияния армянского и романского стилей в структурных формах и в барельефном изобилии экзотической флоры и фауны — все это подтверждает более или менее космополитический характер домонгольской русско-византийской культуры.

Позднейшая архитектура того же края отражает растущую нетерпимость Московского государства не только к мирской тематике сакральных изображений, но и к скульптуре как таковой. И тем не менее новое стремление к изобретательности в церковной архитектуре сопутствует неуклонному возрастанию роли монастырей. Воздвигнутая в начале XVI в. над воротами в женский монастырь Покрова Пресвятой Богородицы в Суздале церковь Благовещения (илл. X) — одно из множества свидетельств строительства церквей особого богослужебного назначения, необходимых все более приверженному ритуалам и церковности обществу. Поклонение Богородице было особенно истовым на русском Севере (там и вошло в обычай празднование Покрова Богородицы); а три асимметричных купола — характерная черта суздальской архитектуры — являют отображение в камне декоративных, луковичных маковок прежних деревянных церквей.



Собор св. Дмитрия во Владимире, 1197 г.



Церковь Благовещения над воротами женского монастыря Покрова Пресвятой Богородицы в Суздале, начало XVI в.



Церковь Богоявления в селе Челмужи. Карелия, 1605 г.



Церковь Преображения в Кижях. Карелия, 1714 г.

В позднемосковские времена строгие полукружия византийских куполов полностью сменились устремленными ввысь стрельчатыми шатровыми крышами и луковичными маковками, сперва оформившимися в деревянной архитектуре Севера. Вверху (илл. XI) представлена относительно простая по конструкции церковь Богоявления, выстроенная в 1605 г. в Карелии, в селе Челмужи. Все возраставшее значение колокольного звона в богослужении Московского государства объясняет наличие большой колокольни, которая —

что характерно — составляет единое целое с храмом. Крутые скаты крыши и башен сбрасывали снег и предохраняли массивные горизонтальные бревенчатые строения, нередко поднятые над землей, чтобы облегчить доступ в храм через сугробы. Пожары и мороз за редкими исключениями уничтожили эти старинные церкви в относительно малонаселенных районах Карелии, а также к северу и востоку от Архангельска, где советская экспедиция недавно обнаружила деревянные церкви и часовни, выстроенные еще в XIV в.

Несметное изобилие луковичных маковок и куполов в столетии, воспоследовавшем за строительством церкви в Челмужах, свидетельствует и о растущей озабоченности внешним контуром храма, и о неприятии в деревне и в старой Московии как неовизантийского стиля, который поощрялся патриархом Никоном, так и чисто западной архитектуры, внедрявшейся Петром Великим. В то самое время, когда Петр строил полностью западный город Санкт-Петербург возле устья реки Невы, впадающей в Балтийское море, приверженцы старого порядка воздвигали великолепный храм Преображения (илл. XII) на одном из тех карельских озер, откуда берет начало Нева. Очертания этой церкви в Кижях на Онежском озере уподоблялись зубчатой ели — дереву, из которого и был большей частью срублен храм.

вернуться

776

122. Цит. в ст.: В.Истрин. Русские студенты в Геттингене в 1802–1804 гг. // ЖМНП, 1910, № 7, 125. О некоторых позднейших восхвалениях Александра, особ. во время Наполеоновских войн, см.: Чернявский. Царь, 128 и след. О продолжительном воздействии Геттингена на российскую умственную жизнь см.: Е.Тарасов. Русские «геттингенцы» первой четверти XIX в. и влияние их на развитие либерализма в России // ГМ, 1914, № 7, 195–210.

вернуться

777

123. Цит. в: Lang. Radical, 254. Об идеях Лагарпа и их воздействии на Александра см. несколько статей Можона (L.Mogeon) в: Revue Historique Vaudoise, особ. L'influence de La Harpe sur Alexandre, 1938, mai-juin.

вернуться

778

124. См.: G.Vernadsky. Reforms under czar Alexander I: French and American Influences // RP, 1947, Jan., 47–64; M.RaefT. The Political Philosophy of Speransky // ASR, 1953, Feb., 3–18; The Philosophical Views of Count M.M.Speransky // ASR, 1953, Jun.; Michael Speransky: Statesman of Imperial Russia 1722–1839. — The Hague 1957, особ. 204–227.

вернуться

779

125. Raeff. Speransky, I—118; см. также: А.Пыпин. Очерки, особ. 42–48, о влиянии Бентама и его последователей на Сперанского.

вернуться

780

126. Raeff. Speransky, 23, примеч. 2.

вернуться

781

127. См.: А.Яхонтов. Исторический очерк Императорского Лицея. — Париж, 1936.

вернуться

782

128. Raeff. Speransky, 119–169.

вернуться

783

129. Письмо Александра Лагарпу от 12 марта 1811 // СРИО, V, 1870, 41.

вернуться

784

130. Цит. в: Очерки... журналистики, 147.

С блеском и эрудицией он упорно доказывал необходимость возвращения к былому абсолютизму. Простота его вывода импонировала людям эпохи, смущенным изобилием новых преобразовательских прожектов и внезапным превращением главного европейского реформатора Наполеона в недруга России. А изощренность Карамзинской аргументации повышала интеллектуальный престиж консерватизма. Его рассмотрение возможных политических альтернатив было типичным для Просвещения и роднило его со Сперанским. Анархия представлялась ему худшим разрешением политических проблем, и почти так же плох был деспотизм. Республиканский образ правления в теории был наилучшим, но пригодным только для небольшой страны. Владычество аристократии ведет лишь к распаду державы и политическому засилью иностранцев. Таким образом, лучшей формой власти для России оказывается самодержавная монархия [785].

Пру всем своим изяществом, построения Карамзина остаются немногим более, нежели нападки на обновление, подкрепленные апеллацией к чувствам и казуистикой. Он безосновательно объявляет Сперанского «переводчиком Наполеона», выдвигает сомнительное утверждение, будто дворянство — более надежная опора трона, чем чиновничество, и льстит

невежеству мелкопоместных дворян, высмеивая вводимый Сперанским образовательный ценз для занятия должностей на государственной службе. Его «История» также, при всем обаянии авторского стиля и эрудиции, имеет пропагандистскую установку. Вся история сводится к торжеству государства, являющегося царской вотчиной, и нравственные свойства царя предопределяют его успех или неудачу. Многие десятилетия обзоры истории России были всего лишь парафразами карамзинского сочинения, которое местами кажется ближе к историческим романам Вальтера Скотта, чем к аналитической истории.

Карамзин был своего рода монастырским летописцем в современном облачении. Он заново ввел в обиход Санкт-петербургских интеллектуалов многие старомосковские исторические верования: например, убеждение, что все зависит от царя, что Промысл Господень оберегает Россию, если та хранит верность заветам предков, и что иностранные нововведения были источником всех российских бед. В один голос со старообрядцами и казацкими обожателями московской старины он проповедовал ненависть к бюрократии и компромиссам; но он сделал эту позицию по-новому привлекательной для Санкт-Петербурга, предположив, что истинными союзниками царя являются не заступники древних обычаев и старинных вольностей, а дворянство как таковое. Всякое умаление привилегий, которыми Екатерина мудро его наделила, опасно для России. Карамзин осуждает Ивана Грозного и Петра Великого за их безразличие к прочным общественным установлениям и превозносит юродивых и ясновидящих, обличавших безоглядные новшества и всякое западничество. По-видимому, Карамзин и себя считает неким новоявленным придворным провидцем, указующим Александру на гибельность либерализации.

Карамзинский герой русской истории — Иван III, выразитель идеи самодержавия в чистом виде, под победные знамена которого стекалось тогдашнее рыцарственное дворянство, готовое к героическим битвам. В своей повести «Марфа-посадница, или Покорение Новгорода» Карамзин восславляет завоевание города Иваном III. «Им должно было предвидеть, — говорит о новгородцах «издатель сей повести», — что сопротивление обратится в гибель Новугороду, и благоразумие требовало от них добровольной жертвы» [786]. В увещательной речи один из бояр-покорителей замечает, что «народы дикие любят независимость, народы мудрые любят порядок, а нет порядка без власти самодержавной». К концу повести князь Холмский высказывается под стать любому диктатору нового времени: «Не вольность, часто гибельная, но *благоустройство, правосудие и безопасность* суть три столпа гражданского счастья» [787]. Любопытно и поучительно наблюдать, как советские истолкователи защищают «прогрессивность» подчинения Новгорода Ивану III и Карамзинскую интерпретацию этих событий вопреки прославлению Марфы и новгородской вольности революционерами-декабристами [788].

Постепенно консерватизм Карамзина восторжествовал при дворе и вынудил сторонников реформ занять во второй половине царствования Александра более радикальные позиции, нежели те, что отстаивал Сперанский. Западноевропейские впечатления офицерства во время последней войны с Наполеоном оказались чреватые новыми идеями. Александр позволял лелеять прежние надежды на «реформу сверху», туманно намекая, что и Россия когда-нибудь получит конституцию по образцу той, какую он даровал Польше, и назначив комиссию во главе с Новосильцевым для выработки таковой в федеральном масштабе.

Политические реформаторы, которых история окрестила декабристами, были, в сущности, всего лишь прошедшими войну офицерами, надеявшимися сделать Россию достойной того высокого призвания, которое открылось ей после победы над Наполеоном. Объединяло их в основном общее противостояние: аракчеевским военным поселениям, бессмысленному и мелочному бюрократическому произволу, восшествию Николая I на престол. Отчасти же им просто надоела российская действительность, и они намеревались «пробудить Россию от

спячки», показать себя на родине такими же героями, какими были за рубежом. Поначалу они называли себя «российскими рыцарями» и «свободными садовниками» и вынашивали самые туманные замыслы от построения сети каналов, соединяющих великие реки России, до присоединения Сербии, Венгрии и даже Норвегии [789]. Зачатком декабристского движения был созданный гвардейскими офицерами в начале 1817 г. «Союз Спасения или истинных и верных сынов отечества», и такие патриотические журналы, как «Сын отечества», всюду использовались для публикации их первоначальных проектов политических реформ [790].

Романтический интерес к истории и судьбам своей страны был столь же важен для этих новых радикалов, как и для новоявленных консерваторов вроде Карамзина. «История влечет нас, — писал декабрист Лунин, — в область большой политики» [791]. Он называл себя «Лжедмитрием», чью прозападную политику он восхвалял в пику Карамзину; он же первым из декабристов принялся славить новгородские вольности [792].

Сейм бывлой Польши и Литвы они превозносили наряду с новгородским вече. С Польшей и Литвой дворян-реформаторов связывало многое [793]. Иные из более радикально настроенных офицеров вообще отрекались от национальности во имя нового братства вроде Общества соединенных славян. Польша была образчиком вожделенных преобразований, провозвестницей будущего всей империи: ведь Александр не только позволил ей сохранить сейм, но и самолично выступил в сейме [794]. Из Литвы пришел один из первых и самый решительный набросок всероссийской конституции — его содержала «Записка, которую должно представить и прочесть в собрании литовской знати» Тимофея Бока. Бок был арестован вскоре после того, как послал свою «Записку» Александру I в 1818 г., но сочинение его ввело в обиход романтическое представление о подлинном народоправстве, которое будто бы существовало в Восточной Европе до того, как германцы начали на исходе средних веков свой *Drang nach Osten*. Дружелюбие и общительность балтийских народов и их глубокое отвращение к германскому владычеству были постоянной темой даровитого поэта-декабриста Вильгельма Кюхельбекера, уроженца Эстляндии; ему вторил декабристский автор Бестужев-Марлинский и великий польский писатель, друг многих декабристов Адам Мицкевич [795]. Иной раз прославляли и казаков — зато, что они «собирали «старейшин» из всех племен для составления законов, свойственных духу народа и времени» [796].

вернуться

785

131. См. рассмотрение вопроса в: Н.Булич. Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX века. — СПб., 1902, I, 273-303; также: Очерки... журналистики, 132-152 — о воздействии Карамзина на журналистику и литературу; и: R.Pipes. Karamzin's Memoirs Old and New Russia. — Cambridge, Mass., 1959, анализ и перевод текста; его же: Karamzin's Conception of the Monarchy // HSS, IV; W. Mitter. Die Entwicklung der politischen Anschauungen Karamzins // FOG, Bd. 2, 1955, 1 65-285; H.Rothe. Karamzinstudien II // ZSPH, Bd. XXX, Heft 2, 1962, 272-306.

вернуться

786

132. См. пересказ повести и цитаты в: Булич. Очерки, I, 82; а также: Карамзин. История государства российского. — СПб., 1819, 2-е изд., VI, 130-132.

вернуться

787

133. Цит. в: Булич. Очерки, I, 82.

вернуться

788

134. См. в особенности: К.Рылеев. Отрывки думы «Марфа Посадница» и примечания к ним //ЛН, LIX, 1954, 23-24.

вернуться

789

135. См. поразительные сорок шесть пунктов устава, составленного графом Мамоновым для своего замышляемого общества «Российских рыцарей», в ценной антологии: Из писем и показаний декабристов. Критика современного состояния России и планы будущего устройства / Под ред. А.Бороздина. — СПб., 1906, 145-148. Тайное «Общество соединенных славян», бывшее одной из последних (и наиболее радикальных) групп, примкнувших к декабристскому движению, избрало своей эмблемой четыре якоря, обозначавших Белое, Черное, Балтийское и Средиземное моря, каковые они считали естественными границами всеславянской федерации, которой потребуется флот и большой порт на каждом море. См.: М.Нсчкина. Общество соединенных славян. — М. — Л., 1927, 91-92, 104-106 и вкладыш с символикой общества.

Содержательный, но недокументированный очерк движения представляет кн.: M.Zctlin. The Decembrists. — NY, 1958. Более подробно и документирование исследование: М.Нсчкина. Движение декабристов. — М., 1955, в 2 т.; библиография советских работ по истории движения, опубликованных в 1928-1959 гг., издана под редакцией Нечкиной и под тем же заглавием: Движение декабристов. — М., 1960; их идеи рассматриваются в кн.: В.Семевский. Политические и общественные идеи декабристов. — СПб., 1909; и: H.Lemberg. Die nationale Gedankenwelt der Dckabristen. — Koln, 1963. Новые материалы о прежде обделенном вниманием Мамонове см. в статьях Лотмана, указанных в библиографии «Движение..'.», 79, 199.

вернуться

790

136. О диапазоне этих журналистских начинаний см.: Очерки... журналистики, 194-235.

вернуться

791

137. М.Лунин. Сочинения и письма. — Пг., 1923, 82.

вернуться

792

138. Основательное рассмотрение идеализации декабристами Новгорода проводится в: Волк. Взгляды, 321–347.

вернуться

793

139. См.: П.Ольшанский. Декабристы и польское национально-освободительное движение. — М., 1959, в частности 165–213 — о связях с Литвой, особенно с Обществом филوماتов Вильнюсского университета, которое действительно было одним из первых радикальных тайных студенческих обществ, появившихся в Российской империи. Опасливый поиск польских связей и страх перед воздействием на Польшу любого ослабления российских властей были почти наваждением следователей по делу декабристов в ходе допросов. См., напр., допросы Пестеля в кн.: Из писем / Под ред. Бороздина, 99–108.

вернуться

794

140. О его речи на сейме 15/27 марта 1818 г. см.: Семевский. Идеи, 265–274, также 281. Семевский находит, что революционные события в Западной Европе и Латинской Америке оказали на декабристов более существенное влияние, чем какие бы то ни было сочинения (там же, 234–257).

вернуться

795

141. Эта тема затрагивается в кн.: История Эстонской ССР/ Под ред. Г.Наана. — Таллинн, 1958, 208–210. См. также «Пан Тадеуш» Мицкевича. Кюхельбекер также популяризировал российские реформаторские идеи на Западе, прославляя Новгород в своих лекциях 1821 г. в парижском Atenee Royal. См.: В.Кюхельбекер. Дневник. — Л., 1929; и: Yu.Lotman. Uusi materiale dekabristide voitulusest balti aadli vastu. — Tartu, 1955; также: Мельгунов. Дела, 265–267.

вернуться

796

142. Ф.Глинка. Зиновий Богдан Хмельницкий // Очерки... журналистики, 216.

Помимо общего для них стремления добиваться как можно больших конституционных свобод и какой-либо формы представительного правления, декабристы-реформаторы были более всего озабочены превращением Российской империи в федерацию. Принципиальным образцом служили Соединенные Штаты, и Никита Муравьев напрямую предлагал разделить Россию на

тринадцать штатов, причем Московско-Донской регион мыслился как нечто вроде округа Колумбия в сильно увеличенном размере [797]. Превращению в 1818 г. Союза Спасения в Союз Благоденствия сопутствовало организационное рассредоточение заговора реформаторов. Московский съезд депутатов от местных отделений Союза в начале 1821 г. был первым общенациональным тайным политическим сборищем в российской истории, и назывался он «учредительной думой».

Но в первые годы третьего десятилетия Александр наконец встревожился. Образцом для Союза Благоденствия послужил немецкий радикальный Тугендбунд. После того, как немецкое студенчество охватили волнения, а в его любимом Семеновском полку произошел безобразный мятеж, Александр принял жесткие меры, чтобы отсечь Россию от западноевропейского Просвещения: он увольнял профессоров и предавал сожжению книги, изгнал из России иезуитов и, наконец, летом 1822 г. запретил все масонские ложи и тайные общества.

Тем не менее тайные общества продолжали существовать и обсуждать политические проблемы, которые некогда выдвинул на обсуждение сам Александр. По-прежнему ожидая преобразований сверху, заговорщики надеялись, что конституцию дарует России очевидный наследник трона, великий князь Константин. Бывший масон, с давних пор обитавший в Польше, Константин считался сторонником конституционной формы правления. Когда после смерти Александра в ноябре 1825 г. выяснилось, что трон перейдет к брату Константина, великому князю Николаю, известному своей прусской выучкой, санкт-петербургские реформаторы устроили 14 декабря на Сенатской площади многотысячную бестолковую демонстрацию, за которой через несколько дней последовала столь же обреченная, хотя и более продолжительная попытка восстания в Чернигове.

Хотя декабристское движение часто рассматривается как начало становления российской революционной традиции, быть может, вернее было бы полагать его концовкой дворянского реформизма: заключительным эпизодом шестидесятилетнего периода политических дискуссий, начавшегося, когда Екатерина учредила свою законодательную комиссию. Большинство декабристов стремилось лишь осуществить исходные замыслы Екатерины и Александра, подвинуть свою нацию к достижению политического и нравственного величия, соизмеримого с величием военных побед Суворова и Кутузова.

Почти всем этим склонным к разброду реформаторам виделась в будущем лишь некая конституционная монархия с федеративным распределением властных полномочий; при этом не требовалось никакого сотрясения основ экономического или социального порядка. Правда, один из декабристских лидеров все же предусматривал более радикальное преобразование России 1820-х гг. Глашатай такого преобразования Павел Пестель, возглавлявший южную управу общества, принадлежал не столько своей романтической эпохе, сколько грядущему веку железа и крови. Он был самым оригинальным из декабристских мыслителей, своего рода провидцем: одиноким путником на полдороге от России Петра и Екатерины к России ленинско-сталинской.

Пестель подошел к проблеме власти основательнее, чем другие его сотоварищи-реформаторы. Он полагал, что условиям современного мира отвечает лишь однородное и предельно централизованное государство. Национальности, не поддающиеся ассимиляции (например, евреи и поляки), из пределов государства изгоняются; все прочие национальности полностью поглощаются и русифицируются. Его не вдохновляли романтизированные установления древнего Новгорода или бывшего казачества, а еще того менее «вредоносные», на его взгляд, конституции английского или французского образца. Зато внимание его привлек первый российский кодекс законов, киевская «Русская правда»: именно так он и назвал свой собственный основополагающий политический трактат. Только единое и разумное

законодательство может упорядочить российский хаос, и с этой целью нынешняя Россия должна быть подвергнута коренному социальному и политическому преобразованию: необходим передел земельной собственности и переход верховной власти к однопалатному республиканскому законодательному органу.

Произвести все это предстояло, если понадобится, насильственным путем, и требовало создания разветвленной организации заговорщиков якобинского образца, а также военной диктатуры на переходный период между захватом власти и полным претворением в жизнь «Русской правды» [798]. Пестель уделял большое внимание задачам военной реформы и административной реорганизации; более-серьезно, чем кто-либо другой из декабристов, он попытался использовать масонские ложи в революционных целях [799]. Он сознавал всю неопределимую важность православной церкви как официальной основы единения России, хотя сам был вольнодумцем, а предки его в большинстве своем лютеранами.

Экстремизм Пестеля и его озабоченность захватом и удержанием власти роднят Пестеля скорее с Лениным, чем с собратьями-декабристами. Его смутная вера в крестьянскую общину как прообраз устройства общества и его готовность рассматривать убийство как орудие политической борьбы роднят его с будущими народниками и социалистами-революционерами. Его проект переселения евреев в Израиль (который, правда, отчасти предвосхитил Потемкин) любопытным образом предвосхищает идеологию сионизма, предлагаемую сторонним и неприязненным наблюдателем.

Однако при всем своем экстремизме Пестель имеет известное сходство с двумя другими ведущими политическими теоретиками александровского времени: со Сперанским и Карамзиным. Все трое, вместе взятые, могут служить иллюстрацией многообразного единства российской политической мысли эпохи Просвещения. Все трое были патриотически настроенными выходцами из масонства, строившими свою аргументацию на рационалистической основе. Пусть даже Карамзин имел чисто сентиментальные и консервативные побуждения, а Пестеля донимало непомерное честолюбие и революционный зуд (как утверждают их обличители), оба предлагали свои резоны под видом бесстрастного и продуманного анализа и, что ни говори, сохраняли этот вид со скромным достоинством. Все они отвергали любые посягательства на национальный суверенитет России и утверждали, что правительство должно обеспечивать упорядоченное благоустройство страны, не потакая хаотическому борению противоречивых интересов. Хотя Карамзин и Сперанский отстаивали монархию, они тем не менее признавали известную привлекательность республиканского правления, которое, по их мнению, было гораздо лучше тирании или анархии и непригодно для России лишь ввиду ее размеров.

После воцарения Николая I деспотизм потерял всякую связь с Просвещением. Претензия на разумность сделалась пустопорожней, так как Николай эклектически заимствовал аргументацию различных мыслителей Просвещения, игнорируя духовную сущность их идей. Николай казнил Пестеля вместе с другими главнейшими декабристами, а смерть Карамзина в том же 1826 г. позволила императору беспрепятственно утверждать, будто сочинения придворного историографа служат полным оправданием самовластья. Он использовал способности Сперанского для составления нового кодекса законов в 1833 г., но не позволил ему довершить ни одной из основополагающих конституционных реформ, к которым Сперанский стремился. Он включил Польшу в состав России согласно прежней политике Екатерины и деятельно осуществлял единение державы и повальную русификацию согласно настояниям Пестеля — но ему даже на ум не приходили преобразовательные замыслы, воодушевлявшие Екатерину и Пестеля. Николай уничтожил волнующее ощущение политической перспективы, столь существенное для века Александра. Крах политических реформ атрофировал у мыслящей части общества чувство принадлежности к политической

системе царизма и побудил мыслителей обратить свои взоры далеко за пределы окружающей действительности в поисках иных прозрений.

вернуться

797

143. Текст проекта приводится в кн.: В.Якушкин. Государственная власть и проекты государственной реформы в России. — СПб., 1909, приложение. Эта вера в федеративное распределение власти внутри Российской империи вызывала сопротивление великорусских шовинистов и, как это ни странно, Польской Патриотической Ассоциации, основанной в Варшаве в 1819 г. и лелеявшей великопольские замыслы. Заметим, что большинство декабристов было склонно восхищаться Американской и даже Голландской революцией и федеральными системами, порожденными ими, куда более, нежели Французской революцией и ее учреждениями. См.: Волк. Взгляды, 237-281 и более сжато 443-444.

вернуться

798

144. Документальные источники и рассмотрение взглядов Пестеля см. в кн.: «Русская правда» П.И.Пестеля и сочинения, ей предшествующие / Под ред. М.Нечкиной. (Восстание декабристов: документы, VII). — М., 1958. См. также: A.Adams. The Character of Pstel's Thought // ASR, 1955, Apr.; J.Schwarz-Sochor. P.I.Pestel: The Beginning of Jacobin Thought in Russia// International Review of Social History, III, part I, 1958. 71-96; и: М.Ковалевский. «Русская правда» Пестеля // МГ, 1958, № I, I—19. Волк показывает (Взгляды, 263), что Пестель был не одинок, отстаивая необходимость временной, переходной диктатуры; Нечкина (Общество) показывает, что Общество соединенных славян также стояло за упразднение монархии и большинства дворянских привилегий. См. также: P.Miliukov. La place du Decabrisme dans revolution de rintelligencja russe и Mirkine-Guetzevich. Les idecs politiques des Decabristes et rinfluence frangaisc // Lc Monde slav, 1925, dec., 333-349; 380-383.

вернуться

799

145. Связь между масонскими ложами и революционными сообществами представляется несущественной, если не мифической (несколько иначе дело обстоит разве что в особенно консервативных католических регионах: кое-где в Баварии, Австрии и Испании). Хотя многие декабристы побывали масонами, они имели отношение большей частью к низшим орденским формам филантропического масонства, и отношение это было, как правило, менее длительным и близким, чем отношения императорских сановников и контрреволюционеров с масонскими ложами высоких степеней. См.: В.Семевский. Декабристы масоны // МГ, 1908, фев., 1—50; март, 127-170, а также: Идеи, 286-377. Приведенные Ссеевским факты не подкрепляют его убежденности в тесных отношениях декабристов и масонов; убежденности, побудившей его к данному исследованию и, возможно, помешавшей ему сделать четкие выводы, которые явно напрашивались.

Членство Пестеля в масонской ложе (Идеи, 289), по-видимому, не имело само по себе определяющего значения (см.: Т.Соколовская. Ложа трех добродетелей и ее члены декабристы

// РА, 1908, № 20, 321-322), а его позднейший интерес к освоению масонских форм представляется в основном прагматическим (хотя и весьма устойчивым). См.: Н.Дружинин. Масонские знаки П.И.Пестеля // Музей революции СССР: Второй сборник статей. — М., 1929, 12-49.

2. КОНТРПРОСВЕЩЕНИЕ

Центральный вопрос, с которым сталкивается всякий исследователь русской мысли аристократического столетия, это почему политические реформы, без конца обсуждавшиеся при Екатерине и Александре I, столь бесследно исчезают из интеллектуального обихода при Николае I? Такое угасание в господствующем сословии интереса к политике оказалось отнюдь не временным капризом моды, а неизлечимым недугом позднеимперского периода. Дворянское пристрастие к политическим дискуссиям буквально сгнуло вместе с декабристами. Одинокие могикане декабризма, вроде Николая Тургенева, не могли заразить своей увлеченностью политическими проблемами даже товарищей по изгнанию. Реформы, которые были постепенно проведены в 1860-х гг. Александром II, носили административно-правовой характер и почти не затрагивали структуры политической власти. Реформаторы были озабочены правовым статусом и экономическими тяготами крестьянства, а не политическим рабством, в котором пребывала вся страна. Самодержавная власть не претерпела никаких существенных изменений, покуда Россию не всколыхнули войны XX столетия и революционные события 1905 и 1917 гг. К тому времени интерес к политическим реформам утратил всякую связь с дворянской культурой и стал в основном уделом угнетенных национальных меньшинств Российской империи, профессиональных революционеров и маргиналов из числа заводских рабочих и ремесленников.

Придворная жизнь с ее мелочными опасениями и убогими горизонтами может послужить объяснением неспособности императорской фамилии и ее ближайшего окружения принять творческое участие во внутренней политике после смерти Александра I. Но общую атрофию политических интересов в среде образованного и не понаслышке знакомого с зарубежной действительностью дворянства понять нелегко, тем более что почти все многочисленные обещания царя оставались неисполненными. Николай I открыто признавал свою зависимость от дворян-землевладельцев, служивших ему «недреманными цепными псами на страже государства». Почему же в таком случае дворяне довольствовались существованием в своих конурах и не пытались добиться в награду хоть каких-нибудь политических уступок, на которых они так давно настаивали?

Отчасти это объясняется отсутствием внешних стимулов, от века игравших существенную роль во всяком российском движении за обновление. Николай не побуждал к политическим дискуссиям, как это делали Екатерина и Александр I. И не сотрясали царство при Николае ни нашествия наезжих преобразователей (как при Екатерине), ни вторжение чужеземных полчищ (как при Александре). Но все же, казалось бы, дворяне-помещики имели достаточно контактов с границей и достаточно домашних поводов — таких, как крестьянские волнения и экономические неурядицы, — чтобы испытывать потребность в политических реформах и настаивать на их проведении.

Понять, почему этого не происходило — и почему высокообразованные дворяне прямо-таки восторгались реакционным правлением Николая I, — можно лишь помимо обычных психологических и экономических соображений в пользу консерватизма и вопреки заведомо солдафонскому облику Николая. При нем лишь определилось то развитие, которое он не смог бы инициировать и которое не был способен понять ввиду недостатка воображения. Основы его реакционного правления были заложены в последние годы царствования Александра I. Этот

поворот к обскурантизму, которому способствовал склонный к мистике и визионерству предшественник Николая, был одним из самых судьбоносных событий новой российской истории: он совпал с ростом национального самосознания вследствие наполеоновских войн. Таким образом, в России национализм отождествлялся с социальным консерватизмом. В других европейских странах подобное отождествление распространяется к концу XIX в.

Многие заинтересованные лица были сопричастны реакционному преобразению Александра: Аракчеев, новоявленный военный авторитет, измысливший военные поселения; Фотий, глашатай ненависти православного священства ко всему иноземному; и Ростопчин, хамоватый выразитель ненависти высшего сановничества к умственной деятельности. Но чтобы в полной мере оценить этот решающий поворот событий, необходимо принять во внимание важнейшее тогдашнее идеологическое течение: мощный подъем религиозно окрашенного противодействия рационализму и скептицизму французского Просвещения.

Главной движущей силой этого контрпросвещения было масонство высоких степеней. Московские «мартинисты» образовали идейные братства для борьбы со скептицизмом и распушенностью, но не вооружили их ясным представлением о том, где именно можно обрести новые верования и новых властителей умов. Россияне восприняли только смутное упование на духовные силы в отличие от материальных и доверие к эзотерической символике в отличие от рациональных соображений. Эти-то носители оккультизма и псевдорелигиозности и возглавили отступление дворянства от рационализма эпохи Просвещения. Оно не стало, как надеялся Павел, внезапным и стремительным укрытием за стенами государственной твердыни, охраняемой рыцарским орденом мистиков-мракобесов. При Александре воспоследовал постепенный переход из яркого полудня Просвещения в сгущающиеся сумерки меланхолического романтизма.

Три личности могут быть названы первопроходцами: Жозеф де Местр, Иван Лопухин и Михгил Магницкий. Все трое были сопричастны масонству высоких степеней. Каждый из них на свой лад иллюстрирует коренную безосновательность реакционной политической мысли и отчаянные поиски некой новой достоверности. При этом де Местр апеллировал к католицизму, Лопухин — к протестантскому пиетизму, Магницкий — к православию. Однако церковность, к которой они взывали, не была достоянием исторических церквей с их соответственными вероучениями, а скорее представляла собой индивидуальное порождение их смятенных умов. Все три мыслителя постоянно памятовали о Французской революции и с ужасом полагали, что она является неизбежным следствием безрелигиозного просвещения. В противовес действительным и мнимым угрозам со стороны якобинцев, «иллюминатов» и прочих революционеров эта реакционная тройка впервые в новой европейской истории приступила к созданию идеологических черновиков программы того течения, которое по справедливости может быть названо «правым радикализмом».

Де Местр и Лопухин, которые, по сути дела, лишь пересаживали западные контрреволюционные идеи на русскую почву, воплощают заметнейшие тенденции идеологического брожения первых лет царствования Александра. В период их наибольшего влияния Магницкий, который далеко обогнал обоих по части крайностей, был почти неизвестен. Его внезапное продвижение к власти во второй половине царствования Александра было драматическим свидетельством глубокого укоренения в российской почве идеалов контрпросвещения. В лице Магницкого Россия обрела собственного выразителя «православной» разновидности идейной контрреволюции, которая впоследствии стараниями графа Уварова приобрела благообразие и упорядоченность и стала официальной идеологией Российской империи.

Католики

От всех прочих контрреволюционеров де Местр отличался глубоко продуманным философским отрицанием самой возможности человеческого просвещения. Он не признавал не только света разума, но и «внутреннего света» Руссо, и паскалевских «доводов сердца». Существуют, предупреждал он, «сердечные тени» [800] — и тени чернейшие ложатся на историческом пути. Его знаменитый философский диалог «Санкт-Петербургские вечера» изобилует метафорами сгущающихся сумерек; прерывистая образность и полемическое напряжение свидетельствуют о том, что солнце просвещенной беседы закатилось. Начало этого процесса в России обозначила публикация журнала Новикова «Вечерняя заря»; он достиг кульминации в другом длинном и многосложном философском диалоге 1840-х гг.: в «Русских нотах» князя Одоевского. Будучи российским сочинением западного эмигранта, «Вечера» де Местра представляют собой крайнее восточное проявление европейского романтического протеста против оптимистического рационализма; протеста, впервые заявленного в «Ночных размышлениях» Э. Юнга и достигшего апогея в «Гимнах к ночи» Новалиса.

вернуться

800

1. Soirees de St.Petersbourg // De Maistre. Oeuvres completes. — Lyon, 1884, Г?, 170.

Де Местр появился в России в 1797 г. Обездоленный сын бывшего председателя савойского сената, он бежал от наступающих полчищ революционной Франции и случайно встретил на реке По российского посланника, который взял его на борт [801]. Затем, после долгих скитаний, де Местр воссоединился со своим братом Ксавье и многими другими савоярами и пьемонтцами, нашедшими пристанище в Санкт-Петербурге. Все эти злоключения сделали его страстным противником Французской революции и просветительской философии в целом — «гибельного фанатизма XVIII столетия» [802]. В отличие от большинства других эмигрантов, он не занял официальной должности на российской государственной службе, а получил синекуру сардинского посланника. Обретя таким образом независимость и твердое общественное положение, он в течение пятнадцати лет проводил активную деятельность, оказывая большое влияние на императорский двор и придворные круги. Де Местр прибыл в Россию в период особого благоприятствования католицизму. Павел заручился от Пия VII позволением восстановить распущенный иезуитский орден в России. Воспитательное рвение иезуитов импонировало Александру, как ранее Екатерине. Генерал ордена жил в России, и в первые годы царствования Александра орден процветал совершенно независимо от католической иерархии [803].

Де Местр утверждал, что революция 1789 г. и террор 1793 г. были неизбежным следствием подлинной революции в европейском сознании за несколько лет до этого, «мятежа против Бога» [804]. Как обличитель «теофобии» [805] и современного нигилизма (гиперпизте) [806], он стал излюбленным оратором санкт-петербургских гостиных, а к 1805 г. вошел в доверие к молодому императору, стараясь убедить его, что единственное противоядие от революции — католичество.

Однако де Местр был необычным католиком. Его идеологической опорой была не томистская философия и не академическая догматика римского католицизма, а оккультистская мистика и умствования тайных сообществ. В семидесятых и восьмидесятых годах он был ведущим теоретиком и организатором масонских лож высоких степеней — и это прекрасно помогло ему освоиться в тревожной обстановке идейного брожения дворянской России. Подобно российским мыслителям, де Местр был крайне подвержен идеологическим поветриям.

«Благодаря иезуитам, — писал он, — я не стал оратором законодательного собрания» [807]. Нередко кажется, что его скорее завораживает, чем возмущает мистический и разрушительный пафос революции. Опасные, двусмысленные темы вкрадываются в его нарочито противоречивые сочинения, создавая впечатление, что миру угрожают неведомые ужасы и что лишь полнейшая покорность римско-католическому священству может предотвратить всеобщую катастрофу. В сущности, он начинает там, где остановились Шварц и Новиков в своих напаках на «бледный свет разума». Еще в бытность масоном он начертал весьма обширную программу деятельности конгресса высших степеней в Вильгельмсбаде в 1782 г. Верховный авторитет римско-католического священства он утверждал не на рациональной и не на традиционной основе, а лишь поскольку ощущал потребность в некоем новом организованном противодействии скептицизму и восстановлении «подлинно божественной магии» раннехристианской церкви [808].

Существенной опорой в борьбе де Местра с Просвещением было его убеждение в неискоренимой и безнадежной порочности человека. Он резко критикует «избитое допущение, будто человек постепенно поднялся от варварства к высотам науки и цивилизации. Эта излюбленная выдумка лежит в основе всех заблуждений... нашего столетия» [809]. «Мы не должны соблазняться нашим представлением о стройности Вселенной» [810], — пишет он, выделяя эти слова курсивом. Благочестивый оптимизм епископа Беркли столь же неправомерен, как наукообразный оптимизм Бэкона. Человек восторжествовал над животным миром не потому, что он более разумен, как утверждалось с XVIII в., а потому, что в нем больше зверства. Человек — «грозный и надменный владыка», властительный убийца, который добывает ароматы «из голов акул и китов», горделиво попирает шкуры тигров и медведей, «убивает ради убийства». «Человеку потребно все без исключения: кишки ягненка для струн арфы, китовый ус для девических корсетов, хищные волчьи клыки для наведения лоска на изысканные создания искусства, защитные слоновьи бивни для вытачивания из них детских игрушек; столы его ломаются от трупов» [811].

В конце концов человек истребит сам себя в соответствии с «таинственным и ужасным законом», властвующим в природе. Петру Великому было гораздо труднее упразднить бороды, чем отправлять своих подданных на войну — даже на войну неудачную. Кровавое насилие имеет неодолимую притягательность, о чем свидетельствуют даже главные религии человечества. Высокое провидческое единобожие, такое, как ислам или иудаизм, нуждается в ритуальном пролитии крови путем обрезания, а для высочайшей из религий, христианства, понадобилось распятие. Спасение даруется таинственным образом лишь посредством кровавого жертвоприношения и требует создания особой касты священнослужителей, дабы хранить тайны и наделять авторитетом [812]. Подобным же образом власть политическая зиждется на страхе перед палачом, а государю предоставляется право безотлагательного исполнения принятых решений — иначе власть не будет действенной [813]. Де Местр превозносит иезуитов — «янычаров святого Петра» — и полагает, что «лишь они могли предотвратить Революцию» [814]. Но он чувствует, что Европа распадается и станет добычей какого-нибудь дикарского племени вроде туземцев Новой Голландии, у которых есть слово, обозначающее искусственный выкидыш, и нет обозначения Бога [815]. Последние его слова были «земля дрожит, а вы хотите строить» [816].

Зловещее предзнаменование явлено в начале его самого знаменитого сочинения на российскую тему. Фоном «Вечеров» служат «неверные сумерки» северного лета, когда солнце, «точно пламенеющая колесница, закатывается за угрюмые леса, окаймляющие горизонт, и отблески его лучей в широких окнах дворцов кажутся наблюдателю отсветами огромного пожара» [817]. Де Местр полагал, что языки пламени уже достигли Санкт-Петербурга, но, подобно старообрядцам, считал огонь скорее очистительным, чем разрушительным началом.

Он видел, как огонь поэтического вдохновения мешается с огнями революции, и в нем самом замечен такой же влюбленный ужас, с каким будут взирать на свою отчизну многие русские интеллигенты. В 1799 г. де Местр был перепуган вторжением в Италию суворовской армии («скифы и татары с северного полюса явились перерезать глотки французам» [818]), но вскоре пришел к убеждению, что Россия — орудие, избранное Провидением для спасения Европы. Он презрительно отзывался о русской склонности к насилию и убийству, но его пленяли те возможности внезапных политических и идейных перемен, которые это «азиатское средство» даровало России [819]. Он любил бывать в Гатчине и ее окрестностях, по слухам, кишевших привидениями, и в том покое Михайловского дворца, где удавили Павла.

вернуться

801

2. Oeuvres, I, XIV-XV.

вернуться

802

3. Oeuvres, IV, 106.

вернуться

803

4. См.: M.J.Rouet de Journel. Un College de Jcsuitcs a Saint-Petersbourg, 1800-1816, 1922; A.Boudou. Le Saint-Siege et la Russie, 1814-1847, 1922, 1, 13-28. К 1812 г. в России было не менее 400 иезуитов (В.Надлер. Император Александр 1 и идея священного союза. — Рига? 1886, 1, 66). Орден иезуитов ценился не только как оплот контрреволюции, но и как кладезь мастеров своего дела во всех областях — от образования (на этот предмет их и приглашала Екатерина) до изготовления засахаренных фруктов (в этом смысле Павел особенно ценил генерала ордена — там же, I, 57 и след.).

вернуться

804

5. Essai sul le principe generateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines. — СПб., 1814, 100. Написан в мае 1809 г. как меморандум для Александра I.

вернуться

805

6. Oeuvres, Г?, 282.

вернуться

806

7. Oeuvres, XIII, 290-291.

[вернуться](#)

807

8. Oeuvres, XIII, 204.

[вернуться](#)

808

9. De Maistre. La Franc-maçonnerie. Memoire inedit au Due de Brunswick (1782), 1925, особ. 22-23. Ср. F.Vermale. L'Activite maconnique de J.de Maistre // RHL, 1935, jail., 72-76; G.Goyau. La Pensee religieuse de J. de Maistre// RDM, LXII, 1921, 137-163; 585-624.

[вернуться](#)

809

10. Oeuvres, V, 190.

[вернуться](#)

810

11. Oeuvres, IV, 271-272.

[вернуться](#)

811

12. Oeuvres, V, 23 и след., где содержится знаменитый апофеоз войны; см. также: V, 93, где он оспаривает утверждение Беркли, что симметрия в уопостижимом мире доказывает бытие Божие. Если бы Нерон сжигал людей более упорядоченно и симметрично, помогло бы это обращать народ к Богу? — вопрошает он. См. также его похвалу жертвоприношениям: V, 283-360.

Советские идеологи цитировали утверждение Де Местра, что войны предопределены свыше (а не являются, как утверждали они, результатом столкновения социальных сил и экономических интересов), в качестве образчика рационализации предполагаемого подсознательного допущения неизбежности войны Запада и СССР. См.: В.Гантман и др. Мировые войны XX века и диалектика истории // Мировая экономика и международные отношения, 1964, № 8, 3-4.

[вернуться](#)

812

13. Oeuvres, V, 125-126.

вернуться

813

14. Principe generateur, 6.

вернуться

814

15. Цит. в: Goyau. Pensee, 598.

вернуться

815

16. Oeuvres, IV, 107.

вернуться

816

17. Oeuvres, I, xli.

вернуться

817

18. Oeuvres, IV, 2-3; V, 281-282.

вернуться

818

19. М.Степанова. Жозеф де Местр в России //ЛН, XXIX-XXX, 1937, 587.

вернуться

819

20. Там же, 588.

Почти сразу по прибытии в Санкт-Петербург он стал писать об опасности, которую представляют для России приближенные царя «сумами, вылепленными Лагарпом» [820], и вскоре собрал вокруг себя целый сонм престарелых вельмож, имевших основания остерегаться новых императорских советников и либеральных наклонностей Александра: Строгановых,

Толстых, Кочубеев и Вяземских. Глава последнего семейства, занимавший при Екатерине должность генерального прокурора, завел салоны, которые, наряду с новой резиденцией иезуитов в Санкт-Петербурге, сделались средоточием активности де Местра.

Как Поссевино в XVI столетии и Крижанича в XVII, де Местра соблазняла возможность обратить в католичество огромную страну. Он выдвинул программу обращения «дюжины знатных россиянок» и всячески споспешествовал расширению деятельности иезуитов в Российской империи [821]. По мере того как спадала эйфория после встречи Наполеона и Александра в Тильзите в 1807 г. и возрастала опасность новой войны с Францией, соответственно увеличивалось влияние де Местра. Он сыграл одну из ведущих ролей в идейной мобилизации российского дворянства, представляя противостояние Наполеону как борьбу христианской цивилизации против новоявленного кесаря.

Де Местр вступил в открытую полемику с либерализмом ранней поры царствования Александра в 1810 г., опубликовав «Пять писем о народном образовании в России», обличение предполагавшихся образовательных реформ Сперанского [822]. На следующий год он затеял переписку с графом Уваровым, будущим министром народного просвещения и теоретиком реакции. Он также сочинил длинный меморандум, обращенный к Александру Голицыну и позднее напечатанный под заглавием «Четыре главы о России» [823], и участвовал совместно с адмиралом Шишковым и другими литературными ретроgrадами в деятельности новообразованного патриотического общества — «Беседы любителей русского слова». Влияние де Местра достигло апогея ко времени отставки Сперанского весной 1812 г. Он имел целый ряд продолжительных частных бесед с царем, и ему была предложена должность официального редактора документов, публикуемых за подписью императора.

Вообще католицизм тогда пользовался особой милостью. Орден иезуитов, которому было позволено распространить свою активность на Сибирь в 1809 г. и на Крым в 1811 г., преобразовал в 1812 г. свою Полоцкую коллегию в семинарию с университетским статусом и широкими правами надзора за средним образованием в Белоруссии. В 1813 г. Александр даже выразил симпатию римско-католической точке зрения в каноническом богословском споре о происхождении Святого Духа. Назначение эмигрантов-католиков губернаторами пограничных западных провинций, Паулуччи в Риге и Ришелье в Одессе, также благоприятствовало католической деятельности.

Однако волна всенародного патриотического подъема, вызванного нашествием Наполеона в 1812 г., смыла де Местра и иезуитов и через несколько лет вынесла их за пределы России. Ввиду возросшего чувства национального достоинства и неприязни к иностранцам римский католицизм попал под особое подозрение; к тому же Россия была внезапно охвачена новой религиозной одержимостью, ненавистной де Местру, как и всякому католику: экуменическим пиетизмом. Это эклектичное и эмоциональное порождение протестантской веры было еще враждебней светскому рационализму Просвещения, чем ультрамонтанство де Местра. И оно сыграло куда более существенную роль в консолидации российского контрпросвещения.

Де Местр видел, как надвигается эта новая опасность; и в своем критическом отзыве на проникнутую пиетистским влиянием программу обучения в новой Санкт-Петербургской богословской академии, принятую в 1810 г., он пытался противодействовать тому, что называл «германской болезнью» религиозной неопределенности с помощью «парижской ртути, иначе именуемой насмешкой» [824]. Он еще достаточно долго оставался в России и успел высказать свои критические соображения относительно двух главнейших, хоть и побочных, плодов нового пиетизма: Российского библейского общества и Священного союза. Он возражал против распространения в народе текстов Библии, не сопровождаемого наставничеством в чтении и толковании; и остерегал против подчинения религиозной активности государственным

чиновникам. Вольные обсуждения Писания и межконфессиональные молитвенные собрания лишь «потакают людской гордыне, освобождая ее из-под власти авторитетов». Как Библейское общество, так и Священный союз низводили католицизм до статуса подчиненного вероисповедания, представленного лишь его католическим величеством императором австрийским, одним из трех подписавших декларацию о заключении Союза. Папа отказался подписать или одобрить устав Союза, и де Местр обличал Союз как «социнианский заговор» и «личину революции» [825].

И все же де Местр предвидел, что идеал межконфессиональной терпимости рано или поздно пойдет на пользу католичеству, ибо уж оно-то безусловно останется нетерпимым и сохранит пропагандистский пафос. Неопределенные религиозные устремления, которым содействовал Александр, были «слепым орудием Провидения», подготовкой мира к «великому единению неведомого свойства», которое «изгонит все сомнения из пределов града Божьего» [826]. Так что даже после того, как Александр поддался пиетизму и изгнал иезуитов из Москвы и Санкт-Петербурга в 1815 г., де Местр медлил с отъездом в надежде сыграть некую роль на неисповедимом пути Провидения. Он написал прощальный призыв к усилению Цензуры и укреплению дисциплины, «Пять писем российскому дворянину об испанской инквизиции» [827]. Быть может, его ободрила долгая беседа с царем в феврале 1816 г., когда Александр заверил его, что и Общество, и Союз — лишь первые шаги к основанию вселенской церкви. Позже в том же году Александру удалось привлечь в Общество видного католического прелата, а год спустя он послал в Рим своего представителя-католика, дабы обсудить примирение церквей, соответствующее примирению наций. В кризисные моменты, даже после отъезда де Местра в мае 1817 г. и изгнания иезуитов из России в 1820 г., Александр то и дело обращал взоры к Риму, соображая, например, свое запрещение тайных обществ в Польше в сентябре 1821 г. с последней по времени папской буллой *Ecclesia Iesu Christo*. В 1825-м, в последний год своей жизни, Александр послал старого друга де Местра, также католика-савояра, с тайным поручением в Рим: по-видимому, затем, чтобы в Россию прислали высокопоставленного священнослужителя для наставления в католической вере. Не исключено, что накануне своей кончины он помышлял об обращении в католичество [828].

Пиетисты

Для ополчения России против революционных и просветительских идей гораздо важнее, чем реакционеры-католики, оказались религиозные подвижники, возымевшие влияние на Александра во вторую, судьбоносную половину его царствования: пиетистские провозвестники вселенской, «внутренней» церкви. Эти поборники экуменизма составляли куда более аморфное сообщество, нежели католическая когорта; силу свою они черпали в масонстве высоких степеней и в мистическом протестантизме. По сути дела, их сообщество явилось результатом того сближения дворянского мистицизма и низового сектантства, которого так опасалась Екатерина. Наследие их было неоднородно; подлинными их духовными наследниками стали такие антиавторитарные моралисты, как Лев Толстой, однако же непосредственное их воздействие на Россию выразилось парадоксальным образом в укреплении и углублении российской контрреволюционной идеологии. Неопределенные устремления этих обновителей церкви ко вселенской церковности помогли обосновать новое ограничение свободы и национальную замкнутость России при Николае I.

вернуться

820

21. Там же, 584; и весь раздел 577–726.

вернуться

821

22. Goyau. Pensee, 611-612; De Maistre. Oeuvres, I, xxi — xxxvi.

вернуться

822

23. Oeuvres, VIII, 163-232.

вернуться

823

24. Ibid., 279-360.

вернуться

824

25. Ibid., 265; и 233-265, где он комментирует педагогические замыслы Феслера.

вернуться

825

26. Oeuvres, XIII, 290; V, 228-257; прямые нападки на Александра наблюдаются в его более позднем (1819) сочинении: Sur l'Etat du christianisme en Europe // Oeuvres, VIII, 485-519.

вернуться

826

27. Oeuvres, V, 247, 242; XIII, 290-292, 282; ЛН, XXIX-XXX, 613-621. Де Местру этот таинственный процесс единения человечества изначально виделся как «1с grand oeuvre» («великое свершение»), которое не только воссоединит, но превзойдет христианство, и сбудутся чаяния, существеннейшие для масонства высоких степеней: воссияет утраченный свет древнего Востока. См.: De Maistre. Memoire inedit, 35-36, 100-120.

вернуться

827

28. Oeuvres, III, 287-401.

вернуться

29. P.Pierling. L'Empereur Alexandre 1-er, est-il mort catholique? 1913, особ. 12-44; и комментарий к этим слухам в кн.: Мельгунов. Дела и люди Александровского времени. — Берлин, 1923, I, 105-109; A. Boudou. Le Saint-Siege, I, 126-139.

В составе этого движения новостью был протестантский пиетизм, идеологическое поветрие, которое стало проникать в Россию с тех самых пор, как подчинило себе церковную жизнь Германии в начале XVIII столетия. В эпоху Просвещения пиетизм был главным соперником светского рационализма и духовным предвестием романтического контрнаступления в первые десятилетия XIX в. Подобно методизму, своему небезызвестному отпрыску, пиетизм получил название, производное от эпитета «благочестивый», и поначалу был всего лишь порывом к более прочувствованной, более личностной религиозности в пределах официальной церкви. Обычно пиетисты стремились отринуть догму во имя того, что у них именовалось «истинным христианством»: это словосочетание стояло в заглавии книги, написанной в начале XVII столетия Иоганном Арндтом. Пиетизм впервые поставил своей отличительной целью создание нового межконфессионального и международного христианского братства, став движением, в основном связанным с двумя трактатами конца XVII столетия: «Об истинно евангелической церковности» Филиппа Шпенера и «Беспристрастная история церкви и ереси» Готтфрида Арнольда. Организационным центром пиетизма стал университет в Галле, где была принята специальная программа религиозного обучения и учрежден институт по изучению и евангелическому просвещению восточных народов. Особое внимание уделялось России; влияние пиетистов в российских богословских академиях — по-прежнему важнейших национальных учебных заведений — в начале XVIII в. неуклонно возрастало. Более всего оно сказывалось на перекрестках вероисповеданий, в Белоруссии и Малороссии, где пиетизм, казалось, предлагал новую религиозность, не затронутую горечью привычных догматических раздоров. Самый образованный российский православный богослов первой половины XVIII столетия Симеон Тодорский был сыном украинки и крещеного еврея; он получил воспитание у иезуитов, но обрел духовное призвание в среде пиетистов и перевел на русский язык сочинение Арндта. Ему же принадлежит наиболее полный тогдашний русский перевод Священного Писания: так называемая Елизаветинская Библия 1751 г. [829]

Пиетизм был первым международным миссионерским движением протестантизма, утвердившим евангелическое просвещение язычников в качестве первейшей обязанности церкви независимо от поддержки государства. Даже при Петре Великом пиетисты считали Россию благодатным полем для евангелического посева. Они основали небольшие и недолговечные школы в Москве, Санкт-Петербурге, Нарве, Астрахани и Тобольске — и повсюду в целях облегчения будущих евангельских проповедей преподавался как минимум один восточный язык [830].

Более основательное воздействие на Россию оказала колонизация, начавшаяся вскоре после того, как главным оплотом пиетизма стало в 1720-х гг. поместье графа Цинцендорфа в Саксонии. Возникшее там сообщество, известное под именем гернгутеров («Стража Господня»), вобрало в себя переживших гонения подвижников старочешского протестантизма из Моравии наряду с лютеранами, кальвинистами и даже некоторыми католиками. Сообщество Цинцендорфа стало зародышем религиозного братства, известного как Моравские братья, а точнее — Соединенные братья. Почти изначально братья стремились оплодотворить чужие земли не только пиетистскими идеями, но и целостным жизненным опытом сообщества гернгутеров. Поселяясь повсюду — от американской Джорджии до Гренландии и Индии, они обратили в 1730-х гг. свои колонизаторские усилия на Восточную Европу, что было и наиболее

естественно, и наиболее перспективно. Продвигаясь частью через Латвию и Эстонию, частью же через Польшу и Венгрию, они воспользовались поощрительными указами Екатерины 1762 и 1763 г. и в больших количествах переселялись в Россию.

Моравские братья скоро сделались движущей силой постоянно возраставшей в числе общины немецких протестантов неконформистского толка (включавшей меннонитов, гуттеритов и т. д.), расселявшихся в новооткрытых для колонизации юго-восточных областях Российской империи [831]. Сперва они разыскивали следы изначальной Моравской церкви, которая, по их предположениям, некогда процветала на Кавказе, затем обосновались в пустынных окрестностях Сарепты, в низовьях Волги, и быстро превратили эти места в край образцового земледелия.

К 1790-м гг. немецкие пиетисты приобрели огромную популярность у российского дворянства. Вольное экономическое общество заинтересованно изучало их сельскохозяйственные достижения; аристократы съезжались в Сарепту, содействуя курортной славе тамошних минеральных вод [832]; а когда разразилась Французская революция, россияне стали видеть в этих набожных и трудолюбивых людях живое противодействие абстрактному рационализму французского Просвещения. Жуковский, чьими усилиями русская поэзия сменила классические образцы на романтические, был (как и великий немецкий поэт Новалис) воспитан преимущественно немецкими пиетистами. Тихон Задонский, который основал на Дону собственную «истинно христианскую» общину, ставил во главу угла пиетистское предписание обретать истину Господню посредством чтения Библии и дел молитвы и милосердия [833].

Терпимость, прилежание и богомольное рвение гернгутерских общин оказали глубокое воздействие на формирование в европейской культуре романтического воображения. Вероятно, воспитательные усилия братьев повлияли на поверхностно католический идеал объединенного христианства, выраженный Новалисом в его поэтическом трактате «Европа или христианство». Мадам де Сталь посвятила четверть своей книги «О Германии» восхвалению Моравских братьев; а славянофил Киреевский впоследствии называл их движение истинным зарождением христианского единства [834].

Пиетизм способствовал образованию, и его считали союзником Просвещения в Восточной Европе; но после Французской революции он круто повернул к мистицизму и традиционализму. Пиетисты чувствовали себя все ближе по духу к мистикам масонства высоких степеней, которые давно уже провозглашали общеевропейское охранительное единение «истинных христиан». И те, и другие отзывались о революции в апокалиптических тонах и винили в ней рационализм Просвещения. В Центральной и Восточной Европе появилась склонность возлагать вину за все на «заговор против алтарей и тронов», который якобы образовала небольшая группа масонствующих рационалистов, «баварских иллюминатов» [835]. Лафатер, который был равно влиятелен в масонских и пиетистских кругах, полагал, что единственным ответом на вселенскую революцию является создание сокровенной вселенской церкви, которая обучала бы «вселенскому языку, вселенской монархии, вселенской религии, вселенской Медицине» [836]. Лафатер почти наверняка сыграл решающую роль в приобщении к консерватизму Карамзина, который называл его «истинным христианином» и навестил его в Цюрихе в 1789 г. [837]. И Лафатер, и Сен-Мартен заклинали своих прирейнских последователей создать новое христианство, которое победит апокалиптического зверя Революции. Их призывы вызвали удивительнейшие отклики. Немецкое «Сообщество Христово» провозгласило вселенское библейское христианство, освобожденное от догматики. Другие требовали связать масонство высоких степеней со всеми христианскими вероисповеданиями. А один влиятельный розенкрейцер включил в обязательную жизненную программу утреннее присутствие на католической мессе, дневное — на лютеранском богослужении; «вечером же надлежит посетить молельню Моравских братьев, масонскую ложу или синагогу» [838].

вернуться

829

30. Подробное рассмотрение проблем, связанных с наплывом пиетистов, и соответствующую библиографию см.: E.Winter. Halle, особ. 227-254 о Тодорском. Возможно, по необходимости угодничая перед своими коммунистическими издателями, Винтер старается не заострять внимания на религиозных и евангелических аспектах этого наплыва; они более основательно исследуются в работах, не использованных Винтером, — таких, как: E.Benz. August Herman Francke und die deutschen evangelischen Gemeinden in Russland // *Auslanddeutschtum und cvangclis-clic Kirclie*, 1936, 143-192; и: E.Scebcrg. Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit. — Mcerane, 1923. Самой содержательной историей пиетизма по-прежнему остается: L.Ritschl. *Gescichte des Pietismus*. — Bonn, 1880-1886, 3 Bd. Широкое культурное воздействие пиетизма в ином контексте оценивается в кн.: K.Pinson. *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*. — NY, 1934.

вернуться

830

31. Winter. Halle, 290-338.

вернуться

831

32. Об организации Гернгутской (Herrnluit) общины и ее миссионерской активности см.: E.Langton. *History of the Moravian Church. The Story of the First International Protestant Church*. — London, 1956; E.Winter. *Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17 und 18 Jahrhundert*, 1955; O.Uttendorfer. *Wirtschaftsgeist und Wirtschaftsorganisation Herrnhuts und der Brüdergemeinde*. — Herrnhut, 1926 (всестороннее исследование с 1743 г. до конца восемнадцатого столетия); H.Gronroos. *Suomen yhteyksista herrnhutilaisuuten 1700-luvulla* // SKST, XII, 1938, библиография 268-272 на всех языках Прибалтики; и ценнейшее исследование: А.Клаус. Сектаторы-колонисты в России // ВЕ, 1868, янв., 256-300; март, 277-326; июнь, 665-722; июль, 713-766; а также: Клаус. Духовенство и школы в наших немецких колониях. // ВЕ, 1869, янв., 138-174; май, 235-274. О враждебном отношении к ним в России до Екатерины см.: РА, 1868, сен., 1391-1395.

вернуться

832

33. А.Ходнев. Краткий обзор столетней деятельности Императорского вольного экономического общества с 1765 до 1865 // *Труды вольного экономииического общества*, 1865, нояб., 268-269. Важную роль в популяризации Сарепты сыграло описание Ивана Болтина (Хорография сарептских целительных вод. — СПб., 1782).

вернуться

833

34. О истинном христианстве // Тихон Задонский. Соч. — М., 1836, IV–IX. Н.Городецкий (Тихон, 95) и Г.Флоровский (ASR, 1964, Sep., 577–578) сомневаются, однако, в большом влиянии И.Арндта на Тихона. О переводе сочинений Арндта на русский язык см.: Chizhevsky. Aus zwei Welten, 220–230.

[вернуться](#)

834

35. См.: Viatte. Sources, I, 32–37; V.Cerny. Les «Freres moraves» de Mme de Staël // RLC, 1960, jan.-mar., 37–51; П.Киреевский. Сочинения. — ?, 1861, II, 303, примеч.; и: PA, 1868, сен., 1352–1358.

[вернуться](#)

835

36. Об этой необычайной охоте на ведьм см.: R.Le Forestier. Les Illumines de Baviere el la franc-maçonnerie allemande, 1914; а также: J.Droz. La Legende du corn-plot illuministe en Allemagne // RH, 1961, oct.-dec., 313–338.

[вернуться](#)

836

37. J.Bodemann. Johann Caspar Lavater. — Gotha, 1856, 367, а также 396 и след.

[вернуться](#)

837

38. Переписка с Лафатером, 3, 5–6.

[вернуться](#)

838

39. Цит. в: Droz. Legende, 329.

Наиболее популярными провидцами мистического, контрреволюционного толка были Юнг-Штиллинг и Карл Экартсгаузен. В своей знаменитейшей «Победной истории христианской религии» [839] (1799) Юнг утверждал, что человечество либо сгинет от нескончаемых революций, либо подчинится высшей форме христианства. Сочинение Юнга способствовало восприятию концепции де Местра, видевшего в католичестве противоядие от революции; правда, Юнг возвещал пришествие новой церкви с Востока. Ядром ее надлежало стать Моравскому братству, членом которого Юнг был многие годы; предполагалось введение новых псевдовосточных обрядов посвящения в масонском роде. Юнг принял новое имя, как это было в обычае у масонов высоких степеней, и выбор его был свидетельством веры в пиетистский

идеал душевного покоя (Stille).

Плодовитый Экартсгаузен не менее, если не более, Юнга содействовал распространению понятия о новой мистической церковности в своих сочинениях 1780 — 1790-х гг., таких, как «История рыцарства», «Бог есть любовь чистейшая», «Религиозные писания о свете и тьме» и «Ключ к оккультному знанию и мистической ночи». В своей последней и самой влиятельной книге «Облако над святилищем» (1802) он старательно доказывал, что новая церковь превзойдет все существующие. Она явит миру ту исконную религию (Urreligion), которая лежит в основе всех вероисповеданий: «новый мир», очевидный для «неведомых святых всех религий», где «христианин, иудей и варвар идут рука об руку» [840].

Вероятно, сочинения Экартсгаузена сыграли наиболее важную роль в популяризации представления о новом контрреволюционном христианском содружестве в пределах России. Некогда возглавлявший правительственную комиссию, призванную расследовать и искоренить злодеяния баварских рационалистов-«иллюминатов» еще до Французской революции, он считался опытным и всеведущим ветераном контрреволюционного лагеря. В царствование Александра I почти все его сочинения были опубликованы в России — большинство из них в нескольких изданиях и разных переводах [841]. Александр читал «Облако над святилищем», когда обдумывал проект Священного союза. Слава Экартсгаузена побудила российские власти обратиться к другим проповедникам экуменизма из числа баварских мистиков в последние годы царствования Александра.

Своей российской популярностью этот малопримечательный (и за пределами России почти неизвестный) немец обязан второму по значению застрельщику российского контрпросвещения, Ивану Лопухину. В деятельности Лопухина сектантский пиетизм вошел в сплав с масонством высоких степеней и приобрел отчетливую контрреволюционную направленность.

Лопухин, как и де Местр, был практикующим масоном, который постепенно ополчился сначала против революции, а затем против рационализма как такового. Первый кризис в его жизни случился в начале 1780-х гг., когда ему было поручено (в порядке исполнения масонских обязанностей) перевести «Систему природы» Гольбаха. Осознав в полной мере, что материалистическая философия Гольбаха враждебна христианскому вероучению, он сжег свой перевод и предался оккультным занятиям розенкрейцеров. В 1789 г. произошел второй кризис. Сразу после чудесного исцеления от мучившей его всю жизнь болезни и едва прослышав о том, что во Франции разразилась революция, он имел некое мистическое откровение во время прогулки по саду графа Разумовского. Ему оказалась предназначена участь — цитируя заглавие трактата, написанного им в 1791 г., — «Духовного рыцаря или ищущего премудрости». Он взялся за основополагающее сочинение во искупление своего времени, которое и опубликовал после почти десятилетних трудов в 1798 г. назвав его «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути Истины и о различных путях заблуждения и гибели» [842]. Эта книга вызвала потрясение в высших масонских кругах, которое отдалось эхом по всей Европе. В 1799 г. в России был издан ее французский перевод; в 1801-м вышли новое французское издание в Париже и второе русское издание; вскоре после этого два немецких и еще несколько российских. Престарелый Экартсгаузен в особенности восторгался этим трактатом, завязал тесные отношения с Лопухиным и озаботился переводом на русский язык собственных творений, а также сочинений других немецких приверженцев «внутренней церкви».

Между тем новый царь Александр послал Лопухина на юг России, чтобы уяснить положение дел в местных религиозных сектах. Тот открыл для себя духоборов, пожил среди них и объявил их неведомыми святыми новой церкви в своем рассуждении «Глас искренности». Врагами

мистической церкви объявлялись светская ученость и потворство своим прихотям: то и другое мешает человеку следовать Христу и обрести «истинную премудрость». В трактате 1794 г. «Изображение мечты равенства и буйной свободы с пагубными их плодами» он изобличает властвующую французскими революционерами похоть стяжательства как первопричину всех бедствий Европы; а обращаясь к приверженцам своего учения, выражает негодование на столь же низменное противодействие церковью революции. Он предлагает отлучать от внутренней церкви тех, кто верит «в царство собственности, носящей на себе образ Антихристов» [843]. В 1809 г. он стал вдохновителем издания журнала «Друг юношества» и опубликовал на его страницах такие свои трактаты против рационализма, как «Плоды сердца, возлюбившего истину» и «Пути молитвенного сердца». К нему присоединился другой сподвижник Шварца, Лабзин, чей мистический журнал «Сионский вестник» начал выходить 1 января 1806 г. Лабзин «обратился» в новое, мистическое христианство, преодолев первоначальное увлечение энциклопедистами, которых он теперь обличал в стихотворении «Французская лавка».

Реакционеры-пиетисты ненадолго впали в немилость после заключения союза с Наполеоном в 1807 г. Журнал Лабзина был закрыт; Лопухина вынудили уехать из Москвы в его деревенское имение; секту графа Грабянки «Новый Иерусалим», где поощрялся провидческий экстаз хлыстовского толка, запретили. Но в то же самое время контрреволюционная «внутренняя церковь» приобрела первостепенного приверженца в ближайшем окружении царя. Князь Александр Голицын, бывший почитатель энциклопедистов и отпрыск одного из самых преданных образованию и Франции российских знатных родов, также пережил своеобразное обращение в христианство. В качестве назначенного Александром гражданского прокурора Святейшего Синода Голицын решил прочесть (впервые в жизни) Новый Завет. Он обнаружил в жизнеописании и вероучении Христа кладезь вдохновения, какого ему никогда не давало отправление православных обрядов. Окинув взором религиозную жизнь империи, он почувствовал, что христианские сектанты — и в особенности протестантские пиетисты — гораздо вернее следуют евангельским заповедям, чем православная паства. Особое почтение он питал к общине Моравских братьев в Сарепте, куда то и дело наведывался лечиться на водах [844]. Наконец в 1810 г. он отказался от должности прокурора Святейшего Синода, и ему был препоручен надзор за иностранными вероисповеданиями в России. Это очевидное понижение в чине он, как новообращенный приверженец межконфессионального христианства, счел открытием новых перспектив своей деятельности.

В том же 1810 г. Голицын пригласил в Санкт-Петербург Игнациуса Феслера, бывшего монаха-трапписта, который стал историографом германского масонства и председателем берлинского «Общества друзей человечества», на место преподавателя философии в Санкт-Петербургской духовной академии [845]. Номинально будучи протестантом, этот силезский памфлетист был заинтересован главным образом в российском укоренении нового межконфессионального «Общества братской любви» (Филадельфия). Встреченный в штывы де Местром, Феслер заручился полной поддержкой Голицына, который устроил ему длительную командировку в Сарепту, а затем назначил суперинтендантом особой консистории, созданной для церковного управления семьюдесятью тремя колониями на юге России.

вернуться

839

40. De Maistre. Oeuvres, V, 258-260.

вернуться

41. Цит. по рус. пер.: Облако над святилищем. — СПб., 1804, 149, 152, 154. Оригинал — Die Wolke iiberdem yciligtum. — Miinchen, 1802. См. также: Viattc. Sources, II, 44-51.

вернуться

42. П.Знаменский. Чтения из истории русской церкви за время царствования императора Александра I. — Казань, 1885, 157. Он насчитывает двадцать пять различных сочинений Эккартсгаузена, переведенных на русский язык за десятилетие 1813-1821.

вернуться

43. Лопухин. Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели. — СПб., 1798. См. подробный и вполне откомментированный биографический очерк Я.Барскова об этой упускавшейся из виду фигуре в: РБС, X, 650-682; а также: Булич. Очерки, I, 316-359; он утверждает (329), что труд Лопухина был завершен в 1791 г. См. также: В.Садовник. Массонские труды И.В.Лопухина. — М., 1913.

вернуться

44. Цит. в: Боголюбов. Новиков, 209.

вернуться

45. Клаус. Сектаторы // ВЕ, 1868, март, 305; также: ВЕ, IX, 5 0-51.

вернуться

46. Н.Попов. Игнатий-Аурелий Феслер // ВЕ, 1879, дек., 586-643; И.Чистович. История Санкт-Петербургской Духовной Академии. — СПб., 1857, 182-266. Экуменические взгляды Феслера излагаются в его работе: Ansichtcn von Religion und Kirchentum, 1805; и рассматриваются в ст.: В.Терновский. Материалы для истории мистицизма в России //ТКДА, март, 164-165. О его масонской деятельности: Thory. Acta, I, 198, 313; о его прежних, до прибытия в Россию, контактах с немецкими тайными обществами: J.Droz. L'Allemagne et la revolution frangaise. 1949, 96-97.

И что важнее всего, Голицын убедил самого царя прочесть Библию (тоже впервые) и сделать

ее основным подспорьем «духовного ополчения» России против Наполеона. Голицын одолжил Александру собственную Библию, и тот прочел ее летом 1812 г., совершая поездку по завоеванной Финляндии. Более всего потрясенный книгами ветхозаветных пророков и новозаветным Апокалипсисом, Александр посещал финские протестантские церкви и заявлял, что перед ним открылся новый мир [846]. Впечатлительный царь пустился истолковывать текущие события на библейский манер, стал посещать молитвенные собрания и чтения Библии в голицынской межконфессиональной часовне. Он принял близко к сердцу идеал нового внутреннего христианства, межконфессионального братства «библейских» христиан, призванных залечить раны, нанесенные христианскими раздорами и революционной смутой.

Центром этого «духовного ополчения» было Библейское общество, созданное по финскому образцу, воспроизводившему, в свою очередь, пиетизм в его английском варианте Методистской церкви. Любопытно, что этой церкви, сыгравшей столь существенную роль в отвлечении английского общественного сознания от революционных помыслов [847], суждена была подобная роль и в России. Александр отложил свой отъезд из Санкт-Петербурга в Москву в конце 1812 г., когда он должен был возглавить преследование отступающего Наполеона, чтобы встретиться с главою английских методистов, прибывшим из финского города Турку с целью помочь в создании российского филиала. Царь и его два брата стали покровителями Библейского общества, а Голицын его председателем.

На учредительном собрании общества в январе 1813 г. присутствовали представители различных отечественных и иностранных протестантских церквей, и главенствовали среди них Моравские братья. По указанию Голицына первичный план печатания Библий лишь на иностранных языках претерпел изменения: в последующие два года решено было издать Новый Завет и книги Ветхого Завета также и на русском. К руководству обществом, сперва доверенному лишь протестантским священнослужителям, приобщили православное и даже католическое священство; и по всей России создавались его филиалы в целях распространения и обсуждения Священного Писания [848].

Когда Александр наконец не спеша отправился в Европу следом за наступающей русской армией, его поведение временами напоминало скорее паломничество адепта межконфессиональной религии, чем действия военачальника. Он ежедневно читал Библию и находил в ней истолкование всех происходящих событий. Как он объяснял лютеранскому епископу из Пруссии, «Пожар Москвы осветил мою душу, и суд Божий на ледяных полях наполнил мое сердце теплотою веры, какой я до тех пор не ощущал. Тогда я познал Бога, как его описывает Священное Писание. Искуплению Европы от гибели обязан я собственным искуплением» [849].

Прежде чем окончательно разобраться с Наполеоном, он ознакомился с бытом процветающих общин Моравских братьев в Ливонии и новообразованной общины гернгутеров в Саксонии. Побывал он на собраниях квакеров в Лондоне и отстоял Пасхальную литургию вместе со всем своим офицерским корпусом на том самом месте площади Согласия в Париже, где был обезглавлен христианнейший король Людовик XVI [850].

Один из свидетелей этой сцены восторженно писал, что «на месте казни курится фимиам благодарности, и дым, возлетающий к небесам, примиряя наконец небо с землею, показывает знак совершенного избавления и свободы света. Религия и свобода восторжествовали» [851]. Русских офицеров побуждали брататься с французскими масонами; европейские Романтики от радетьельницы свободы мадам де Сталь до сторонника реставрации Шатобриана восславляли искупительное благочестие российского монарха; а Лопухин в своем балтийском поместье устроил символические полуночные похороны Наполеона при свете пятисот пылающих крестов [852].

Между первым вступлением Александра в Париж в 1814 г. и окончательным разгромом Наполеона под Ватерлоо год спустя звучал несмолкаемый хор голосов, предвещавших Александру великую будущность. Престарелый Юнг-Штиллинг заявил, будто ему оккультным путем открылось, что конец света наступит или в 1819 г., или в 1836-м; тысячелетняя благодать воссияет с Востока и Александр является избранным орудием Господним. Александр посетил его в 1814 г. и послушал его проповеди, после чего не оставлял его щедрыми даяниями и поддерживал с ним близкие отношения до его смерти в 1817 г. [853]. В то же самое время баронесса Крюднер, тесно связанная с гернгутерами и Юнг-Штиллингом, пригласила царя на молитвенные пиетистские радения и уверила его в том, что на него свыше возложена миссия спасителя христианства [854]. Другими главнейшими его наперсниками этого периода были французский последователь Месмера Никола Бергас и баварский мистик Франц фон Баадер, который в начале 1814 г. отправил меморандум правителям России, Австрии и Пруссии под названием «О созданной Французской революцией необходимости нового и более тесного единения религии и политики» [855]. На следующее лето он этот меморандум переработал, предназначая его теперь для одного лишь русского царя и посвятив его Голицыну. И образование, и политическое управление должно было, согласно Баадеру, целиком подчинить христианскому вероучению; христианству же надлежало перенять жизненно важные свойства других религий и мифологий.

Кому бы ни принадлежал изначально замысел Священного союза — баронессе Крюднер, Баадеру или самому Александру, — но провозглашен он был в сентябре 1815 г., возведен российскому народу в день Рождества и представлял собой венец усилий по изысканию «христианского ответа на Французскую революцию». Протестантский, католический и православный государи «перед лицом вселенных» поклялись полностью подчинять свое правление «высоким истинам, внушаемым законом Бога Спасителя». Название Союза было взято из пророческих речей Книги пророка Даниила; создан он был «во имя Пресвятой и Нераздельной Троицы», и государей связала круговая порука — совсем как членов масонской ложи высоких степеней. Они именовались «тремя ветвями одной семьи» и обязывались помогать друг другу в открытии «сокровищ любви, науки и беспредельной мудрости» [856].

Разумеется, религиозные задачи Союза принимались всерьез главным образом в России. В первые два года его существования делались необычайные усилия ради преобразования российского общества в духе устава Союза. Голицын получил новую должность, более чем странную для Европы XIX столетия: «министра духовных дел и народного просвещения». Он поддерживал контакт с Баадером, который навербовал ему изрядное количество чуждых школярству и враждебных папству католических мистиков из Баварии, дабы «обеспечить все культы достойными священнослужителями». Александр заказал Баадеру практическое пособие для российского священства, а Голицын в конце 1817 г. назначил его своим «литературным корреспондентом». Баадер и другие баварские мистики надеялись объединить всех христиан с помощью эзотерического и неоплатонического богословия, которое будет не в пример привлекательнее как «протестантского рационализма», так и «римского диктата». Знаменитый проповедник и глава Баварского Библейского общества Игнациус Линдль приехал в Россию в 1819 г.; Иоганн Госнер явился из Баварии через Швейцарию и Силезию годом позже. Всем им были отведены видные роли в деятельном созидании под крылом Голицына такой системы образования, в которой «люди простые, неученые» будут «просвещены Духом Святым» [857].

вернуться

47. Живой рассказ о произошедшем тогда сдвиге Александра от рационализма к пиетизму: Рассказы князя Голицына // РА, 1886, кн. 2, 87; подробный отчет о нем — 65-108.

вернуться

847

48. Классическая оценка методизма как стабилизирующей социальной силы дана у Э.Халеви (E.Halcvy. History of the English People. — NY, 1961, I, part III, 387-485). Дж. Кларк (G.Clark. The Making of Victorian England. - London, 1962, 36-37) полагает, что революционный потенциал английского общества был при всех обстоятельствах невелик. Это сомнение хотя и по иным причинам, но в равной мере относится к России.

Английский нонконформизм был, вероятно, важнейшим среди многих духовных влияний, которые формировали туманные религиозные взгляды Александра. Первым его наставником в делах религии был Андрей Самборский, поляк, женатый на англичанке и проведший в Англии большую часть жизни (Надлер. Император, 1, 9—12); весь его замысел обновления путем нравственно-религиозного воспитания народа отмечен определяющим влиянием не только методистского. Библейского общества, но и квакерского идеала свободного общественного воспитания посредством ежедневных чтений, пропагандистом которого был Джозеф Ланкастер (см.: Пыпин. Движения, 1—293 — о Самборском и 397-418 — о Ланкастере). Впоследствии Александр имел важный непосредственный контакт с английскими квакерами, в частности со Стивеном Гриллетом (Stephen Grillet), с которым он совершал в Лондоне в 1815 г. совместные богослужения и поддерживал тесные отношения в Санкт-Петербурге в 1818-1819 гг. См.: R.S. Aus dem Rcstaurationszcitalter, der Quaker Grillet in St. Petersburg // DR, LXVII, 1886, 4 9-69; к сожгшению, статья не документирована.

вернуться

848

49. В дополнение к Пыпинусм.: Н.Стеллецкий. Князь А.Н.Голицын и его церковно-государственная деятельность. — Киев, 1901; С.Сельский. Участие Александра I в издании Библии //ТКДА, 1879, янв., 172-196.

вернуться

849

50. Имевшая место в 1818 г. беседа с епископом Эйлером (ЕПер) цит. по кн.: Знаменский. Руководство, 433. Г.Флоровский (Пути, 130) показывает, что поворот Александра к религии предшествовал пожару.

вернуться

850

51. A.von Tobien. Herrnhut i Livland // Die livlandische Ritterschaft, 1930, 116-139, особ. 128-129; Н.Plitt. Die Briidcrgemeinde und die lutherische Kirche in Livland. - Gotha, 1861, 168-181; Надлер. Император, I, 298-309; E.Knapton. The Lady of the Holy Alliance. - NY, 1939, особ. 125-191; C. de

Grunwald. Les Russes a Paris en 1814//RSMP, 1954, I Scmestre, 1-14.

вернуться

851

52. Архив братьев Тургеневых. — СПб., 1913, III, 251.

вернуться

852

53. РБС, X, 674; Lettres de Mine de StacI a Alexandre 1, 1814-1817 // La Revue de Paris, 1897, jan.-fev., 16-17; Grunwald. Les Russes, 5-6.

вернуться

853

54. W.Baur. Religious Life in Germany. — London, 1872, 317-338; Autobiography of Heinrich Jung-Stilling. — NY, 1848; E.Benz. Sendung, 15-32, где приводятся некоторые его пророчества и разъяснения.

вернуться

854

55. Ценное исследование Нэптона (E.Knapton. Lady, 125-166) в целом имеет тенденцию принижать роль этой «вдохновительницы Священного союза».

вернуться

855

56. F.Baader. Uber das durch die franzosische Revolution herbeigefuhrte Bediirfniss einer neuern und innigern Verbindung der Religion mit der Politik, — документ, законченный в начале лета 1814 г. и посвященный князю Голицыну; впервые опубликован в Нюрнберге в 1815 г. Сперва — весной 1814 г. — Баадер направил копии своего проекта (который возник под влиянием теократических идей Новалиса и Сен-Мартена; см.: F.Biichler. Die geistigen Wurzeln der Heiligen Allianz. — Freiburg, 1929, 53-60), по-видимому, в черновом варианте, монархам Австрии, Пруссии и России. О различных западноевропейских влияниях на идею Священного союза см., кроме Бюхлера: H.Schaeder. Die dritte Koalition, 1934.

вернуться

856

57. Текст в кн.: W.Phillips. The Confederation of Europe. — London, 1920, 301-302. См. также: Knapton. Lady, 165-166; Сухомлинов. Исследования, I, 174-175. Надлер в своем шеститомном

исследовании проблемы приходит к выводу, что Александр является автором текста и замысел Священного союза принадлежит ему же (см. особ. т. V); но анализ его показывает, сколь существенна была роль немецких эмигрантов в Санкт-Петербурге — в частности, консервативного бал-то-германского националиста Эрнста Арндта и будущего вершителя прусских реформ барона Штейна, — подготовивших великосветское мнение российской столицы к идее подобного союза.

вернуться

857

58. Клаус. Духовенство, 147; также 138 и след.; Benz. Sendung; E.Susini. Lettres inedites de Franz von Baader, 1942, особ. 293-294.

Духовного возрождения надлежало достигнуть не только при посредстве Библейского общества и новой системы духовного наставничества, но и с помощью таких благих начинаний, как общероссийское «Человеколюбивое общество», основанное Александром с целью «исполнения оных Божественных Заповедей, коим нас учит Библейское общество распространения слова Божия» [858]. Наиболее же существенным был пышный расцвет масонства высоких степеней, которому Александр способствовал, бывая в ложах как прусских, так и российских. День его рождения стал одним из двух собственных праздников российского масонства, и местные ложи учреждались в провинциях наряду с местными филиалами Библейского общества и Императорского человеколюбивого общества. В 1815 г. все масонские ложи высоких степеней были подчинены Великой ложе Астреи, названной так в честь богини правосудия, которая, как известно, последней покинула землю в конце золотого века. В новых масонских песнопениях, вдохновленных Священным союзом, говорилось о возвращении того золотого времени, «когда любовь блистала всем в своей красе и в братстве жили человеки». Лютеранские и католические священнослужители присоединялись к общему хору, и молитвенные воззвания обращались к Богу, Одину, Зевсу, Иегове, Тору «или, как скифы, к Белебогу» [859]. Пиетисты были особенно деятельны во множестве возникавших провинциальных лож, и немецкий язык главенствовал в этих ложах [860].

Квиринуса Кульмана почитали как провозвестника новой религии. Лопухин поместил статую Кульмана в своей аллее героев, своеобразном садовом пантеоне внутренней церкви. Лабзин в предисловии к опубликованному в 1815 г. новому изданию «Пути ко Христу» «иже во святых отца нашего Иакова Бемена» предположил, что к учению Кульмана преклонял слух «некто из приближенных царских бояр» [861]. Подобного рода благосклонного внимания безусловно удостоились мистические писания самого Лабзина. Он опубликовал девять книг о Бёме, а в 1816 г. царь наградил его орденом и попросил возобновить издание «Сионского вестника». Он стал своего рода главным координатором печатной пропаганды новой межконфессиональной церкви. В дополнение к «Вестнику» в 1816 г. были опубликованы двадцать четыре выпуска нового молитвослова под заглавием «Духовный год в жизни христианина». Другие «духовные журналы», такие, как «Христианское чтение» и «Друг юношества» (к названию которого вскоре было прибавлено: «...и всех возрастов»), процветали в составе общего устремления «вернуть мыслящих людей в лоно веры» [862]. Были опубликованы ранее запрещенные провидческие сочинения Юнга-Штиллинга. Среди подписчиков его знаменитой «Тоски по отчизне», которая выходила в 1817-1818 гг. отдельными выпусками в издательстве Московского университета, одних жителей Иркутска было двадцать четыре человека [863]. Тароватыми подписчиками «Сионского вестника» были царь, великий князь Константин и богословские академии всей империи.

В 1817 г. «Вестник» обогатился новым разделом под названием «Радуга», целью которого было обнаружение новых знамений и прорицаний о единении церквей и всего человечества. Радуги служили главнейшими символами в масонстве высоких степеней, ибо они, преломляя солнечный свет (свет прошлого) сквозь водяные брызги (грехи настоящего), давали людям понятие о грядущем преображении мира [864]. Радужный спектр цветов уподоблялся различным церквям и национальностям — преломлениям Единого Истинного Света.

Для романтического, исполненного оптимизма воображения
Единое нетленно остается,
Различности меняются, их нет;
Над шаткой тенью луч от века льется;
Жизнь, чьи цвета столь многи в смене лет,
Свет Вечности пятнает, белый свет... [865]

В качестве надзирателя за геральдической символикой Голицын старался внедрить в официальную, государственную иконографию напыщенные символы оккультизма кого масонства. Мотивы античной мифологии, а также эзотерические, псевдовосточные мотивы определяют образные построения, отражающиеся на монетах и в архитектурной отделке зданий того периода.

Медаль, отчеканенная в честь победы над Наполеоном, носила надпись «Не нам, не нам, но имени Твоему даждь славу» [866]. Александр участвовал в молитвенных собраниях квакеров и методистов; Моравские братья обретали последователей среди калмыков на востоке и латышей на западе. Их приверженцем стал куратор Тартуского (Дерптского) университета, а число их в прибалтийских провинциях выросло при Александре с трех тысяч до сорока [867].

К концу царствования Александра пиетистская идея вселенской церкви и внутреннего духовного возрождения стала представляться явственной угрозой устойчивости существующего порядка. Священство сетовало на то, что «Сионский вестник» Лабзина подменяет в семинариях сочинения отцов церкви, а сектанты-проповедники занимают место священнослужителей. Скопческого провидца Селиванова Голицын благоустроил в Санкт-Петербурге, и тот беспрепятственно вербовал новых скопцов до 1820 г. В этом году вездесущий Феслер возвратился из инспекционной поездки по южнороссийским заповедникам сектантства и читал провидческие проповеди в московском соборе святого Михаила, а Госнер явился из Баварии и начал выступать с проповедями в Санкт-Петербурге. Госпожа Крюднер прибыла в Санкт-Петербург в 1821 г.; но к тому времени другая немецкая аристократка затмила «даму Священного союза», введя в обиход еще более ярко выраженную форму межконфессионального евангелизма. Немка по происхождению и вдова российского полковника госпожа Татаринова организовывала религиозные радения, апогеем которых были ее собственные вдохновенные пророчества, изрекавшиеся в экстатическом состоянии хлыстовского типа. Она часто встречалась с царем и, подобно природным российским сектантам, претендовала на таинственное и сомнительное родство с царской фамилией по боковой линии.

Прилив чувствительного, пиетистского благочестия схлынул в середине двадцатых годов столь же внезапно, как ослабел напор католицизма десятью годами раньше. Впадение Голицына в немилость и выветривание пиетистской эйфории в 1824 г. произошло после того, как православное священство осознало, что новое синкретическое вероучение, по сути дела, становится официальной церковью империи. Баадер сообщал в своих донесениях Голицыну, что на российской земле возникает «невидимая церковь», и выдвигал идею основания в Санкт-Петербурге христианской академии нового типа [868]. Госнер жил в Сарепте и опубликовал в Санкт-Петербурге наставление в новой вере — «Дух жизни и учения Христа». В том же Санкт-

Петербурге Феслер обнародовал пособие по новой литургии, дополнив его «Христианскими проповедями» в 1822 г. и «Литургическим руководством» в 1823 г. [869].

Борьба за вытеснение немецких мистиков разыгралась в основном из-за двух других публикаций начала 1820-х гг. Первой из них был заказанный правительством перевод раннего пиетистского трактата мадам Гюйон «Призыв к народу о следовании Христу внутренним путем», который, как замечали его обличители, фактически целиком упраздняет православную церковь за ненадобностью. Еще большее возмущение вызвало госнеровское толкование Евангелия от Матфея. Противопоставление у Госнера духовного владычества Христа материальному господству Ирода было воспринято как нападки на царскую власть. Его рассуждения о церкви без иерархии встревожили как его бывших собратьев католиков, так и православное духовенство. Книги его были конфискованы и сожжены вместе с сочинением мадам Гюйон. Началась охота за дерзостными проповедниками, и худо пришлось как Голицыну, так и всему Библейскому обществу. Феслер стал именоваться «известным иезуитом-якобинцем» [870], злодеем «хуже Пугачева» [871], а все методисты (то есть заправила Библейского общества) — «лживыми интриганам» [872].

вернуться

858

59. ЖИЧО, 1817, июль, 18. Это была передовая статья первого номера официального периодического издания общества.

вернуться

859

60. Т.Соколовская. Массонство как положительное движение, 20-36.

вернуться

860

61. В 1817-1821 гг. общее членство масонских лож, по-видимому, возросло более чем в полтора раза, в Санкт-Петербурге же масонов стало больше лишь на десять процентов: РС, 1908, окт., 87-88; общую историю этого заключительного периода развития масонства см.: Пыпин. Исторические очерки: Общественное Движение в России при Александре I. — СПб., 1900, 296-333; B.Telepnev. Some Aspects of Russian Freemasonry during the Reign of Emperor Alexander 1 // AQC, XXXVIII, 1925, 15-31.

вернуться

861

62. Путь ко Христу. — СПб., 1815, XXIII-XXIV, иит. в: БЗ, 1858, № 5, 131; см. также 136; Булич. Очерки, I, 340-343.

вернуться

862

63. И. Катетов. Граф М.М.Сперанский как религиозный мыслитель. — Казань, 1889, 39-40 примеч., 42 след.; Знаменский. Чтения, 149-163.

вернуться

863

64. Перечислены в: Тоска по отчизне. — М., 1818, V, 307-308.

вернуться

864

65. Катетов. Сперанский, 65-77. Saint-Martin. Oeuvres posthumes. — Tours, 1807, II, 245-268.

вернуться

865

66. P.Shelley. Adonais, LI I, 1-4. Пер. К.Бальмонта.

вернуться

866

67. Знаменский. Руководство. 433.

вернуться

867

68. Знаменский. Чтения, 156-157; освещение ситуации в целом — 111-163.

вернуться

868

69. Это можно лишь предполагать. См.: F.Hoffmann. Franz von Baadcrs Biographic und Briefwechsel. — Leipzig, 1857, 79.

вернуться

869

70. Н.Попов. Феслер, 639-640; Пыпин. Движения, 132-135, 200-204.

вернуться

870

71. РС, 1907, апр., 213; РА, 1868, № 9, 1358-1390; Пыпин. Движения, 197-200; и: Булич. Очерки, II, 289-320, о падении Голицына.

вернуться

871

72. Пыпин. Движения, 200.

вернуться

872

73. РС, 1896, авг., 426.

Когда Голицын попытался выписать в Санкт-Петербург самого Франца Баадера, того задержали в Риге и осенью 1823 г. вынудили отправиться обратно в Баварию. Он пал жертвой всеобщего ополчения против иностранных влияний и страха официальных кругов перед пришествием на российскую землю новой религии. Напрасно Баадер жаловался в декабре 1822 г. самому царю, заявляя, что он не имеет контактов с «некой пиетистской сектой» и вообще «по существу не связан ни с пиетизмом в целом, ни с сепаратизмом, ни с раскольниковством (raskolnicisme)» [873]. Между тем именно эти обвинения все чаще выдвигались против Голицына и его приспешников. Военному губернатору Риги крайне досаждал особенно резкий рост влияния Моравских братьев в подвластном ему крае. Эмигрант и друг де Местра, он, должно быть, не без удовольствия воспрепятствовал попыткам Баадера проследовать дальше Латвии. Фактически де Местр воздавал своего рода запоздалое отмщение пиетистам, заместившим его в окружении императора. По-видимому, российский двор наконец согласился с его приговором, гласившим, что «по существу мартинизм и пиетизм столь тесно переплетены, что было бы весьма трудно найти приверженца одной системы, который не примыкал бы к другой» [874].

Мистическое учение масонства высоких степеней действительно исподволь проникало в массовые религиозно-сектантские движения. Наиболее драматической иллюстрацией такого проникновения была новая секта «духоносцев», внезапно образовавшаяся в среде вечно мятежных донских казаков. Глава секты казак Евлампий Котельников глубоко воспринял лопухинскую идею новой «внутренней церкви» «духовных рыцарей» [875]. Котельников признавал трактат Лопухина «Начертания внутренней церкви» вдохновенным словом Божиим; а его последователи считали это сочинение не менее весомым, чем сама Библия. В соответствии с учением Лопухина духоносцы объявляли себя подлинной духовной церковью, о которой пророчествовал Юнг-Штилинг. Они утверждали, что царствование Антихриста уже началось стараниями официальной церковной иерархии, зато Александр I является перевоплощением Христа, и ему суждено истребить многоглавого змия и основать на российской земле всевластие духа.

Духоносцы вызвали особую настороженность не только из-за своего учения, но более всего

благодаря той очевидной поддержке, которую им оказывали в придворных кругах. Их вдохновенные пророчества были во многом созвучны оккультистскому масонству и настроению кружка госпожи Татариновой. Длинная серия допросов Котельникова в 1823–1824 гг. явственно свидетельствует о нерешительности относительно обхождения с этим лояльным смутьяном.

Другую иллюстрацию связей между дворянским мистицизмом и массовым сектантством можно усмотреть в деятельности видного проповедника Феодосия Левицкого, который объявился в Санкт-Петербурге в 1823 г. и стал возвещать близкий конец света [876]. Он был активным евангелистом в среде белорусских старообрядцев, и провидческие сочинения Юнга-Штиллинга показали ему бесценным подспорьем. Его деятельность произвела впечатление на Голицына, так как он намеревался вовлечь евреев в новую внутреннюю церковь. Левицкий проповедовал среди евреев в Белоруссии и не упускал случая напомнить христианам, что евреи, как предречено, вернутся в лоно церкви перед самым «Вторым пришествием». Баадер придавал особую важность тому, что Мартинес де Паскаль, основатель масонства высоких степеней, объявлял себя «одновременно иудеем и христианином» и возродил в науку человечеству «древний союз не только по форме, но и во всей его магической силе» [877]. «Избранные служители» Мартинеса и другие высшие чины масонства часто использовали древнееврейские слова и символы, а иной раз даже иудейскую Каббалу в своих духовных видах — тем более в Белоруссии, где обитало множество евреев, причем некоторые из них участвовали в масонской деятельности [878].

Идея новой церкви, объединяющей христиан и евреев, получила широкую низовую поддержку в орловских и воронежских краях после возникновения секты субботников. Распространенное неприятие православного богослужения дополнилось у них отрицанием учения о Троице, празднованием шабеса по субботам и введением ритуального обрезания. Секта впервые появилась во второй половине царствования Александра. По оценке Синода, численность ее в 1819 г. составляла полторы тысячи; годом позже Совет министров определил эту численность в двадцать тысяч, и хотя цифра наверняка была завышена в пику Голицыну, секта действительно быстро возрастала в числе. Новая тайная перепись подтвердила ее значимость: по-видимому, в нее входили не только правоверные евреи, но также и караимы. Секта учила, что все могут стать раввинами и что грядущий мессия будет оккультным философом, который раскроет тайны Вселенной [879].

Когда в последние годы жизни Александра стало очевидно, что вселенская церковь на российской земле не возникнет, упования ее стойких приверженцев приобрели мрачный, апокалиптический оттенок. В Санкт-Петербурге Левицкий убеждал всех покаяться в знаменитой проповеди «Сокрушительный потоп»; Котельников ежедневно причащал своих последователей по примеру первохристианских апостолов и в ожидании конца света. В двух своих умозрениях об апокалипсисе под названием «Жестокий серп» он обратился к царю и царице, уподобляя Санкт-Петербург Содому и заклиная их присоединиться к братии духоносцев, которые одни лишь смогут оправдаться на грядущем суде.

К 1824 г. многие из главных советников царя пришли к выводу, что за всем этим брожением умов скрывается коварный заговор против существующего порядка и что провидческие сочинения Юнга-Штиллинга содержат «сокрытый план революции» [880]. Уже в 1824 г. Левицкого сослали в монастырь на Ладожском озере; Котельникова сперва заточили в Шлиссельбургскую крепость, затем увезли в далекий Соловецк; Госнера и Феслера изгнали из России; Голицын был лишен всех своих руководящих должностей по церковной части; и были приняты жестокие меры для подавления субботников. Библейское общество ослабело, а вскоре его и вообще запретили, «дабы не порождать раскола в церкви» [881].

Идея «вселенской церкви» как противостояния революции, рационализму и всем формам внешнего принуждения безнадежно обесценилась. Единственной областью ее применения осталась «внутренняя жизнь» адептов, и уповать приходилось лишь на «Александра благословенного», которого все «духовные рыцари» считали своим покровителем, если не мессией.

Всех ересиархов новой вселенской церкви объединяло главным образом представление, что миром правят таинственные духовные силы. Сен-Мартен указал умствующим путь к спиритуализму в своих двух последних основательных сочинениях: «О духе вещей» и «Владычество Человеко-духа», заглавия которых полемически отсылали к двум скрижалям Просвещения — «Духу законов» Монтескье и «Человеку-машине» Ламетри. Вослед Сен-Мартену и Лопухин написал свои книги о «духовном рыцарстве» и «внутреннем храме духа». Они стали связующими звеньями с традициями русского сектантства и германского пиетизма, согласно которым мир духа признавался высшей реальностью. Духоносцы, почитавшие сочинения Лопухина как священное писание, были прямыми наследниками сектантской традиции, идущей от духоборов и «духовных христиан».

В последние годы царствования Александра распространившаяся вера в бесплотных духов пришла в упадок. В кружке Татариновой все свелось к радениям; лабзинские типографии выпускали дешевые карманные пособия для желающих приобщиться к миру духов. Левицкий все свои жизненные проявления называл «духовным делом»; и в особом почете был трактат Юнга-Штиллинга о составе духовного мира: «Наука о духах». Материя представлялась несовершенной формой действительности, а материальное существование Христа — иллюзией. Собственно, и сам Христос стал бесплотным духом, «явлением мудрости мыслящего Бога» [882].

вернуться

873

74. «Raskolnicisme», см.: Susini. Lettres, 364; о том же Голицыну, 368–369. В исследовании Бенца (Benz. Sendung) обсуждаются его дальнейшие контакты с Россией, но при этом речь идет в основном об объединении церквей, так что целесообразно обратиться к другой его монографии: Benz. Franz von Baader und Kotzebue. Das Russlandbild der Restaurationszeit. — Mainz, 1957.

вернуться

874

75. De Maistre. Oeuvres, VIII, 328; о друге Де Местра Пауллуччи см.: Семевский. Декабристы, 27–33.

вернуться

875

76. В.Жмакин. Ересьюсаула Котельникова//ХЧ, 1882, № 11–12, 739–795; Пыпин. Движения, 419–458.

вернуться

876

77. Е.Бахталовский. Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Феодосия Левицкого // РС, 1880, сен., 129-168. Сочинения Левицкого см.: Священник Феодосий Левицкий и его сочинения / Под ред. Л.Бродского. — СПб., 1911.

вернуться

877

78. F.von Baader. Les enseignements secrets de Marlines de Pasqualis, 1900, 4.

вернуться

878

79. См., напр.: Из истории масонства // РС, 1907, № 3, 539-549; Т.Соколовская. Каталог масонской коллекции Д.Г.Бурынина. — СПб., [912, 22-23.

вернуться

879

80. Об истории этой секты, которая окутана тайной еще гуще, чем большинство других, см.: A.Sheikevitch. Alexandre I-cret l'heresie sabbatiste // RHM, III, 1956, 223-235.

Иудейский эквивалент мистического пиетизма — хасидизм — также мог сыграть некую неприметную роль в развитии идеи надконфессиональной «внутренней церкви». Во всяком случае, соответствия между хасидизмом и пиетизмом столь же поразительны, как между старообрядческим хилиазмом и хилиазмом субботников столетием раньше.

О восточноевропейском хасидизме в этот период см.: G.Scholem. Major Trends in Jewish Mysticism. — NY, 1954, 3rd ed., особ. 301-350; об общем влиянии иудейского каббалистического мистицизма на христианскую мысль Запада в начале современной эпохи см.: E.Benz. Die Christliche Kabbala. — Zurich, 1958.

вернуться

880

81. Жмакин. Котельников, 753-754, примеч. 2; также 745-764.

вернуться

881

82. Цит. в: С.Сольский. Участие, 195; см. также 172-196.

83. Matter. Saint-Martin, 315–328, 354–410; Пыпин. Движения, 318–321; Jung-Stilling. Theorie der Geisterkunde, 1808; Эккартсгаузен. Бог во плоти, или Христос между людьми. — СПб., 1818, I; а также его: Облако над святилищем. — СПб., 1804, 7, 149–154; и лопухинское посвящение книги: Дух Эккартсгаузена, или Сущность учения сего знаменитого писателя. — М., 1810. О влиянии Юнг-Штиллинга на позднейшую секту «Вестников Сиона» см.: Е.Молостова. Иеговисты. — СПб., 1914, особ. 17–34.

Все это было нелепостью для рационалистической мысли Просвещения, но столь же отвратительно и для православной церкви, которая видела во всем этом романтическом оккультизме возвращение к дуалистическим ересям, то и дело донимавшим восточное христианство. Духовенство резонно жаловалось, что Голицын подменяет верой в дух веру в душу, а Феслер — не кто иной, как «новый манихеец» [883]. Они чуть не со слезами призывали правительство восстановить православное христианство на российской земле. Таким образом, православное духовенство сыграло заключительную и решающую роль в «реакционном ополчении» на Просвещение. Православие сбросило с подмостков пиетизм; но бегство от рационализма продолжалось своим чередом точно так же, как десятью годами раньше, когда католическое влияние при дворе сменилось пиетистским.

Православные

С точки зрения чисто количественной распространение системы образования под началом православной церкви представляет собой одно из замечательнейших достижений конца XVIII столетия. В 1764 г. имелось лишь двадцать шесть «духовных училищ»; к 1808-му их стало сто пятьдесят [884]. Училища эти находились в ведении подконтрольного государству Святейшего Синода; в них закладывались основы религиозного и патриотического воспитания большинства государственных чиновников и других профессионалов, от которых зависело благоденствие Российской империи. Учителя и ученики обеспечивали низовую поддержку реакционного контрнаступления на секуляризм и рационализм космополитических по духу университетов и лицеев, а также наиболее просвещенных церковников, таких, как Платон Левшин, стараниями которого заметно улучшилось качество преподавания в церковно-приходских школах за то долгое время, что он пробыл московским митрополитом (с 1775-го по 1812 г.); боролся он в частности и за то, чтобы обучение по-прежнему велось на латыни, а не на русском языке.

Поколению православных иерархов, выдвинувшихся после смерти Платона, был не по душе избыток чужеземцев в церковной системе школьного образования; они не остались в стороне от национального подъема, охватившего Россию во времена наполеоновского нашествия. Их глубоко уязвляла жестокая критика де Местра, который считал православную церковь «достойной жалости» и неспособной не только к защите, но даже и к пониманию христианства. «Сбросьте со счетов, — писал он, — католичествующих и протестантствующих: иллюминатов, то бишь салонных раскольников, и раскольников, то бишь народных иллюминатов, — и что останется от православия?» [885]

Становилось все очевиднее, что православной традиции нужны более активные заступники, чтобы выжить в эпоху идеологического разброда и шатания. Первый внушительный план православного противодействия безбожию, ереси и революции предложил Александр Стурдза, даровитый молдавский боярин, который заинтересовался оккультными орденами, когда ему

было высочайше поручено написать историю отношений России с Мальтийским рыцарским орденом. Его «Рассуждение об учении и духе православной церкви», написанное в 1816 г. в русле деятельности Императорского человеколюбивого общества, по сути дела, было рекомендацией возложить на православную церковь своего рода духовный надзор за Священным союзом. Через два года он написал вызвавшую широкий отклик «Памятную записку о современном состоянии Германии», где речь шла главным образом о проблемах образования [886].

По мнению Стурдзы, германские волнения были прямым следствием студенческой распушенности. Западная церковь совершила ошибку, даровав университетам независимость и освободив их от жесткого церковного контроля. Германии следует отменить средневековые университетские вольности. Православной России не следует подобных вольностей допускать в своих новообразованных университетах; надо также сократить число германских профессоров, наводнивших российские университеты и семинарии, и строго присматривать за их учебными программами.

Стурдза лишь забил тревогу, но для того, чтобы занять боевые позиции и разработать детальные планы наступления православного христианства на полчища безбожного рационализма, понадобилась достопримечательная персона Михаила Магницкого. Он являет собой новый гибрид бюрократического оппортунизма и философского обскурантизма, характерный для придворных кругов во все последнее столетие существования царской России. В ранний период правления Александра Магницкий вел себя, как подобало незнатному дворянину, желающему выдвинуться. Он служил в Преображенском полку и в российских посольствах в Париже и Вене. Он сочинял чувствительные стихи и участвовал в масонских и благотворительных сообществах. Мало того, он слыл либералом и приверженцем реформаторских идей Сперанского, так что в 1812 г. разделил его участь.

В вологодском изгнании таланты Магницкого вскоре нашли применение (как и таланты Сперанского) в административной деятельности. Он был назначен воронежским вице-губернатором, затем — симбирским губернатором. Город Симбирск мог бы претендовать на особые революционные заслуги: он был центром пугачевского восстания, а впоследствии стал местом рождения Ленина. И именно в Симбирске Магницкий затеял в 1818 г. свою необычайную войну со всей системой образования в Российской империи. В неподписанном письме в симбирское отделение Библейского общества он предложил учредить Российскую инквизицию, дабы искоренять ересь во всех печатных сочинениях. Затем он предпринял публичные нападки на новообразованную в Симбирске влиятельную масонскую ложу «Ключ к добродетели»: Магницкий считал ее средоточием крамолы [887]. В начале 1819 г. его уполномочили обследовать Казанский университет, где идеи Лопухина имели чрезвычайный успех [888], и благодаря своему устрашающему докладу Магницкий во мгновение ока стал знаменитостью.

Двадцать из двадцати пяти профессоров — «безнадежны», — сообщал Магницкий, подводя итоги своей инспекционной поездки. В учебных программах еретическая германская философия вытеснила православное богословие, но, по счастью, «руководствующиеся духом не весьма полезным» профессора «излагают предмет свой столь дурно, что никто его не понимает» [889]. Как возмущенный налогоплательщик, Магницкий риторически вопрошает, чего ради два миллиона рублей были потрачены на содержание этого логова ереси и крамолы, где лекции большей частью читаются на языках, непонятных россиянам.

В тогдашней обстановке довольно благодушной и безразличной терпимости его рекомендации вызвали настоящее потрясение. Он предлагал Голицыну не реформировать университет, а закрыть его, устроить над ним судилище и стереть с лица земли. Вместо него должно учредить

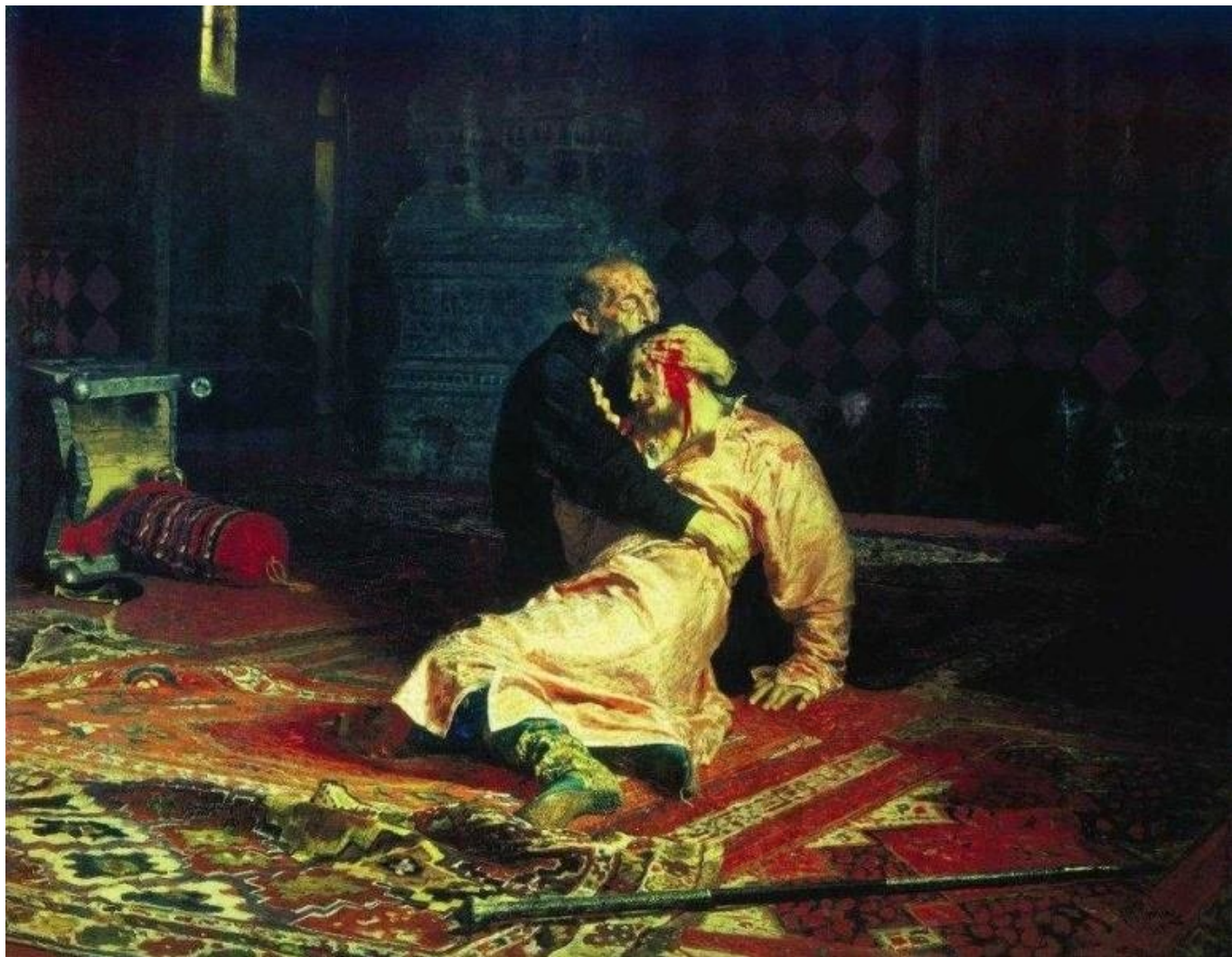
благопослушную гимназию, медицинский институт и школу для преподавания татарам начал православной веры и подготовки миссионеров для отправки на Восток [890]. Всего этого сделано не было, однако в июне он был назначен ректором университета и принялся его преобразовывать едва ли менее радикально.

Репин и русский реализм

Илья Репин, самый знаменитый и влиятельный из всех русских художников-реалистов, отличался от них и тем, что прожил сравнительно долгую жизнь (1844–1930), и тем, что был признан как в официальных, так и в радикальных кругах. Первый успех пришел к нему, когда в 1860-х гг. его работы были удостоены премий Императорской академии художеств и воспоследовали правительственные заказы 1870-х; будучи на вершине признания, в краткий период либерально-демократического безвластия он нарисовал портреты ведущих политиков того времени; и остался жить в СССР (правда, последние годы провел за границей, в легальной эмиграции), где был превознесен в качестве основателя монументального, жизнеутверждающего реализма советского искусства.

Репин ориентировался на тот особый интерес к исторической тематике, который одушевлял русскую культуру со времен первых иллюстрированных летописей. На знаменитой картине, изображающей Ивана Грозного с убиенным сыном (1885; Илл. XIII), художник новыми реалистическими средствами своего искусства напряженно живописует тот ужас и то притяжение, какие россияне всегда испытывали, представляя себе это роковое событие, пресекавшее священную преемственность династии Рюриковичей. Натурщиком царевича на картине Репина послужил писатель провидческого толка Всеволод Гаршин, покончивший с собой три года спустя, 33 лет от роду, в возрасте Христа, с которым сравнивали его друзья.

Многие из портретов Репина (например, изображение босоногого Толстого в крестьянском платье) стали каноническими, определяющими память о той или иной знаменитой личности. Российские коллеги-живописцы особенно высоко ставили репинский портрет Мусоргского (Илл. XIV), написанный за четыре дня в психиатрической лечебнице, где композитор скончался несколькими днями позже, в марте 1881 г. То, как Репин изобразил страдающего друга, позволило многим деятелям народнической эпохи утверждать, будто Мусоргский — почти буквально — «пережил» смерть благодаря самоутверждению Репина в естественном «народном» искусстве.



«Иван Грозный и сын его Иван». И.Репин, 1895 г. Государственная Третьяковская галерея, Москва.



«Портрет М.П. Мусоргского». И. Репин, 1881 г.



И. Репин. Бурлаки на Волге.

Тот же Репин внес в многовековую традицию жанровой живописи новое народническое пристрастие к самоотжествлению со страждущим простонародьем. Его полотно «Бурлаки на Волге» (1870–1873; илл. Х?) стало монументальной иконой революционеро-народников (невзирая на то, что было заказано великим князем Владимиром) и в одночасье сделало Репина символическим вожатым в деле поиска нового реалистического «народного искусства», пришествие которого «передвижники» провозгласили десятилетием раньше. Отчасти вдохновленная памятной песней волжских бурлаков, картина, в свою очередь, вдохновила Мусоргского на поиски новой искупительной музыки, рожденной привольным многозвучием его родного Поволжья. Революционеры усматривали вызов и мольбу о помощи в горделивой осанке и ищущем взоре распрямившегося мальчика. В барке виделся намек на иные, далекие восточные края, куда уводила река; быть может, даже на романтическое избавление от труда и тягот земледельческого существования, которое принесет некий грядущий Стенька Разин.

Немалое время, которое понадобилось Репину на продумывание композиции картины и поиск натурщиков, говорит о его верности свойственной русским художникам традиции упорной и целеустремленной работы над созданием единого искупительного шедевра — традиции, начатой «Явлением Христа» Иванова и продолженной в наши дни таким полотном, как «Уходящая Русь. Успенский Собор» П.Д.Корина — главного создателя монументальных исторических фресок в Московском метрополитене, над которыми художник трудился более двадцати пяти лет. Репин отдал больше всего труда (с 1778-го по 1791 г.) картине «Запорожцы пишут письмо турецкому султану», где историческая тема успешно разрешается в стиле жанровой живописи. Революционеров воодушевляло бесхитростное прославление казацкой вольности, а консерваторы-панслависты не уставали радоваться антитурецкому пафосу картины.

вернуться

883

84. R.Labry. Alexandre Ivanovic Herzen 1812–1870, 1928, 177–178 примеч.2; Попов. Феслер,

640-641. Г.Флоровский нарочито называет великолепную главу об этом времени в своих «Путях» «Борьба за теологию».

вернуться

884

85. И.Покровский. О способах содержания духовных училищ в России от основания их, в 1721 г. до преобразования в начале настоящего столетия // Странник, 1860, авг., 111-113; также 109-138; и июль, 24-55, где имеются дополнительные соображения об этом нередко недооцениваемом элементе картины российского образования.

вернуться

885

86. Письмо от 31 июля/12 августа 1815 г. госпоже Свсчиной (позднее обращенной Де Местром в католичество и ставшей одной из эмигрантских дам-патронесс русских католиков в Париже) в: Dc Maistre. Oeuvres, XIII, 125. Основные произведения владевшего французским языком Платона перечислены в ст. о нем: БЕ, 46, 851-852; его идеи и деятельность рассматриваются в кн.: А.Барсов. Очерк жизни митрополита Платона. — М., 1891.

вернуться

886

87. Considerations sur la doctrine et l'esprit de l'Eglise Orthodoxe. — Stuttgart, 1816; и рецензии на нее: ЖИЧО, 1817, авг., 181-198 и сен., 239-251. Memoire sur l'etat actuel de l'Allemagne, 1818. О Стурдзе см.: РБС, XIII, 602-606; Сухомлинов. Исследования, I, 219; Benz. Baader und Kotzebue, 88-99. Карл Бринкманн (Carl Brinckmann) предполагает, что в действительности именно Стурдза мог быть главным автором проекта Священного союза, и указывает на тесную связь германской и российской реакции в ст.: Die Entstehung von Sturdza's «Etat actuel de l'Allemagne» // HZ, CXX, 1919, 80-102.

Сестра Стурдзы Роксана, графиня Эдлинг, также существенно способствовала повороту к реакции и мистицизму (см.: А.Шидловский. Графиня Р.С.Эдлинг в письмах к В.Г.Теплякову // РС, авг., 404-443). Более того, ее красота и обаяние вместе с таковыми же качествами баронессы Крюденер, госпожи Татариновой, Зинаиды Волконской и графини Орловой-Чесменской (подлинной опоры Фотия и главной неприятельницы Голицына, о чем см.: Архимандрит Фотий и Графиня А.А.Орлова-Чесменская // ИЛ, 1914, фев., 195-204) вынуждают предположить, что влияние привлекательных женщин на ополчение мужчин против западных новшеств было столь же велико в случае с реакционерами вокруг Александра I, как это было с консервативными боярами вокруг Алексея Михайловича. На другом уровне героическая роль женщин стала подчеркиваться в легендах, обогативших эпопею народного сопротивления Наполеону. См.: A.Svobodin. Vasilissa Kozhina // Soviet Woman, 1961, № 3, 24-25.

вернуться

887

88. Нападкам подвергалась ложа князя Баратаева, сына прежнего симбирского губернатора и ведущего теоретика синкретического и космополитического масонства. См.: Т.Соколовская. К масонской деятельности князя Баратаева // РС, 1908, фев., 424-435.

вернуться

888

89. Сухомлинов. Исследования, I, 224 и 511, примеч. 277.

вернуться

889

90. Е.Феокистов. Магницкий. Материалы для истории просвещения в России // РВ, 1864, июнь, 484; и основные материалы о Магницком — июнь, 464-498; июль, 5-55 и авг., 407-449.

вернуться

890

91. Там же, июнь, 484-485.

Отныне все университетское преподавание основывалось на изучении Библии и внедрении «благочестия, согласно с актом Священного союза» [891]. Каждому студенту надлежало иметь Библию, и библейские речения, писанные золотыми узорчатыми буквами, украсили стены всех залов и коридоров. Геология была упразднена как враждебная христианскому вероучению, а математикам велено было указывать, что гипотенуза прямоугольного треугольника изображает собой благодать Божию, нисходящую на человека при посредстве Христа [892]. Из библиотеки изъяли книги, профессоров усадили писать длинные отчеты о своей духовной жизни, поддерживалась строжайшая дисциплина и введена была коллективная читка Писания. Кара за дисциплинарные нарушения имела три степени, высшая из которых означала одиночное заключение в камере, где не было ничего, кроме деревянного стола, скамьи, огромного распятия и изображения Страшного суда. За таких нарушителей прочим студентам велено было молиться; нередко их отдавали в солдаты [893].

Главная опасность современных университетов была, по мнению Магницкого, в том, что там преподавалась философия, которая непременно порождала сомнения в истинности богооткровенной религии. Неоценимое содействие оказывал ему Рунич, первый попечитель нового Санкт-Петербургского университета; его называли «эхо Магницкого» и «труп, оживленный Магницким». Некий немецкий профессор был уволен в 1816 г. в Харькове за то, что он заявлял, будто преступления Наполеона-заклучались в попрании естественных прав народа, а не законных прав государей. В 1820 г. Рунич и Магницкий расширили фронт наступления, дружно взяв в оборот профессора императорского Царскосельского лицея, который только что осмелился презентовать государю экземпляр своей книги «Естественное право». На следующий год им удалось добиться изгнания из Санкт-Петербургского университета трех профессоров — преподавателей ведущих дисциплин.

В начале 1823 г. Магницкий развернул широкую кампанию против «Сатанинского союза»,

который, как он объявил, вступил в войну со Священным союзом. В одном из профессорских сочинений он обнаружил «доктрины Марата», в другом — тайные умыслы «иллюминатов». В феврале он предложил объявить философию вне закона, предупреждая, что «от одной строки профессора» могут появиться «до 200 тысяч штыков и ста линейных кораблей» [894]. В мае он предавал поношению «кровавую шапку свободы» и «ход того, что называли тогда только «философия» и «литература» и что называется уже ныне *либерализм*» [895].

«Прочь алтари, прочь государи, смерть и ад надобны», — вопиют уже во многих странах Европы. Как не узнать, чей это голос? Сам князь тьмы видимо подступил к нам; редет завеса, его закрывавшая, и вероятно скоро уже расторгнется. Последнее сие, может быть, его нападение на нас есть ужаснейшее, ибо оно духовное. От одного конца мира до другого сообщается оно невидимо и быстро, как удар электрический, и неожиданно все приводит в потрясение. Слово человеческое есть проводник сей адской силы, книгопечатание — орудие его. *Профессоры безбожных* университетов передают тонкий яд неверия и ненависти к законным властям несчастному юношеству...» [896]

России же надлежит просто «...так оградить себя от Европы, чтоб и слух происходящих там неистовств не достигал до нее. Настоящую войну духа злобы не могут остановить армии, ибо против духовных нападений нужна и оборона духовная. Благоразумная цензура, соединенная с утверждением народного воспитания на вере, есть единый оплот бездне, затопляющей Европу неверием и развратом» [897].

В министерстве духовных дел и народного просвещения были не очень склонны поддерживать подобные крайности. Один из чиновников указал на то, что Испания и Португалия, где разразились революции, были странами наиболее отсталыми по части просвещения [898]. Другой написал, что таким путем государственного благоденствия достигнуть нельзя, даже «если бы можно было окружить отечество наше китайскою стеной, которая отделяла бы его от остального мира, если бы потом можно было в пределы России перенести испанскую инквизицию XVI столетия и поручить ей совершенное истребление всего того, что о философии когда-либо было написано» [899]. Но Магницкий нашел себе могущественного сподвижника в лице архимандрита Фотия, молодого и фанатичного аскета, возымевшего влияние на царя, который отступил от давней дружбы с Голицыным и обрушил свой гнев на Библейское общество. «Это хитрость самого ада... негодные иноверцы... разрушают истинную, божественную веру в России, что составляет непоколебимое ее основание», — подливал масла в огонь некий анонимный осведомитель адмирала Шишкова [900]. Рунич писал, что важнее всего «вырвать хотя одно перо из черного крыла противника Христова» [901].

Весной 1824 г. Магницкий провожал нового санкт-петербургского митрополита Серафима в Зимний дворец: тот отправился умолять царя об отставке Голицына. Магницкий дожидался его на Адмиралтейском бульваре, чтобы сразу, по выражению лица Серафима, понять, внял ли Царь его молениям. Новости оказались, разумеется, отрадными для православных реакционеров: Голицына лишили всех ключевых постов. Главою Библейского общества стал Серафим; министерство народного просвещения возглавил Шишков. «Чужеземные исповедания» были выделены в особую категорию и наконец отданы в ведение православного Синода и верховного гонителя Аракчеева. Таким образом, небывалому голицынскому сосредоточению духовных и педагогических полномочий в одних руках пришел конец; и растаяла мечта о новой вселенской Церкви.

Православие, которое Магницкий противопоставлял всеобщности, пользовалось все той же надконфессиональной терминологией масонства высоких степеней, какую, бывало, использовал Лопухин. С намеком на жизненный путь он описывал, как «минует великолепный храм... в священном мраке, церкви первых веков напоминающем», дабы предстать пред

«единым Всевидящим оком» [902].

Подобно де Местру, Магницкий более всего стремился подвигнуть Россию на борьбу с заразой рационализма, порожденного протестантской Реформацией в религии и Французской революцией в политике. Оба рекомендовали самые авторитарные средства; но между ними была кардинальная разница. Де Местр призывал к всевластию международной церковной иерархии, подчиненной папе; Магницкий же признавал верховный авторитет за российским царем, опирающимся на свою «иерархию» — гражданское и церковное чиновничество. Де Местр предполагал, что новая христианская цивилизация возьмет на вооружение классическую культуру латинского мира, Магницкий же настаивал на том, что российская цивилизация должна углублять ощущение своего культурного родства с Востоком.

Восточные пристрастия Магницкого были отчасти отражением оккультного масонства, взлелеявшего идеал новой церкви, грядущей с Востока. Масонские храмы всегда строились фасадом к востоку, и всякий город, где масоны были особенно деятельны, назывался «ориентальным» [903]. Миссионеры-пиетисты и переводчики Писания на живые языки из Российского Библейского общества восторженно предвкушали богатую «жатву», якобы ожидающую их на восточных просторах России; и Лопухин утверждал, что «самые искренние приспешники» России в борьбе с революцией и обмирщением найдутся среди «азиатцев от Пекина до Константинополя» [904]. Магницкий критиковал представление Карамзина, будто века монгольского ига были временем упадка Руси; напротив того, заявлял он, татары спасли Русь от Европы и помогли ей сберечь в чистоте христианскую веру в то время, как все прочие христиане впали в ересь. Начиная со своего проекта 1819 г. приобщения татар к евангельскому слову, Магницкий выказывал романтическую увлеченность идеей о том, что именно культивирование восточных связей поможет России выступить в роли избавителя падшего Запада.

вернуться

891

92. Там же, июль, 11 и 5—22.

вернуться

892

93. Булич. Очерки, II, 269–271: в некоторых отношениях служит коррективом к очерку Феокистова.

вернуться

893

94. Феокистов. Магницкий, июль, 23–26.

вернуться

894

95. Там же, авг., 409, также 408; об общей чистке университетов июнь, 467–473, июль, 11–18.

вернуться

895

96. Из текстов его меморандумов //РА, 1864, № 3, 324–325.

вернуться

896

97. Цитата из «Журнала ученой комиссии» в: Сухомлинов. Исследования, I, 185.

вернуться

897

98. Спор о Крузенштерне: там же, 186.

вернуться

898

99. Феокистов, авг., 426–427.

вернуться

899

100. Там же, 426; цитируется А.Перовский (Погорельский), попечитель Харьковского учебного округа.

вернуться

900

101. Из знаменитого меморандума Шишкову «Записки о крамолах врагов России», возможно являющегося сочинением князя Петра Мещерского и опубликованного с введением и комментариями Н.Морошкина: РА, 1868, № 9, 1384.

вернуться

901

102. Феокистов, июнь, 473, и текст меморандума — 469–473.

вернуться

103. Феоктистов, июль, 47.

вернуться

104. J.Laurens. Vocabulairc, 66-67.

вернуться

105. РБС, X, 670.

Ориентализм получил новый стимул в том же 1819 г., когда в Санкт-Петербургском университете была учреждена кафедра арабистики; а в 1822 г. Магницкий выдвинул план создания «Института восточных языков» в Астрахани для подготовки будущих российских государственных чиновников, которых надлежало «поставить в сношения с учеными сословиями Индии». Он свято верил, что апостольская церковь сохранилась в Индии в незапятнанной чистоте, и усматривал библейское влияние на священные индуистские тексты. Он полагал, что супруга Брахмы Сарасвати — не иначе как Сара, жена ветхозаветного праотца Авраама. Он организовал поиски забытых сокровищ в армянских монастырях и пытался снарядить культурно-исследовательские экспедиции в Сибирь и в Самарканд [905].

Вся деятельность Магницкого показывает, насколько российская политическая жизнь тяготеет к крайностям. Именно несоразмерность его обличений делала их особенно привлекательными; иные его жертвы, пожалуй, и сами хотели бы верить, что они столь могущественны и коварны, как их выставляет Магницкий. В условиях умственного разброда он предлагал простейшее разрешение всех затруднений: находил врага взамен Наполеона и тем самым побуждал к национальному единству. Все затруднения порождали «иллюминаты». Революции в Испании, в Неаполе и в Греции были плодами их заговора, продуманного продвижения на восток. Немецкие студенты уже поддались заразе; но главной целью заговорщиков была православная Россия, оплот Священного союза. Обличая главу симбирских масонов, Магницкий обвинял его в тайных связях с карбонариями; обличая Феслера, намекал на вероятных подстрекателей-еретиков иудаистского и социнианского толка.

Беспристрастного расследования не производилось, и возникало смутное впечатление, что и вправду имеются признаки некоего духовного нашествия. Атмосфера таинственности и подозрений сгущалась, и пылкие проявления верноподданнических чувств представлялись вполне уместными. Изобличения и низвержения следовали своим чередом с неумолимой логикой, и наконец жертвой их стал сам Магницкий. Донос на Магницкого как на тайного иллюмината нашелся в бумагах Александра после его смерти. Затем присмотрелись к его ректорству в Казанском университете, и враги его не без злорадства обнаружили, что один из его педелей был евреем и что за семь лет он израсходовал столько же средств, сколько его предшественник за двенадцать, а того обвиняли в расточительстве. Напрасно Магницкий возражал, что даже апостолы были крещеными евреями и что его обвинители используют аргументы Вольтера. Он отправился разъяснять свое дело в Санкт-Петербург, а из своего

эстонского изгнания в начале 1831 г. прислал новому царю два устрашающих и подробнейших разоблачения «всемирного заговора иллюминатов».

Оказывается, иллюминаты наступали на четырех направлениях: академическом, политическом, церковном и простонародном. «Уравнителей», «провозвестников», «методистов» и «раскольников» огулом обвиняли в пособничестве огромному заговору с целью подменить «Царем-товарищем» «Царя-батюшку» простых россиян. И даже консервативная Австрия предположительно засылала в Россию своих агентов, чтобы препятствовать деятельности российских учреждений [906].

Но Магницкий нажил себе слишком много врагов, а его самый влиятельный друг Аракчеев власти уже не имел. Волна обскурантизма, подъему которой он столько способствовал, отбросила его самого в стоячее болото провинциального чиновничества, откуда он мог наблюдать новые успехи своей былой политики, не имея возможности ими воспользоваться. Он более или менее сотрудничал с журналом, носившим название, исполненное символики масонства высоких степеней, — «Радуга». Но его последние сочинения представляют собой всего лишь унылое подтверждение его неизменной враждебности к рационализму: трактат об астрологии и ряд заметок, подписанных псевдонимом «Простодум», где он отстаивал Немудрящее «мужицкое христианство» [907].

Наследие

При Екатерине и Александре Россия основательно европеизировалась внешне и внутренне, но не обрела способности к соучастию в политикоадминистративном развитии Запада. Российские города были перестроены по неоклассическим образцам, однако российское мышление оставалось по большей части чуждым классической форме и дисциплине. Социальный эксперимент, начатый обещанием Екатерины учредить самое либеральное и рациональное правление в Европе, завершился торжеством нетерпимости в духе Магницкого и прославлением монгольского ига. Расплывчатые надежды сменились столь же смутными опасениями; главнейшие же проблемы не только не решались, но даже не определились. Обсуждение их прервалось прежде, чем в России установилась сколько-нибудь разумная политическая система или устоялось продуманное богословие; и самодержавное правление заняло невыгодную и реакционную позицию, ограничиваясь запретом углубляться в насущные вопросы.

Религиозные гонения 1824 г. покончили со всеми умствованиями о вере в пределах официальной церкви, а расправа с декабристами в следующем году прекратила всякое обсуждение основных политических проблем в правительственных кругах. Но однажды пробужденные упования нелегко подавить. Изгнанные из официального обихода проблемы продолжали волновать Россию — теперь уже нелегально.

Более того, главные смутьяны александровского века благодаря своей мученической участи приобрели историческую значительность, которой не сумели бы заслужить иначе. Судилище, казнь и ссылка декабристов глубоко повлияли на недавно пробужденное нравственное чувство дворянства. Неспособные выработать общую политическую программу, дворянские мыслители, однако, были едины в своем неприятии «суда над поколением» и отвращении к казни вождей восстания и к подобострастным восхвалениям тех, кто поливал грязью несчастных сибирских изгнанников. «Аннибалова клятва» Герцена и Огарева, клятва отмщения за погибших декабристов, стала подлинным началом революционной традиции в России нового времени.

Столь же примечательно то, что в царствование Николая сохраняли свою привлекательность предложенные при его предшественнике религиозные панацеи. Многие русские аристократы

примкнули к католической церкви — особенно после того, как поношение католичества приобрело официальный характер вслед за разгромом польского восстания. Красавица Зинаида Волконская, близкий друг Александра I и бывшая фрейлина вдовствующей императрицы, стала видной деятельницей католической филантропии в Риме; она ратовала за воссоединение церквей и обращение евреев. Софья Свечина, дочь одного из главных советников Екатерины, сделалась первой благодетельницей иезуитского ордена в Париже. Она основала часовню и славянскую библиотеку и способствовала вступлению в орден молодого дипломата Ивана Гагарина [908]. Декабрист Лунин обратился в католичество, а вольнодумец Печерин стал монахом-редемптористом, радетелем дублинской бедноты. Особенно примечательным было обращение большей части рода Голицыных, который с XVII в. первенствовал в деле обмирщения России на западный манер. Дмитрий Голицын, сын главного русского корреспондента Дидро, стал католиком и отправился в Балтимору, штат Мериленд, где оказался первым католическим священником, принявшим посвящение в Соединенных Штатах. Рукоположенный в 1795 г., [909] он возглавил сульпицианскую миссию в Западной Пенсильвании; под его духовным попечением состояла огромная область от Гаррисберга до Эри в штате Пенсильвания, и он руководил своей паствой из бревенчатой церквушки близ нынешнего города Лорегго [910].

Провидческое сектантство также не теряло своей привлекательности. На юге по-прежнему множились всевозможные «духовные христиане». «Молокане», депортированные на Кавказ в 1823 г., приобрели там много новых адептов, распространив свое влияние даже в пределы Персии. «Духоносцы» обосновались в казачьей столице Новочеркасске, где различные последователи Котельникова рассказывали о его мученической кончине в Соловецке и предрекали конец света в 1832, 1843 и 1844 гг. [911].

вернуться

905

106. Феоктистов, июль, 42–43. Рассмотрение идей Уварова, их истоков в немецких романтических представлениях о Востоке и их противоположности более жестким империалистическим воззрениям Погодина, сформулированным несколькими годами позже, см.: N.Riasanovsky. Russia and Asia — Two Nineteenth-Century Russian Views // CSS, I, 1960, 170–181; о переписке Де Местра и Уварова: ЛИ, XXIX/XXX, 1937, 682–712. О Сенковском см.: N.Riasanovsky. Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825–1855. - Berkeley — Los Angeles, 1959, 65–72; и: П.Плетнев. О народности в литературе // ЖМНП, 1834, № 1, часть 2, 1–30.

вернуться

906

107. Н.Шильдер. Два доноса в 1831 году// РС, 1898, 5 17-538; 1899, янв., 67–87; и особ, фев., 289–314; и март, 607–631; а также: Феоктистов, авг., 437–439.

вернуться

907

108. Сакулин. Русская литература и социализм, I, 400–401, примеч. 2.

вернуться

908

109. О раннем и позднем периоде ее жизни см. соответственно: ЛН, IV-VI, 1932, 477-486; и N.Gorodetzky. Zinaida Voikonsky as Catholic // SEER, 1960, Dec., 31-43.

вернуться

909

110. M.J.Rouet de Journel. Madame Swetchine, 1929.

вернуться

910

111. Augusten Golitsyn. Un missionnaire russe en Amerique, 1856; P.Lemckc. Life and Work of Prince Demetrius Augustine Gallitzin. — London — NY, 1940; Bolshakoff. Nonconformity, 144-147; Boudou. Le Saint-Siege, 328-556.

вернуться

911

112. Жмакин. Котельников, 772-795; и: Материалы для истории мистицизма в России. Записки Якова Золотарева // Странник, 1879, май; Маргаритов. История, 109-112.

Будь то к добру или к худу, но неортодоксальные религиозные идеи александровской эпохи оказали куда большее воздействие на последующую историю России, чем тогдашние реформаторские политические идеи. Религиозные философы конца XIX столетия нередко буквально с полуслова продолжали мыслителей времен Александра I. В согласии с основным устремлением былой духовности они склонны были отвергать как революцию, так и рационализм, и колебались между идеалом суровой инквизиторской церкви (де Местр) и церкви «внутренней», духовной (Лопухин).

Эти два идеала противопоставлены в «Легенде о великом инквизиторе» Достоевского. Образ возвратившегося на землю Христа вполне соответствует лопухинскому идеальному духовному рыцарю и противостоит уверенному в своей правоте красноречивому инквизитору, побеждая его духовным оружием безмолвного страдания и свободно даруемой любви. Оба идеала присутствуют у Владимира Соловьева, который сблизился с римским католицизмом и разделял взгляды де Местра на войну, но над всем этим витало его видение воссоединения церквей в лоне «свободной теократии» [912]. Даже Константин Победоносцев, осуществлявший инквизиторские функции прокурор Святейшего Синода, чувствовал привлекательность противоположных идеалов «внутренней церкви» и перевел на русский язык трактат Фомы Кемпийского «О подражании Христу».

Представляется вполне уместным, что самый знаменитый приверженец идеала новой внутренней церкви в России XIX в. Лев Толстой отдал несколько определяющих лет своей

жизни изучению эпохи Александра. Плодом его занятий стал, разумеется, величайший русский исторический роман «Война и мир», который начался с углубленного интереса к декабристам, а в конечном счете стал эпической панорамой войн с Наполеоном и изображением сопутствующих им духовных борений.

Впоследствии сам Толстой сделался как бы воплощением архетипа лопухинского «духовного рыцаря», «обратившись» в новое, чуждое догме христианство, которое отрицало насилие и учило, что «Царство Божие внутри вас». Идея Толстого, что человек может отрешиться от мира зла, вдумавшись в тайный смысл зеленой палочки, заимствована — быть может, бессознательно — из арсенала масонства высоких степеней, где зеленая палочка являла собой символ жизни вечной. Даже его пресловутая пародия на масонские ритуальные церемонии в «Войне и мире» выражает презрение к пустопорожним ритуалам, столь существенное для Новикова и Лопухина, устремленных к идеалу высшей духовности. Первое юношеское представление Толстого о новом братстве «всех народов мира под просторным куполом небес» обрело наименование «муравейное братство», которое явственно отсылает к идеализированному Моравскому Братству [913]. Толстовское обыкновение окружать себя Библиями и Евангелиями на всех языках [914] и его общая симпатия к пиетистским протестантским вероучениям напоминает Библейское общество. В преклонном возрасте он, не жалея сил, всячески помогал преследуемой секте «духоборов» [915]. Толстой противостоял деместровскому идеалу инквизиторской церкви, однако Соловьев предполагал, что втайне он был не прочь учредить собственную церковь [916]. Зато исторический скепсис и пессимизм де Местра глубоко повлияли на «Войну и мир» [917].

Перенасыщенная умозрениями эпоха Александра, однако же, скомпрометировала религию в глазах многих мыслящих людей. Собственные колебания императора как бы поощряли метания между различными религиозными вероисповеданиями в погоне за высочайшей благосклонностью. «Искания» быстро вырождались в мелочную грызню и интригантство. Термины «иезуит» и «методист» использовались как обличительные эпитеты почти столь же часто, как «якобинец» и «иллюминат». Таким ироническим образом все старания Александра насаждать терпимость лишь разжигали взаимную озлобленность сектантов.

В довершение иронии, очевидная неспособность Александра властвовать не ослабляла, а скорее усиливала его обаяние. Все застрельщики реформ идеализировали снисходительного Александра и лелеяли надежду, что благодушный и загадочный император на самом деле согласен именно с ними. И действительно, Александр до самой своей смерти был единственно возможным средоточием всех смутных упований эпохи. Он оставался Александром Великим для целого полчища новоявленных европейских Аристотелей; крестьянство его почти обожествляло и не подняло против него ни одного крупного восстания. Католики не расставались с мыслью, что Александр вот-вот обратится, и лишь смерть помешала ему; в набожном народном воображении угнездилась мысль, что он вовсе не умер, а скитается и посейчас под видом простого паломника, Федора Кузьмича [918].

Надежды на преобразование России под эгидой Александра были слишком смутными и возвышенными, не сообразованными с реальной действительностью. Однако же Александр — как и многие другие благонамеренные политические лидеры, в которых видели спасителей, — по-видимому, и сам был заворочен всеобщим обожанием. В последние годы жизни он утратил всякую способность к трезвой государственной деятельности. «Шарахаясь от культа к культу и от религии к религии, — жаловался Меттерних, — он обрушил все и не построил ничего» [919]. Он скончался, спасаясь бегством от действительности в Крым, посетив по пути множество церквей, мечетей и даже синагогу; на одре болезни он отказывался от лечения [920]. Поборник терпимости позволил России превратиться в страну идейных гонений, анонимных доносов и произвольной ссылки. Самый любимый царь в новой российской истории допустил тил

сползание России к политике, но многом даже более реакционной, чем павловская.

Большинство ведущих мыслителей тогдашней России — русских, как Радищев, Новиков, Карамзин, Сперанский, Пестель, Лопухин и Магницкий, или приезжих наставников, как Шварц, де Местр, Баадер и Феслер, — были участниками масонского движения. Хотя масонство формально не являлось ни политическим, ни религиозным движением, оно оказало глубокое влияние и в той, и в другой области. Масонство высоких степеней возбудило в россиянах убеждение, что самосовершенствование возможно и что новая храмина Соломона, которую надлежало воздвигнуть «истинным масонам», есть синоним нового мира. Однако же не было никакой возможности выяснить, как и когда этот новый мир будет воздвигаться. «Можно иметь некоторые знания о масонстве, — говорил один из его главарей, — но самого масонства не знать» [921].

Для культуры дворянской России ложи сыграли приблизительно ту же роль, что монастыри для культуры Московской Руси. Они образовывали оазисы духовного напряжения и культурной деятельности в унылой и дикой повседневной действительности самовластья. Подобно древним монастырям, масонские ложи являли собой вызов властям предержащим и вместе с тем некую возможность для них. Но Екатерина, а со временем и Александр предпочли заметить в масонстве лишь вызов; именно таким образом Петр расценивал монашество. Как различные движения протеста в XVII и XVIII столетиях представляют собой своего рода противодействие самовластному истреблению древней монастырской культуры, так и идеологическое восстание мыслителей XIX в. является в известной степени формой протеста против самовластного искоренения новой масонской культуры.

Священные песнопения этой масонской культуры были выпренными гимнами, прославляющими абстрактные добродетели и мифологические божества. Обряд приема в ложу был своего рода вторым, взрослым крещением. Священными текстами служили сочинения Бёме, Сен-Мартена, Юнга-Штиллинга и других мыслителей-мистиков, которых чтили наравне с евангелистами и отцами церкви. Однако же масоны чаяли не спасения в загробном мире, о котором пеклись монахи, а истины в этом мире: правды, «двусторонней истины» мудрости и справедливости.

вернуться

912

113. О влиянии Де Местра на Соловьева см.: Радлов. Очерк, 14, примеч. 1. О соловьевском видении воссоединенного христианства, обязательно включающего иудеев, см.: S.Frank, cd. A Solovyov Anthology. — London, 1950, 75—126; о католических симпатиях Соловьева см.: *ibid.*, 249–252, и первую часть его трактата *La Russie et l'eglise universelle*. — Paris, 1889. Его последнее апокалиптическое видение воссоединенного христианства (Anthology, 229–248) возникло под влиянием провидческих сочинений Юнга — Штиллинга александровской эпохи; и глава православной паствы в составе воссоединенной церкви — таинственный старец, по слухам, — сам Федор Кузьмич (Anthology, 237).

вернуться

913

114. E.Simmons. *Leo Tolstoy*. — Boston, 1946, 20–22; Т.Соколовская. Обрядность прежнего русского масонства // РС, 1907, дек., 709–710.

вернуться

914

115. На это обращал укоризненное внимание Тургенев; см.: Simmons. Tolstoy, 342.

вернуться

915

116. J.Bienstock. Tolstoy et les Doukhobors, 1902.

вернуться

916

117. Толстой послужил прообразом сверхчеловека-антихриста в последнем сочинении Соловьева «Три разговора»; см.: Anthology, 229-248.

вернуться

917

118. См.: I.Berlin. The Hedgehog and the Fox. - NY, 1957, 75-124.

вернуться

918

119. Общепринятые допущения, что Александр 1 умер в 1825 г., что Кузьмич не имел никакого отношения к царю и что вся легенда является чистой фантазией (см., напр.: С.Мельгунов. Дела и люди, 109-111), все же нуждаются в критической проверке в свете вопросов, поставленных во взвешенном исследовании: Л.Любимов. Тайна императора Александра I. — Париж, 1938.

вернуться

919

120. Приведено в: Любимов. Тайна, 78.

вернуться

920

121. Пушкинский Дом, Архив «Русской Старины», XVI, 1875-1878, материалы к «Русской Старине», 1878, № I, особ. 122-126. Сведения о его последних передвижениях разноречивы, однако здесь упоминается о его посещении «жителя деревни, дабы видеть религиозную церемонию», что вполне может означать контакт с сектантами.

122. Слова Михаила Виельгорского, главы последней значительной ложи «высшего ордена», основанной в России перед запрещением Александра: Из афоризмов масона графа М.Ю.Виельгорского о масонстве // РС, 1908, нояб., 391.

Иконами этой масонской культуры были статуи и бюсты великих деятелей прошлого. Лишь при Екатерине скульптура приобрела собственное значение в российском искусстве [922]. Бронзовая статуя Петра Великого была монументальным объектом поклонения Западу, принадлежавшая императрице статуя Вольтера — иконой ее собственной божницы. У Лопухина был особый сад, заполненный символическими изваяниями и бюстами «духовных рыцарей» его «внутренней церкви» [923].

Магницкий сделал скульптурные распятия главной деталью обстановки обновленного Казанского университета; а у Рунича был собственный бюст Христа в терновом венце [924].

Чрезвычайное внимание, уделявшееся чертам лица, отчасти порождалось новым энтузиазмом тех, кто открывал для себя воспроизведение природы в искусстве, бытовавшее на Западе уже несколько столетий; отчасти же оно было новой версией старинной веры иконописца в то, что живопись есть собеседование со святыми. Частная галерея бюстов и живописных полотен во дворце, который Растрелли построил для Строгановых в Санкт-Петербурге, стала своего рода собранием икон; а нарисованные в ссылке декабристом Бестужевым живописные портреты всех участников восстания положили начало новому портретному мартирологу [925].

Герцен, который основал русскую революционную традицию, намереваясь отомстить за погибших декабристов, также испытал влияние культуры масонства высоких степеней. Об этом свидетельствуют и его юношеская клятва, и ранние рассуждения о *палингенезе* («возрождении») [926], и название его первого периодического издания «Полярная звезда» (в честь декабристского литературного альманаха, названного так потому, что это был масонский символ и так именовалась ведущая масонская ложа); и его решение опубликовать в первые же волнующие годы царствования императора Александра II сочинения главнейшего «духовного рыцаря» Лопухина. Кстати сказать, многие другие принадлежности символики масонства высоких степеней странным образом вписались в российскую революционную традицию: основополагающий девиз «Победа или смерть»; верховный символ меча (отображавший надобность биться за идею); подчиненный символ кинжала (отображавший надобность карать предателей); идея писать свои лозунги на кресте; свечи в капище, символизирующие свет Адама во человецех и совершенство звездного небосвода, который вскоре усилиями масонов будет низведен на землю. Потушив эти свечи, Романовы не сумели загасить искру, которая зажгла их; и газета, где Ленин начал пропаганду революционных идей, взяла своим названием слово, обозначающее ключевой масонский символ: «Искра» — опять-таки при посредстве декабристского образного словоупотребления.

Масонская культура эпохи Александра, разумеется, далеко отстояла от революционных движений, которым суждено было использовать ее символы и приемы. Все масоны заявляли, что веруют в Бога, хотя бог у них назывался по-разному и был многолик. Он с равным успехом обнаруживался во внешнем мире (макрокосм), в самом взыскующем его (микрокосм) и в книгах, несущих откровение (мезокосм). Самое именование Бога имело для русских оккультистов символическое и аллегорическое значение. Буквы слова БОГ означали «благо»,

«отец» и «глаголь», и это были три сущностные характеристики «Бога над Богом» русского мистицизма. Посредине слова находилась буква «О» — самодостаточный круг совершенства, означающий, что господнему отцовству несть ни начала, ни конца [927]. Утверждалось, что рождение Христа произошло во всех трех формах: как нравственного воплощения высшего блага и научного воплощения истинного слова. Таким образом «подражание Христу» означало в масонстве высоких степеней достижение человеком «двусторонней истины» знания и справедливости.

Но какое отношение таковой Бог имел к России? За тоской и разочарованиями века Александра кроется пафос упоенных мистиков, стремящихся соотнести свои прозрения с действительным миром, и более глубокая драма пробуждающейся нации, взыскующей национальной идеи. Де Местр предлагал России катехизис Трентского Собора. Пиетистские сектанты уповали на то, что сочиненный Лопухиным «Нравственный катехизис истинного франкмасона» избавит их от «мечтаний, навеянных дымом от тусклого огня ложной мудрости» [928]. Консервативные военачальники с восхищением ставили в пример пиетистский и патриотический «Краткий катехизис германского солдата», которым в 1812 г. Эрнст Арндт снабдил немецких солдат, воевавших в России против Наполеона [929]. Умствующие скептики обращались к вольтеровскому «Катехизису честного человека» [930]. Патриотические реформаторы восторгались русским переводом испанского «Катехизиса гражданина», составленного во время войны на Пиренейском полуострове, и тяготели к воззрению, выраженному в «Катехизисе» декабриста Муравьева-Апостола: россияне должны «ополчиться все вместе против тиранства и восстановить веру и свободу в России. А кто отстанет, тот, яко Иуда предатель, будет анафема проклят. Аминь» [931].

Российское политическое кредо при Николае I было куда ближе к тому, которое сформулировал сановник Екатерины, консервативный историк М. Щербатов в своем «утопическом» романе 1783–1784 гг. «Путешествие в землю офирскую г-на С., шведского дворянина», нежели к любым прописям александровского времени. Щербатов, великий эрудит и владелец несравненной библиотеки в пятнадцать тысяч томов, относился к неупорядоченной умственной деятельности с глубоким подозрением. Он рекомендовал абсолютную монархию с жесткой сословной структурой и системой образования, целиком приспособленной к разрешению практических проблем. Религия предполагалась вполне рациональная и авторитарная. Взамен всякого чтения (даже взамен Библии) рядовой гражданин получал два новых катехизиса: нравственный и правовой. И священство, наставлявшее в первом из них, и полиция, внедрявшая второй, должны были преследовать общую цель — поддержание порядка и внушение уважения к нравственности и законам [932].

При Николае I Россия обрела и собственный «нравственный», и собственный «правовой» катехизисы. Первым был «Православный катехизис» митрополита Филарета, вторым — знаменитый циркуляр Уварова, определявший доктрину «официальной национальности». При этом социальная и экономическая политика вполне соответствовала твердым принципам, выдвинутым в романе Щербатова. Строго соблюдались сословные различия; сохранялась крепостная зависимость крестьянства; коммерция и промышленность были соподчинены земледелию, которое Щербатов полагал источником всякого богатства.

В известной степени это было восстановление порядка и разумности после неразберихи времен Александра. Николай устранил наиболее одиозные фигуры «реакционного подъема» середины двадцатых годов: в делах военных Аракчеева сменил Бенкендорф, в деле просвещения Магницкий сменился Уваровым, церковными делами стал заправлять уже не Фотий, а Филарет; и образцом стиля стал не архаизированный «славянский» слог Шишкова, а европейски лощеная проза Карамзина. Однако же политика Николая вызывала больше нареканий ввиду ее окончательности, отказа предоставить дворянству какую бы то ни было

возможность дальнейшего обсуждения религиозных и политических вопросов. Его общественным идеалом была армия, в которой «царит порядок... никто не командует, пока сам не научится повиноваться» [933]. Бог был верховным главнокомандующим, а Николай «подчиненным офицером, каковому положено добросовестно исполнять приказы и занять достойное место на великом военном параде в лучшем мире» [934]. Больше никогда, за исключением нескольких лет при Александре II, Романовы не допускали обсуждения политических реформ. Больше никогда, кроме как в последние упаднические годы распутинщины, при дворе не допускались внецерковные поиски религиозной истины.

вернуться

922

123. О трудностях, с которыми было сопряжено ваяние даже на религиозные сюжеты еще в 1750-х, см.: Из истории русской скульптуры // ИЛ, 1914, июль, 874-877.

вернуться

923

124. Булич. Очерки, I, 343; Веселовский. Влияние, 93.

вернуться

924

125. Флоровский. Пути, 538.

вернуться

925

126. Николай Бестужев и его живописное наследие //ЛИ, LX, 1956, 20, 37-38 и илл. 39. См. также анализ его культурной деятельности во время долгой сибирской ссылки: *Studies in Romanticism*, 1965, Summer, 185-205.

вернуться

926

127. См.: Labry. Herzen, 143. Палингенез как подтекст часто возникает в заглавиях масонских книг. См.: A.Lantoine. Histoire, 231-232.

вернуться

927

128. Катетов. Сперанский, 61-62. См. также: Т.Соколовская. Обрядность вольных каменщиков // Мельгунов и др. Масонство, II, 80—112, где дается наиболее ясное общее рассмотрение

масонских символов; также см. ее статью: Обрядность // РС, 1907, нояб., 349-359; и дек., 707-717.

вернуться

928

129. Telepnev. Freemasonry, 276.

вернуться

929

130. «Kurzer Katechismus fiir teutsche Soldaten», изданный пять раз под разными заглавиями в 1812-1815 гг., стал частью общего российско-прусского идеологического противодействия французским идеям. Сочинение это было предназначено для простолюдинов и солдат, а вовсе не для немецких князей. См.: Надлер. Император, III, 91-39; особ. 106-107; 168 и 184-222.

вернуться

930

131. M.Strange. La Revolution, 47 и след. Будучи глашатаем терпимости, Вольтер все же опасался, что «dans l'Europe enfin l'honneur tolerantisme / De tout esprit bien fait devient le catechisme» («в Европе наконец блаженная терпимость/ Стала катехизисом всех правильных умов») — установка, которая в известной степени определила образ Великого Инквизитора у Достоевского. См.: Rammelmeyer. Dostojevskij und Voltaire, 267 и след., а также на 278 цит. из: Voltaire. Oeuvres, X, 402.

вернуться

931

132. Из текста, приведенного в кн.: А.Бороздин. Из писем и показаний декабристов. — СПб., 1906, 87; см. также: Очерки... журналистики, 200; Naumant. La culture, 330-331.

вернуться

932

133. Путешествие в землю офирскую Г-на S., шведского дворянина // М.Щербатов. Сочинения. — СПб., 1896-1898, в 2 т. Щербатова нередко вспоминают прежде всего в связи с его прославлением допетровской России в трактате «О повреждении нравов в России» (написанном в 1786-1789 гг. и впервые опубликованном Герценом в 1858 г.); вспоминают и его пятнадцатитомную историю, которую ко времени своей смерти в 1790 г. он довел до времени Шуйского. Но он был к тому же недюжинным политическим теоретиком, о чем свидетельствует его первое же франкоязычное сочинение «Reflexions sur le gouvernement» (1759-1760), а также его деятельность в законодательной комиссии Екатерины. Его политическая доктрина не совпадает с той, что изложена в «Путешествии», его единственном романе. Аналитический

очерк его жизни и творчества см. в статье: В.Фурсенко // РБС, XXIV, 104–124; см. также: М.Рафф. State and Nobility in the Ideology of М.М.Shcherbatov//ASR, 1960, 363–379. Еще один обойденный вниманием «утопический» роман этого времени — «Новейшие путешествия» Василия Левшина, явственно изображающие «естественную» гармонию обитателей Луны, не отягощенных писаными законами, государственным правлением или же церковными учреждениями. См.: Сиповский. Этапы, 40–42,

вернуться

933

134. Приведено в кн.: Riasanovsky. Nicholas, I.

вернуться

934

135. Ibid., 13. Именно здесь надо подчеркнуть роль Александра, приутопившего николаевские методы. То, что он создал централизованные министерства, не подвластные никакому эффективному контролю, немедля привело, на взгляд некоторых должностных лиц, к «министерскому деспотизму», в условиях которого все дела гражданского управления препоручались неким полумилитаризованным командным структурам, и таким образом даже у формально привилегированного сословия упразднялось всякое ощущение сопричастности государственным делам. См.: Е. Шум и горский. Начало бюрократии в России // РС, 1908, янв., 71–76.

Итак, подозрительное отношение к просветительскому рационализму, определившееся в александровское время, имело расслабляющее воздействие на последующее развитие российской культуры. Роковым образом сказалось в особенности то, что наивысшего уровня эти антипросвещенческие настроения достигли как раз тогда, когда Россия начинала осознавать свою национальную мощь и призвание. Антирационализм получил в России специальные привилегии, поскольку рационализм отождествлялся с революцией, революция — с Наполеоном, а Наполеон — с вторжением в Россию и сожжением Москвы.

Новая Москва, поднимавшаяся на развалинах старой, вскоре стала затмевать Санкт-Петербург и ставить себя особняком от европейской культуры. После московского пожара Михаил Загоскин, один из самых популярных тогдашних писателей, посвятил целую жизнь собиранию материалов для своих очерков «Москва и москвичи», которые имели огромный читательский успех, когда наконец вышли в свет в 1840-х гг. Во вступительном слове он сообщает: «Я изучал Москву с лишком тридцать лет и могу сказать решительно, что она не город, не столица, а целый мир — разумеется, русский... Как тысячи солнечных лучей соединяются в одну точку, проходя сквозь зажигательное стекло, так точно в Москве сливаются в один национальный облик все отдельные черты нашей русской народной физиономии... вы найдете в Москве сокращение всех элементов, составляющих житейский и гражданский быт России, этого огромного колосса, которому Петербург служит головою, а Моевка сердцем» [935].

«Сердце» было важнее «головы» для мистических романтиков новой московской культуры. Их попытки обнаружить истины, сокрытые в физиономии города, были продолжением оккультистской увлеченности скульптурой и френологией при Александре. Самая необычность и архитектурная беспорядочность Москвы импонировали их воображению. Волшебное

значение усматривали в странных очертаниях древней столицы; между тем в облике новой находили страшные предзнаменования, чему свидетельством тогдашний сборник «Физиология Петербурга» и многие другие художественные сочинения [936]. Это была уже не та Москва, что возникала на медалях с латинскими надписями, вычеканенных в честь основания первого российского университета, где кремлевские башни озарялись рассветным солнцем [937]:

эту Москву озарял таинственный лунный свет.
Как ночь ясна! Как ярко светит месяц,
Любуясь на спящую Москву!
Видал ли он, гуляя в поднебесной,
Столь пышный град? Видал ли Кремль другой? —

произносил романтический герой трагедии Алексея Хомякова «Димитрий Самозванец» [938].

Достопримечательная культурная жизнь Москвы при Николае I не означала, однако, всего лишь возврата к московской старине. Екатерина и Александр I произвели необратимые перемены в российском мышлении. Дворянство обогатилось живительными впечатлениями Запада, впечатлениями от книг, дотоле недоступных на родном языке — от полного текста Нового завета до «Энциклопедии» Дидро. Они обрели вкус к товариществу и умственной деятельности в пределах малых сообществ. Чтение журналов и интерес к произведениям искусства, систематическое образование и филантропия — все это сделалось неотъемлемой частью быта многих российских дворян.

Перемены, происшедшие в духовной атмосфере, иллюстрирует личность человека, который придал законченность официальной государственной философии Николая I, — Сергея Уварова. С тех пор как он впервые провозгласил священное триединство «Православия, Самодержавия и Народности», вступив в 1833 г. в должность министра народного просвещения, и до самой своей смерти в 1855 г., через несколько месяцев после кончины Николая, Уваров оставался находчивым и неутомимым апологетом контрпросвещения. Как новый кодекс законов Сперанского, опубликованный в 1833 г., знаменовал конец всех надежд российского Просвещения на конституционно-политические реформы, так и изданный в том же году уваровский циркуляр покончил с надеждами на реформу образования. Но в отличие от кодекса законов, писания Уварова помогали прокладывать новые пути российской мысли: в них еще теплился идеологический пафос отошедшей эпохи.

На первый взгляд Уваров представляется всего лишь очередным эпигоном оккультного масонства — в унисон с ним он заявляет, что истина и авторитет нуждаются в некоей сверхрациональной подоснове и что именно на древнем Востоке надо искать немеркнущие отблески «утраченного света Адама». Россия должна дорожить своими связями с Азией и проводить обширные «метафизические раскопки» в своем восточном наследии, утверждал Уваров в проекте Азиатской академии 1810 г. [939]. Через два года в его «Опыте об элевзинских таинствах» превозносилось властительное значение тайны в примитивной греческой цивилизации, предположительно еще связанной со своими восточными истоками. При этом имелось в виду, что демократия и критическая философия, за которые Греция обычно восхвалялась в век Просвещения, были на самом деле разрушительными силами, подточившими «духовную общность» [940] более раннего, протовосточного социума.

Это раннее проявление проазиатских пристрастий привлекло усиленное внимание после того, как нашествие Наполеона на Россию разогрело антиевропейские и антипросвещенческие настроения. Повторные декларации Уварова в том же роде в 1830-х гг. соответствовали новому подъему антизападничества вслед за польским восстанием 1830 г. Плетнев, главнейший приспешник и популяризатор Уварова, настаивал на несовместимости западного классицизма

с самодержавием; Осип Сенковский, Санкт-Петербургский профессор-востоковед, стал проповедником воззрений Уварова; граф Ростопчин, московский генерал-губернатор во время нашествия Наполеона и автор реакционных памфлетов против Наполеона, посмертно обрел генеалогию, возводившую его род к Чингисхану.

«Нам должно овосточиться», — заявлял один из ведущих критиков [941], и как бы в ответ ему азиаты внезапно сделались героями многочисленных и заведомо второсортных исторических пьес и романов — таких, например, как сочинения плодовитого Рафаила Зотова: от велеречивой саги о битвах его отца-татарина с Наполеоном («Последний потомок Чингисхана») до красочного изображения борьбы просвещенных китайцев с порочными западными пришельцами («Цзин-Кин-Тонг, или Три добрых дела духа тьмы»), А в пьесе 1823 г. «Юность Иоанна III, или Нашествие Тамерлана на Россию» доходит до того, что монгол-захватчик поучает русского царя. Альманах 1828 г. довершает картину посредством антологии монгольских пословиц, составленной с расчетом на читателей, неизменно восприимчивых к такого рода народной мудрости [942].

Паназиатство не стало частью уваровской доктрины «официальной народности»; но его особый интерес к Востоку предопределил его собственную отдаленность от всевозможных немудрящих призывов вернуться к простому, чисто русскому быту. Напротив того, он предстает неуверенным искателем некоей новой формы самодержавия. Он говорит о «целостных обществах... где торжествует философский элемент» [943] и где поверхностных *philosophes* смущает «целостное мышление», объединяющее разум, воображение и чувство [944].

Уваров полностью разделял распространенное в дворянской среде презрение к меркантильному Западу и его периодической прессе, которая «низвергла слово с трона» [945]. Но он возводит на свой идеологический трон не Слово, которое было в начале, а идеологемы, которых дотоле вообще не бывало. Православие составляет лишь треть его формулы, а его критические сочинения обнаруживают общее безразличие к христианству — если не атеизм как таковой [946]. Его устами говорит не вера, а внутренняя неуверенность и романтическое томление. По-видимому, ему нужен даже не государь-философ или христианский властитель, а великий магистр какого-то оккультного ордена. Его воображаемое «целостное общество» — вовсе не такое, где каждый индивид довел до совершенства свои мыслительные способности и усовершенствовал общественный порядок в соответствии с нравственным законом. Скорее это жестко организованная иерархическая структура, управляемая «разумением», не доступным никому, кроме круга посвященных.

вернуться

935

136. М.Загоскин. Москва и москвичи: Записки Богдана Ильича Вельского. — М., 1988, 19. Александр обновил сопоставление Москвы и Иерусалима (Надлср. Император, II, 133; III, 39-40); а композиторы школы отечественной музыки, возглавлявшейся Балакиревым и Мусоргским, обычно называли Москву «Иерихоном» (J.Leyda and S.Bcrtenson. The Musorgsky Reader. — NY, 1947, 7, 17).

вернуться

936

137. Этот сборник был издан в двух частях Н.А.Некрасовым: Физиология Петербурга,

составленная из трудов русских литераторов. — СПб., 1844–1845. О влиянии френологии см.: П.Сакулин. Из истории русского идеализма: князь В.Ф.Одоевский. — М., 1913, I, 488 и след.; рассмотрение некрасовского сборника и другие плодотворные соображения о жизни Санкт-Петербурга этого периода см. в главе «Physiology of Petersburg» в кн.: Lo Gatto. Mito, 176–205. См. также отклики на этот сборник (и оценку натурализма, ассоциировавшегося с Санкт-Петербургом) московских журналистов, которые склонны были соглашаться с Булгариным, что «природа хороша лишь умытая и причесанная». См.: K.Harper. Criticism of the Natural School in the 1840's // ASR, 1956, Oct., 403 примеч. 3 и 400–414.

Противоречия между двумя городами в 1840-х гг. распространялись даже на вопросы музыкального стиля и вкуса. См., напр.: А.Григорьев. Москва и Петербург // Московский городской листок, 1847, № 43.

вернуться

937

138. С.Шевырев. История Императорского московского университета. — М., 1855, 20. Москва стада университетским городом, превосходя Санкт-Петербург по количеству населения и занимая центральное местоположение (10). Занимательная монография Шевырева, изданная к столетнему юбилею, порой отражает романтическое воображение автора, но служит также полезным источником зачастую прозаических сведений из истории университета.

вернуться

938

139. Димитрий Самозванец (1832) // А.С.Хомяков. Стихотворения и драмы. — Л., 1969, 409. Этот отрывок приведен в кн.: A.Graticux. A.S.Khomiakov et le mouvement Slavophile, 1939, I, 23.

вернуться

939

140. Его проект предшествовал проекту Магницкого: он привлек восхищенное внимание Гёте (G.Schmid, ed. Goethe und Uwarow und ihr Briefwechsel. — P., 1888) и вызвал презрение Де Местра (ЛН, XXIX/XXX, 1937). Текст уваровского проекта приведен в: Etudes de philologie et de critique, 1845, 1—48; его политические идеи удачнее всего изложены в: Esquisses politiques et littéraires, 1848. См. также библиографию: РА, 1871, 2106–2107; и биографический очерк в: БЕ, LXVII, 419–420.

"Археология общей метафизики» цит. по кн.: N. Riasanovsky. Russia and Asia, 174.

вернуться

940

141. Esquisses, 187.

вернуться

941

142. Цит. в: Сакулин. Из истории, 1, 336.

вернуться

942

143. Енисейский Альманах. — Красноярск, 1828, особ. 114-120. Возможно, Феслер (Fcsler) создал прообраз этих монгольских романов своим сочинением: Attila, Konig der Hunnen. — Breslau, 1794. См.: Зотов. Цын-Киу-Тонг. или Три добрые дела духа тьмы. — М., 1844; Последний потомок Чингисхана. — СПб., 1881, опубликован посмертно. Зотов написал и перевел примерно 117 пьес и романов, почти все на исторические темы. См.: БЕ, XXIV, 688; РБС, XXIII, 484-494. Юность Иоанна III, или Нашествие Тамерлана на Россию. — СПб., 1823.

Уже в России XVIII столетия проявлялась склонность считать Восток подлинным источником мудрости и тайн жизненного счастья. См., например, сочинение «Китайский мудрец, или Наука жить благополучно», упомянутое в кн.: В.Малышев. Древнерусские рукописи Пушкинского Дома. Путеводитель. — М. — Л. 1965, 94.

вернуться

943

144. Esquisses, 64.

вернуться

944

145. *ibid.*, 42.

вернуться

945

146. *Ibid.*

вернуться

946

147. Такое предположение делается в кн.: Riasanovsky. Nicholas, 70-72.

Уваров вел борьбу с картезианством и скептицизмом, опираясь не на традицию, а на новую идеологию, которая, как представляется, нередко предвосхищает новейший тоталитаризм. В процессе борьбы, однако, он способствовал возникновению новых проблем. Сделав *народность* одним из трех столпов официальной идеологии, он придал дополнительный вес сомнительному

термину, который позднейшие радикалы истолковывали как «дух народа». Основав в 1834 г. ежемесячный «толстый журнал», постоянный рупор своих воззрений — «Журнал Министерства народного просвещения», Уваров вступил от лица правительства на зыбкую почву идеологической журналистики. Идеализируя «накал идей» [947] на древнем Востоке, он содействовал новому накалу экзотической мысли, который стал характерным для эпохи Николая. Выдвинув всеобъемлющую государственную идеологию, Уваров способствовал обращению российских мыслителей к широко поставленным вопросам личной и национальной веры, которые все больше увлекали россиян по мере исчезновения возможности политических и педагогических реформ.

В век Александра I перед воображением открылись новые перспективы. Несмотря на смиренные меры Уварова, дворянам в царствование Николая предстоял еще последний период творческой активности, прежде чем сцену заполнили новые социальные классы с их новыми практическими интересами, что произошло при образовании более открытого и индустриализованного общества во времена Александра II.

3. «ПРОКЛЯТЫЕ ВОПРОСЫ»

При Николае I имперский маятник откачнулся от французского Просвещения к германской дисциплине куда более решительно, чем в краткие царствования Петра III и Павла. Различные контакты и связи с германоязычным миром были порой беспорядочными, но становились все существеннее, и процесс этот достиг высшего уровня во время долгого и внешне блистательного правления Николая: завязались новые братские и семейные узы между царствующими фамилиями и аристократическими родами. Российские и германские правители стояли плечом к плечу на Венском конгрессе в качестве стражей провозглашенного консервативного возрождения. Будучи не в пример ближе по духу своей германofilке-матери, чем космополитам-братьям Константину и Александру, которые к тому же были гораздо старше его, Николай женился на прусской принцессе и на протяжении всего своего тридцатилетнего царствования теснее и теснее сближался с тестем и шурином, королями Пруссии Фридрихом-Вильгельмом III и IV. Присоединение к Российской империи прибалтийских провинций с их многочисленными немецкими управляющими, имевшими баронское достоинство, пополнило российскую аристократию немцами столь обильно, что никто не удивился, когда видный аристократ, которому царь пожелал оказать милость, попросил «пожаловать его в немцы» [948]. Ветераны александровской эпохи, оказавшиеся в изгнании, жаловались, что вступление россиян в Центральную Европу погубило Россию: «Немцы покорили Россию тем, что позволили себя покорить. То же самое случилось в Китае с монголами, в Италии с варварами и в Греции с римлянами» [949].

Распространив прусский идеал воинской дисциплины на все области общественной жизни, Николай стал жупелом для европейских либералов и националистов. Основой правопорядка сделалась сыскная деятельность новообразованного Третьего отделения; остряки заявляли, что, согласно Николаю, французская фраза-вывеска *le bien-être general en Russie* («всеобщее российское благоденствие») переводится как «хорошо быть генералом на Руси» [950].

В известном смысле значение николаевской эпохи в истории России сходно со значением царствования Петра Великого, которого столь неустанно превозносили официальные апологеты Николая [951]. Подобно Петру, Николай пришел к власти в конце периода религиозного и политического брожения, когда, казалось, менялись как институты власти, так и характер лояльности. Подобно Петру, Николай был прежде всего солдатом, с детства зачарованным оружием и военной технологией; и порядок он стремился установить по военному образцу с помощью церкви лютеранского типа, строго подчиненной государству. И так же как Петр обрел власть, смирив стрелецкий мятеж в Москве, Николай вззошел на трон,

подавив восстание декабристов, охватившее новые гвардейские полки в Санкт-Петербурге.

Разумеется, Петр прорубал, а Николай забивал окна в Европу. Но в столетие от конца царствования Петра до начала царствования Николая Россия была открыта столь мощному культурному воздействию Запада, что его нельзя было прекратить; от западных идей невозможно было просто отмахнуться, как того желал Магницкий. Как вздувшаяся река во время паводка, встретив внезапную преграду, не отступает, а разливается множеством протоков, так и культурный напор проявлялся избытком идей в областях, дотоле идеями небогатых. Философия, история и литературная критика заменили политику и религию, став руслами русской культуры.

Какое-то время казалось, будто российская умственная жизнь утратила всякую практическую направленность. Многие видные персоны отправились гостить за границу, и тамошнее их пребывание, затягиваясь, превращалось в фактическое изгнание. Многие лучшие умы России устремились в отдаленные сферы или предались теоретическим изысканиям. В Казани после владычества Магницкого выдвинулся молодой математик Николай Лобачевский, который попытался преодолеть ограниченность Евклида с помощью новой «пангеометрии». Его обновленная геометрия, быть может, крупнейший российский вклад в научную мысль за все царствование Николая, обеспечила ему беспрецедентные шесть сроков в должности ректора самого восточного университета России [952]. Другой областью научных достижений стала астрономия, со времен Кеплера побуждавшая ученых Прибалтики, особо озабоченной навигацией, к усиленным изысканиям. Долгие ночи и северные сияния усугубляли научную любознательность, и уже в 1725 г. в Санкт-Петербурге появилась обсерватория. Позднее России досталась более крупная обсерватория в Дерпте, а в 1830-х гг. россияне принялись за строительство обсерватории в Пулкове, близ Санкт-Петербурга; когда в 1839 г. строительство было закончено, она являлась крупнейшей в мире. Директор ее Ф.-Г. В. Струве обратился от литературных занятий к астрономическим штудиям в последние годы царствования Александра, и делом его жизни в Пулкове стало исследование довольно туманного астрономического объекта — Млечного Пути. Не меньший интерес вызывали тогда кометы, поставлявшие материал для оживленной теоретической дискуссии, особенно в преддверии и после редкостного события — появления в 1835 г. кометы Галлея [953]. Самый влиятельный философский журнал николаевской эпохи назывался «Телескоп».

Романтический интерес привлекали и экзотические области самой Российской империи. Один ученый исследователь, которому пришлось по возвращении из-за границы в 1830 г. писать пространное заверение в своей непричастности к масонству и другим тайным обществам, даже восхвалял огромный и обледенелый арктический архипелаг — Новую Землю. «Новая Земля, — писал он, — подлинный край свободы, где всякий волен поступать и жить, как ему вздумается... На Новой Земле всякого новоприбывшего приветствуют как честного человека» [954].

Однако же главнейшим видом бегства от суровой действительности было бегство в немецкую романтическую философию. На почве, основательно взрыхленной оккультными теософскими изысканиями приверженцев масонства высоких степеней, были теперь посеяны семена великих философских систем Шеллинга и Гегеля. Они давали поистине обильные всходы, так как эти космические системы не только приносили мыслящему дворянству утешение в невзгодах николаевского времени, но также снабжали его словарем, обеспечивавшим обсуждение ряда глубоких философских вопросов, волновавших этих мыслителей,

вернуться

148. Esquisses, 13.

вернуться

948

1. Эта знаменитая просьба была обращена к Александру I, и о ней в числе других подобных происшествий рассказывается в кн.: I.Golovin. La Russie sous Nicholas I-er, 1845, 131. Один из лучших тогдашних (оставшийся лучшим и поныне) аналитических очерков развития русско-германских связей на протяжении столетия дворянского владычества, развития, кульминация которого приходится на царствование Николая I, — S.R.Taillandier. Les Allemands en Russie et les Russes en Allemagne // RDM, 1854, VII, 633-691. См. также: F.WeigI. La Russie envahie par les Allemands. — Paris — Leipzig, 1844.

Даже российский национальный гимн, написанный по заказу царя Алексеем Львовым в 1833 г., представляется явным плагиатом прусского марша начала 1820-х. См.: Кто композитор нашего нынешнего народного гимна // РМГ, 1903, № 52, 1313-1314.

вернуться

949

2. Golovin. Russie, 130.

вернуться

950

3. Этот каламбур приводится в Гарвардской докторской диссертации С.Монаса, опубликованная версия которой (S.Monas. The Third Section: Police and Society in Russia under Nicholas I. — Cambridge, Mass., 1961) дает достоверное представление о характере полицейского всевластия при Николае. Наиболее прославленным из всех переполненных изумлением мемуаров приезжих иностранцев является заслуженно знаменитая книга маркиза де Кюстина: А. де Кюстин. Россия в 1839 году. — М., 1996, в 2 т. (сокращенный перевод: Николаевская Россия. — М., 1990). См. также сходную эволюцию впечатлений еще более знаменитого французского консерватора, Бальзака, который проделал путь от первоначальных великих надежд до разочарования в николаевской России: ЛН, XXIX/XXX, 1937, 149-372. Реконструкцию тогдашних официальных воззрений, позволяющую составить более сбалансированное представление об эпохе, находим в кн.: N.Riasanovsky. Nicholas I.

вернуться

951

4. Riasanovsky. Nicholas, 105-115.

вернуться

952

5. А.Васильев. Лобачевский. — СПб., 1914; И.Кузнецов. Люди русской науки. — М., 1961, 76–93; и: A.Vucinich. Nikolai Ivanovich Lobachevskii // Isis, llli, 1962, 465–481. Очерк Васильева (РБС, X, особ. 539–540), на наш взгляд, показывает, что отношения Лобачевского с Магницким были не такими враждебными, как настаивают советские специалисты.

вернуться

953

6. Там же, 94–103; БЕ, XL, 587–589; F.W.Struve. Etudes d'astronomic stellaire. -СПб., 1847; и альманах: Комета Белый. — СПб., 1833, особ.: М.Погодин. Галлеева Комета, 1—23.

Россияне не только устремлялись далеко в космос, но и зарывались глубоко в недра земные. Особое развитие получила в России стратиграфия, и силами Санкт-Петербургского горного института были проведены весьма результативные раскопки в поисках доисторических животных; см.: А.Борисяк. Краткий очерк истории русской палеозоологии //ТИНЕ, I, 1947, особ. 6–8. Превосходное описание Пулковской обсерватории при Струве, увиденной глазами современника — шотландского астронома, имеется в кн.: C.Smyth. Three Cities in Russia. — London, 1862, I, 7.3–186.

вернуться

954

7. Первый сборник памяти Карла Максимовича Бера // ТКИЗ, 1927. № 2, 56–57.

Таким образом, отнюдь не обращаясь к новым проблемам, дворянские мыслители предприняли последнюю героическую попытку разрешить старые. Материальный мир, который все больше занимал западные умы, вовлеченные во всеобъемлющую промышленную революцию, перед мысленным взором россиян попросту не возникал. По-прежнему предполагалось, что Вселенной правят таинственные духовные начала; и небольшие сообщества преданных искателей истины наделялись способностью понять эти начала и служить им. Когда оптимизм и преобразовательный пафос александровской эпохи повыветрились, российские мыслители обратились от мира внешнего к миру внутреннему: от практических задач к умозрительной философии. Под безмятежным обличем николаевской России общество задавалось тревожными как никогда вопросами о смысле истории, искусства, да и самой жизни. Все отчаяннее силиась дать ответы на эти так называемые «проклятые вопросы», мыслители устремлялись в Германию с не меньшим воодушевлением, чем сам царь Николай, — но устремлялись в университеты, а не на плацы. Ответы, которые они находили в философии, преподававшейся в этих внешне консервативных учреждениях, отличались новизной, а во многих случаях и потенциальной революционностью.

Бегство в философию

Древняя Русь многократно и неизменно отрещивалась от всякой систематической философии светского характера. «Русские философствуют не на словах, а на деле» («Russi inquam verbis sed rebus sunt filosofi» [955]), — печально замечал Крижанич после своих безуспешных попыток ввести в российский культурный обиход XVII столетия западные философские идеи. Философия отвергалась не только потому, что не требовалась для спасения души, но и потому, что давала людям возможность, по словам одного из старообрядцев начала XIX в., «созерцать

низвержение царств» [956].

Таким образом, от начала Просвещения философия имела для русских умов столь же экзотическую привлекательность, что беззаконные кометы и дальние края. Почти с тех самых пор, как философию включили в учебные программы Московского университета, она обрела сомнительную репутацию соперницы и потенциальной подмены богооткровенной религии. Даже в первые годы царствования Екатерины приверженцу философии Юма было предложено подобию-поздорову убраться из университета, а диссертацию, посвященную естественной религии, предали публичному сожжению. С основанием новых университетов в начале правления Александра и притоком профессоров германской выучки немецкий философский идеализм занял столь прочные позиции, что Магницкий небезосновательно говорил о «подмене Иоанна Крестителя Кантом и Христа Шеллингом». А к концу царствования Александра лекции по философии читались под таким строгим надзором, что наиболее серьезные обсуждения универсальных философских проблем зачастую происходили на медицинском или на юридическом факультете. После революционного 1848 г. Николай I вообще исключил философию из числа дозволенных предметов изучения. Этот невероятный запрет был снят только в 1863 г., однако ряд жестких утеснений академической философии оставался в силе до 1889-го [957].

В результате таких гонений изучение философии не прекратилось, а скорее было вытеснено из аудиторий в тайные сообщества, из области критической дисциплины — в сферу некритического энтузиазма. Философия, которую проповедовал Шварц, была сродни той, что древние гностики противопоставляли мирской суете поздней эллинистической культуры. Шварц верил в сверхразумное знание («гнозис», или мудрость, премудрость), которое гармонически сольет разум с откровением. Опытному исследованию естественного мира противопоставлялся мистический «свет Адама», который человек может вновь узреть лишь посредством внутреннего очищения и просветления.

Наиболее существенную роль в становлении российской философской традиции сыграл Якоб Бёме — и Шварц, и Сен-Мартен, и другие деятели масонства высоких степеней были в основном его популяризаторами. В пышно расцвеченных метафорами сочинениях Бёме все явления Вселенной — даже порождения зла — трактуются как откровения премудрости Господней. Именно эту «премудрость Господню» (теософию), а не «любомудрие» (философию) Бёме и предлагал в качестве достижимого идеала своим последователям. Согласно Бёме, Бог был не верховным часовщиком и благоустроителем, как у деистов, а бесконечно трансцендентным и вместе с тем вездесущим началом. Бог сотворил мир не из ничего, а из своей сущности. Все духовные запросы человека, его сексуальные вожделения и социальные устремления по-разному выражают то, что Юнг-Штилинг называл «тоской по дому» (*Heimweh*), по утраченному единению Бога с человеком. Жажда воссоединения присутствует и в устремленности самого Божества к Софии, которая для Бёме и Сен-Мартена означала не только Священную Премудрость древнего Востока, но также и начало «вечной женственности». В своем первичном состоянии совершенного единения с Богом Адам обладал духовной полнотой помимо пола; и возвращение человека к Богу отчасти будет достижением полнейшей андрогинии, слиянием мужских и женских качеств.

София, мистическое начало истинной мудрости и утраченной женственности, являлась общей целью устремлений Божеских и человеческих [958]. Сен-Мартен и Баадер вслед за Бёме почитали Софию четвертым лицом Пресвятой Троицы; Баадер вдобавок соотносил понятие о Ней с древней пифагорейской идеей четырехчастного мироздания. Он видел «в числе 4 символ творения и формулу, являющую ключ к таинствам натуры» [959]; да и самый крест был сокрытым символом числа «четыре».

София была, как о том гласило заглавие одного оккультного сочинения александровской эпохи, «благоприятной вечной девой Божественной премудрости» [960]. Лабзин, главный переводчик и популяризатор Бёме, писал под псевдонимом Ученик Мудрости, который нередко сокращал до размеров аббревиатуры УМ [961]. Без преувеличения можно сказать, что российские мыслители обращались к немецкой идеалистической философии не в поисках более отчетливого критического понятия о естественном мире, но скорее — согласно заглавию типичного оккультного наставления тех времен — отыскивали в ней «ключ разумения таинств Божиих». Таким образом был озаглавлен второй том «Избранного чтения для любителей истинной философии» [962]; а члены самого влиятельного философического кружка, образовавшегося в последние годы царствования Александра, называли себя *любомудрами*. Так что «философия», как ее понимали в николаевские времена, скорее отождествлялась с оккультистским представлением о «божественной премудрости», чем с понятием о философии как рациональном и аналитическом исследовании в духе Декарта, Юма или Канта.

Кружок любомудров видится во многих отношениях продолжением последней большой системы масонства высоких степеней, ложи «Астрей», где истина определялась как «та первопричина, что приводит в движение Вселенную». Чающие приема в эту ложу должны были дожидаться церемонии в темном покое, где на столе находились Библия и череп со зловещей надписью «*temento mort* («помни о смерти») [963]. Любомудры также собирались втайне, и при входе их также приветствовал надписанный череп. И надпись была тоже латинская, но другого характера: «Дерзай знать» («*Sapere Aude*») [964], а на столе лежала не Библия, а «*Naturph.ilosophie*» («Натурфилософия») Шеллинга. Как объяснял один из любомудров, «христианская вера, казалось нам, хороша лишь для простонародья, а для нас, любомудров, не годится» [965].

вернуться

955

8. Крижанич. *Dialogusdc Calumnis*// ИА, 1958, № I, 162.

вернуться

956

9. Любопытный, цит. в: А.Синайский. *Отношение*, 300.

вернуться

957

10. Об этапе становления профессиональной философии в России см.: Коугё. *La Philosophic*, 46-87; Радлов. *Очерк*, 1 — 17; Введенский. *Судьбы*.

вернуться

958

11. Важным промежуточным источником софиологической доктрины явилось сочинение немецкого синкретического мистика и историка ересей Готфрида Арнольда (Gottfried Arnold).

Das Geheimnis der gottlichen Sophia, 1700). См. его новое издание с предисловием В.Нигга (W.Nigg): Stuttgart, 1963.

[вернуться](#)

959

12. Его эссе 1798 г. «О пифагорейском квадранте в природе» цит. в: E.Susini. Franz von Baader et le romantisme mystique, 1942, 1, 256-257; также 235-279.

[вернуться](#)

960

13. София, то есть Благоприятная вечная дева Божественной премудрости; см.: П.Сакулин. Из истории, 1, 424, примеч. 2. Труд Сакулина представляет собой лучшее исследование общего характера восприятия философской традиции Бёме в России через Сен-Мартена.

[вернуться](#)

961

14. См. перевод Лабзиным сочинения Юнга-Штиллинга «Облако» (титульный лист и 7).

[вернуться](#)

962

15. О сочинениях: Избранное чтение для любителей истинной философии, О покаянии. Краткое указание на ключ разумения таинств божих, каким образом душа может достигнуть созерцания божеского в себе. — СПб., 1819-1820 и других подобных см.: С.П-в. Переводчики // БЗ, 1858, I, 134 и след.

[вернуться](#)

963

16. Telepnev. Some Aspects, 23. Это было, разумеется, приветствие, принятое у братьев ордена капуцинов.

[вернуться](#)

964

17. Коурё. La Philosophic, 37, примеч. 3. Этот девиз, которого не обнаруживается ни в каких российских материалах, взят из Горация (Liber I, Epistula II, 1.40); он широко употребляется в немецкой философии и немецкоязычной масонской литературе.

[вернуться](#)

18. В.Кошелев. Записки, 1883, 19; и превосходное описание в кн.: Коугё. Philosophie, 33–45.

Пантеистическое учение Шеллинга об органическом всеединстве природы и присутствии в ней динамической «мировой души» как нельзя боле отвечало потребностям российского воображения. Характерным образом игнорируя сложности поздних сочинений Шеллинга и отчасти полагаясь на вульгаризованные вытяжки его идей [966], россияне с восторгом приветствовали появление доктрины, претендовавшей на разъяснение феноменов, которые, как им казалось, были искусственно исключены из механистической картины мира, нарисованной в XVIII столетии и не принимавшей в расчет красоту и разнообразие органического мира, а также телепатию и месмеризм. Особое удовольствие доставляли и сомнения самих ученых начала XIX столетия в адекватности истолкования явлений магнетизма и электричества с помощью Ньютоновой механики. Долгое пребывание в Санкт-Петербурге (с 1757-го по 1798 г.) авторитетнейшего немецкого специалиста по вопросам магнетизма и электричества Франца Эпинуса подогревало дилетантский интерес к этим явлениям (особенно после того, как он, а не Д'Аламбер был избран в наставники цесаревичу Павлу), хотя подлинного понимания научных проблем и методологии у любопытствующих и не было (оно имелось разве что в Академии, где Эгжнус работал; впоследствии он переехал в Дерпт, где и скончался в 1802 г.).

Шеллинг выглядит неким подобием пребывающего в отлучке великого мастера новой логи высоких степеней. Самый популярный тогдашний университетский лектор, профессор Павлов, был очевидным мастером посвящений, встречавшим студентов у дверей аудитории своим знаменитым вопросом: «Вы хотите познавать природу, но что есть природа и что есть познание?» [967] Ведущий абстрактный философ той эпохи Иван Киреевский отправлял обязанности иконографа и церемониймейстера: он прослушал курс лекций Шеллинга, привез в Россию его бюст, председательствовал на обсуждениях его философии и настаивал на том, что и самое слово «философия» «имеет в себе нечто магическое» [968]. Независимо от него тогдашний философ-популяризатор описывал создание российской философии как «задачу нашего времени» и утверждал, что в максиме «Познай самого себя» различаются три уровня. Первый и низший, «Дельфийский», — познание себя как отдельной личности; второй, «Солоновский», — познание себя как «национально-общественного» существа; третий и высший, «Сократический», уровень. — распознавание в себе формы божества [969]. Надеждин, приверженец Шеллинга и в 1830-х гг. профессор искусствоведения и археологии в Московском университете, покорял студентов, относясь к реликтам былых цивилизаций как к оккультным символам, обнаруживая «вековые тайны в изящной археологической находке» [970]. Он первым из россиян употребил слово «нигилист» — характеризуя материализм, противоположный его собственному идеализму [971]. Быть может, он с особой остротой ощущал, что мировоззрение, обнаруживающее «везде и во всем идеальное начало, в конце концов может не обнаружить его нигде в частности. Одоевский пытался разработать «русскую систему теософской физики», основанную на том, что «внутренняя сущность вещей необходимо соответствует их внешним формам; созерцание этих форм должно привести нас к познанию их сущности, хотя, впрочем, нельзя понять внешних форм без познания их внутренней сущности» [972]. Философия Шеллинга вдохновляла такие и им подобные причудливые размышления. Как писал Одоевский, «вы не можете себе представить, какое действие она произвела в свое время, какой толчок она дала людям, заснувшим под монотонный напев Локковых рапсодий... Он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали только какие-то баснословные предания, — *его душу*! Как Христофор Колумб, он нашел не то, чего искал; как Христофор Колумб, он возбудил надежды

неисполнимые. Но, как Христофор Колумб, он дал новое направление деятельности человека! Все бросились в эту чудную, роскошную страну...» [973]

В этой «чудной стране» идеальные цели, а не материальные причины определяли жизнь и историю. Вселенная была произведением искусства, и человек, высшее творение Вселенной, был один лишь способен понять ее потаенную гармонию и исполнить ее высокое назначение.

На практике философия Шеллинга имела в России двоякий эффект. С одной стороны, многие дворяне вновь открыли для себя посредством философии то, что перестали находить в религии: уверенность в существовании идеала, всеобъемлющего назначения жизни и истории. В этом смысле шеллинговская философия играла роль обнадеживающую и утешительную; она способствовала социальному и политическому консерватизму. Поэтому неудивительно, что такой реакционный писатель, как Погодин, пытался опираться на Шеллинга, конструируя идеологию «официальной народности»; или что кончивший столь завзятым радикалом Белинский в конце 1830-х гг. под воздействием Шеллинга (а позднее — Гегеля) вдруг примирился с действительностью и писал славословия царизму.

В то же время философия Шеллинга стала отправной точкой российской революционной мысли. Под влиянием Шеллинга крупнейший биолог николаевской России Карл фон Бэр разрабатывал идеалистическую теорию целенаправленной эволюции, которая впоследствии повлияла на таких радикальных мыслителей, как Кропоткин и Михайловский. Однако более важным было пьянящее воздействие идей Шеллинга на многочисленных мыслителей, кое-как знакомых с ними из третьих рук. Разочарованность тонула в философии, сулившей всеобщее космическое искупление, ничуть не предрешая, каким именно образом оно произойдет. Шеллинг побуждал думать, будто глубокие перемены могут воспоследовать в самом процессе становления, который и является сущностью жизни. Возникло и крепло убеждение, что затеянные прежним поколением поиски таинственных «ключей» ко Вселенной были вовсе не бессмысленными, а всего лишь преждевременными и неумелыми. Продолжался поиск всеобъемлющих решений; и Шеллинг являет собой переходную фигуру от простодушного оккультизма Бёме и Эккартсгаузена к идеологическим системным конструкциям Гегеля, Сен-Симона и Маркса.

Смысл истории

Из всех «проклятых вопросов» наиболее широко обсуждался в царствование Николая вопрос о смысле истории. После Наполеоновских войн в российском обществе как никогда было сильно стремление осознать свое место в истории. Идеологи контрпросвещения настаивали на том, что прихотливые и традиционные сочетания исторических событий имеют собственное, особое значение; и россияне не менее твердо, чем другие европейские романтические мыслители, вознамерились выяснить, что это за сочетания. Их богословие имело историческую направленность, и их бегство в философию естественно приводило их к философии истории.

Становление в романтическую эпоху широкого, философского интереса к истории было в немалой степени заслугой прибалтийских немцев, которых вдохновляло соприкосновение со славянским миром. Рижские размышления Гердера способствовали кристаллизации идеи о том, что истина заложена в истории, а не витает за ее пределами и что каждой культуре суждено возрастать и расцветать по-своему в саду человечества. Многие годы преподавания и научных занятий в Упсале и Санкт-Петербурге помогли Шлецеру обдумать свой оригинальный план «всеобщей истории». Он первым использовал древнерусские рукописи для целей исторического исследования, оспаривая подход «Норманнской школы» к российской истории и поднимал дух своих многочисленных русских студентов в Геттингене, внушая им, что России предстоят невиданные свершения на следующем историческом этапе. Во время

германофильского царствования Николая I прибалтийские немцы-писатели сделали едва ли не больше всех, чтобы наделить явления народной жизни России романтической аурой «высшей истины»: Гакстгаузен в своих писаниях о крестьянской общине и Гильфердинг, совершив своего рода «открытие» былин российского Севера [974].

вернуться

966

19. В частности на книгу: L.Oken. Lehrbuch der Naturphilosophie. — Jena, 1809, 3 Bd., где натурфилософия определяется как «die Lehre von der ewigen Ueuwandlung Gottes in die Welt» («учение о вечно новых скитаниях Господа в мире»), Коугё, 139, примем. 4; и 137-152 — о влиянии Шеллинга.

вернуться

967

20. Профессор М.Павлов, как он описывается у Герцена (Избранные философские произведения. — М., 1956, 515).

вернуться

968

21. Коугё. La Philosophie, 91, примем. I; и об образе мыслей Киреевского — 164-193; а также: Etudes, 1 — 17, где к тому же рассматривается сопутствующее влияние Шлейсмахера.

вернуться

969

22. Ionescu-Nikolov. Skovoroda, 157.

вернуться

970

23. Никитенко о Надеждине в 1834 г., цит. в кн.: Н.Козьмин. Николай Иванович Надеждин. — СПб., 1912, 260-261.

вернуться

971

24. Б.Козьмин. Два слова о слове «нигилист» // ИАН(Л.), 1951, № 4, 378-385. Способ переноса в русский язык у Надеждина первичного немецкого терминологического словоупотребления философов вроде Ф.Г.Якоби представляет проблему, не обсуждавшуюся всерьез в материалах на эту тему (упомянутых в: Billington. Intelligencia, 810-811, примем. 9). Одной из возможностей

остаётся Баадер, который в 1824 г. писал о распаде протестантизма на две части: «разрушительный, научный нигилизм» и «ненаучный сепаратистский пиетизм» (Samtliche Werke. — Leipzig, 1851, I, 74).

вернуться

972

25. Сакулин. Из истории, I, 462, 465, примеч. I, также 474-490.

вернуться

973

26. В.Одоевский. Русские ночи. В кн.: В.Одоевский. Сочинения. — СПб., 1844, 1, 15. Помимо данного у Куаре анализа влияния Шеллинга см.: М.Филиппов. Судьбы, часть 1; Е.Бобров. Философия, особ. III и IV; W.Setschkareff. Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20-er und 30-er Jahre des XIX Jahrhunderts, 1939. Заметим, что сперва главным популяризатором мировоззрения Шеллинга был (как это часто бывало в прошлом с еретическими космологиями) врач — Д.Велланский, профессор медико-хирургической академии в Санкт-Петербурге. Влияние Шеллинга было параллельным, а порой и смешивалось с влиянием Баадера. Обсуждение этих двух фигур и литературу о них см.: Riasanovsky. Nicholas, 173-177.

вернуться

974

27. Знаменитая монография барона А.Хакстхаузена о русском крестьянстве (A.Haxthausen. Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands. — Hannover — Berlin, 1847-1852, 3 Bde) оказала глубокое влияние на славянофилов; в свою очередь, Гильфердинг под их влиянием отдал многие годы своей сорокадвухлетней жизни экстенсивному изучению не только былин Онежского региона, но и взаимосвязей фольклора славянских народностей, а также связей его с более древними языками и культурами. См.: А.Гильфердинг. Сочинения. — СПб., 1868-1874, в 4 т.

Между тем интерес россиян к истории быстро возрастал. В 1804 г. было основано Общество истории и российских древностей под председательством ректора Московского университета. Разгром Наполеона и восстановление Москвы вызвало широкий всенародный интерес к истории, и Николай I содействовал ему, поощряя деятельность целого сонма патриотических профессоров и историков: Устрялова, Погодина и других [975]. От пушкинского «Бориса Годунова» (1825) до оперы Глинки «Жизнь за царя» (1836) русской сценой владели исторические драмы и оперы. Даже в отстающей культурной области живописи делались малоуспешные попытки создания монументальных патриотических полотен, главнейшим из которых является «Падение Пскова» Брюллова; сюда же относится невыполненный им заказ конца тридцатых годов на фрески со сценами из российской истории, которые должны были украсить стены Зимнего дворца [976]. Исторические романы задавали тон на литературной сцене: заштатные подражатели Вальтера Скотта появлялись даже в глухой провинции. М. Загоскин положил начало длинной серии шовинистических романов на тему «Русские против поляков» своим «Юрием Милославским» в 1829 г., а его воследовавшие патриотические

сочинения в прозаическом и драматическом роде были последним криком литературной моды 1830-х гг. Один ученый насчитал 150 длинных поэм на исторические темы в духе Байрона и Пушкина, написанных в России между 1834-м и 1848 г. [977]».

Особую напряженность интересу к истории придавало шеллингианство с его утверждением, что мир пребывает в состоянии вечного «становления» и что превратности национальных судеб являются частью осуществляющегося божественного плана. Как писал один «любомудр», Шеллинг доставлял ему «утешение» и препятствовал «одурению от окружающей среды», «вознося меня в эмпирии священной отчизны» [978]. Многие россияне искали личной встречи с Шеллингом, и он заверял их, что «России суждена великая участь; донныне она еще не осознала свое могущество во всей полноте» [979].

Человеком, который сосредоточил весь этот интерес к истории на проблеме судьбы России, был Петр Чаадаев. Чаадаев отправился сражаться с Наполеоном, будучи впечатлительным восемнадцатилетним юношей, и был впоследствии подвержен почти всем тревожным духовным воздействиям второй половины царствования Александра. Он был знаком с де Местром, состоял в масонской ложе системы высоких степеней и являлся светочем умственной жизни офицерства мятежного Семеновского полка. В качестве особо приближенного адъютанта он был послан в 1820 г. с известием о полковых беспорядках к царю, который в то время совещался в Лайбахе с другими вождями Священного союза. Вскоре после этого он вышел в отставку и начал поездкой в Швейцарию долгий период своих романтических скитаний и философских медитаций; он познакомился с Шеллингом и был за границей, когда разразилось восстание декабристов.

Возвратившись в 1826 г. к коронации Николая I, он взялся за сочинение своих восьми «философических писем» об историческом развитии России; в основном они были закончены к 1831 г. В начале 1830-х гг. они широко обсуждались, но опубликовано было лишь первое из них — в 1836 г. Оно грянуло, «как пушечный выстрел в ночи» [980], и навлекло гнев российских властей на автора и его издателя Надеждина, но при этом послужило началом неофициальных дебатов о судьбах России, которые впоследствии стали известны как спор славянофилов и западников.

Письмо Чаадаева является своего рода вехой, указателем пути радикального западничества, на который вскоре стали призывать Россию. Оно написано по-французски, слогом журнальной полемики, Москва называется в нем «Некрополем» (городом мертвецов); Чаадаев утверждает, что до сей поры Россия была скорее географическим понятием, нежели историческим явлением, что она целиком зависела от идей и установлений, навязанных ей извне.

Чаадаевский полный отказ от российского исторического наследия свидетельствует отчасти о влиянии де Местра — очевидном также в его склонности к категорическим суждениям и симпатии к римскому католицизму. Однако если взять глубже, то очернение Чаадаевым прошлого и настоящего России лишь создает фон для яркого видения ее будущего. Он подчеркивает, что отсутствие России на исторической сцене может, если на то пошло, оказаться преимуществом для ее дальнейшего развития. По сути дела, Чаадаев философски формулировал то, что Лейбниц говорил Петру Великому, энциклопедисты — Екатерине Великой, а пиетисты — Александру Благословенному: что Россия, по счастью, оставалась в стороне от европейского сумасбродства и поэтому сохранила способность выступить спасительницей европейской цивилизации. Но в отличие от этих своих предшественников Чаадаев был русским, обращавшимся к соотечественникам у себя на родине. Более того, в то время как царь претендовал на высший авторитет в государстве, он обращался вовсе не к царю. Блюстителям «официальной народности» наверняка было слегка подозрительно его презрение к культурному бесплодию и избыточному смирению православия, не говоря уж о его

прямом утверждении, что «политическое христианство... в наши времена более не имеет смысла» и должно «уступить чисто духовному христианству, которое и просветит мир» [981].

Предположение Чаадаева, что Россия превзойдет материалистический Запад в интересах всей христианской цивилизации, было типично для русских шеллингианцев. Одоевский писал, что неизбежно предстоит «российское завоевание Европы, но завоевание духовное, ибо только русская мысль способна внести единство в хаос европейской науки...» [982]. Так что вера в особое назначение России отнюдь не предполагала недостатка у российских идеалистов интереса к Западной Европе. Как апологет самодержавия Карамзин назвал свой журнал «Вестник Европы», так и вожди раннего славянофильства братья Киреевские, основав новый журнал в 1832 г., назвали его «Европеец». Однако интерес к Западу не означал сочувствия секуляризму или рационализму. Чаадаев, при всей своей симпатии к католицизму, к схоластической философии относился враждебно и полагал, что русская мысль подпорчена воздействием «аристотелевых категорий». Его издатель Надеждин в тридцатых годах лелеял мечту объездить все святыни православного Востока, дабы написать основополагающую историю Восточной церкви.

В раннюю пору царствования Николая российские идеалисты соглашались, что их родина должна сыграть значительную роль в разрешении общих проблем христианской цивилизации. Но каковы ее действительные проблемы? — начинали спрашивать они. В чем отличие российской натуры от западной? и какая роль отведена России в истории? В ответ на подобные вопросы российские мыслители в двадцатых и тридцатых годах предложили целую уйму соображений и прозрений.

Все были более или менее согласны, что во многом отличие России от Запада обусловлено отсутствием классического наследия. Старательное восхваление поэзии Пушкина и музыки Глинки было отчасти вызвано желанием восполнить эту нехватку. Глубокое недовольство вызвала политика Николая в области образования, принижавшая значение классики, поставленной при Александре во главу угла. Издатель Чаадаева Надеждин был изгнан из богословской семинарии в 1826 г. за его интерес к классической литературе, а в своей прославленной латинской диссертации 1830 г. «*De Poesi Romantica*» он доказывал, что Россия должна сплавить воедино классицизм и романтизм, дабы сыграть достойную роль «в великой драме человеческой судьбы» [983].

Надеждинская концепция классического века была по существу романтической. В ней Шеллинг был новым Платином, Наполеон — новым Цезарем, Шиллер — новым Вергилием; и явственно подразумевалось, что русские суть новые христиане. Надеждин читал «Упадок и разрушение Римской империи» Гиббона и в своих лекциях, прочитанных в Московском университете в начале 1830-х гг., уподоблял Россию новому смещению варварских орд, нахлынувших на увядающий Запад. Гоголь писал исторический этюд о нашествии варваров на Рим и читал лекции о падении Рима во время своего недолгого дебюта в качестве преподавателя истории в Санкт-Петербургском университете. Когда в 1836 г. было впервые выставлено полотно Брюллова «Последний день Помпеи», российские критики усмотрели в нем множество современных аллюзий.

вернуться

975

28. Riasanovsky. Nicholas, 102 и след.

вернуться

976

29. См. статьи: Е.Гаврилова// Искусство, 1959, № 7, 72-74; Е.Ацаркина// Искусство, 1952, № 3, 73-80.

вернуться

977

30. См. рецензию Д.Мирского на кн.: В.Жирмунский. Байрон и Пушкин. —Л., 1924 (SEER, 1924, Jun., 209-21 1).

вернуться

978

31. В.Кошелев, цит. в кн.: Коугё. La Philosophie, 148.

вернуться

979

32. Высказывание Шеллинга, обращенное к Киреевскому, цит. в: Сакулин. Из истории, I, 349, примем. 2.

вернуться

980

33. Герцен. ПСС и писем, XLII, 243 и след. См. основные сведения по теме в кн.: С.Quenst. Tchaadaev et les lettres philosophiques, 1931; A.Коугё. Etudes, 20—102.

вернуться

981

34. Письмо А.Тургеневу 1837 года см. в кн.: Сочинения и письма П.Я.Чаадаева / Под ред. М.Гершензона. — М, 1913, I, 214. Ср. его высказывания в 1833-1835 гг. о «вселенской миссии» России (1, 188), которая призвана разрешить «все вопросы, возбуждающие споры в Европе» (1, 181) и «дать в свое время разгадку человеческой загадки» (I, 182).,

вернуться

982

35. В 1834 г., цит. в: Коугё. Etudes, 29, примем. 2.

36. Цит. в: Козьмин. Надеждин, 231; также 82–85.

Молодые идеалисты были согласны и в том, что в невзгодах современной Европы повинны материализм и скептицизм XVIII столетия, которые привели к Французской революции. Проникнутые влиянием де Местра, Сен-Мартена и всей традиции контрпросвещения, они все же были сугубо обязаны германской романтической мысли: там они почерпнули свое представление о глубинных, исторических причинах упадка Запада. Киреевский утверждал, что поражение Паскаля и Фенелона в споре с иезуитами стало роковым поворотным пунктом и началом утраты западной духовности; Хомяков винил в этой утрате законников и логиков, поработивших западную церковь в XII столетии; Одоевский возлагал за это вину на философию *raison d'etat* кардинала Ришелье — философию, которая сделала неизбежными войны между нациями, «уменьшив клочок хлопчатой бумаги между двумя фарфоровыми вазами» [984].

Всем молодым идеалистам страдания и унижения, которые Россия претерпела от Европы на заре нового времени, представлялись очистительными испытаниями, обеспечившими России роль искупительницы в наступающую иную эпоху. Германские проповедники-пиетисты и их философские преемники, Баадер и Шеллинг, побуждали россиян сберегать вживе евангельский идеал Священного союза; России надлежало пребывать новой сверхполитической силой, способной залечить духовные раны Европы. Еще более яркий образ нации, проникнутый страдальческим мессианством, вынашивался вождями подавляемых национальных движений в пределах Российской империи: поляками, подобными Мицкевичу, и украинцами из Братства святых отцов Кирилла и Мефодия [985].

Идеалисты были в общем согласны, что (как выразился профессор истории Погодин в своей вступительной лекции, прочитанной в Москве в 1832 г.) России предстоит «грандиозное и почти необъятное будущее» [986]. Соглашались и с заявлением литературного критика Шевырева,

сделанным в тот же год: «У всех у нас одна задача: выразить мысль всеобъемлющую, универсальную, всечеловеческую и христианскую на сегодняшнем разговорном русском языке» [987].

Однако идеалисты, отвергавшие буржуазный Запад, отвергали также социальный и политический консерватизм Погодина и Шевырева. Неприятие всех возможных альтернатив придавало их сочинениям все более провидческий и революционный характер. Особое их внимание привлек пессимистический взгляд в будущее, брошенный в 1840 г. Филаретом Шалем, довольно безвестным французским журналистом. С еще большим пафосом, нежели Токвиль, Шаль утверждал, что будущее принадлежит России и Америке, «двум молодым актерам, жаждущим аплодисментов, напористым и пламенно патриотичным». Он предсказывал, что в грядущие дни люди «откроют двенадцать тысяч новых кислот... зарядят электричеством воздухоплавательные машины... изобретут способы убивать шестьдесят тысяч человек в одну секунду» [988]. Портретом его восторженного почитателя Чаадаева можно бы счесть шалевское описание философа-провидца, вззирающего сверху вниз на эту картину разрушения: «...с высоты своей одинокой обсерватории, бросая взгляд в сумрачные просторы и на бушующие валы будущего и прошлого... уныло внимая урочному бою часов истории... вынужденный повторять скорбный возглас: Европа гибнет» [989].

Пожалуй, самое примечательное и оригинальное историческое предсказание той поры принадлежит князю Одоевскому, бывшему «любомудру» и одному из ведущих тогдашних музыковедов и литературных критиков. В серии диалогов, написанных в тридцатых годах и опубликованных в 1844 г. под общим заглавием «Русские ночи», Одоевский писал, что «Запад гибнет», что «девятнадцатое столетие принадлежит России» и что «шестая часть света определена провидением на великий подвиг... не одно *тело* должны спасти мы — но и *душу* Европы» [990]. Он прекрасно сознавал значение Запада и его достижений, он рассуждал как ученый-аналитик о Бахе и Шекспире, а равно и о современниках; но он полагал, что «в России многое дурно, а все вместе хорошо; в Европе многое хорошо, а все вместе дурно» [991]. Особое впечатление оказали на него выкладки Мальтуса; вдохновленный ими, он написал очерк «Последнее самоубийство», изобразив, как человечество устраивает всемирный пожар, дабы избавиться от перенаселения, и затем тщетно пытается остановить его и спасти хоть какую-то жизнь на земле [992].

В тридцатые же годы он напряженно обдумывал историческую трилогию, отображающую сущность и судьбы России. Он хотел было написать о воздействии Азии на Россию, но затем замысел его стал гораздо объемнее. Он собирался посвятить один том прошлому, другой — настоящему и третий — будущему России; и вскоре целиком сосредоточился на заманчивом третьем томе.

Он опубликовал сначала в 1835-м, а затем, с дополнениями, в 1839 г. свое изображение будущего в достопримечательной утопической фантазии «4338-й год», появившейся под псевдонимом «В. Безгласный». Это сочинение построено в форме писем, отправленных из России «в год 4338» заезжим китайским студентом «Главной Пекинской школы» своему другу. Мир поделен между Россией и Китаем. Исторический календарь делится на три части: от сотворения мира до Рождества Христова, от Рождества до раздела мира между двумя державами и от раздела до нынешнего времени. О былых странах и об исторических событиях, происшедших до русско-китайской эры, почти ничего не помнят. Никто не может прочесть и понять несколько уцелевших строк Гёте. Англичане давным-давно обанкротились и продали свой остров России с публичного торга.

Россия стала центром всемирного просвещения. Воздвиглись новые огромные города, северный климат умягчен, построены воздушные станции и гостиницы для прилетающих, гальваностаты бороздят небеса. Верховным властелином России является поэт, а первым сановником в империи — «Министр примирений», и его окружают «философы и историки первого и второго класса». Электричество создает искусственное освещение; враждебные побуждения устраняются «магнетическими ваннами», в процессе принятия которых раскрываются все тайны; средством сообщения служит магнетический телеграф; и чудесные удобные синтетические изделия обеспечивают всевозможный физический комфорт. Любовь к человечеству столь усилилась, что в литературе не осталось и следа трагедии. Установлены особые «месяцы отдохновения» — «один в начале года, другой в половине». Художникам и ученым способствует «Постоянный Ученый Конгресс»; столица изобилует музеями и садами, где показывают диковинки былых времен — бумагу, например, или диких зверей. Китай несколько отстал по части наук и просвещения, но он прилежно учится у России и немало преуспел за последние пятьсот лет, с тех пор как «великий Хун-Гин... пробудил наконец Китай от его векового усыпления или, лучше сказать, мертвого застоя». А если б не он, то китайцы «сделались бы теперь похожими на этих одичавших американцев, которые, за недостатком других спекуляций, продают свои города с публичного торгу, потом приходят к нам грабить и против которых мы одни в целом мире должны содержать войско» [993].

Столь радужную картину омрачают лишь ученые-астрономы, служащие этого сверхгосударства: они подсчитали, что комета Галлея вот-вот упадет на землю; и хотя люди во

избежание перенаселения уже начали перебираться на Луну, никто пока что не измыслил способа избежать грядущей катастрофы. Эта смесь научной фантастики с утопическими прогнозами будущего благоустройства и российского величия в дореволюционной России прошла почти незамеченной. Куда больше внимания привлекли знаменитые исторические разногласия 1840-х гг. между славянофилами и западниками. И те, и другие были порождением тогдашнего романтического идеализма; и те, и другие равно ненавидели николаевскую бюрократию и западных предпринимателей; и те, и другие стремились заимствовать западные идеи помимо западной социальной практики, дабы Россия смогла возглавить возрождение европейской цивилизации.

вернуться

984

37. Цит. в: Сакулин. Из истории, I, 574.

вернуться

985

38. H.Desmettre. A.Towiansky et le messianisme polonais. — Lille, 1947, 2 t.; Weintraub. Liturature as Prophecy; и: Adam Mickiewicz the Mystic-Politician // HSS, 1, 1953, 137-178; о Братстве Кирилла и Мефодия см.: П.Сакулин. Литература, гл.1, 288-312. См. также наряду с многими релевантными исследованиями Ледницкого (W.Lednicki) его обобщающую работу: Christ et revolution dans la poesie russe et polonaise // Мёктцев Legras, 99—121.

вернуться

986

39. Цит. в: Коугё. La Philosophie, 160, примем. 1. В тексте Погодина это выражение было выделено курсивом.

вернуться

987

40. Цит. в: П.Струве. С.П.Шсвырсв и западные внушения и источники теории-афоризма о «гнилом» или «гниющем» западе // ЗНИБ, XVII, 1940, 263, примем. 10. См. также: М.Ковалевский. Философское понимание судеб русского прошлого мыслителями и писателями 30-х и 40-х годов// ВЕ, 1915, дек., 163-201.

вернуться

988

41. Цит. из: RDM, 1840, Nov., 363-364 — в кн.: Струве. Шевырев, 229-230.

вернуться

42. RDM, 1840, Nov., 364, цит. в: Струве. Шевырев, 230. Струве полагает, что решающее влияние и на Шаля, и на Чаадаева оказал датский католик барон д'Экштейн (233-236).

вернуться

43. Одоевский. Сочинения, I, 309-312.

вернуться

44. Цит. в: Сакулин. Из истории, I, 593.

вернуться

45. Одоевский. Сочинения, I, 100-111.

вернуться

46. Одоевский. Повести и рассказы. — М., 1959, 422; текст утопии 416-448; текстологическая история — 490-493. См. также: П.Сакулин. Русская Икарция // Современник, 1912, кн.12, 193-206; Из истории, I, гл. II, особ. 178-184 о других утопиях того периода; и проницательную критическую оценку Белинского (одного из немногих, кто воспринял ее серьезно) даже до целостной публикации: 03, 1839, дек., 3-15.

Славянофильский взгляд на историю был окрашен дуализмом, свойственным-немецким романтикам. Вся история представлялась борением духовных и плотских устремлений. Поэт Тютчев видел в ней противоборство *космоса*, органического единства всей природы, и *хаоса*, первоосновы материального мира. Россия, разумеется, была на стороне космоса; в своем знаменитом четверостишии он предупреждал:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить [994].

Тютчевский собрат по Музе и шеллингианец Алексей Хомяков обосновывал дуалистический принцип еще более хитроумно в своих широковещательных, но незаконченных «Очерках всеобщей истории» [995]. Противоборствующие на всем протяжении истории силы становятся у Хомякова «кушитским» и «иранским» началами. Первое из них изначально олицетворяют

угнетатели-эфиопы из Ветхого Завета, которые верили в материальную силу и поклонялись либо каменным идолам (физическим конструкциям), либо змею (чувственному вожделению). Дух «иранства», напротив, предполагал веру в Бога, внутреннюю свободу и любовь к музыке и слову. Победа римских легионов над греческой философией была торжеством кушитства как и более позднее наложение византийского формализма на блаженное славянское духовное раздолье. Иудеи были изначально носителями иранского духа; теперь же его олицетворяют неиспорченные славяне. Дух иранства особенно глубоко проник в жизнь и искусство русского народа, чьи прочные семейные узы, общинные установления и устное поэтическое творчество служат живым подспорьем принципа гармонии и всеединства. Хомяков утверждает, что дух «иранства» восторжествует, и таким образом перед Россией откроется светлое будущее, едва лишь она сбросит кушитские оковы византийского формализма и прусского милитаризма.

Хомяков понятнее всего как приверженец пиетистского идеала вселенской, внутренней церкви. Он много путешествовал по западным странам и считал своих друзей — лютеран, англиканцев и баварских католиков — союзниками в деле насаждения «иранства». Его два противоборствующих начала напоминают шлегелевские «дух Сета» и «дух Каина» [996]. Но Хомяков куда меньше романтизирует Восток, нежели Шлегель и многие другие западные романтики. Он решительно отвергает прославление азиатчины, введенное в обиход Магницким. Главнейшими кушитскими обожателями «камня» были создатели египетских пирамид и азиатских храмов; худшими из приспешников «змея» он считает индийских поклонников Шивы.

Хомяков иллюстрирует эту теорию двумя своими произведениями 1830-х гг. — трагедиями «Димитрий Самозванец» и «Ермак». В первой из них изображается, как русский народ поначалу приветствовал Лжедмитрия, а затем отверг, когда тот покорился латинскому идеалу земного могущества. Герой другой пьесы, разбойный покоритель Сибири, изображен как борец с обожествлением насилия в его только что покоренном царстве. Ермак отказывается принимать кушитские верования сибирских туземцев; мало того, он вообще отрекается от насилия и добивается прощения за свои прежние злодеяния у своего отца и родной казачьей общины [997].

Весьма отличными от славянофильских взглядов с их пиетистским культом духовного возрождения, семейной гармонии и новой вселенской церковности были взгляды радикальных западников. Западники равнялись более на французскую, чем на немецкую мысль, источники их идей были скорее католическими, нежели протестантскими.

Критическое отношение к российскому прошлому и российским установлениям русские обычно проявляли с оглядкой на де Местра. Но вскоре его в этой роли заменил Ламенне, олицетворявший действительный поворот французской мысли от католичества к социализму. Выступив как обыкновенный католик-контрреволюционер со своим знаменитым призывом к возрождению веры в своем «Опыте о безразличии» (1817), Ламенне мечтал о новой «конгрегации святого Петра», которая заменит иезуитский орден и выведет Европу в преславную новую эру. Основав в 1830 г. журнал «Будущее» («Le Futur») вскоре затем Ламенне разочаровался в католической церкви и обрел утешение в христианском социализме и страстной вере в духовность угнетенных масс. Его сочинения, наподобие деместровских, проникнуты особым рода провидческим пессимизмом. Он писал де Местру: «...все в мире приуготовляется для великой и окончательной катастрофы... теперь всюду крайности, и средней позиции более нет» [998].

Русские, обращавшиеся в католичество при Николае, обычно следовали заветам Ламенне, то есть стремились разделить нищенскую участь страдающих масс. Печерин, который стал католическим капелланом в Дублинской городской больнице, считал Ламенне

провозвестником «новой веры» новых времен и был свято убежден, что угнетенные окраины Европы — единственная надежда ее гниющего центра. «Россия вместе с Соединенными Штатами начинает новый цикл в истории» [999]. Чаадаев тоже находился под влиянием Ламенне; тот обычно служил россиянам провожатым от первоначального увлечения католичеством к позднейшей преданности социализму. С российской точки зрения католицизм и социализм вовсе не казались так уж несовместимы, как считалось на Западе. И с той, и с другой стороны, по-видимому, открывалась возможность внесения общественной дисциплины и целеустремленности в инертное и беспорядочное российское существование.

Сен-Симон, чья историческая теория со временем стала вероисповеданием молодых западников, разделял глубинный страх де Местра перед анархией и революцией и восхищался той организующей ролью, которую играла католическая церковь в средневековом обществе. Призывая к «новому христианству», ограниченному этической сферой, и к новой иерархии, ограниченной сферой общественного управления, Сен-Симон и его ученик Огюст Конт выступали как проповедники учения, которое получило название «католицизм без христианства». Но если западных последователей Сен-Симона занимали его соображения о промышленной организации и классовых противоречиях, то россиян увлекала «широта и грандиозность его историко-философских взглядов» [1000].

Первым русским учеником Сен-Симона был декабрист Лунин, который напористо пропагандировал сен-симоновские идеи в своих письмах из ссылки после 1825 г. и которого заставило замолчать лишь тюремное заточение в 1841 г. Проповедь социализма не мешала его религиозной жизни: убеждения постепенно привели его в лоно римско-католической церкви. Романтический студент-воин, участник кампаний против Наполеона, Лунин почувствовал отчуждение от родной страны, оказавшись в Париже в 1814–1816 гг. и познакомившись с Сен-Симоном. Подобно Сен-Симону, Лунин вовсе не был сторонником революции или апологетом Запада в его неприглядном состоянии. «При вашем легкомыслии, — говорил он приятелю-французу Ипполиту Оже, оставившему записки о знакомстве с ним, — вам нужно только все легкое, игривое. Ну, а мы, жители Севера, любим все, что трогает душу, заставляет задуматься» [1001].

В 1816 г. Сен-Симон совершил один из своих редких выездов в свет, на фешенебельное парижское суаре, только затем, чтобы попрощаться с Луниным.

«Через вас, — будто бы сказал он ему, — я бы завязал сношения с молодым народом, еще не иссушенном скептицизмом. Там хорошая почва для принятия нового учения...

Суеверие считает, что золотой век когда-то был в далеком прошлом, тогда как он еще только будет со временем. Тогда опять народятся великаны, но они будут велики и сильны не телом, а духом. Машины тогда будут работать вместо людей; у всех будут семимильные сапоги, о которых говорится в сказках; они уже заготавливаются теперь по приказанию великого вождя, другого Наполеона, который станет во главе армии рабочих.

вернуться

994

47. Ф.Тютчев. ПСС. — СПб., 1913, 202. См. также вступительную статью В.Брюсова к этому однотомнику; и: D.Stremoukhoff. La Poesie, 1937, особ. 45–54.

вернуться

48. Gratieux. Khomiakov, II, 50-78. Тексте примечаниями был опубликован в: А.Хомяков. ПСС, 111. — М., 1878; IV. — М., 1882.

[вернуться](#)

49. Н.Рязановский проводит здесь детальное сопоставление (См.: N.Riasanovsky. Russia and the West, 215-218). На самом деле два хомяковских враждующих стана в богословском смысле значительно ближе проводившемуся в XVIII столетии духоборами разделению человечества на «Сынов Каина» (Рабов плоти) и «Сынов Авеля» (Приверженцев духа): БСЕ (1), XXIII, 651-653. Хотя Хомяков по темпераменту куда больше походил на терпимых и благочестивых романтиков, чем на фанатичных и властных сектантов. См. важные новые исследования о славянофилах: P.Christoff. An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism: A Study in Ideas, Vol. I: A.S.Homjakov. — The Hague, 1961; также: A.Walicki. W krugu konserwatywnej utopii. — Warszawa, 1964; его же: Personality and Society in the Ideology of Russian Slavophiles//CSS, II, 1963, 1-20.

Освещение вопроса у Э.Х. Карра (Е.Н.Carr. «Russia and Europe» as a Theme...) предполагает некоторое расширение дефиниции, указывая на то (368, примем. 2), что термин «славянофил» был, собственно, впервые употреблен в начале XIX столетия как насмешливая кличка Шишкова (реакционного противника языковых новшеств, которого все авторитеты торжественно исключают из числа славянофилов); использовался и для обозначения воинствующих шовинистов, глашатаев российского патриотизма в период после Крымской войны (которых в свое время действительно зачастую называли славянофилами, но теперь ставят отдельно и именуют панславистами), объявлявшихся «второй волной славянофильства».

[вернуться](#)

50. Gratieux. Khomiakov, I, 19-24.

[вернуться](#)

51. Письмо от 2 июня 1821 г. в кн.: De Maistr. Lettres et opuscules, 1851, 584-585.

[вернуться](#)

52. Цит. в кн.: Сакулин. Из истории, I, 348, примем. 2; и 343-347 — о влиянии Ламенне; также: Сакулин. Литература, 14-19, — о влиянии Ламенне и другого менее известного раннего христианского социалиста А. де Вильнев-Баржемана (Villcneuve-Bargement), особ, его кн.: Economic politique chretienne, 1834. О позднейшем влиянии Ламенне на Петрашевского см.:

В.Смсвский. Из истории общественных идей в России в конце 1840-х годов. — Ростов/Дон, 1905, 27-29.

Чаадаев испытал влияние Ламенне, как и Де Местра, в своих поисках нового духовного разрешения человеческой участи; но его отталкивало обожествление простонародья у Ламенне, и он резко отзывался о христианском социализме: «Как можно искать разума в толпе? Где видано, чтоб толпа была разумна? Was hat das Volk mit der Vermin ftzu schaffcn?» (Что народ может иметь общего с разумом?) (Сочинения, I, 300-301).

вернуться

1000

53. Н.Русанов. Влияние западноевропейского социализма на русский // МГ, 1908, май — июнь, 14.

вернуться

1001

54. Как о том повествует Ипполит-Николя-Жюст Оже (Hippolyte-Nicolas-Just Auger): Из записок Ипполита Оже // РА, 1877, кн.2, 61; о личности Оже см.: РА, 1877, кн.1, 519.

Если вы меня забудете, то не забывайте, по крайней мере, пословицы: «Погонишься за двумя зайцами, ни одного не поймашь». Со времени Петра Великого вы все более и более расширяете свои пределы; не потеряйтесь в безграничном пространстве. Рим сгубили его победы; учение Христа возшло на почве, удобренной кровью. Война поддерживает рабство; мирный труд положит основание свободе, которая есть неотъемлемое право каждого» [1002].

Сен-Симону не довелось увидеть при жизни распространения своих идей. Его призывы к Александру I принять свое новое христианство как программу Священного союза пропали так же втуне, как позднейшее предложение его ученика Конта Николаю I взять на вооружение новую контовскую «систему позитивной политики» [1003]. И все же эти теологи прогресса были проницательны, адресуя свои грандиозные теории нации, «еще не иссушенной скептицизмом» или (по словам Конта) «ретроградным эмпиризмом». Пусть цари пренебрегли их новейшими историческими выкладками, зато обращенное к Западу дворянство приняло их близко к сердцу. «Духовно мы жили во Франции, — объяснял один из западников николаевских времен, М.Е. Салтыков-Щедрин. — ...Я примкнул к тому... кружку, который инстинктивно прилепился к Франции. Разумеется, не к Франции Луи-Филиппа и Гизо, а к Франции Сен-Симона, Кабе, Фурье, Луи Блана и в особенности Жорж-Занда. Оттуда лилась на нас вера в человечество, оттуда воссияла нам уверенность, что «золотой век» находится не позади, а впереди нас» [1004]. Печерин расслышал у Сен-Симона «гигантские шаги близкого будущего» [1005]. И что самое важное, молодой Александр Герцен, принеший клятву отомстить за декабристов и быть верным их западническим устремлениям, не расставался с сочинениями Сен-Симона, «как с Кораном». Его московский кружок 1830-х гг. возглавил борьбу с шеллингянским философствованием и призвал обратиться к социальным проблемам; этот призыв стал характерным для новых радикальных западников.

После смерти Сен-Симона в 1825 г. один из его французских последователей Проспер Анфантен, который принялся за изучение философии и экономики 13 России, основал новую

«симонистскую» религию. Некий ее адепт заявлял о своей тесной связи с Моисеем, Заратустрой и Магометом и туманно намекал на то, что он, может статься, являет собой реинкарнацию Христа в современном облачении. Россиян привлекало это странное, полусектантское движение; сен-симонистский журнал «Le Globe» находил в России заинтересованных читателей. Ранние единомышленники Герцена могут считаться своего рода ответвлением этого «нового христианства», ибо, хотя они не были исследователями промышленности или служителями культа учителя, как это полагалось в группе Анфантена, их вдохновляло сен-симоновское учение об истории. В 1833 г. Герцен целиком поддерживал тот взгляд, что история прошла трехступенчатое развитие от средневекового католичества к философскому протестантизму и от него к «новому христианству». Эта последняя фаза была «подлинно» человеческой, не столько революционным преобразованием, сколько «обновлением» общества, призванным уничтожить бедность и войны путем систематического приложения научного метода к разрешению социальных и экономических проблем [1006]. Новая высшая прослойка общественных управителей и организаторов должна выработать современную, практическую форму христианства. Теория трех исторических ступеней, провозглашавшаяся выдвинутым Сен-Симона Огюстом Контом, стала еще популярнее среди радикальных российских западников, когда ее в сороковых годах изложил Валериан Майков. Идея Конта, что все должно развиваться от теологической стадии через метафизическую к «позитивной», или научной, стадии, легла в основу представления об истории, господствовавшего среди народнической интеллигенции [1007].

Поначалу разница между западниками и славянофилами была невелика. Те и другие верили в некую новую форму христианизированного общества и не были расположены к революции и безоглядному уравниванию сословий. Наклонность к идеализации крестьянской общины и народности, то есть «духа народа» как живительной исторической силы, была скорее характерна для славянофильства, но обнаруживалась также и у польских революционеров, и у радикальнейших западников. *Народность* для всех этих визионеров-реформаторов значила вовсе не то, что уваровское национальное чувство или популярность в западном электоральном смысле. Она означала неподдельную мудрость благородного дикаря, явленную в новейшем собрании народных пословиц Владимира Даля, народных песнях или стихотворениях Алексея Кольцова. Почти у всех ведущих социальных теоретиков были филологические или этнографические интересы, и все они гордились, что сочинитель из их поколения написал «Историю русского народа» в ответ на «Историю государства Российского» Карамзина [1008].

Дух примирительного дружелюбия и романтических мечтаний выветрил из российского исторического мышления Георг Гегель, последний из немецких философов-идеалистов, зачаровывавших Россию. Он больше, чем кто бы то ни было, изменил направление российских духовных поисков в «замечательное десятилетие» 1838–1848 гг. Он предложил россиянам заведомо рациональную и всеобъемлющую философию истории и впервые побудил неутомимых западников всерьез помыслить о революции.

Освоение гегелевской мысли в России происходило по схеме, которая стала, по сути дела, канонической. Семя было высажено в новом философском кружке, средоточием которого был мыслитель, весьма кстати наделенный внешней привлекательностью (Станкевич), в который входили пылкие молодые адепты (Белинский и Бакунин) и который тяготел к некоему западному центру обучения и паломничества (к Берлину). Новый пророк превозносился как «Колумб философии и человечности»; имя его стало обозначением умственной жизни нового поколения. Станкевич, Белинский, Бакунин и Герцен — в отличие от Чаадаева, Одоевского и Хомякова — не имели за душой воспоминаний о Наполеоновских войнах и мистических упований времен Александра I. Они выросли на разочарованиях николаевской эпохи, и философия Гегеля стала для них оружием отмщения.

Как и предшествующее шеллингианское поколение, молодых гегельянцев вдохновляла когорта новых профессоров: правовед Редким с его постоянным напоминанием: «вы — служители истины», зоолог Руль, усматривавший гегелевскую диалектику в животном мире; и в особенности историк Грановский. Как было заведено в прежних кружках, последователи Станкевича называли друг друга «братьями», культивировали чтение вслух и публичные исповеди.

Как и о прежних западных властителях умов, о Гегеле имели понятие столько же по обсуждениям его трудов на Западе, сколько по собственным его сочинениям — Станкевич открыл его для себя во французском переводе, Герцена просветил польский гегельянец. Но основное убеждение Гегеля — что история имеет смысл — уяснял даже его самый поверхностный читатель, а оно-то и привлекало молодое поколение. Знаменитая декларация Гегеля — «все действительное разумно и все разумное Действительно» — превосходно взбадривала молодежь, подавленную ощущением одиночества и депрессией. Станкевич писал из Берлина, что «есть лишь одно спасение от безумия — история» [1009]. Гегель дал возможность находить в истории значение — даже в той ее беспросветной главе, которая писалась царствованием Николая. «Действительность, ты мудра и премудра», — восклицал Белинский, используя обиходные эпитеты масонства высоких степеней по отношению к реальному миру [1010]. Более не требовалось сбегать в поисках истины в масонскую ложу или в кружок единомышленников. Объективная истина обнаруживалась в повседневной действительности «критически мыслящей» личностью, знакомой с учением Гегеля. «С людьми практическими, — писал Белинский в снисходительном тоне новообращенного гегельянца, — лажу вследствие знания их; в каждом из них с интересом изучаю род, тип, а не индивида... Каждый день что-нибудь замечаю» [1011]. Явившись в то время, когда депрессия, скитальчество и даже самоубийство стали обычнейшим делом среди романтических идеалистов, Гегель, казалось, поведал, что все чисто личные и субъективные чувства несущественны. Все подчинено объективной необходимости. «...Мое *личное* я совершенно убито, — писал Бакунин после своего обращения в гегельянство. — Оно ничего более не ищет для себя, его жизнь отныне будет жизнью в Абсолютном; но, в сущности, мое *личное* я-выиграло более, нежели утратило... Моя жизнь теперь — жизнь истинная» [1012].

вернуться

1002

55. Из записок, 65–66.

вернуться

1003

56. См.: Billington. *Intelligentia*, 807–808 и примечания.

вернуться

1004

57. За рубежом // М.Салтыков-Щедрин. Избранные сочинения. — М. — Л., 1940, 30.

вернуться

1005

58. Цит. в кн.: Сакулин. Из истории, I, 346–347.

вернуться

1006

59. А.Герцен. ПСС и писем. — Пг., I, 71, 117 и особ. 126.

вернуться

1007

60. Billington. Mikhailovsky, 32–40; *Intelligentia*, 812–815.

вернуться

1008

61. Н.Полевой. История русского народа, 1829–1833, в 6 т.; В.Белинский. Н.А.Полевой (1846) // В.Белинский. ПСС, IX, 671–696. В том же духе славянофильский журналист и издатель Н.Гиляров-Платонов критиковал монументальную историю российской церкви Макария за то, что он ведет речь об институте церкви и в особенности о церковной иерархии, а не об истории народной духовности — «жизни русского народа как сообщества верующих». Цит. в: В.Сенатов. Философия истории старообрядчества. — М., 1908, вып. I, 22. (Эта его рецензия, впервые появившаяся в 1850-х, была жестоко изуродована цензурой и не допускалась к печати несколько лет — как это было со многими сочинениями Аксакова и других наиболее радикальных славянофилов).

вернуться

1009

62. Цит. в кн.: Ф.Нелидов. Западники 40-х годов. — М., 1910, XXXIV. Пер. Станкевича французской вульгаризации Гегеля см.: Н.Станкевич. Стихотворения, трагедия, проза. — М., 1890, 183–238. Его благодарение за то, что Гегель «снял цепи с моей души» см.: Станкевич. Переписка. — М., 1914, 450. Емкое обсуждение и критическое рассмотрение литературы о влиянии Гегеля в России см. в кн.: Коугё. *Etudes*, 103–170; см. также: М.Ковалевский. Шеллингизм и гегельянство в России // ВЕ, 1915, нояб., 133–170; и: Д.Чижевский. Гегель в России. — Париж, 1939. О значении Гегеля в Польше и во всем славянском мире см.: Chizhevsky, ed. *Hegel bei den Slaven*. — Bad Homburg, 1961. Гегель (как и Шеллинг, но не столь восторженно и не столь часто) предсказывал России великое будущее. См.: В. Р. Нерпег. *Bakuninc pt le panslavisme revolutionnaire*, 1950, 93, примеч. 21.

вернуться

1010

63. Письмо Бакунину от 10 сен. 1838 г. // Белинский. ПСС. — М., 1956, XI, 296.

вернуться

1011

64. Ibid., 293-294.

вернуться

1012

65. Письмо от 4 феи. 1837 г. // А.Корнилов. Молодые годы Михаила Бакунина: Из истории русского романтизма. — М., 1915, I, 376.

В старшем поколении и славянофилы, и западники находили эту философию омерзительной. В сравнении с Шеллингом Гегель относился к той традиции, которая «перенесла корень внутренних убеждений человека, вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума» [1013].

Многие из гегельянцев, способствовавших созиданию новейшей германской государственности, вдохновлялись гегелевской идеей о том, что государство есть высшее выражение Мирового Духа в истории. Да и в России у Гегеля нашлись ученики, озабоченные главным образом укреплением рациональных начал и гражданской дисциплины в государственном строительстве. Но они (как и сам Гегель) являлись довольно скромными деятелями, более всего пекущимися о политических реформах: так называемыми Rechtsstaat-либералами (либеральными поборниками правового государства), подобно историку Грановскому или будущему московскому городскому голове Чичерину.

Однако же гораздо больше россиян пришли с помощью Гегеля к убеждению, что диалектика требует вовсе не прославления существующего государства, а его полного уничтожения. Невозможные, по всей видимости, перемены внезапно становились возможны с учетом того факта, что история движется противоречиями. Даже в большей степени, чем левые младогегельянцы в Германии, российские гегельянцы расслышали в концепции истории Гегеля призыв к революции: к уничтожению «Бога и государства», а также «Кнута-Германской империи» [1014].

Представляется, будто Белинский сделался революционером, отвергнув Гегеля: «Все толки Гегеля о нравственности — вздор сущий, ибо в объективном царстве мысли нет нравственности, как и в объективной религии... Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т. е. гегелевской Allgemeinheit)... Благодарю покорно, Егор Федорович, кланяюсь вашему философскому колпаку; но... если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории; во всех жертвах случайностей, суеверий, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.» [1015].

Этот пассаж нередко цитировался радикальными преобразователями (и вдохновил знаменитый отказ Ивана Карамазова от «билета на вход» в царствие небесное). Но он вовсе не означал, что с влиянием Гегеля на Белинского покончено — или что покончено с российским радикализмом. Хотя Белинский обращался теперь к французским социалистам за

руководящими указаниями в деле грядущего преобразования европейского общества, он по-прежнему ожидал, что это преобразование произойдет по-гегелевски. История оставалась «необходимым и разумным развитием идей», ведущим к воплощению на земле мирового духа, когда «Отец-Разум снова воцарится», а преступник «будет молить себе казни, и не будет ему казни» [1016]. Конечным «синтезом» на земле будет время, когда царство необходимости уступит место царству свободы. Нынешний, внешне победительный «тезис», засилье монархов и дельцов в Европе, будет снят своим радикальным «антитезисом». «Отрицание отрицания» приуготовит новый золотой век.

Бакунин с его идеологической приверженностью к разрушению был поистине «одержимым» и самым революционным из всех гегельянцев. Он провел почти все «примечательное десятилетие» в Западной Европе и немало содействовал «революции интеллектуалов» 1848 г. Лишь весть об окончательном освобождении, донесенная одой «К радости» Шиллера в заключительном хоре бетховенской Девятой симфонии, достойна сбережения в огне грядущего пожара. Гегельянское убеждение Бакунина, что полнейшей свободе должно предшествовать полнейшее уничтожение, имело огромное влияние на европейскую революционную мысль — и влияние это едва-едва пошло на убыль ко времени его смерти в 1875 г. Даже его идеологический соперник, боровшийся с ним за влияние в народническом движении, сторонник эволюции Петр Лавров использовал гегелевские формулировки в своих знаменитых «Исторических письмах» конца шестидесятых годов, призывая читателей отрешиться от своего частного существования и сделаться «сознательными действующими лицами» исторического процесса [1017].

Быть может, вернее говорить о российской вульгаризации гегелевских теорий, чем о влиянии идей Гегеля в России. Но так или иначе, воздействие их было велико — и в целом сокрушительно. Одностороннее использование гегелевской философии как противоядия от оккультного мистицизма походило на предложение измученному лихорадкой больному утолить жажду водой, зараженной тифозными бактериями. А. Куаре проникательно замечает, что отречение Белинского от Гегеля отнюдь не свидетельствует о действительной перемене философских взглядов, а звучит как «возмущенный возглас больного, которому гегелевское лекарство не помогло» [1018]. Пожалуй, можно сказать, что гегелевское лекарство превратило российское пристрастие ко всеобъемлющим философским системам в наркотическую зависимость. Те, кому удалось оправиться от гегельянского опьянения, переживали некое философическое похмелье. Они норовили отвергнуть философию вообще, но испытывали постоянную неудовлетворенность умеренными решениями и временными компромиссами. «Экс-гегельянцы» Белинский и Герцен были в такой же степени, как и вечно упоенный Бакунин, безоглядны и последовательны в своей ненависти к *посредственности, мещанству и juste-milieu*, золотой середине.

Гегелевская идея, что история осуществляется благодаря необходимым противоречиям, по-новому ожесточила прежде незлобивые дебаты славянофилов и западников. Гегельянство как бы демонстрировало «силу отрицательного мышления». Трудно найти какие-нибудь положительные утверждения идейного плана в поздних сочинениях «неистового» Белинского. Однако ввиду пылкого чистосердечия его натуры отрицательное мышление представилось достоинством и стало своего рода традицией новой литературной критики, которая появилась в России в основном его стараниями. Герцену тоже — при всей его образованности и уважении к свободе личности — лучше всего удавались обличения утеснителей свободы. Он проникся убеждением, что надвигаются революционные перемены, и навсегда покинул Россию в 1847 г., чтобы приветствовать зарю новой эпохи в Париже. После разочарований 1848 г. он решил — вместе с Бакуниным, — что революционные перемены все же придут из России. Внезапно в 1849-1850 гг. как Герцену, так и Бакунину воссиял идеал крестьянской общины и свободной

федерации славянских народов [1019] — не потому, что они предпочтительнее в нравственном или духовном отношении, как для славянофилов или немного спустя для народников, — а прежде всего потому, что они воплощают «отрицание отрицания»: в качестве исторического тарана, который сокрушит мещанство буржуазной Европы.

В необходимости близкого и окончательного исторического синтеза, революционного избавления от угнетения и посредственности были убеждены все левые гегельянцы от Маркса до Прудона, то есть все наиболее влиятельные западные революционеры после 1848 г. Герцен и Бакунин разделяли это убеждение и соглашались не с Марксом, а со своим общим другом Прудоном, что революцию осуществляют героические избранники, а не производительные силы. Бакунин приветствовал грядущую революцию от всей души, Герцен — с большими оговорками; но оба полагали, что она неизбежна.

Гегель вооружил их «алгеброй революции», некоей общей формулой без всяких уточнений. Так, русские его последователи совершенно по-разному представляли себе, кто именно является орудием абсолюта на данном историческом этапе. Бакунин с надеждой обращал взор на западных революционеров-горожан, на восточноевропейских крестьян, на Николая I, на анархистов Швейцарии и латинских стран Европы — и, наконец, на российских террористов-заговорщиков. Герцен устремлял взгляд на Париж, на российскую деревню и на Александра II, пока не утратил влияния и революционного воодушевления к концу 1860-х гг. В отличие от Бакунина, Герцен никогда не участвовал в прямой революционной деятельности, однако же она его завораживала. «Лучше сгинуть вместе с революцией, чем пробавляться милостыней реакции» [1020], — советовал он сыну в 1849 г.; а в последние годы жизни он испытывает томительную грусть по тем временам, когда можно было верить в абсолютное освобождение; грусть эта явственна в его пессимистических «письмах старому другу», Бакунину [1021].

вернуться

1013

66. И.Киреевский. ПСС. — М., 1861, II, 296; также 318–325. Старшее поколение российских романтиков с нетерпением ожидало, что Шеллинг искоренит «фаталистическую логику» Гегеля, — после того как немецкое правительство предложило ему возглавить ту самую кафедру Берлинского университета, которую некогда возглавлял Гегель. Чаадаев писал Шеллингу в 1842 г., что тот призван главенствовать в преодолении «умственного кризиса, имеющего оказать чрезвычайное влияние на будущее нашей цивилизации» (Звенья, V, 1935, 219; также 225 и 219–232). Россияне уповали также на Баадера как на сокрушителя славянофильской идеологии и тем самым восстановителя христианской веры после предположительного потрясения ее основ Гегелем. См.: F.Baader. Revision der Philosopheme der Hegerschen Schule bezüglich auf das Christenthum, nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie. — Stuttgart, 1835; Струве. Шевырев, особ. 210 и след.

вернуться

1014

67. M.Bakunin. God and the State. — NY, 1916; L'Empire Russo-Germanique et la Revolution Sociale (1871), перепечатанная под названием: La Revolution sociale ou la dictature militaire, 1946. О гегельянстве Герцена см.: А.Герцен. ПСС и писем. II, 242; и пассаж о движении человечества к самопознанию — III, 137.

вернуться

1015

68. Белинский. ПСС, XII, 22-23.

вернуться

1016

69. Там же, 70-71.

вернуться

1017

70. П.Лавров. Исторические письма. — СПб., 1906, 358.

вернуться

1018

71. Коугрё. Etudes, 161.

вернуться

1019

72. Нерпег. Bakounine, особ. 236-284; Herzen. The Russian People and Socialism (письмо жюлю Мишле) и И.Берлина (I.Berlin) в: Herzen. From the Other Shore. — London, 1956, 165-208. Сопоставление двух личностей (в пользу Герцена) см. у Берлина; герценовское представление о коммуне как об учреждении, совместимом со свободой личности (если не гарантирующем ее) см.: М.Малия. Herzen and the Peasant Commune // E.Simmons. Continuity, 197-217. Обо всем этом периоде и этих его взаимодополняющих представителях см.: I.Berlin. The Marvelous Decade // Encounter, 1955, Jan., 27-39; Nov., 21-29; Dec., 22-43 (о Белинском); 1956, May, 20-34 (о Герцене); и два превосходных панорамных мемуарных сочинения: «Былое и думы» Герцена и: П.Анненков. Литературные воспоминания. — М., 1960 (именно Анненков пустил в оборот словосочетание «замечательное десятилетие»), А.Валицкий анализирует воздействие Фейербаха на Белинского и Герцена в статье: A.Walicki. Hegel, Feuerbach and the Russian «Philosophical Left», 1836-1848 // Annali d'istituto Giangiacomo Feltrinelli. — Milano, 1963, 105-136.

Развитие традиции салонов и кружков в первой половине девятнадцатого столетия замечательно живо прослеживается в антологии под редакцией и с предисловием Н.Бродского: Литературные салоны и кружки. — М. — Л., 1930.

вернуться

1020

73. «Письмо сыну», служащее предисловием к кн.: Герцен. С того берега, 3.

вернуться

1021

74. Герцен. Избранные философские статьи, 576–595.

В бурной жизнедеятельности этих двух самых интересных представителей «замечательного десятилетия» отмечаются, быть может, лишь два постоянных момента. Первый из них — романтическое поклонение образу лучшего общества, рождавшемуся не столько из социалистических схем, сколько из ностальгических воспоминаний о детстве и литературных изображений братского самопожертвования и безоблачного счастья. Второй — их в основе своей гегельянское убеждение, что революционное ниспровержение существующего порядка вещей исторически неизбежно.

Увлечение Гегелем наделило многих россиян верой в грядущее освобождение, не углубив при этом их понимания свободы. Гегельянство возродило в светской форме провидческие упования идеологии Московской Руси и предложило взамен ее философию истории, не менее абсолютную и не менее метафизическую (зато куда менее отчетливую). Идея о том, что отрицание является лишь стадией подготовки окончательного воплощения абсолюта, была некой обобщенной философской версией христианского откровения о воцарении антихриста, предваряющем второе пришествие Христа. О глубине гегелевского влияния на русскую мысль свидетельствует то, что даже отвергнувшие его философию продолжали ощущать надобность в философии истории, будь то контовский позитивизм, социальный дарвинизм или марксистский исторический материализм. Гегель побудил русских светских мыслителей основывать свои идеи на провидческой философии истории, а не на практической программе реформ, призывать к действию во имя исторической необходимости, а не из нравственных соображений.

Провидческое назначение искусства

Если для свободолюбивых представителей «примечательного десятилетия» кто-нибудь и служил верховным авторитетом, то это был не философ и не историк, а литературный критик вроде Белинского или художник-творец вроде Гоголя. Особый престиж тех, кто связан с искусством, логически проистекал из романтической философии. Ибо художник-творец во многих отношениях являлся романтическим провидцем, а критик — священнослужителем романтизма.

Просвещение находило истину в объективных законах, физических и нравственных, которые, как предполагалось, одинаково действительны в любых уголках Вселенной. Они обнаруживаются путем исследования и рационально объясняются философами-естествоиспытателями. Зато для романтического мышления истина была органичной и эстетической; ее тайный смысл лучше всего постигался интуитивно и воплощался поэтически. Поскольку различные культуры существенны как выражения разнообразия и тайнописи истории, постольку романтический художник несет сугубую ответственность: он призван выявлять значение национальной принадлежности.

Контраст между чистым и проповедническим искусством, столь важный для следующего поколения, ничуть не занимал идеалистических романтиков николаевской России. Всякое искусство было чистым в том смысле, что не было напрямую озабочено социальными и

политическими вопросами, и, однако же, имело проповедническое призвание в том смысле, что несло в себе художественные идеи как силу, способную преобразить мир. Хомяков называл его «монашеским» [1022], «безвестный философ» контрпросвещения Сен-Мартен употреблял слово «пророческое». Оно и в самом деле было не чуждо пророчества в библейском значении — проводником слова Божия к человеку. Оно может быть также охарактеризовано не столь обиходным греческим термином «теургическое»; его тоже использовал Сен-Мартен, описывая спиритуалистское действо установления контакта с иными мирами, а впоследствии Бердяев — предполагая, что в искусстве изначально видели не только божественное слово, но и божественное творчество [1023].

Представление об искусстве как о божественной деятельности для россиян было в особенности связано с философией Шеллинга. Он определял философию как «высшую поэзию» и соотносил философские умствования скорее с художественными устремлениями, чем с научными исследованиями. Вдохновленные Шеллингом россияне не замедлили сделать вывод, что новые достижения в философии предполагают развитие новых художественных форм. Соответственно шеллингианец Надеждин обращался в своих сочинениях и лекциях, читанных в качестве московского профессора искусствознания и археологии, с призывом — первым из многих — к созданию нового провидческого искусства, стоящего над классицизмом и романтизмом. Еще в 1818 г. он так определял призвание поэта:

Учить народ добру — обязанность поэта!

Он истинный герольд, учитель грозный света,

Его удел — порок разить и обличать,

Людей на правый путь наставить, научать.

Поэт-христианин есть орган истин вечных [1024].

Белинский прошел в начале тридцатых годов журналистскую выучку у Надеждина и во всех своих философических блужданиях сохранял веру своего учителя в высшее назначение художника: «Искусство есть прямое проникновение истины, то есть мысль в форме образов» [1025]. Эти образы истины имели — для пробуждающегося воображения николаевской России — отчетливо национальные очертания. Как якобы выразился Глинка, «народ создает музыку, композиторы лишь записывают ее». Таким образом, художник становится «нервным окончанием великого народа», «подобно священнику или судье не принадлежит ни к какой партии» и никогда не должен подменять «земным рассудком небесный разум» [1026]. Литературная критика стала разновидностью толкования священных текстов, ведущий критик всякого влиятельного «толстого журнала» — верховным жрецом, а его письменный стол «алтарем, на котором он совершает священные обряды» [1027]. Благодаря Киреевскому, Надеждину и Белинскому литературная критика сделалась главным способом обсуждения философских и социальных вопросов. Критики этого периода были гораздо больше, чем просто рецензенты: они занимали ключевые позиции в процессе развития умственной жизни. Белинский в особенности приобрел неслыханный нравственный авторитет благодаря своему непримиримому моралистическому пафосу. Его ризы перешли как бы в порядке апостольской преемственности к Чернышевскому в шестидесятые годы и к Михайловскому в семидесятые. Проблемы и идеи, затронутые в его статьях, заново возвращались в ту литературную среду, из которой явились, и достигли нового накала в идеологических романах Достоевского.

Первым заявил о новом высоком уделе художника шеллингианец князь Одоевский в литературном альманахе, который начал издавать в 1824 г. с поэтом-декабристом

Кюхельбекером, дабы содействовать созданию «истинно русской поэзии». Заручившись сотрудничеством Пушкина и многих других видных поэтов того времени, альманах по справедливости назвался «Мнемозина» (именем общей матери муз). «Скульптура, Живопись и Музыка», рассказ молодого поэта Веневитинова, выражает общее ощущение боговдохновенности всех искусств. Три искусства изображены в нем как три небесные девы подле общей матери Поэзии, произвольным творением которой является весь мир. С этим сходствует соображение Одоевского, что «поэзия исчисляет, музыка измеряет, а живопись взвешивает» общую истину [1028]. Перу Станкевича, художника-философа, который задавал тон философской жизни в тридцатых годах, как Одоевский в двадцатых, принадлежит рассказ «Три художника», где повествуется о трех братьях, пытающихся передать «вечную красоту матери-природы» различными художественными средствами, вдохновляя друг друга, и вот «три жизни слились в жизнь одну, три искусства — в красоту... И кто-то незримый был посреди их» [1029].

Это ощущение божественной взаимозависимости разновидностей искусства было чрезвычайно важным для творческой элиты николаевской России. Художники, скульпторы, поэты обычно хорошо знали друг друга. Нередко поэты рисовали, а художники заполняли своими стихами альбомы, которыми то и дело обменивались. Украинский поэт Тарас Шевченко сначала получил признание как художник, а после Лермонтова осталось не меньше рисунков и набросков, чем стихотворений [1030]. Его «Демон» позднее вдохновил одноименную оперу Рубинштейна и ряд лучших полотен Врубеля. Полотно Брюллова «Последний день Помпеи» было вдохновлено оперой и в свою очередь вдохновило роман Булвер-Литтона. Одоевский в качестве критика-музыковеда и Боткин в качестве критика-искусствоведа приобрели немногим меньшее влияние на широкую публику, чем литературные критики (кстати, они и сами были художниками слова).

вернуться

1022

75. Хомяков. ПСС., 2-е изд. — М., 1878, I, 695.

вернуться

1023

76. Matter. Saint-Martin, 354-368; Wcintraub. Literature, 13-17.

вернуться

1024

77. Цит. в кн.: Козьмин. Надеждин, 12. О воздействии Шеллинга на русскую литературу и эстетику см.: Setschkareff. Schellings Einfluss, особ. 6—29 — о профессорах-шеллингианцах. О влиянии Сведенборга на оккультное романтизирование см.: E. Benz. Swedenborg und Lavater. Uber die religiosen Grundlagen der Physiognomik // Zeitschrift fur Kulturgeschichte, LVII, 1938, 153-216; а также: F. Horn. Schelling und Swedenborg. — Zurich, 1954.

Веневитинов вторит определению, данному в диалоге Шеллинга «Бруно»: «die Philosophic sei die hoechste Poesie» («философия — высшая поэзия») — см.: Sctchkarcff. Einfluss, 53; Бобров.

Философия, II, 8. Ср. слова Надеждина: «Поэзия и философия — вот душа сущего/ это жизнь, любовь; вне их все мертво». Цит. в: Нелидов. Западники, 49.

вернуться

1025

78. Цит. в: Коугё. Etudes, 155.

вернуться

1026

79. Я.Полонский, цит. в: Billington. Mikhailovsky, 93; Одоевский, цит. в: Сакулин. Из истории, 1, 502.

вернуться

1027

80. В.Тимофеева, цит. в: Billington. Mikhailovsky, 63.

вернуться

1028

81. Процитировано в: Сакулин. Из истории, I, 413-414, примеч. 3; Коугё. La Philosophic, 139-145.0 Веневитинове и поэзии 1820-х гг. см.: G.Wytrzens. Dmitrij Vladimirovic Venevitinov als Dichter der russischen Romantik. — Kohl, 1962. Рассказ Веневитинова «Скульптура, живопись и музыка» см.: Северная Лира, 1827, 315-323; Сочинения, 127-130. См. также эссе Гоголя «Скульптура, живопись и музыка» в кн.: Гоголь. ПСС. — Л., 1952, VIII, 9-13.

вернуться

1029

82. Н.Станкевич. Стихотворения, 174-175. См. также 176-182, статью «Отношение философии к литературе».

вернуться

1030

83. Н.Белявский. Лермонтов-художник // Искусство, 1939, № 5, 5—20.

Поэзия считалась, по крайней мере до конца тридцатых годов, первейшим и главнейшим родом искусства: «она первородная дочь бессмертного духа, священнослужительница вечного изящества, которое не что иное, как совершеннейшая гармония» [1031]. Такие цветистые

восхваления не кажутся совсем уж неуместными: ведь 1820 — 1830-е гг. были золотым веком русской поэзии. И по количеству хороших стихов, и по качеству лучших из них Россия не уступала ни одной европейской нации и далеко оторвалась от собственного прошлого. Величайший из тогдашних поэтов Александр Пушкин явил в поэзии то, что его злосчастные друзья-декабристы явили в политике: полнейшую реализацию вызревших в XVIII столетии культурных возможностей дворянства. Но если декабристы обрели бесславный конец и мало повлияли на дальнейшее развитие политической мысли, то Пушкин 61,1л прославлен еще при жизни и выдвинул многие темы, которые приобрели первенствующее значение в годы литературного расцвета позднимперского периода. Его необычайный успех способствовал обращению многих даровитых россиян к искусству?

— в противовес оскудению политической жизни в эпоху реакции, наступившую вслед за подавлением декабризма.

Получив заурядное дворянское воспитание и преимущественно франкоязычное неоклассическое образование в только что учрежденном императорском Царскосельском лицее, Пушкин постоянно расширял сферу своих интересов и углублял духовные запросы. За свою сравнительно недолгую тридцативосьмилетнюю жизнь он написал ряд пьес, рассказов и повестей, стихотворений и поэм, с одинаковым мастерством осваивая разнообразнейший колорит времени и места. Его наиболее влиятельным сочинением был «роман в стихах» «Евгений Онегин». Данное в нем изображение помещичьей жизни и сдержанная повесть о бытовой и душевной неприкаянности сделали его «настоящим преддверием главной линии русской литературы», а «лишний человек» Онегин и пленительная Татьяна представляют собой «подлинных Адама и Еву того человечества, которое населяет русскую литературу» [1032]. Одно из его последних сочинений «Медный всадник» — быть может, величайшая поэма на русском языке. «Медный всадник» гораздо короче и напряженней, чем «Онегин». Самую отзывчивую струну русского апокалиптического сознания затрагивает центральный образ поэмы — образ наводнения, обрушивающегося на Санкт-Петербург, потопа без всякого признака спасительного ковчега. Используя свидетельства о наводнении 1824 г., случившемся на его памяти, Пушкин преображает бронзовый Фальконетов памятник Петру Великому в двусмысленный символ имперского великолепия и бесчеловечной власти. Чиновник Евгений, в предсмертном бреду которого статуя оживает, стал прообразом страдающего маленького человека последующей русской литературы. Человека, преследуемого стихиями природы и силами истории, которых он не может понять и с которыми, разумеется, не может совладать.

Творчество Пушкина остается самым выдающимся достижением российской дворянской культуры. В его созданиях русская поэзия подошла близко к Надеждинскому идеалу синтеза классических и романтических элементов; русский язык достиг изящества и точности, наконец-то освободившись от всякой деланности; и пресловутая «широта русской натуры» сочеталась с классическими достоинствами ясности и строгой соразмерности. При всей широте своих интересов и тематики Пушкин был художником иного настроения, нежели Шекспир, с которым русские столь часто его сравнивают. Елизаветинская «золотая и безудержная вольность» вовсе не для Пушкина; ему был скорее близок оболганный аристократический идеал: бескорыстная любознательность, чуждая дилетантизму, отзывчивость, чуждая снисходительности, и трезвая самооценка, чуждая болезненному самокопанию.

Неудивительно, что столь мелодический стихотворец, как Пушкин, писал о музыке и музыкантах и что многие из его собственных произведений обрели новую жизнь на музыкальной сцене [1033]. Есть некое сродство между грацией его стиха и изяществом императорского балета, который в 1820-х гг. превзошел все другие балетные труппы в Европе. Тридцать из тридцати восьми лет жизни Пушкина этим балетом руководил Шарль Дидло, первый из великих русских хореографов-импресарио. Он восхищался созданиями пушкинской

музы, а Пушкина вдохновляла на поэтические свершения одна из лучших балерин Дидло, Истомина [1034]. Стихотворения Пушкина и пируэты Истоминой придавали россиянам новую уверенность в себе: значит, они могли не только одолевать Запад в жестоких битвах, но и сравняться с ним в тончайших достижениях культуры.

Однако при всем своем гении и символическом престиже Пушкин определил направление и путь российского культурного развития в меньшей степени, чем многие менее значительные русские писатели. «Он оказал, правда, огромное влияние на русскую литературу, но не оказал почти никакого влияния на историю русской мысли, русской духовной культуры. В XIX веке и в общем до наших дней русская мысль, русская духовная культура шли по иным, не пушкинским путям» [1035]

Пушкин был не слишком склонен к полемике; интересы его были переменчивы, острые мысли порой отрывочны, мнения обтекаемы. Однако же постепенно у него установилось мировоззрение, которое может считаться консервативным в социальных и политических вопросах и либеральным в духовной и творческой сфере. После любвеобильной молодости и близких отношений с декабристами и другими романтическими реформаторами он сделался сторонником самодержавия в 1820-х гг. и полуодомашненным отцом семейства — в 1830-х. К вульгарной и своенравной черни он всегда относился по-аристократически брезгливо. Перспективы американской демократии были ему сомнительны, и он старался воздавать должное выдающимся личностям — Петру Великому, Ломоносову, временами даже Наполеону — тем, кто пренебрегал мнением большинства во имя иных, более высоких жизненных целей и так или иначе обогащал культуру. Он всегда был монархистом, но о Николае I писал с большей симпатией, чем об Александре I; он прославлял Петра и осмеивал его украинского недруга гетмана Мазепу в своей поэме «Полтава» (1829); и одобрил подавление польского восстания 1830 г. Неуклонно возрастало его уважение к постоянству и традиции. Он пришел к выводу, что за любыми насильственными переменами неизбежно следует роковая расплата — подобно тому, как избыток поэтичности вызывает дисгармонию и нарушение подлинности искусства. Пушкина ужасал террор Французской революции; он осуждал неистовство простонародья в своём большом историческом сочинении начала 1830-х гг. «Истории Пугачевского бунта».

Но в той степени, в какой вершители революций являются неповторимыми личностями, а не простыми орудиями безличной борьбы с традицией, Пушкин вырисовывает их с такой же беспристрастной тщательностью, которой в его творчестве удостаиваются князья, цыгане и вообще все представители рода человеческого. Пугачев как личность симпатичен и понятен даже в вышеупомянутой «Истории», а в повести «Капитанская дочка» представлен его идеализированный образ. Объективно изображаются поляки в «Борисе Годунове» и крымские татары в «Бахчисарайском фонтане». Подавление декабризма угнетало его не потому, что он сочувствовал замыслам декабристов, а ввиду того ущерба для художественного творчества, который понесла Россия с утратой столь одаренных поэтов, как Рылеев и Кюхельбекер. В тот самый год, когда произошло восстание декабристов, Пушкин сделал своим лирическим героем неоклассицистского французского поэта Андре Шенье, гильотинированного во времена революционного террора. Лирика пушкинского Шенье «поет... свободу: не изменилась до конца», несмотря на то что поэт осужден и «завтра казнь, привычный пир народу»; перед самой смертью он восклицает:

...ты, священная свобода,

вернуться

84. Надеждин, цит. в: М.Филиппов. Судьба философии, 184.

вернуться

1032

85. D.Mirsky. Pushkin. - London, 1926, 150.

Продуманный критический обзор части необъятной литературы о Пушкине дастся в кн.: М.Gorlin. Etudes litteraires et historiques, 1957. 2-е ed., 119-137. В первом издании своей книги, вышедшем в 1937 г., Горлин сожалеет о нехватке взвешенных исследований общего плана и философско-аналитических работ о пушкинском творчестве. Недавний образец сжатой общей характеристики, в которой подчеркивается классичность и аристократизм созданий Пушкина, представляет статья: М.Bowra. Pushkin // OSP, I, 1950, 1 — 15; см. также: E.Wilson. The Triple Thinkers. — NY, 1963, corr. ed., 31-59 (включает перевод «Медного всадника»). Чрезвычайно ценную статью С.Франка «Пушкин как политический мыслитель» из сборника его эссеистики целесообразно читать в отдельном издании (Белград, 1937), содержащем также прекрасное общее введение П.Струве. Широкий охват пушкинской мысли дают статьи сборника под редакцией С.Кросса и Э.Симмонса (S.Cross and E.Simmons, eds. Centennial Essays for Pushkin. — Cambridge, Mass., 1937).

вернуться

1033

86. В.Яковлев. Пушкин и музыка. — ?. — Л., 1949; М.Загорский. Пушкин и театр. — М., 1940.

вернуться

1034

87. Lifar. History of Ballet, 65-66.

вернуться

1035

88. Франк. Этюды о Пушкине. — Мюнхен, 1957, 28.

Богиня чистая, нет, — не виновна ты [1036].

Единственным надежным залогом достоинства человеческой жизни является сохранение индивидуальной творческой свободы. «Пушкин защищает точку зрения истинного консерватизма, основанного на примате культуры и духовной независимости отдельной личности и общества» [1037]. Относительно защищенный покровительством Николая I от посягательств черни и требований рынка, Пушкин все же чувствовал, что «примату культуры» угрожают тупые чиновники и бдительная цензура. Наводнение и безумие, губящие мелкого чиновника в «Медном всаднике», это роковая расплата за стремительные реформы Петра, так же, как несчастья и смерть Бориса Годунова — последствия преступления, по-видимому

проложившего путь к престолу достойному его Борису. Оптимизм ранней лирики Пушкина в позднейших его произведениях омрачается все более глубоким ощущением одиночества человека перед лицом равнодушной природы и растущим сознанием непостижных уму бездн хаоса в самом человеке. В последние годы жизни он пытался углубить свое дотоле поверхностное понимание христианства, печалился об ушедшей молодости и в целом уделял больше внимания прозе, чем поэзии. «Я, — говорил он, — атеист в отношении счастья. Я в него не верю» [1038].

Он скончался в январе 1837 г. от раны, полученной на бессмысленной дуэли.

Посмертное обожание Пушкина было и остается безграничным. Его архив немедленно поступил в государственную собственность; и Лермонтов написал на его смерть стихотворение, где яростно обличал его клеветников и гонителей; таким образом, выявился новый верховный поэт России, которому тоже суждена была безвременная и бессмысленная кончина четырьмя годами позже. Лермонтов — поэт куда более угрюмый и самоуглубленный, нежели Пушкин. Он словно бы открыл эмоциональные шлюзы, и герои европейского романтизма — Байрон, Шатобриан и Гёте — стали главенствовать в поэтической культуре, на которую ранее лишь влияли. Особое место занимал «Фауст» Гёте. Его перевел сперва Веневитинов, поэтический вундеркинд-оригинал двадцатых годов, затем — уже в тридцатых — Евгений Губер, саратовский пиетист, который был другом не только Пушкина, но и Феслера, главного оккультиста александровской эпохи [1039]. Одоевский назвал героя своих чрезвычайно романтических и очень читавшихся «Русских ночей» «российским Фаустом». Романтические устремления и метафизические запросы, свойственные уже Лермонтову, в полную силу сказались в творчестве Федора Тютчева, который пережил Лермонтова на несколько десятилетий и был последним живым напоминанием о великолепии золотого века русской поэзии. Начав с переводов из гётевского «Фауста» в нарочито архаическом стиле, Тютчев обратился затем к изображению мира индивидуальных фантазий и к «ночной» тематике, напоминавшей ранних, отрешенных от мира романтиков вроде Новалиса и Тика [1040].

Этот сдвиг к эмоциональности, метафизике и затемнению смысла знаменовал угасание пушкинской традиции и общий упадок интереса к поэзии. Однако возростающая неприязнь к более строгим, классицистским формам поэзии и архитектуры не умаляла восторженного отношения к искусству как таковому, которое по-прежнему считалось хранилищем ответов на великие жизненные вопросы. Идея о пророческом назначении искусства восходит опять-таки к Пушкину, который в изумительном стихотворении 1826 г. «Пророк» повествует о том, как изнемогавшему от «духовной жажды» и заблудившемуся в пустыне поэту является Господень посланец, «шестикрылый серафим», и под его перстами «отверзлись вещие зеницы, как у испуганной орлицы». Серафим преобразил празднословного грешника, вложив ему в грудь на место «трепетного сердца» «уголь, пылающий огнем», и призвал его восстать и «глаголом» Господним «жечь сердца людей» [1041].

Поколение художников, пришедшее на смену Пушкину, именно это и пыталось делать. Каким образом философская озабоченность способствовала созданию нового «пророческого» искусства, видно на примере взаимозависимой жизнедеятельности двух выдающихся представителей этого «дивного десятилетия»: писателя Николая Гоголя и живописца Александра Иванова. Хотя они трудились в разных областях искусства и Гоголь добился куда больших успехов, глубинные их устремления совпадали, и отношения их являли собой образец — первый из многих — духовной близости прозаиков и живописцев: Толстой и Ге, Гаршин и Верещагин, Чехов и Левитан [1042].

Творческая активность Гоголя и Иванова почти полностью совпадает по времени — та и другая приходится приблизительно на царствование Николая I — и во многих отношениях

показательна, отображая внутренний разлад, характерный для этого времени. Оба они, недовольные собой, покинули Санкт-Петербург в 1830-х гг. в поисках новых источников вдохновения и провели за границей большую часть оставшейся жизни.

Паломничества к заграничным святыням были весьма типичны для николаевской эпохи. Не иссякал поток россиян-посетителей обиталищ Шиллера и Гёте. Отец русской романтической поэзии Жуковский прожил в Германии почти все свои последние годы; шеллинговский Мюнхен привлекал Киреевского, Шевырева и Тютчева, а гегелевский Берлин — Бакунина и Станкевича. Глинка и Боткин паломничали в Испанию, Хомяков — в Оксфорд, Герцен — в Париж. В экзотические кавказские края русских манили поэтические создания все того же Пушкина и в особенности Лермонтова. Романтическое *Auswanderung* (скитальчество) было столь привычно, что Станкевич однажды предположил — с комическим намеком на «Кавказского пленника» Пушкина, — что каждый российский умник втайне желает стать «калмыцким пленником» [1043].

Порой движущим мотивом таких странствий была ностальгия романтического воображения по утраченной красоте классической древности: «сиянью Греции святой и славе, чье имя — Рим». Поиски связей с античным миром особенно страстно велись в России, не укорененной в классической традиции и лишь отдаленно знакомой с формами искусства и быта, производными от этой традиции в странах Средиземноморья. Россиянам оставалось разве что «открытие» Крыма, исполненного экзотического очарования и колонизованного греками еще в античные времена полуострова в Черном море, где нашла пристанище Ифигения и покончил с собой изгнанник Митридат.

Крым все больше и больше привлекал путешественников-дворян с тех пор, как Екатерина в 1783 г. присоединила его к империи и, наведавшись туда четыре года спустя, уподобила этот край «волшебной сказке тысяча и одной ночи» [1044]. Приукрашенное повествование о путешествии по Крыму «в 1820 году», опубликованное преподавателем классических языков будущему царю Николаю I и великому князю Константину, окружило классическим и псевдоклассическим ореолом эту, как выразился Пушкин, «волшебную окраину» Российской империи [1045]. Тогда она чаще именовалась на древнегреческий лад Тавридой или Таврией, но более привычное, взятое у татар название «Крым» тоже вошло в обиход — как бы в качестве напоминания о том, что здесь некогда обитал недавно покоренный мусульманский народ. Легенды о мусульманском великолепии в российском романтическом воображении стали мешаться с памятью об античной древности. Блистательная пушкинская псевдоисторическая поэма «Бахчисарайский фонтан» стала одним из самых популярных его произведений и обессмертила имя столицы крымского хана.

Пушкинский «Фонтан», в отличие от «Крымских сонетов» Мицкевича (да и «Героя нашего времени» Лермонтова), обладает общей поэтической соразмерностью, и в сюжете его нет ни болезненности, ни мелодраматизма. Изображение пленной польской девицы в гареме татарского хана в Бахчисарае вдохновило один из самых популярных балетов сталинской эры и стало, благодаря исполнительскому волшебству Улановой, содержательным символом судьбы европейского культурного наследия в тисках полуазиатской деспотии.

вернуться

1036

89. «Заутра казнь, привычный пир народу;/ Но лира юного певца/ О чем поет? Пост она свободу;/ Не изменилась до конца!... Но ты, священная свобода,/ Богиня чистая, нет, — не

виновна ты» (А.Пушкин. Сочинения. — М., 1955, I, 199); и; Mirsky. Pushkin, 57-60 — о влиянии Шенье на Пушкина.

вернуться

1037

90. Франк. Этюды, 56.

вернуться

1038

91. Цитируется наряду с другими подобными выражениями подспудного пессимизма Пушкина в: Франк. Этюды, 112.

вернуться

1039

92. Е.И.Губер // Космополис, 1898, апр., 34-59; май, 162-169; см. огромное собрание исследований о влиянии Гёте в России: ЛН, IV-VI, 1932, особ. 961-993 — о русских переводах Гете, и библиография — 996—1007. Отмечено сорок девять различных русских переводов «Фауста» в целом или в выдержках (989).

вернуться

1040

93. Stremoukhoff. La Poesii, особ. 90—101, где подчеркивается влияние Гете на Тютчева.

вернуться

1041

94. Пушкин. Сочинения, I, 223.

вернуться

1042

95. M.Gorlin. The Interrelationship of Painting and Literature in Russia // SEER, 1946, Nov., 134-148.

вернуться

1043

96. Станкевич. Стихотворения, 31–32.

вернуться

1044

97. Цит. в кн.: Г.Семин. Севастополь: исторический очерк. — М., 1955, 24.

вернуться

1045

98. И.Муравьев-Апостол. Путешествие по Тавриде в 1820 году. — СПб., 1823; рассмотрение этой книги, а также крымской темы у Пушкина и Мицкевича см. в: S.Karlinsky. The Amber Beads of Crimea // CSS, 11, 1963, 108–120. Наряду с цитируемыми там произведениями, известную роль в развитии этого романтического культа сыграли сочинения мистического патриота и восторженного прославителя российского флота Семена Боброва. См.: С.Бобров. Таврида. — Николаев, 1798; во втором издании (СПб., 1804) книга получила название «Херсонида».

О возросшем в XIX столетии интересе россиян к Данте см.: Italia che scrive, 1921, apr., 69–70; mag., 94.

Пушкин, в сущности, оставался классическим европейцем, хотя не выезжал из России и побывал лишь на окраине мира иной культуры. Напротив того, Гоголь и Иванов глубоко прониклись сознанием своей национальной принадлежности, несмотря на то что покинули родную землю и оказались в самом сердце классической культуры: в Риме, художественной и религиозной столице западного мира. Тамошние обитатели-россияне группировались вокруг Зинаиды Волконской. Она привезла с собой богатое собрание живописи и скульптуры, а также воспоминания о своей близкой дружбе с Александром I и поэтом Веневитиновым. Казалось, она считала себя некой российской Жанной д'Арк — тем более что она написала оперу под таким названием и спела в ней главную партию [1046]. Именно в Риме, в тени виллы Волконской, Гоголю и Иванову суждено было создать свои величайшие шедевры.

Оба художника привезли с родины на свое новое пристанище убежденность, что их творчество должно в каком-то смысле явить миру вселенскую искупительную духовную миссию России. Они хотели послужить, так сказать, художественными посредниками и орудиями «духовного покорения Европы», которое провидцы тридцатых годов предназначили России. У Гоголя было особое чувство ответственности, поскольку он считал себя преемником Пушкина, стоящим во главе российской литературы. Сходное чувство испытывал Иванов, сознавая свою особую ответственность в качестве сына директора Санкт-Петербургской академии искусств.

Каждый из них посвятил свою жизнь созданию одного великого произведения, которое осталось незавершенным. Каждый пришел под конец жизни к политическому консерватизму (как это случилось со многими славянофилами), признав, что только Николай I в союзе с другими властителями способен установить новый порядок. И что важнее всего и что возымело роковые последствия в дальнейшей истории российского художественного творчества, оба уверовали, что эстетические проблемы необходимо подчинить решению нравственных и религиозных. Оба остались холостяками и, по-видимому, не имели дела с женщинами. И та, и другая жизнь закончилась странными скитаниями, некоторым повреждением рассудка и

смертью не только нелепой, но и напрямую вызванной их собственными поступками — как, впрочем, и смерти Веневитинова, Пушкина и Лермонтова. Были и существенные отличия от этих поэтов прежних времен: скитания новых художников-провидцев сочетались с паломничеством в Святую Землю и дополнялись аскетическим умерщвлением плоти.

Их творчество было — как они того и хотели — исключительно российским и совершенно непохожим на любые другие явления мира искусства. В последние годы своей жизни они приковывали восхищенные взоры всей России; восхищало поразительное смешение откровенного реализма и эстетизированного нравоучения. Они отбросили не только условности классицизма, но и романтическую чувствительность. Несмотря на их консервативные жизненные выводы, оба они были канонизированы носителями радикализма и социального протеста, которые окружили их страдания таким ореолом святости, какой раньше доставался только мученикам и государям.

«Самая суть... пришествия в Россию Гоголя, — писал в 1909 г. Василий Розанов, — заключалась именно в том, что Россия была или, по крайней мере, представлялась сама по себе «монументальной», величественной, значительной: Гоголь же прошелся по всем этим «монументам», воображаемым или действительным, и смял их все, могущественно смял своими тощими, бессильными ногами, так что и следа от них не осталось...»! [1047]

Гоголь был первым из тех самобытных российских прозаиков, чье творчество требует анализа не только с литературной, но также и с религиозной и психологической точки зрения. Для него, как и для многих его соотечественников-украинцев, от Сковороды до Шевченко, были характерны ощущение одиночества и склонность к самоуглублению. Но и по форме, и по содержанию его творчество — явление совершенно русское. Начало его писательской судьбы внешне довольно показательно для романтика 1820 — 1830-х гг.: слабая сентиментальная поэма в немецком пасторальном духе, неудачная попытка сбежать в Америку, красочные рассказы о своей родной Украине («Миргород»), гофманианские очерки Санкт-Петербурга и наброски о значении искусства («Арабески»), крах в качестве преподавателя истории и автора исторических сочинений. Ранний период его творчества завершается в 1836 г. сатирической пьесой «Ревизор»; а его последнее великое произведение «Мертвые души» появилось лишь через шесть лет и имело характерное романтическое обличье впечатлений путешественника по сельским палестинам.

Сценический успех «Ревизора» в том же году, в котором была с триумфом поставлена «Жизнь за царя» Глинки и встречен восторгами «Последний день Помпеи» Брюллова, знаменует некий водораздел в истории российского искусства. Эти три произведения приветствовались как предвестие нового национального искусства, способного привлечь несравненно большую аудиторию, нежели какие угодно прежние создания российских муз. Однако же комедия Гоголя с ее «смехом сквозь невидимые миру слезы», осмеянием чиновничьей пошлости николаевской России была весьма отлична по тону от героической театрализованной™ двух других творений. Это отличие тем более явственно, если кинуть взгляд на дальнейшую личную судьбу Гоголя. В то время как Брюллов принял высочайшее покровительство, а Глинка стал капельмейстером Николая I, Гоголь после своего грандиозного успеха сбежал из России. Он повиновался странному внутреннему побуждению — выразить в искусстве то, что другие выражали в философии и в истории: сказать новое искупительное слово, несущее надежду России и всему человечеству.

Побывав в Париже, который показался ему еще вульгарнее и продажнее Санкт-Петербурга, Гоголь обосновался в Риме и вознамерился создать — наперекор своему обличительному «Ревизору» — возвышенную трилогию, некую российскую «Божественную комедию». Его ощущение призванности усугубилось после смерти Пушкина в 1837 г., а слава неуклонно

возрастала вслед за читательским успехом опубликованной в 1842 г. первой части великого труда, озаглавленной «Приключения Чичикова, или Мертвые души». Однако в последние десять лет жизни Гоголя труд почти не продвинулся к завершению, и «Мертвые души» остались, подобно «Братьям Карамазовым» Достоевского и «Хованщине» Мусоргского, великолепным началом неосуществленной трилогии. Другие славяне-эмигранты в Италии тоже пытались написать новую «Божественную комедию». «Поэма про ад Пяста Дантышка» Юлиуша Словацкого была польским вариантом «Ада»; но Словацкий попытался сочинить и «Рай» в своей поэтической «рапсодии» «Король-Дух», как и Красиньский в «Небожественной комедии». Гоголь же был устрашающе честен, и это не позволило ему продвинуться дальше «Ада» «Мертвых душ». В отличие от своих польских современников — как, впрочем, и от большинства популярных тогда патриотических авторов — Гоголь не поддавался идеалистическим и националистическим соблазнам. Ему удалось лишь расчистить сцену; никаких положительных ответов он не обнаружил.

В «Мертвых душах» (и в другом своем незабываемом изображении захолустной пошлости — «Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем») Гоголь в известной степени использовал художественный опыт авантюрного бытописателя из той же части Украины, Василия Нарезного. И сатирический слог, и живые картины «Мертвых душ» нередко напоминают роман Нарезного «Российский Жилблаз, или Похождения князя Гаврилы Симоновича Чистякова». Но как фамилия героя Нарезного (Чистяков) претерпевает карикатурное искажение (Чичиков), так и плутоватый герой преобразуется из бесшабашного искателя приключений в загадочного странника, скитающегося по искаженному миру живых, приобретая права на мертвецов. Нарезный все же сподобился оставить России прощальные призывы в посмертно опубликованном романе «Черный год, или Горские князья» [1048], где подвергал критике российское владычество в Закавказье и кое в чем предвосхищал произведения, нацеленные на социальные реформы, а также сепаратистскую пропаганду поздней имперского периода. Гоголь же не мог ни обратиться с простыми призывами, ни прийти к сколько-нибудь утешительным заключениям; ему не удавалось найти никакого выхода, кроме того, который вел к самоистреблению: сперва к уничтожению последних своих сочинений, а затем и последней связи с миром — своей хрупкой телесной оболочки.

вернуться

1046

99. О Зинаиде Волконской см.: Городецкий. Зинаида; а также: ЛН, IV-VI, 1932, 478 и след.; о любви Гоголя к Риму и отдельных признаках сампатии к католицизму см.: D.Borghese. Gogol a Roma. — Firenze, 1957.

вернуться

1047

100. В.Розанов, цит. в кн.: D.Magarshack. Gogol. A Life. — London, 1957, 16.

вернуться

1048

101. О Нарезном см.: ЛЭ, VII, 589-591 с библиографией; А.Фадеев. Передовая русская

интеллигенция и царский колониализм в дореформенный период // Проблемы... Тихомирова, 398-399. 4-6 части романа Нарезного «Российский Жилблаз, или Похождения князя Гаврилы Симоновича Чистякова» были конфискованы и уничтожены ввиду разного рода непочтительных отзывов о российской жизни и учреждениях в первых трех частях (1814). Роман «Черный год, или Горские князья» был написан раньше, но опубликован лишь через четыре года после смерти Нарезного. Его сочинения были изданы посмертно в десяти частях (СПб., 1835-1836) и широко обсуждались в тот период, когда Гоголь писал «Мертвые души». Однако первичный замысел «Мертвых душ» Гоголь, вероятно, воспринял от Пушкина через Владимира Даля, замечательного знатока фольклора и языковеда. См.: Е.Бобров. Из истории русской литературы XVIII и XIX ст. // ИЯС, 1910, 67-74.

Карикатурные персонажи «Мертвых душ», уцелевшей первой части трилогии, показывают, сколь притягательно было для Гоголя искажение человеческого облика наряду с невысказанным, но страстным устремлением к цельности и совершенству. Однако спасения нет ни в чем, ничто и никто не может рассеять наваждение зла и гибели. Он сделал вывод, что писать о совершенстве можно лишь достигнув совершенства. Положительные герои не давались ему, потому что «их в голове не выдумаешь. Пока не станешь сам, хотя сколько-нибудь, на них походить, пока не добудешь медным лбом и не завоюешь силою в душу несколько добрых качеств, — мертвечина будет все, что ни напишет перо твое и, как земля от неба, будет далеко от правды» [1049].

Взыскав нравственного совершенства, Гоголь счел за благо сжечь почти всю вторую часть «Мертвых душ», свое «Чистилище», и под конец жизни вовсе отвернуться от искусства; умер он в сорок три года. От художественного совершенства «Ревизора» (быть может, лучшей пьесы на русском языке) [1050] Гоголь за десятилетие проделал путь к проповеди полнейшего подчинения официальной церкви, прозвучавшей в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Его добровольное отречение от искусства эхом отозвалось в жизнедеятельности Льва Толстого и многих других. Моралистические требования начали брать верх над требованиями искусства, и Белинский, отвергнувший религиозный призыв Гоголя, тем не менее противопоставлял гоголевскую нравственную озабоченность «безыдейности» творчества Грибоедова. Провидец шестидесятых годов Николай Чернышевский установил еще более непримиримое противоречие между «пушкинским» служением чистому искусству и «гоголевской» тревогой о неустройстве человечества.

Лишь во время православного возрождения начала XX в. был по-настоящему услышан отчаянный призыв Гоголя к возвращению в лоно церкви; но другие загадочные намеки на спасение из ада обрели символическую значимость для последующих мыслителей XIX столетия. Заключительный образ «Мертвых душ», чичиковская тройка, уносящаяся по степной равнине к неведомой цели, стал таинственным обозначением будущего России. Концовка «Шинели», самого знаменитого рассказа Гоголя, написанного между «Ревизором» и «Мертвыми душами», стала еще более призрачной скрижалю. В «Шинели» Гоголь преобразил услышанную в гостинице историю, показавшуюся другим слушателям не более чем забавной, о том, как некто убивался по поводу потери ружья, в повесть весьма патетическую и многозначительную. Своим героем Гоголь сделал полунищего и никчемного санкт-петербургского чиновника, невыразительную личность, чье жалкое существование обретает смысл лишь благодаря выгадыванию денег на новую шинель. В конце концов деньги набираются, но долгожданную шинель снимают с него ночные грабители, и он умирает. Затем, в «фантастическом окончании», он является с того света требовать свою шинель и в отместку сдергивает шинели с начальников. В герое гоголевского рассказа нет ничего благородного или героического; тем фантастичнее его победа над николаевским Санкт-Петербургом. Однако, убедительно изобразив эту неизбежную победу, Гоголь не только совершил одно из своих

важнейших художественных достижений, но, быть может, поднялся на тот уровень поэтического предвидения, который остался ему недоступен в «Мертвых душах». Ибо это невероятное торжество маленького человека не только наилучшим образом показывает, как «тощие, бессильные ноги» Гоголя сминали «воображаемые или действительные монументы» николаевской России; оно, может статься — как заметил один проницательный исследователь советской литературы, — сулит некоторую надежду и тем, кому приходится жить под сенью куда более грандиозных монументов советской эры [1051].

Воображение Гоголя было таким живым и картинным, что порой требовало изъяснения в терминах живописи. Его сочинения столь же естественно поддавались иллюстрированию, как пушкинские — в тот же период — сочетались с музыкой. Кстати говоря, интерес Гоголя к искусству живописи вполне соответствует пушкинскому интересу к музыке; и сюжет гоголевского «Портрета» возник так же естественно, как явился Пушкину сюжет «Моцарта и Сальери». И живопись была не только особенно интересна Гоголю — он признавал за нею превосходство над скульптурой и всеми другими видами пластического искусства: «Она берет уже не одного человека, ее границы шире: она заключает в себе весь мир; все прекрасные явления, окружающие человека, в ее власти; вся тайная гармония и связь человека с природою — в ней одной» [1052].

Таким образом, ничуть не удивительно, что, когда пошатнулась вера Гоголя в свою способность изречь России глагол поэтического избавления, он большею частью возложил последние надежды на творчество художника, которого кропотливо обеспечивал пожертвованиями все последние годы своей жизни. Этим художником был, разумеется, Александр Иванов, его старинный друг, который часто рисовал Гоголя в Риме и вклеил в свой альбом для эскизов гоголевское письмо: «Бог в помощь вам в трудах ваших! Не унывайте, бодритесь! Благословение святое да пребудет над вашею кистью, и картина ваша да будет кончена со славою. От всей души вам, по крайней мере, желаю» [1053].

Картина, о которой здесь говорится, — «Явление Христа народу»; Иванов трудился над нею двадцать пять лет, сделав более шестисот эскизов и набросков: это был один из самых необычайных и сосредоточенных художественных поисков нового времени. Деятельность Иванова иллюстрирует гораздо лучше, чем творческая биография исключительно даровитого и добившегося куда больших успехов Гоголя, глубоко разрушительное воздействие подобных исканий нового провидческого пафоса на устоявшиеся формы искусства и мышления.

Иванов явился в художественную среду, наделенный всевозможными преимуществами: одаренный отпрыск аристократического семейства, сын главного академического художника Санкт-Петербурга. Несмотря на привилегированное положение, великолепную подготовку и высокую оценку своих ученических работ в общепринятом классическом стиле, юный Иванов заразился беспокойством своего времени. В 1830 г. он покинул Санкт-Петербург, заявив: «Русский художник не может оставаться в таком городе, как Петербург, который не имеет лица. Академия изящных искусств — это пережиток прошлого столетия» [1054]. В Риме он всецело отдался поискам нового, более осмысленного стиля. Он принялся за нескончаемое и непосредственное изучение классического и возрожденческого искусства. В собственном творчестве он перешел от писанных маслом мифологических сюжетов к мрачноватым зарисовкам и контрастным акварельным наброскам римских уличных сцен и к цветовым пробам итальянских пейзажей в духе импрессионизма. Стремясь к предельной достоверности воспроизведения человеческой фигуры, он уехал из Рима в Перуджию и изъездил многие города, где имел возможность изучать обнаженную натуру в общественных купальнях.

В этот ранний, экспериментальный период творчества Иванова вдохновляло убеждение, что он живет на пороге новой эпохи. В двадцатилетнем возрасте на него произвела глубокое

религиозное и эстетическое впечатление торжественная коронация Николая I, и он ожидал, что вот-вот заблещет заря нового «золотого века российского искусства» [1055]. При этом на художника возлагалась даже большая ответственность, чем на политического вождя, ибо «все эстетическое существование человечества и, стало быть, самое счастье его будущности» зависит от «развития способностей художника» [1056].

Пройдя напряженный предварительный курс ученичества, Иванов берется за создание полотна, которое должно стать своего рода монументальной иконой нового времени: переложением на язык живописи героического стиля скульптуры и архитектуры начала XIX столетия. Для своих первых опытов в этом направлении он выбирал неизменно библейские сюжеты: Самсон и Далила, Давид перед Саулом, Иосиф и его братья и — освоенный гораздо лучше прочих — «Христос с Марией Магдалиной». К концу тридцатых годов он целиком посвящает усилия подготовке к своему «Явлению Христа народу». В противоположность брюлловскому полотну 1836 г., где дурная весть о гибели Рима предстала в неряшливом и сентиментальном обличье, живописное творение Иванова призвано было явить благу весть в художественно безупречном исполнении. Сюжетным для Иванова стал решающий момент истории, когда мятежные и недоверчивые последователи Иоанна Крестителя впервые узрели Христа. Стиль был избран рафаэлевский, а композиция создавалась с оглядкой отчасти на «Тайную вечерю» Леонардо, а отчасти на купол Сикстинской капеллы Микеланджело Буонаротти.

вернуться

1049

102. Цит. в кн.: Magarshack. Gogol, 250–251. Об образе мыслей Гоголя см.: D.Chizhevsky. The Unknown Gogol //SEER, XXX, 1952, Jun., 476–493; V.Zenkovsky. Gogol als Denker// ZSPh, IX, 1932, 104–130; и: Die asthetische Utopie Gogols // ZSPh, XII, 1936, 1—34. Последняя статья особенно интересна своим анализом неистовых, а под конец отчаянных усилий Гоголя уверовать в то, что лишь красота может привести к добру. См. также: В.Гиппиус. Гоголь. — Пг., 1924.

вернуться

1050

103. Здесь, как и в случае с «Медным всадником», я использую в несколько модифицированном виде суждения князя Мирского. См.: Mirsky. History, 160.

вернуться

1051

104. Хотя Живаго и другие угнетенные персонажи советской литературы в какой-то мере прямые потомки героя гоголевской повести, всевластные культурные надзиратели СССР по-прежнему желают считать эту повесть своим достоянием. Президент советской Академии искусств и верховный жрец бескомпромиссного «социалистического реализма» А.Герасимов настаивал на том, что «русская литература прошла весь свой путь в "Шинели" Гоголя... в эту шинель она должна быть облечена и сегодня». Цит. по кн.: XXII съезд КПСС и вопросы идеологической работы. — М., 1962, 102.

вернуться

1052

105. Цитата из статьи 1834 г. приведена в: Н.Машковцев. Н.В.Гоголь и изобразительное искусство // Искусство, 1959, № 12, 46 (см. 46-51 — о других высказываниях Гоголя по поводу живописи и скульптуры).

вернуться

1053

106. Цит. в: Gorlin. Interrelation, 137. О взаимоотношениях Гоголя и Иванова (а также Гоголя и других живописцев) см.: Н.Маковцев. Гоголь в кругу художников: очерки. — М., 1955.

Любопытно сходство между преклонением Гоголя перед Ивановым и сложившимся несколько ранее отношением Джона Китса к своему «неизменному другу» Бенджамину Хейдону. Тот писал огромное полотно («Вхождение Христа в Иерусалим») на тему, близкую к ивановской, и, подобно Иванову, вписывал в свое создание лица друзей-литераторов. См.: Hyder Rollins. The Keats Circle. — Cambridge, Mass., 1948, 1, XCX-XCIII.

вернуться

1054

107. Цит. в: L.Reau. Un Peintre romantique russe: Alexandre Ivanov // RES, XXVII, 1951, 229. См. также его: Art Russe, II, 141-154. Основательная монография о художнике: М.Алпатов. Александр Андреевич Иванов: жизнь и творчество. — М., 1956, в 2 т.; но прежние исследования (в особенности труд: М.Боткин. Александр Андреевич Иванов: его жизнь и переписка 1806-1858. — СПб., 1880) зачастую глубже объясняют идейные метания Иванова.

вернуться

1055

108. В.Зуммер. Эсхатология Александра Иванова // НЗК, вып. III, 1929, 387 (а также вся ценнейшая статья со многими цитатами из неопубликованных материалов, 387-409). Дополнительные материалы о «проекте времен золотого века русской живописи» указываются в ст.: А.Аскарьянц и Н.Машковцев. Архив А.А. и С.А. Ивановых // ЗОР, XX, 1958, 27-28.

вернуться

1056

109. Цит. в: Зуммер, 388.

На протяжении всех своих нескончаемых трудов над этой картиной он был настолько озабочен достоверностью изображения, что приводил в изумление всех, с кем имел дело. Он проводил

многие часы в синагогах, изучая еврейские лица, посещал римские судилища, рассматривая выражение отчаяния на лицах осужденных преступников, приглашал крестьян в свою закрытую для всех мастерскую, старался их рассмешить и зарисовывал их выражения радости и удовольствия. Особенно волновала его проблема живописного изображения Христа. Почти до своего последнего дня он разыскивал древнейшие и достовернейшие отражения земного облика Спасителя — занимался в музеях, изучал византийские фрески и наконец отправился в Иерусалим и путешествовал по Ближнему Востоку. В то же время его наброски фигуры Христа для своей картины обнаруживают стремление изобразить лик Господень со всем изяществом классической скульптуры.

Медленно, но верно, под влиянием некой таинственной внутренней силы, свидетельствовавшей то ли о святости, то ли о бесовской гордыне, Иванов впал в одержимость идеей, что ему надо самому *стать* Христом, дабы удостоиться чести изобразить Его. «Золотой век всечеловечности», о наступлении которого должно было возвестить его полотно, уже нынче требовал «совершенства нравственного, равно как и совершенства в искусстве». Он целиком углубился в чтение Библии и книги «О подражании Христу». Когда Тургенев в начале сороковых годов показывал ему какие-то смешные рисунки, Иванов долго разглядывал их, не выказывая ни малейшей веселости; затем вдруг потупился, тихо повторяя: «Христос никогда не смеялся» [1057].

Дальнейшие религиозные искания Иванова доводят до точки кипения вековые поиски новейших прямых связей с Богом. В то же время они указывают новые перспективы, вскоре открывшиеся перед провидческими дерзаниями и мессианскими чаяниями. В 1845 г. Иванов говорил с жаром о необходимой связи с христианской церковью, связанной, в свою очередь, с апостольскими временами, «когда религия не была трупом» [1058]. Однако сам он не обратился ни к православной церкви, ставшей прибежищем для Гоголя, ни к церкви римско-католической, приверженцами которой стали многие россияне, обитавшие в Риме. Не искал он душевной отрады и в новых формах благочестия в русле сектантской или пиетистской традиции, как это можно бы предположить, судя по заглавию его рукописи 1846 г. «Мысли при чтении Библии». Вместо всего этого он обратился к мессианскому патриотизму, естественно следовавшему из общего предположения, что России суждено явить всему человечеству путь духовного спасения. Иванова глубоко тронуло посещение Николая I в декабре 1845 г.: тот наведалься в его мастерскую во время своего пребывания в Риме. Художника с головой захватил прилив фантастического, эсхатологически окрашенного шовинизма. Русские в его представлении «остаются последним народом... Мессия, которого ждут жида, и второе пришествие, которому верят символически христиане, есть Русский Царь, Царь последнего народа» [1059].

Он заимствует обороты речи оккультного масонства, говоря о «символических христианах», «Избранных (elu) провидением» и «премудром царствовании». Человечество насладится «вечным миром, который дарует ему великий и последний народ». Истина станет «основой всего»; художник, которому надлежит «сделаться жрецом будущей России», вскоре станет излишним, потому что никакого разлада не будет — исчезнет Даже разница между полами. Царь «совершенно будет равен Христу в высокой правильности в вере в Бога»; он установит власть «над славянскими племенами», «...и тогда сбудутся пророчества, и будет Едино Царство и един пастырь. Потому что все прочие цари будут спрашивать совета у него, как устроить в их государствах порядок, согласный с национальностью каждого».

Нынешний же «поэт славянорусской должен быть более в духе Азиатском, в виде пророка... что музыка, идущая перед полком», внимая которой воин «вместо забот и горя, воспаляется и подымается в лучшую минуту жизни с чудесными звуками» [1060].

Таким образом, тема священной битвы, столь важная в позднейшем воинствующем панславизме, находит первичное и возвышенное выражение. Подобно своему другу поэту Тютчеву, который также считал мессианским знамением поездку Николая I в Рим, Иванов увидел в революции 1848 г. апокалиптическое предвестие и приветствовал суровые репрессивные меры Николая.

Глубоко потрясенный тем, что «параболы бомб миновали мою мастерскую», Иванов выдвинул скоропалительный проект основания новой академии и при ней армии посвященных — «народных художников». Их святилищем должен был стать храм *«Золотого Века»* всего человечества», который надлежит воздвигнуть «...в Москве. В том месте, где решилась судьба России... речью Авраамия Палицына» [1061]. В храме же будет главенствовать огромная фреска, и на одной половине ее будет явлена Святая Земля, каковой она была во времена земной жизни Христа, а на другой Святая Земля теперешних дней, и в центре этого изображения — Николай I как облик Мессии в Его втором пришествии [1062]. Очевидно полагая, что проект этот удостоится одобрения царя, Иванов сделал около 250 эскизов настенной живописи и икон, где изображались сюжеты не только священные, но и мифологические, а также исторические события.

Идея храма — это всего лишь полет воспаленной фантазии, зато фрески имеют глубокое отношение к проблеме, представшей перед ним с начала работы над «Явлением Христа народу»: как изобразить совершенство Христа в мире несовершенных людей? Все фрески храма были сопровождением монументальной серии икон, изображающих земную жизнь Христа. Под влиянием «Жизни Христа» Давида Штрауса, которую он впервые прочел в 1851 г. во французском переводе, Иванов стал представлять себе Христа прежде всего в Его человеческой ипостаси, как человека, повесть о героизме и страданиях которого без нужды усложнялась и абстрагировалась историческими церквами. Отвергнув все традиционные образчики изображения земной жизни Христа, Иванов создал целый ряд оригинальнейших набросков одинокого страдальца, которому противостоят жестокость и безразличие. В его рисунках нет ни тени-сентиментальности или искусственного украшения. Христос вырисовывается как почти целиком пассивная фигура в окружении народных толп и скопищ фарисеев; особое внимание уделяется подробностям бичевания и распятия. Лишь в двух из ста двадцати опубликованных эскизов этой серии на лице Христа можно заметить какое-то оживление. В пустыне, искушаемый сатаной, Христос восседает анфас, как Его обычно изображают на троне, но при этом искоса, углом глаза беспокойно поглядывает на сатану. В последнем наброске, где Христос изображен на кресте, Он смотрит прямо в глаза зрителю странным и пронзительным взором, который говорит не столько о физическом страдании, сколько о некоем ужасном и несказанном сомнении в себе [1063].

Иванов сознавал, что взялся за что-то совершенно новое. Он настаивал на том, что его фрески не подходят ни для одной из существующих церквей, и отрицал всякую связь с прерафаэлитами, которым его часто ошибочно уподобляют. Он пытался, согласно его утверждению в 1857 г., во время посещения Штрауса в Тюбингене, «соединить технику Рафаэля с идеями новой цивилизации» [1064]. Он писал Герцену (который, как прежде Гоголь и впоследствии Чернышевский, деятельно проводил сбор средств в его поддержку): «...Я пробую создать новый путь для моего искусства в эскизах», признавшись ранее: «...я, как бы оставляя старый быт искусства, ничего еще не положил твердого к новому» [1065]. В 1858 г. он возвратился в Санкт-Петербург после двадцативосьмилетнего отсутствия, чтобы наконец выставить свое «Явление Христа народу» и склонить нового царя к построению задуманного храма. Петербургская публика отнеслась к нему безразлично; огорченный этим, а также вконец истощенный нравственно и физически своими удивительными исканиями, Иванов умер через несколько дней после первой выставки своего творения в Санкт-Петербурге.

вернуться

1057

110. Боткин. Иванов, 412; также 423. См. также: Г.Павлуцкий. Источники художественного творчества А.А.Иванова//Искусство, 1914, 1-9.

вернуться

1058

111. Цит. в: А.Андреев. Эскизы А.А.Иванова из библейской истории // Мир искусства, 1901, № 10, 239, примеч. Особенно помогло Иванову ощутить призвание (и поддержало публичный интерес к его творчеству) сочинение ныне забытого промышленника-славянофила: Федор Чижев. Письмо о работах русских художников в Риме. — М., 1845. Он считал Иванова живым доказательством того, что российская «народность имеет собственное содержание» (14); полагал, что «мы, обитатели севера», способны восстановить наше исконное «братство с художником», который, в свою очередь, сумеет помочь возродить «золотой век», когда картины «часто становились источником веры» (4).

вернуться

1059

112. Цит. в: Зуммер. Эсхатология, 383, 403; см. также 409.

вернуться

1060

113. Там же, 397, 401, также 403, 405-406; и: Зуммер. О вере и храме Александра Иванова // Христианская мысль, 1917, № 9—10, 50,57.

вернуться

1061

114. Зуммер. Эсхатология, 395. Предполагавшаяся сплошная иконопись представляла собой любопытное смешение церковной фресковой росписи с масонским замыслом надконфессионального пантеона героев. Надлежало изобразить мифологических небожителей и великих людей наряду с христианскими святыми и мучениками, и храм должен был стать священным строением, хотя и не церковью. См.: Зуммер. Система библейских композиций А.А.Иванова // Искусство, 1914, 1 — XXI.

Есть некое любопытное сходство между задуманными фресками Иванова и большим полотном, за которое взялся Энгр в 1840-х, решив заново изукрасить замок символами золотого века. Подобно Иванову, Энгр провел немалую часть своей жизни в Риме. Более того, позднее он привлек внимание Наполеона III — примерно так же, как Иванов заинтересовал Николая I. Однако же замысел Энгра был куда более светским по тематике. См.: N.Schlenoff. Ingres: ses

sources litteraires, 1956, 246-270.

вернуться

1062

115. Зуммер. О вере, 60-61.

вернуться

1063

116. А.Иванов. Изображения из священной истории. — Берлин — Санкт-Петербург, 1879-1884, гравюры 21 и 60. См. также в качестве иллюстраций к другим положениям 81-82, 88-89, 111-115. Это редкое и бесценное собрание больших репродукций.

вернуться

1064

117. Цит. в статье: Д.Философов. Иванов и Васнецов в оценке Александра Бенуа // Мир искусства, 1901, № 10, 226. См. также: Боткин. Иванов, 409-410. Одной этой цитаты должно хватить для доказательства некорректности часто проводящегося сравнения между поздними работами Иванова и картинами прерафаэлитов.

вернуться

1065

118. Цит. в: Боткин. Иванов, 287.

«Явление Мессии» Иванова придется признать неудачей почти независимо от критериев оценки. Злополучные фигуры первого плана главенствуют над изображением и кажутся вовсе безразличными к далекой фигуре Христа, которая представляется до странности незначительной и едва ли не выпадающей из картины. Многократно переписанное лицо Христа лишено определенности очертаний и выражает слабость или даже смущение.

По-видимому, вполне уместно, что в этом высшем явлении художественного наследия монументальной и провидческой эпохи доминирующим является образ Иоанна Крестителя, центрального и самого величественного персонажа картины. День поминаения Иоанна Крестителя был самым пышным официальным праздником российского масонства высоких степеней. Чаадаев призывал россиян верить, что «великое являлось из пустыни»; а на титульном листе «Критики чистого разума» Канта он написал: «Я не спаситель, но лишь тот, кто возвещает его приход» [1066].

Иваном сначала пытался воссоздать облик Христа, затем — сделаться Христом, но оставил после себя разрозненные образы человеческого страдания и героическую художественную неудачу, над которой высится аскет-провидец, способный лишь возвестить, что за ним грядет некто могучий.

Иоанн Креститель именовался в России чаще всего «Предтечей», и это именование представляется как нельзя более подходящим для Иванова. Его видение вселенского владычества России, которому способствуют «народные художники» и которое украшают храмы «всего человечества», в чем-то словно бы предвосхищает советскую идеологию. Его первичные стилистические эксперименты предваряют и предвосхищают раскованный поиск новых художественных форм в конце XIX — начале XX в. Его конечный реализм и пристальное внимание к страданию помогли утвердиться унылому псевдофотографическому стилю, который господствовал в живописи до 1890-х гг. И все же, будучи несомненно провидцем и предшественником, Иванов скорее завершает, чем открывает эпоху. Его жизнь и творчество представляют собой конечный итог героических усилий сколько-нибудь уподобиться Христу путем нравственного преображения своей личности.

Иванову не удалось обрести новую религиозную философию — или философскую религию, — и это знаменует крах устремлений, обозначившихся еще в масонстве высоких степеней. Приверженцы такого масонства именовали его «царственным искусством» [1067], а художники-провидцы николаевской эпохи подыскивали новые художественные формы для нового воцарения. Никто, однако, не знал в точности, чему должно воцариться, и художники либо устремлялись душой за утраченным Богом, либо доходили до безумия, пытаясь проникнуть в Его сокровенные тайны. Неудача Иванова означала лишь драматическое обострение того мучительного вопроса, которым Герцен задавался еще в 1835 г.: «Где же *наш* Христос? Или мы ученики без учителя, апостолы без Мессии?» [1068]

Одержимые тревогой мыслители конца николаевской эпохи искали Мессию почти везде: в облике Николая I (Иванов) и святого странника Федора Кузьмича, в страждущей Польше (Мицкевич) и среди украинских крестьян (Шевченко), а также среди старцев-подвижников Опти-ной Пустыни (Киреевский). Религиозными стараниями Гоголя и Иванова от Христа перестали ждать избавления или утешения. Ивановское изображение Христа в виде одинокого, измученного и неуверенного человека отразилось и разрослось в последующей живописи XIX столетия: страдание преобладает у Ге, угрюмое одиночество — у Крамского. Соблазнительная мысль о том, что чающий перемен дворянин может и сам оказаться мессией, была высказана Плещеевым, пророчествующим «первым поэтом» кружка петрашевцев, в конце сороковых годов; он, заклинал этих ревнителей неясных перемен: «...и верь, что встретишь, как Спаситель, учеников ты па пути» [1069].

Словно бы затем, чтобы расчистить сцену для появления на ней новых действующих лиц неаристократического происхождения, в краткий период с 1852-го по 1858 г. скопом отошли в мир иной такие даровитые выразители николаевской эпохи, как Надеждин, Чаадаев, Грановский, Гоголь, Иванов, Аксаков и Киреевский. Никто из них до старости не дожил; они сожгли свои жизни подобно тем, кто скончался в предшествующие десятилетия совсем уж безвременно: Веневитинову, Пушкину, Станкевичу, Лермонтову и Белинскому. Плодом их общих усилий явилось искусство подлинно национальное, исполненное провидческой значительности. Хомяков, которому суждено было умереть в 1860 г., проводил прощальным напутствием эту эпоху развития русской культуры в письме 1858 г. по случаю смерти Иванова: «Он был в живописи тем же, чем Гоголь в слове и Киреевский в философском мышлении. Недолго живут такие люди, и это не случайность. Чтоб объяснить их смерть, недостаточно сказать, что вода и воздух невский тяжелы, или что холера получила в Петербурге права почетного гражданства... Нет, другая причина сводит таких тружеников преждевременно в могилу. Их труд не есть труд личный... Это могучие и богатые личности, которые болеют не для себя, но в которых мы, Русские, мы все, сдавленные тяжестью своего странного исторического развития, выбаливаем себе выражение и сознание» [1070].

Пропавшая Мадонна

Истощение классических форм в искусстве и жизни было одним из многих неизбежных следствий правления Николая I. Его завзятые идеологи — Уваров и Плетнев — полагали, что литературное наследие классической древности по большей части несовместимо с новой доктриной официальной народности. Упорная приверженность дворянской интеллигенции нездешнему миру классической древности и неоклассического Ренессанса становилась признаком ее отчуждения от официальной идеологии.

Даровитейшие зиждители культуры второй половины николаевской эпохи — Гоголь, Иванов и Тютчев — отправились в Рим в надежде выковать некую связь между возникающей российской культурой и классической древностью. Славянофилы пеклись об этой связи не меньше западников; Шевырев в своих лекциях всеми силами приобщал Россию к свершениям античной литературы. Герцен именoval свою клятву отмщения за декабристов «аннибаловой». Екатерина называлась «Семирамидой», а Санкт-Петербург «северной Пальмирой». Имена большей части масонских лож были взяты из античной мифологии; повсюду изобиловали скульптурные отображения античности, латинские и греческие антологии, классические имена и речения. В каком-то смысле столетие дворянской поэзии обрамлено творчеством Гомера. Первой воспринятой широким читателем поэмой был «Telemaque» Фенелона, т. е. продолжение «Одиссеи»; первый видный российский эпический поэт Херасков был известен как «русский Гомер». В последний период царствования Николая, уже посѣ смерти Пушкина и Лермонтова, как поэтическое событие первостепенной важности ожидался перевод «Одиссеи» Жуковского. И Сковороду, и Киреевского их последователи называли «русским Сократом».

В сознании россиян с классической древностью близко соотносился неоклассический Ренессанс, который также идеализировался. Прозвище Белинского «неистовый Виссарион» должно было приводить на память «Неистового Роланда» Ариосто. Батюшков создал целый культ итальянского Ренессанса. Многие лирические поэты сравнивали себя с Петраркой, а «всечеловеки» вроде Веневитинова желали уподобиться Пико делла Мирандоле. Литературные кружки той эпохи искали вдохновения в неоплатоническом мистицизме Флорентийской академии старшего друга и учителя Пико Марсилио Фичино.

В России уже тогда начали тосковать по гармонической соразмерности пушкинской поэзии и широким жизненным перспективам времен Екатерины и Александра: появлялось ощущение утраченных возможностей, ставшее для россиян привычным несколько позже. Александровская эпоха осталась золотым веком русской литературы, когда Россия впервые по-настоящему приобщилась к античному чувству формы и возрожденческому мироощущению.

вернуться

1066

119. Коугрё. Etudes, 38, примеч. 1. Чаадаев выказывает понимание своей самозванческой роли «предтечи» не в традиционно христианском, а в оккультно-масонском духе, изменив заглавие книги Канта на «Апология адамического разума» («Apologie der adamitischen Vernunft»). Важность чествования Иоанна Крестителя 24 июня, по-видимому, сказывается и в том, что «Предтече» отдан самый длинный день в году; и церемония его празднования была главнейшей уже в российском масонстве XVIII столетия. См., напр., переписку А.Петрова с Карамзиным: РА, 1863, вып. 5-6, 476, примеч.

вернуться

1067

120. G.Huard. L'Art royal.

вернуться

1068

121. ЛН: Герцен и Огарев, I. — М., 1953, 167.

вернуться

1069

122. Цит. в: В.Семевский. Из истории, 1904, 29, примеч. I.

вернуться

1070

123. Хомяков. ПСС. — М., 1878, 2-е изд., I, 695. М.Ковалевский утверждает (в путеводителе по дореволюционной выставке Иванова: Отделение изящных искусств, Императорский Румянцевский музей. — М., 1915, 103–146, примеч. 109), что из-за своей болезненности Иванов был способен активно работать над своей картиной лишь двенадцать лет своего длительного пребывания за границей.

Быть может, ценнейшим наследием этого исчезавшего неоклассицизма стало множество дворцов, парков и общественных строений в большинстве городов и во многих российских поместьях. Последний всплеск строительства грандиозных ансамблей случился в начальные годы царствования Николая: воздвигли триумфальные ворота при тверском въезде в Москву по Санкт-Петербургскому тракту; московский Большой театр и Театральную площадь; внушительный комплекс синодальных и сенатских зданий в одной части Санкт-Петербурга и строений, примыкавших к библиотеке, театру и университету, — в другой; библиотеку, храм и правительственные здания, составившие великолепное окружение главной площади Гельсингфорса, новой столицы захваченной Россией Финляндии. Довершение строительства Исаакиевского собора и перестройка окрестной площади в Санкт-Петербурге были последними исполинскими деяниями такого рода. Стиль становился все более эклектичным и утилитарным, архитектурное развитие больших городов — дробным и беспорядочным.

Сорокалетнее строительство Исаакиевского собора закончилось в 1858 г., том самом, когда Иванов вернулся умирать в Санкт-Петербург со своим многострадальным полотном. Картина и эскизы Иванова не подвигли художников на верность «технике Рафаэля», равно как и Исаакиевский собор ничуть не способствовал утверждению архитектурной приверженности неоклассическому стилю прежних дней [1071].

Высшим символом классической культуры, к которой россияне жаждали приобщиться, и квинтэссенцией идеальной красоты представлялась их романтическому воображению Сикстинская Мадонна Рафаэля. Выставленная в Дрездене — обычном перевалочном пункте российских сухопутных путешественников в западные края — эта картина исторгала у россиян

возгласы, обращенные к миру «красоты и свободы!.. Мадонны Рафаэля и первозданного хаоса горных вершин» [1072]. Жуковский часто приезжал поглядеть на это полотно Рафаэля и написал о нем в подлинно романтическом духе:

Ах, не с нами обитает Гений чистой красоты:

Лишь порой он навещает Нас с небесной высоты [1073]

Картина эта стала своего рода иконой русского романтизма. Навестивший Дрезден в пятидесятых годах россиянин писал, что, увидев эту картину, он «потерял всякую способность думать или говорить о чем-нибудь другом» [1074]. К этому времени полотно Рафаэля было уже не только объектом восторженного поклонения, но и предметом ожесточенных споров. Лунин приписывал ему главную роль в своем обращении в католичество [1075]. Белинский, двигаясь в обратную сторону, чувствовал себя обязанным осудить Мадонну за аристократизм: «Она глядит на нас с холодной благосклонностию, в одно и то же время опасаясь и замараться от наших взоров, и огорчить нас, плеев, отворотившись от нас» [1076]. Герцен возражал, заявляя: в лице Марии брезжит понимание, что она держит на руках не своего ребенка. Уваров писал о «Дрезденской приснодеве», точно в Дрездене миру были явлены новые чудеса [1077]. Над письменным столом Достоевского висела большая репродукция картины Рафаэля, как бы символизируя сочетание веры и красоты, которое, как он уповал, спасет мир.

Но в пятидесятых годах все сильнее ощущалось, что красота поистине «не в мире обитает». Если уж творцам с талантом Гоголя и Иванова удавалось изображать лишь земное страдание, то, вероятно, иных миров и нет — или они недостижимы посредством искусства. Чернышевский, которого побудило оставить семинарию благоговение перед Гоголем и Ивановым, усомнился в нетленной ценности искусства в своей диссертации 1855 г. «Эстетические отношения искусства к действительности». От нее оставался один короткий шаг до заявления Писарева, что любой санкт-петербургский повар сделал для человечества больше, чем Рафаэль; до лозунга «сапоги выше Рафаэля» (в другом варианте выше Шекспира); и до расхожей революционной байки, будто Бакунин требовал водрузить Сикстинскую Мадонну на баррикаду: авось вооруженные рабы старого порядка не посмеют тогда стрелять в дрезденских повстанцев 1849 г.

Страстное отношение к идеям и окружение каких-то имен и представлений психологическими комплексами вообще характерно для европейского романтизма, но в России оно было доведено до предела. Предположительное озлобление Бакунина против Рафаэля — как и прежние яростные нападки Белинского на Гегеля — понятнее, если судить с точки зрения страсти, а не рассудка. В российской приверженности классической древности порой сквозило нездоровое возбуждение, и был элемент сексуальной сублимации в творческой активности того периода. Удивительный и неповторимый творческий путь Бакунина, равно как и Гоголя, представляется отчасти некой компенсацией сексуальной неполноценности. Вообще в эгоцентрическом мироздании русского романтизма женщинам отводилось немного места. От одинокого уныния избавлялись прежде всего путем исключительно мужского общения в ложах или в кружках. От Сквороды до Бакунина наблюдаются несомненные проявления гомосексуализма, хотя, по-видимому, лишь в его сублимированной, платонической разновидности. Вполне очевидным он становится в пристрастии Иванова к изображению обнаженных мальчиков; философское выражение находит в модной убежденности в том, что духовное совершенство предполагает андрогинию или возвращение к изначальному единству мужских и женских свойств. Делая первоначальные наброски головы Христа — идейного центра его «Явления», — Иванов в равной мере использовал мужскую и женскую натуру. Гоголь в своем странном этюде

«Женщина» сравнивал стремление художника «превратить бессмертную идею свою в грубое вещество» с попыткой «воплотить в мужчине женщину» [1078].

Женщины в романтической литературе зачастую являлись отдаленными и идеализированными созданиями, вроде «Орлеанской девы» Шиллера или его же королевы в «Дон Карлосе». В тех сравнительно редких случаях в русской литературе того периода, когда женщина изображалась просто и достоверно — как Татьяна в пушкинском «Евгении Онегине», — ее начинали обожать почти как святую. Зинаида Волконская была в Риме для Гоголя и Иванова чем-то вроде матери; и страдающие верные жены ссыльных декабристов стали излюбленными героинями возвышенного фантазирования, принимавшего форму поэм.

Дворяне-интеллигенты, чья ориентация все-таки оставалась преимущественно гетеросексуальной, были нередко столь же глубоко несчастны в личной жизни. Склонные к экспериментаторству и непостоянные в идейной области, они были такими же и в отношениях с прекрасным полом. Более того, любовная неудача сплошь и рядом компенсировалась идейным увлечением (и наоборот). Всегда эгоцентричные в любви, они увлекались женщинами и идеями со страстью, замешанной на фантазировании, которая почти наверняка исключала длительную и прочную связь. Увлеченность — не важно, женщиной или идеей — предполагала полное поглощение и сближение самое стремительное. Следовало недолгое блаженство, и затем разочарованный дворянин-интеллигент возобновлял неустанные поиски восторгов где-нибудь в другом месте. Его мечтательный идеализм целиком слагался к подножию нового обольщения; прежняя привязанность объяснялась корыстными побуждениями и пустыми соблазнами. Таким образом, идеологические пристрастия зачастую были продолжением личных отношений, и поведение в одной из этих сфер жизни можно в полной мере понять, лишь учитывая поведение в другой.

Было бы, однако, неуважительно и некорректно сводить все дело к физиологическим факторам. Русские романтики того периода усматривали подобие своей участи в стихотворении Шиллера «Die Resignation» («Отречение»), Согласно немецкому поэту, в саду жизни растут два цветка — цветок надежды и цветок наслаждения, и сорвать оба никому не удастся [1079]. Российские дворяне без колебаний выбрали надежду. Непостоянные в вере и любви — пренебрегавшие двумя из трех заповедей, данных апостолом Павлом молодой коринфской церкви, — смятенные духом россияне крепили в себе надежду. Не стесненное действительностью и исполненное страсти ожидание — вот главнейшее наследие, завещанное столетием дворянской культуры веку грядущему. Мыслящая российская элита, неудачливая в личной жизни и в идеологии, все более напряженно ожидала пророческих озарений от истории и искусства.

вернуться

1071

124. Некоторые ансамбли начала XIX в. (например, университетский комплекс в Казани) строились даже дольше, чем Исаакиевский собор. См.: Н.Евсина. Здания Казанского университета // Памятники Культуры, Г?, 1963, 107–127. О культе Ренессанса см.: Веселовский. Влияние, 135.

вернуться

1072

125. Слова В.Печерина приведены в кн.: М.Гершензон. Жизнь В.С.Печерина. — М., 1910, 54.

вернуться

1073

126. Цит. наряду с другими восторженными отзывами россиян о рафаэлевском полотне в ст.: М.Алпатов. Сикстинская мадонна Рафаэля // Искусство, 1959, № 3, 66–68. См. также: Лермонтов. ПСС. — М., 1947, I, 100–101, Это особое отношение, по-видимому, восходит еще к Новалису, который уподоблял свою романтическую философию «фрагменту испорченной картины Рафаэля» («Генрих фон Офтердинген»), и Гегелю, который помещал Рафаэля в зенит своей эстетики. Восторг сохранили даже отторженные от культуры россияне советской эпохи. См. описание маршалом Коневым своего благоговения при обнаружении «Сикстинской Мадонны» в тайнике в окрестностях Дрездена в конце Второй мировой войны: NYT, Aug. 23, 1965, 33.

вернуться

1074

127. А.Никитенко. Рафаэлева сикстинская мадонна // РВ, 1857, окт., кн. I, 586.

вернуться

1075

128. Лунин. Сочинения, 15.

вернуться

1076

129. Письмо Боткину из Дрездена 7/19 июля 1847 г. // Белинский. ПСС, XII, 384.

вернуться

1077

130. Алпатов. Мадонна; Uvarov. Esquisses, 180–181.

вернуться

1078

131. Гоголь. ПСС. — Л., 1952, VIII, 146 и 143–147. Magarshack. Gogol, 78–80. О натурщицах, использованных при изображении Христа и Иоанна Крестителя в «Явлении» Иванова, см.: А.Новицкий. Альбом этюдов картин и рисунков к опыту полной биографии А.А.Иванова. — М., 1895, xi.

Существенное, хотя и трудноуловимое взаимоотношение сексуальных и идеологических импульсов в николаевскую эпоху рассматривается в процессе анализа творчества Жуковского у Леже (L.Leger. *La Russie intellectuelle*, 130–148); см. также: Н.Мclean. *Gogol's Retreat from Love: Toward an Interpretation of «Mirgorod»* // *American Contributions to the Fourth International Congress of Slavists*. — 's Gravenhage, 1958, 225–243; и: А.Малинин. Комплекс Эдипа и судьба Бакунина: к вопросу о психологии бунта. — Белград, 1943. Князь Вяземский говорил о мистическом патриотизме поэта Языкова того времени, что он попросту и буквально «влюблен в Россию» (В.Смирнов. *Жизнь и поэзия А.М.Языкова*. — Пермь, 1900, 212). Некоторое представление о масштабах этой проблемы можно составить путем последовательного чтения работ: И.Замотин. Романтизм двадцатых годов XIX столетия в русской литературе. — СПб. — М., 1911, в 2 т.; Любовь идеалистов тридцатых годов // П.Милуков. Из истории русской интеллигенции. — СПб., 1903; и: E.H.Carr. *The Romantic Exiles*. - NY, 1933.

Ожидает своего биографа-исследователя примечательная личность Елены Ган (Halm), своего рода российской Жорж Санд, чья бурная деятельность в качестве романистки-поборницы женских прав и достоинства безвременно оборвалась ее смертью в 1842 г. в возрасте двадцати восьми лет. Она была сестрой будущего панслависта Ростислава Фадеева и матерью будущей основательницы Теософского общества Елены Блаватской.

Психологически ориентированные исследования ключевых фигур российского радикализма, где первостепенное внимание уделяется не собственно сексуальной стороне дела, а общим проблемам личностного отчуждения и поискам самоутверждения, представляют собой работа: П.Сакулин. Психология Белинского// ГМ, 1914, № 3, 85 —121); и подробнейшая монография о молодом Герцене: M.Malia. *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism, 1812–1855*. — Cambridge, Mass., 1961.

вернуться

1079

132. См.: M.Malia. *Schiller and the Early Russian Left* // HSS, IV, 1959, 169–200; и, вполненис к упомянутым там материалам, работу Ю.Веселовского (PM, 1906, № 2) и антологию российской шиллерианы под ред. В.Дювеля (W.Diiwcl, Hrsg. *Tribun dcr Menschheit*, 1957). См. также: E.Kostka. *Schiller in Russian Literature*. — Philadelphia, 1965.

В основе этой ситуации лежало не только сопутствующее разочарованию в действительности стремление «вернуться в лоно», но, быть может, также и подсознательная тоска по «иной Руси», от которой отвернулось дворянство как класс. Порой кажется, будто заблудшие аристократы ошущью ищут пути назад в смутно памятный, полузабытый мир Московии, где вера не задавалась вопросами, а истину вещали историки и художники по призванию — монастырские летописцы и иконописцы.

Пропавшая Мадонна была, может статься, вовсе не Рафаэлевой, по сути дела неведомой, а скорее православной иконой Богоматери. Икона является средоточием пророческого сна, за объяснением которого Толстой ездил к старцам в Оптину Пустынь. В этом сне одна лишь свеча теплится в темной пещере перед одинокой иконой Богоматери. Пещера полна безликого народа, молитвенно скорбящего о пришествии царства Антихриста; а митрополит Филарет и фанатичный духовник Гоголя отец Матвей Константиновский, трепеща, стоят снаружи, не смея войти. «Страх и трепет», которого Кьеркегору не доставало в самодовольном христианстве Европы XIX столетия, ошущимо присутствуют в этом сне — как присутствуют они в

изображении уродливых, трясущихся и нагих стариков, насилу ведомых Иоанном Крестителем в реку Иордан в одном из лучших набросков Иванова [1080]; и более чем достаточно того и другого в дрожащем, исхудалом Гоголе, насильно обложенном пиявками и простертом нагишом на своем сотрясающемся смертном ложе под иконой Приснодевы.

Отец Амвросий объяснил Толстому, что во сне его явлена участь христианской России, которая «взирает с живым чувством, печалью и даже страхом на прискорбное состояние нашей нынешней веры и нравственности, однако не смеет приблизиться к царице небесной и просить ее заступничества за народ в пещере».

Когда интеллигенты медленной вереницей начали возвращаться к церковности в позднейшие времена, один из новообращенных уподобил этот процесс обмену Сикстинской Мадонны на икону Владимирской Богоматери [1081]. И в том, и в другом случае отсутствовавший Бог является в женском облике — и связан при этом не только с христианским образом Приснодевы, но, вероятно, также и с «матерью сырой земли» дохристианской Руси и с *La Belle Dame Sans Merci* европейского романтизма.

«Гамлетовский вопрос»

Хотя ни один из «проклятых вопросов» не получил в «замечательное десятилетие» достойного ответа, споры вокруг них, однако, были теперь заключены в пределы неких основополагающих допущений. Истину надлежало искать в истории, а не по ту ее сторону. Особая судьба России должна осуществиться в процессе грядущего искупления человечества. Новое, провидческое искусство призвано возвестить эту судьбу и повести народ ей навстречу. Золотой век «находится не позади, а впереди нас»: исполнятся сроки, прометеевы труды человека завершатся, и он отдохнет душой и телом в вечном и восторженном слиянии с неуловимыми женственными началами истины и красоты.

Но и под знаком этого смутного романтического миропонимания россияне неустанно доискивались более полных ответов. Что это за истина, что за судьба? Где будет обретено женское начало? А более всего — какую именно весть несет нам провидческое искусство?

Таким образом, сколь бы несуразными ни казались российские идеи западному уму, движущей силой российского мышления в этот период была, в сущности, практическая надобность найти более определенные ответы на эти весьма настоятельные вопросы. Формальная, логическая сторона дела никого не интересовала: она казалась пережитком искусственного «псевдоклассицизма» XVIII столетия. Не боялись искать истину в фантазиях и символах, хотя оккультизм сам по себе потерял ту притягательность, какую имел в александровскую эпоху. Люди «изумительного десятилетия» желали ответов на вопросы, которые неизбежно возникали и приобретали насущное значение на избранном ими новом пути. Допускалась любая непоследовательность или нелепица, лишь бы мыслитель сохранял преданность «интеллигенции» в том провидчески духовном смысле, в каком понимали это слово Шварц и Сен-Мартен; лишь бы он оставался тем, кем ему повелевали быть профессора-щеллингианцы и гегельянцы: «жрецом истины».

В своем пламенном желании изыскать ответы на «проклятые вопросы» дворяне-интеллигенты постоянно смешивали факты, фантазии и пророчества. Они создали невиданный сплав напряженной искренности и идеологической несообразности, который привлекал и повергал в отчаяние почти всякого серьезного исследователя российской мысли. Не будучи дворянином, «неистовый Виссарион» Белинский был живым воплощением этого сплава. Тот особый авторитет, который он — и избранная им в качестве идеологического оружия литературная критика — приобрели в культуре позднейшего периода, невозможно оценить по

достоинству, не ощутив, какая невыносимая жажда ответов стоит за русскими идейными исканиями. В знаменитой сцене, которая стала легендарной для возникавшей российской интеллигенции, Белинский отказывается прерывать длившийся ночь напролет жаркий спор, гневно изумляясь, что его друзья готовы завтракать как ни в чем не бывало, когда у них еще не решен вопрос о существовании Бога.

Белинского ничуть не смущали его собственные противоречия и завихрения. Он не собирался использовать в российском обиходе опрятные, но чуждые категории классической мысли — и уж тем более стерильные и убогие категории робких буржуазных мыслителей. «Для меня, — писал он, — мыслить, чувствовать, понимать и страдать — одно и то же» [1082]. Книги, проходившие на Западе почти незамеченными, оказывались для него и его современников причиной напряженнейших личностных и духовных кризисов. Белинский и другие литературные критики и книжные обозреватели напряженно вчитывались в них, выискивая намеки на «новые откровения» и пророчества, которые полагалось искать в литературе, согласно Шеллингу и Сен-Мартену.

В особенности стремился Белинский обнаруживать в творчестве россиян-современников образчики нового провидческого искусства, которое, как утверждал его учитель Надеждин, возвышается над классицизмом и романтизмом. Великие русские романы шестидесятых и семидесятых годов могут считаться такими образчиками, и невозможно вполне оценить их гениальность, не поняв, до какой степени на них повлиял и вызвал их к жизни философский и критический накал, внесенный в общественное сознание Белинским.

Россияне искали в литературе не развлечения, а откровений. Начав перечислять западные литературные влияния на российскую мысль, окончить этот перечень едва ли удастся. Помимо столь самоочевидных имен, как Шиллер, Гофман и Жорж Занд [1083], в него входят и такие почти вовсе забытые второстепенные личности, как Виктор-Жозеф Жуй, чьи описания парижской жизни прилагались к описанию Санкт-Петербургской и обрели новую живость у Гоголя [1084]. Быть может, главнейшим из всех был сэр Вальтер Скотт, которого Гоголь именовал «шотландским чародеем» и чьи произведения вдохновляли как изучение истории, так и исторические повести [1085]. Стилизованно-средневековые романы придавали активную историческую целеустремленность «духовному рыцарству» масонства высоких степеней. Россияне мечтали стать «рыцарями на час», как была озаглавлена знаменитая поэма Некрасова; или воспроизвести мужскую дружбу и несусветный героизм маркиза Позы и Дон Карлоса в противоположность деспотизму Великого Инквизитора и Филиппа II в шиллеровском «Дон Карлосе». Они присоединялись к метафизическим исканиям своих излюбленных романтических героев — подобных Каину и Дон Жуану Байрона или Фаусту и Вильгельму Мейстеру Гёте.

Но один литературный персонаж был, по-видимому, особенно близок по духу дворянскому столетию. Он первенствовал на театральной сцене во все годы «замечательного десятилетия», он вдохновил одну из самых длинных статей Белинского и сохранял неизъяснимую притягательность для новейшей русской мысли: это шекспировский Гамлет.

[вернуться](#)

1080

133. Иванов. Изображения, гравюра 28.

[вернуться](#)

134. С.Булгаков, цит. в: V.Riabushinsky. Icons, 47. О первоначальном сильнейшем впечатлении, которое оказало на Булгакова полотно Рафаэля, см.: Две встречи // С.Булгаков. Автобиографические заметки. — Париж, 1946, 103—113.

вернуться

135. Белинский. Избранные философские сочинения. — М., 1941, 143.

вернуться

136. О влиянии Жорж Санд см.: Веселовский. Влияние, 224-231, 246-247. Почти исключительно об этом периоде идет речь в работе М.Горлина (*Hoffmann en Russie* // M.Gorlin. *Etudes litteraires et historiques*, 1957, 189-205).

вернуться

137. Книга Н.Нильсона (*Gogol et Petersburg*. — Stockholm, 1954) большей частью посвящена доказательству влияния Жуй (Jouy) на изображение Гоголем Санкт-Петербурга.

вернуться

138. Ibid., 156-157; см. также: W.Schamsclula. *Der russische historische Roman vom Klassizismus bis zur Romantik*. — Meisenheim/Glan, 1961, 152 и 85-87. Стоит отметить, что один из убийц Александра II, по собственному признанию, испытал в юности большое влияние Скотта (П.Щеголев. К биографии Н.И.Кибальчича // КС, 1930, № 11, 47). Значение Скотта подчеркивает Г.Лукач (G.Lukacz. *The Historical Novel*. — Boston, 1963, 30 и след.). См. также: P.Struve. *Walter Scott and Russia* // SEER, 1933, Jan., 397-410.

Романтический интерес к истории печального принца возник на востоке Прибалтики, в сумрачных пустошах, разделявших германский и славянский миры. Именно в Кенигсберге (ныне Калининград) «волхв Севера» (по слову Гёте) Иоганн Гаман впервые разъяснил юному Гердеру, что сочинения Шекспира являются откровением, равным Библии, а «Гамлет» должен использоваться как первичное пособие для их символического толкования [1086]. Гаман был влиятельным пиетистским проповедником, знатоком оккультизма и заклятым врагом избыточного, по его мнению, рационализма своего соседа и современника Иммануила Канта. Влияние Канта на последующее развитие западной философии было огромным и, по сути дела, решающим, но непосредственное воздействие личностей, подобных Гаману, на обыденное мышление было гораздо больше кантовского, особенно в Восточной Европе. К добру или к

худу, но критическая философия Канта не удостоилась в России серьезного изучения до конца XIX в., [1087] зато квазитеософская идея Гамана об изыскании в литературных текстах философско-символических значений стала в российском мышлении общим местом.

К тому времени, как Гердер двинулся на восток и переехал из Кенигсберга в Ригу, «Гамлет» уже получил признание в России, став одной из первых пьес, регулярно ставившихся на русской сцене. Сумароков положил начало российскому критическому обсуждению трагедии: он без лишней скромности заявил, что значительно улучшил оригинал в своем вольном переводе 1747 г. То ли Гердер с кем-нибудь поделился восторженным отношением к оригиналу шекспировской пьесы, когда жил в Риге, входившей в состав Российской империи, то ли его вкусы были восприняты опосредованно ввиду его влияния на позднейшую немецкую романтическую мысль, однако же «Гамлет» сделался пробным камнем для русского критического воображения.

Чрезвычайная популярность «Гамлета» в России, быть может, отчасти объясняется некоторым его сходством с народной драмой о злом царе Максимилиане и его добродетельном сыне. Но главная причина непреходящего интереса дворянства к этой трагедии — в романтической привлекательности самого характера Гамлета. Российские дворяне чувствовали странное родство с этим высокопоставленным придворным, который призван выполнить некую миссию, однако же выполнению ее препятствует его духовный облик, в котором нерешительность сочетается с поэтическими раздумьями. Уже в начале XIX в. вовсе не казалось удивительным, что русский аристократ отлучается с корабля, чтобы навестить «гамлетовский замок» в Эльсиноре. Возвышаясь на датском берегу пролива, соединяющего Балтийское море с Атлантикой, этот замок возникал перед русскими кораблями на пути в Западную Европу, точно мрачный, заброшенный маяк. В 1816 г. Лунин посетил его ночью, направляясь в европейские края, где сделался революционером [1088].

Особое внимание всегда притягивал знаменитый монолог «Быть или не быть», где россияне усматривали постановку одного из своих «проклятых вопросов», решение которого было в буквальном смысле делом жизни и смерти. Пресловутую вступительную фразу в 1775 г. перевели как «Жить или не жить?» [1089], и вопрос о том, кончать или не кончать с собой, впоследствии стал известен в российском культурном обиходе как «гамлетовский вопрос». Это был самый глубоко личный и метафизический из всех «проклятых вопросов», и для многих россиян он перевешивал все остальные.

Весной 1789 г., когда над Европой уже нависла тень Французской революции, беспокойный молодой дворянин Николай Карамзин писал швейцарскому френологу Лафатеру, взыскую ответа на вопрос, зачем надо оставаться в живых. Никакой подлинной радости в жизни нет, жаловался он, и нет никакого удовлетворения в сознании собственного бытия. «Я есмь, и мое я — для меня загадка, которую я не могу разрешить» [1090]. Три года спустя, вернувшись в Россию после длительных странствий по Европе (где он не преминул посетить Лафатера и побывать на представлении «Гамлета» в театре «Друри-Лейн») [1091], он написал повесть — и не о социально-политических тревожениях, сотрясавших континент, а о «Бедной Лизе», которая разрешает загадку бытия, покончив с собой. Самоубийство от чувствительности — в знак протеста против бесчувственного мира — стало излюбленным предметом разговоров и размышлений. Нередко молодые дворяне ездили на пруд, в котором якобы утопилась Лиза, погибнув на манер Офелии. Мрачное развлечение, известное под названием русской рулетки, было, по-видимому, изобретено исключительно от скуки дворянами из числа гвардейских офицеров.

Радищев был, вероятно, первым, кто уделил специальное внимание гамлетовскому монологу в своем последнем сочинении «О человеке, о его смертности и бессмертии» — и впоследствии

решил вопрос на свой лад, покончив самоубийством в 1802 г. Уже в последнее десятилетие XVIII в. заметно возросло число самоубийств среди дворян. Героическое самоубийство рекомендовали к исполнению римские стоики, которые были во многих отношениях главными героями классической древности для дворян XVIII столетия. Хотя «разочарование в жизни» было общеевропейским явлением и русское выражение «мировая скорбь» является буквальным переводом немецкого «Weltschmerz», слово «скорбь» звучит весомей и не столь сентиментально, как немецкое «Schmerz», боль. В последние годы царствования Александра I самоубийства дворян стали обычным явлением, вызвали глубокую озабоченность правительства и служили веским доводом в пользу усиления цензуры и укрепления государственной дисциплины [1092].

Однако же суровое правление Николая I отнюдь не избавило российских мыслителей от их сугубой занятости «гамлетовским вопросом». По сути дела, как раз поиски смысла жизни — гораздо более, нежели этнографическая любознательность или реформистские убеждения, — вдохновили обращение к «народу» Белинского (а за ним и радикальных народников). Сам Белинский полагал, что именно озабоченность «проклятыми вопросами» и отличает его время от ломоносовского и от самоуверенного, космополитического Просвещения: «Во время Ломоносова нам не нужно было народной поэзии: тогда великий вопрос — *быть или не быть* — заключался для нас не в народности, а в европеизме» [1093].

Деятелям «замечательного десятилетия» — многие из которых обдумывали или даже совершили самоубийство — Гамлет казался едва ли не зеркалом их поколения. В этом, как и почти во всяком другом тогдашнем смысле, Гегель был их косвенным и непризнанным наставником. Гегель связывал меланхолию и нерешительность Гамлета с его субъективизмом и индивидуализмом — отсутствием у него «ясного мировоззрения» и «властного чувства жизни» [1094]; то же самое относится ко всякому человеку нового времени, находящемуся вне разумного исторического процесса в качестве заносчивого и обособленного *индивидуума*. Этот уничижительный гегелевский синоним «индивидуальности» Белинский нарочито отнес к себе в своем знаменитом письме Боткину с отречением от Гегеля. И именно в контексте этой странной заочной полемики, которую Белинский затеял с Гегелем — неизменно принимая основополагающую гегелевскую терминологию, определения и самый предмет спора, — следует понимать пространное рассуждение Белинского о Гамлете в статье 1838 г., где принц изображался истинным идеалистом, загубленным подлостью окружающей действительности [1095].

Белинского пленил не только сам по себе обреченный идеализм Гамлета, но и тот пафос, с каким сыграл роль принца Павел Мочалов. Этот изумительный актер постоянно играл Гамлета до своей смерти в 1848-м, последнем году «замечательного десятилетия». Пьеса стала настолько популярна, что ее упрощенные версии разыгрывали самодеятельные крепостные труппы для развлечения своих владельцев-помещиков; а выражение «трясучий Гамлет» обозначало в разговорной речи труса [1096].

вернуться

1086

139. McEacJiran. Herder, 5.

вернуться

1087

140. О его переложении «Гамлета» см.: Русские драматурги XVIII-XIX вв. / Под ред. Г.Макогонснко. — М. — Л., 1959, особ. 9, 17, 104-106; относительно датировки, однако, см.: А.Сумароков. Избранные сочинения. — Л., 1957, 35, примеч. 1. Пьеса была впервые представлена в России в 1750 г. — за девятнадцать лет до первого ее представления во Франции. См. в целом хвалебную статью Д.Лэнга: D.Lang. Sumarokov's «Hamlet» // Modern Languages Review, 1948, Jan., 67-72.

вернуться

1088

141. Zetlin. Decembrists, 25; Evreinov. Histoire, 133-134.

вернуться

1089

142. Веселовский. Влияние, 80, примеч. 3. О традиции обращения с монологами как с «громкими тирадами», которые переделывались актером по своему усмотрению и прерывались аплодисментами зрителей, см.: Тимофеев. Влияние, 90. Относительно предположения, что прочтение монолога «Быть или не быть», возможно, подсказывалось утверждением Вольтера о его антихристианской направленности, см.: И.Аксенов. Гамлет и другие опыты. — М., 1930, 134-135.

вернуться

1090

143. Переписка Карамзина с Лафатером, 26; см. также 44-51.

вернуться

1091

144. Н.М.Карамзин. Письма русского путешественника. — Л., 1987, 106-124, 360-361.

вернуться

1092

145. Сухомлинов. Исследования, I, 424-425; M.Strange. La Revolution, 144-146; и: Н.Котляревский. Мировая скорбь в конце XVIII и в начале XIX века. 3-е изд. — СПб., 1914. Об общеевропейской подоплеке этой проблемы см.: L.Crocker. The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century // JHI, 1952, Jan., 47-72.

вернуться

1093

146. Белинский. ПСС, IX, 674. Для Иванова «конечный вопрос» всех его тревожных размышлений об искусстве стоял так: «Быть или не быть живописи?». См.: Зуммер. О вере, 47.

вернуться

1094

147. Hegel. *Samtliche Werke*. - Stuttgart, 1928, XIII, 195–207. «Ohne kraftiges Lebensgefühl... Bildungslosigkeit». 204–205.

вернуться

1095

148. «Гамлет», драма Шекспира. Мочалов в роли Гамлета // Белинский. ПСС. — М., 1953, II, 253–345. О различных использованиях Гегелем термина «индивидуум» см.: Hegel. *Samtliche Werke*, XXIX, 1112–1116.

вернуться

1096

149. R.Jakobson. *Marginalia to Vasmer's Russian Etymological Dictionary (R-Ya)* // *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 1959, I-II, 274.

Мочалов был первым в ряду великих деятелей сцены, которые сделали российский театр позднеимперского периода незабываемым явлением. Характерное свойство игры Мочалова — равно как танца Нижинского и пения Шаляпина — его способность целиком входить в роль. Как позднейшим поколениям трудно было представить себе «Бориса Годунова» без Шаляпина, а «Видение розы» без Нижинского, так и россияне сороковых годов не представляли «Гамлета» без Мочалова. Простой крестьянин, разумеется, всегда помышлял о Христе в полном согласии с его иконописными изображениями. Народные святые были «весьма схожи» с иконописными ликами, и герой-дворянин испытывал потребность стать «весьма схожим» со сценическими лицедеями. Станкевич признавался, что ходит в театр, как «во храм», и что его собственный стиль поведения сложился под сильным воздействием игры Мочалова [1097].

Тургенев использовал «Гамлета» как символический образ для характеристики дворянской интеллигенции позднениколаевской поры в своем знаменитом эссе «Гамлет и Дон-Кихот». Незадолго до этого он вывел одного из самых хрестоматийных гамлетовских героев русской литературы в своем первом романе «Рудин», и теперь повел речь о противоположном, но тоже типичном донкихотовском типе — типе простодушного энтузиаста, который безраздельно отдается служению идеалу, не страшась насмешек современников. Такие личности стали весьма заметны ввиду донкихотских социально-преобразовательных устремлений последующих десятилетий, но «гамлетизм» оставался вполне типичным для представителей русской мысли. И даже многим будущим литературным героям Тургенева суждено было кончить самоубийством.

Конфликт этих двух типов отражает история жизни одного из самых интересных мыслителей России второй половины николаевского царствования — В.С. Печерина. Видится некая

поэтическая правомерность в сходстве его фамилии с фамилией лермонтовского беспокойного и сумрачного «героя нашего времени». Но действительный Печерин был еще более смятенной и романтической личностью, чем вымышленный Печорин. Он оставил филологию и обратился к поэзии, перешел от социализма к католицизму, попал в английский монастырь, а затем — в ирландскую больницу в качестве духовника; там он и умер в 1885 г., издали восхищаясь российским народничеством, в чем-то изначально ему созвучным. Он промучился всю жизнь — и не столько опасением, что все его идеалы иллюзорны, сколько грызущей неуверенностью в том, что жизнь вообще имеет смысл. В студенческие годы его навел на «гамлетовский вопрос» Макс Штирнер, чьи берлинские лекции вдохновили его замысел драматической трилогии — одной из многих незаконченных российских трилогий XIX столетия. Первая часть этого безымянного сочинения представляет собой причудливый апофеоз идеи Штирнера, что человек способен достичь божественности, совершив доброхотный акт самоутверждения: самоубийство. Главный герой (носящий возвышенное германское имя Вольдемар) не только сам кончает с собой, но и убеждает свою возлюбленную (наделенную одухотворенным именем София) последовать его примеру. «Sophie! — говорит он ей. — Твое имя означает Премудрость! Божественную Премудрость!.. Вопрос один: *Быть иль не быть?*» [1098]

Вторая часть трилогии, озаглавленная «Торжество смерти», разрабатывает эту тему с вампирским упоением: Король Немезис созерцает вселенское истребление — возмещаемое бурей, музыкой сфер и пятью падающими звездами по числу повешенных главарей декабристов. Хор в честь смерти звучит эхом мрачных мыслей пушкинского «Гимна в честь чумы» и переполнен апокалипсической и романтической символикой.

Смерть является в виде юноши на белом коне; его приветствуют как «Бога свободы, Бога движения, вечного преображенья». Затем сцена расчищается для последнего монолога, который и завершает эту вторую (и последнюю) часть трилогии. Это — песнь умирающего поэта. Поэт, по словам Печерина, «рыцарь благородный! Несравненный Дон-Кихот!... Он вождь народный! Он отечество спасет!» И в заключении, обрывающемся многоточием в знак незаконченности, «умирающий поэт» поминает «России светлую зарю» и объявляет: «Я силой благодатною прольюся на Россию, и Русский нож булатный...» [1099]

Хотя к разрешению «гамлетовского вопроса» дворянские интеллигенты ничуть не приблизились, сосредоточенность на нем все же помогала избавляться от второстепенных забот. Пожалуй даже, осмеянное поколение «отцов», дворян-романтиков, «лишних людей» сороковых годов, в некоторых отношениях больше способствовало отторжению русской мысли от косных национальных обыкновений и традиций, чем непримиримые «сыновья», самозванные «новые люди» шестидесятых. Одержимый фантазированием романтизм николаевской эпохи отметал мелочные помыслы так же решительно, как сметались с подмостков действующие лица в последнем акте «Гамлета» или в заключительной сцене «Торжества смерти». Страсть к разрушению, которая вырвалась в Европу к концу сороковых годов в лице Бакунина, являлась всего лишь предельным выражением философского отчаяния, произведенного взаимодействием германских идей, славянской восторженности, личных разочарований и скуки провинциального дворянства. На примере Бакунина видно, как видение «занимающегося рассвета», «избыточная сила» и «закаленные ножи» из эмоциональных возгласов «умирающего поэта» становятся жизненной программой активного революционера. Его бурная жизнедеятельность предзнаменовала, а в какой-то степени и предопределила преизбыток донкихотских затей и устремлений, заполонивших Россию в бурные времена царствования Александра II. Все тогдашние движения — якобинство, народничество, панславизм и разновидности того, другого и третьего — не поддаются пониманию в обычных категориях социально-политического анализа и могут рассматриваться как несообразные, но героические попытки воплотить в жизнь то, что прогревалось и предчувствовалось в воображении и никак

не получалось в искусстве. Отсутствует завершение печеринской трилогии, нет и следа «Рая» гоголевской «Поэмы», не написаны новые иконы для так и не воздвигнутого ивановского храма.

Одной из могущественных, хоть и незримых сил, притягивавших русских дворян к «проклятым вопросам», была удушливая, неодолимая скука российской жизни. Дворянам — обожателям Франции или Германии Россия казалась огромной и затхлой провинцией Европы. Жизнь была однообразной чередой ничтожных происшествий в каком-нибудь затерянном городке «?-ской губернии», как в «Ревизоре» или «Коляске» Гоголя. Сдавленная истерия находила выход в провидчестве. И даже путешествуя, россияне жаловались, подобно Белинскому: «Скука — мой неразлучный спутник» [1100]. Под вопрос неизбежно ставилась ценность жизни вообще; к этому побуждало чувство, выраженное в скорбной концовке трагикомического шедевра Гоголя — «Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем»: «Скучно на этом свете, господа!»

Когда в XX в. в России наконец осуществились революционным путем социальные преобразования, сталинская «новая советская интеллигенция» старалась всячески осмеивать Гамлета как символического представителя неуверенной и нерешительной старой интеллигенции. В постановке «Гамлета» времен первой пятилетки датский принц изображался обрюзглым и развращенным трусом, вполпьяна декламирующим в кабаке «Быть или не быть» [1101]. Один тогдашний критик дошел до утверждения, что подлинный герой пьесы — Фортинбрас. Только у него есть определенная цель; а тот факт, что он является на сцену победителем с поля брани и произносит последнюю реплику пьесы, символизирует торжество разумной, воинствующей новизны над «феодальной моралью», из-за которой весь последний акт до прибытия Фортинбраса происходит бессмысленное кровопролитие [1102].

вернуться

1097

150. Нелидов. Западники, 29 и примеч. 1. Итоги впечатлений от игры Мочалова и спорам о нем подводятся в статье: Д.Тальников. Мочаловская загадка // Театр, 1948, март, 26-33. См. также: Станкевич. Переписка, 509-510.

Романтическая склонность усматривать в игре блестящего и загадочного актера сокрытый источник пророческого вдохновения усугублялась необычайной славой французского актера Тальма в революционную и наполеоновскую эпохи.

Наполеон именовал Александра I «Тальма Севера»; позднейшие же поколения станут называть его «Гамлетом на российском троне». См.: А.Прсдтеченский. Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX века. — М. — Л., 1957, 5.

вернуться

1098

151. Гершензон. Жизнь, 102; и выборки из текста 93 —104.

вернуться

1099

152. Там же, 87-89, 134. Обсуждение личности Печерина, относящее его к революционной традиции, см. в кн.: P.Scheibert. Von Bakunin zu Lenin: Geschichte der russischen revolutionären Ideologien, 1840-1895. — Leiden, 1956, I, 21-35; и: Сакулин. Литература, 92—106.

Есть искушение отнести к неоконченному произведению Печерина слова Карла Барта о первой из этих великих и незавершенных романтических фантазий, романс «Генрих фон Офтердинген»: «Окончание этой рукописи отсутствует. Оно отсутствует во всех отношениях. И поскольку у всех у нас, отпрысков того века, который начинался во времена Новалиса, есть в душе нечто... чисто романтическое, постольку то же самое вполне может быть сказано и о нас» (Karl Barth. Protestant Thought from Rousseau to Ritchi. — London, 1959, 267). Печерин заготовил своего рода эпитафию себе и интеллигенции своей эпохи в стихотворении семидесятых годов: «За небесные мечтанья/ Я земную жизнь отдал,/ И тяжелый крест изгнанья/ Добровольно я подъял». Цит. по кн.: Сакулин. Литература, 106.

вернуться

1100

153. Белинский. ПСС, XII, 383.

вернуться

1101

154. Описание этого спектакля 1932 г. (по-видимому, последней серьезной постановки «Гамлета» в сталинскую эру — работы Н.Акимов, которому предстояли куда более высокие художественные достижения в послесталинские времена), «м. в кн.: J.Macleod. The New Soviet Theatre. — London, 1943, 158-163.

вернуться

1102

155. И.Аксенов. Гамлет, 118-121. Этот взгляд отчасти предвосхищает Герцен; см.: Herzen. Other Shore, 79.

Однако же сталинская модернизация отнюдь не отличалась разумностью, и российскую сцену не заполнили безликие подобию Фортинбраса. Дворянское столетие оставило в наследство будущему неугасимую тревогу и безответные вопросы, которые продолжали волновать более сложную культурную среду, образовавшуюся в наступающем веке экономического роста и общественного подъема.

V. К НОВЫМ БЕРЕГАМ

Вторая половина девятнадцатого столетия

Поиски новых жизненных и художественных форм, на фоне социальных неурядиц, промышленного развития и урбанизации второй половины XIX в. Символический образ корабля в открытом море, плывущего к иному берегу. Постепенный поворот к общественной мысли в последние годы царствования Николая I; влияние французского

моралистического социализма; кружок Петрашевского в 1840-х гг.; Александр Герцен (1812–1870) и Михаил Бакунин (1814–1876) и обращение надежд к России после разгрома революций 1848 г. на Западе. Железная дорога как провозвестие перемен и апокалиптический символ распространения их на провинцию.

Исполненный исторической иронии рост революционного радикализма во время сравнительно либерального царствования Александра II (1855–1881). Воздействие иконоборческого материализма на молодое поколение, ши «новых людей», в начале 1860-х гг. — в тот самый период, когда Александр освободил крепостных, учредил суд присяжных и в какой-то мере допустил местное самоуправление. Поворот к провидческому экстремизму в 1870-х гг.: возникновение в Москве реакционного панславизма, базирующегося на дарвинистских идеях о борьбе за существование; и в Санкт-Петербурге — революционного народничества, основанного на прудоновской идеализации «народа» и контовской религии человечества.

Особый тонус искусства эпохи Александра II, сочетающего беспощадный реализм материалистических шестидесятых и идеализацию русского народа, характерную для визионерства семидесятых. Живопись «передвижников», рассказы Всеволода Гаршина (1855–1888); музыка русской национальной школы, в особенности великие исторические оперы Модеста Мусоргского (1839–1881); психологические романы Федора Достоевского (1821–1881) с их драматическим проникновением «от реального к реальнейшему» и идеологической направленностью на преодоление разлада российской жизни и сознания.

Чеховское уныние «эпохи малых дел» в царствование Александра II (1881–1894). Неспособность идеолога реакционного православия, воспитателя Александра, Константина Победоносцева (1827–1907) или выразителя анархических, бунтарских настроений Льва Толстого (1828–1910) стать духовными вождями позднеимперской России. Появление сообразованных с ускоряющимся темпом жизни 1890-х гг. трех новых перспектив, знаменующих отказ от субъективизма и подавленности и преодоление ограниченности прежних идеологических установок. Запоздалое становление конституционного либерализма в России; его ответственный выразитель и лидер Конституционно-демократической партии Павел Милюков (1859–1943). Успешная пропаганда диалектического материализма в трудах Георгия Плеханова (1856–1918); повышенный интеллектуальный интерес к проблемам экономического развития и образование марксистской Социал-демократической партии. Новый блестящий апологет мистического идеализма Владимир Соловьев (1853–1900), чья деятельность положила начало возрождению русской поэзии и давно назревшему развитию в России философии как научной дисциплины.

К концу 1850-х гг., после смерти Николая I и поражения в Крымской войне, в ходе подготовки к освобождению крестьян, быстро зрело понимание, что России предстоят огромные перемены. Английские и французские корабли, доставлявшие войска на русскую землю во время Крымской войны, угрожали российской культуре несравненно меньше, чем технические новшества и новые идеи, беспрепятственно хлынувшие в Россию после заключения Парижского договора. Ибо в царствование Александра II не просто случилось еще одно опасливое соприкосновение с «заморскими чудесами», а начался массированный и необратимый процесс модернизации. Освободив крепостных, создав новый благоприятный климат для иностранных инвестиций и открыв путь индустриализации, Александр II навсегда отрезал Россию от ее стабильного земледельческого прошлого. Однако ни он, ни кто-либо другой не мог определить в точности, какие общественные и культурные формы примет модернизация великой империи.

Водораздел российской истории в середине XIX столетия отличается от многих других прежних разграничений между периодами национальной замкнутости — и открытости перед Западом. Ибо обновление, которое в полной мере началось при Александре, захватило всю страну, а не только отдельные регионы и социальные слои. Индустриализация и урбанизация — при всей их неритмичности и неравномерности — изменили физическую среду обитания и социальные отношения российского населения самым патологическим образом. До этих пор, до последнего столетия российской истории, всякое развитие мысли и культуры было сосредоточено в пределах ничтожно узкого слоя. Крестьянские массы безмолвно терпели и давали о себе знать лишь во времена военных столкновений, народных восстаний и подъема сектантских движений.

Окончательное покорение и хозяйственное освоение всей Южной России в конце XVIII — начале XIX в. увеличило объем крестьянского населения; и образ степи стал приходить на смену более северному образу леса в российском воображении. Имелись две основных разновидности степного существования; с той или с другой сообразовалась примитивная, приземленная жизнь среднего крестьянина. Существование растительное, чуждое всем устремлениям, было пассивным принятием превратностей бытия. Альтернативой являлась жизнь хищническая, грабительская — жизнь насекомых, грызунов, диких монгольских карликовых лошадей и городских скупщиков зерна. Пассивное, растительное существование в какой-то степени отвечало крестьянскому идеалу, но многие российские крестьяне становились хищниками: с ними происходило одно из тех превращений, какими изобилует крестьянский фольклор. И не было свирепее крестьян, ставших землевладельцами или государственными чиновниками. Ибо они являлись новыми и сверх меры голодными хищниками, которым были ведомы секреты растительного царства: известны потаенные глубины, скрывающие корни растений, известно, как молчаливые растительные существа ухитрялись уцелеть в бесчисленных нашествиях жадных кочевников. Многие крестьяне втайне мечтали сделаться хищниками; и, когда власть ослабевала или появлялся провидец, немало, казалось бы, счастливых растений превращалось в бешеных животных. Впрочем, немало крестьян претерпевало более мирные метаморфозы, понемногу становясь богатеями, которые именовались выразительным русским словом «кулаки».

На протяжении столетия после отмены крепостного права это безгласное сословие медленно и неохотно перетекало в города, где подвергалось окультуриванию. За этим живым многообразием человеческих судеб таился, однако, подспудный вопрос, опять-таки из области крестьянского фольклора древнейших времен. Поднимались ли массы над уровнем прежнего животного и растительного существования или эти низшие формы в конечном счете подавляли зачатки высшей, человеческой культуры?

По мере того как все больше россиян проникалось дворянской рефлексией, перед ними вставал вопрос, каким образом Россия сможет подняться от растительного и животного степного существования к более достойной жизни. В своих взволнованных спорах россияне самых разных убеждений нередко использовали метафорический образ корабля в море. Как северные холода вызывали тяготение к теплу и огню, так необъятное однообразие равнины благоприятствовало представлению о водяной шире и странствиях по ней.

В отличие от загадочной птицы-тройки, которая символизировала Русь у Гоголя, обиходный образ России-корабля имел явственные корни в раннехристианской символике. Подавляющее большинство россиян в середине XIX столетия все еще чувствовали себя надежно во «втором ковчеге» Русской Церкви, который напоминал им о том, что, ведомая Христом, Церковь не дает смертному сгинуть в море греха и приводит его в Царствие небесное — так же, как мудрый кормчий приводит странствующих по бурным морям в безопасную гавань [1103].

1. См.: Д.Соколов. Краткое учение, 7. Термин «неф», конечно, происходит от латинского «navis» («корабль»); и о русских церквях напрямую говорится, что они строились продолговатые, как лодки (Соколов, 7). Согласно Стшиговскому (J.Strzygowski. Early Art, особ. 154-160), лодка кверху килем послужила прообразом стрельчатой арки-подковы ранней скандинавской архитектуры; и если признать высокую степень скандинавского влияния, по крайней мере, на культуру Новгорода, то становится вполне объяснимо наличие этой формы — а может быть, даже и луковичных куполов — в русской деревянной архитектуре.

Содержательная древняя история символических образов моря и корабля в восточном и западном христианстве прекрасно изложена в кн.: Н.Rahner. Symbole der Kirche. — Salzburg, 1964, особ. 239 и далее. Позднейшая судьба этих образов во времена Киевской Руси достаточно полно описана в: В.Адрианова-Перетц. Очерк поэтического стиля древней Руси. — М. — Л., 1947, 45-50.

Сборник церковных законов и правил именовался «Кормчая книга»; а главнейшие монастыри в большинстве своем находились на островах или полуостровах, подобно Афонскому, до которого вернее всего было добираться на лодке. Паломничества большей частью завершались переправой благочестивых странников к святилищу, осуществлявшейся моряками-священнослужителями. Такая переправа бывала и опасной — например и в особенности все более популярное плавание на кормчих ладьях «Вера» и «Надежда» по бурному и льдистому Белому морю в Соловецк. После Крымской войны кормщики этих ладей любили рассказывать паломникам, как английские фрегаты не могли повредить монастырь пушечным огнем, ибо Господь чудесным образом отводил ядра, высылая им навстречу стаи чаек [1104]. Старообрядцы обретали новую надежду, узнавая о российских открытиях на севере Тихого океана: они полагали, что в тамошних отдаленных от антихриста краях могут обнаружиться на каком-нибудь острове остатки верных сынов благочестной Церкви Христовой [1105]. Подобно тому как Аввакум в юности узрел во сне свое религиозное назначение, когда Господь прислал ему корабль [1106], хлысты называли свои бродячие в поисках новообращенных отряды проповедников «челнами», которыми правят «кормщики»; а ризы посвящаемых именовались «белыми парусами».

Мирской образ корабля как символа надежды сливался с религиозным образом церкви как спасительного ковчега, а порой и заменял его. На русском Севере возникали легенды, где кораблям приписывалось мифическое происхождение и присваивалось особое, неповторимое обличье; при спуске на воду их обычно сопровождали песнопения вроде:

Вода-девица,
Река-кормилица!
...Вот тебе подарок:
Белопарусный кораблик! [1107]

На юге плавание по Волге связывалось с вольным житьем казаков; излюбленное народное игрище с песнями и плясками называлось «лодка». Многие «лодочные» песни и изобразительные обыкновения вошли в фольклор Поволжья и сохранились в представлениях популярных плавучих театров [1108].

Для мятущихся дворян образ России-корабля давно перестал быть утешительным. Магницкий

сравнивал высшее ученое сословие России времен Александра I с «кораблем без кормила, влачащимся всяким ветром учения» [1109], а бывший воспитатель Александра Лагарп мрачно предупреждал, что «мы пассажиры на судне революции. Нам должно либо достичь берега, либо утонуть» [1110]. Незадолго до самоубийства Радищев писал о старом порядке: «И сокрушил наконец корабль, надежды несущий». Он помогал дворянским мыслителям отвлечь умственные взоры от корабля и обратить к сопутствующему образу моря. История, заявлял он, движется в «пенистые волны... в море; а там нет ни предел, ни берегов» [1111]. Позднее Лунин сравнивал свои мысли с «бурями на море» [1112], а Тургенев уподоблял романтическое бегство за границу при Николае изначальным поискам "восточнославянскими племенами «начальников у заморских варягов». Оторванный от русской почвы, «я бросился вниз головою в «немецкое море», долженствовавшее очистить и возродить меня» [1113].

Когда разразилась революция 1848 г., «немецкое море» стало «волн неистовых прибоем» у поэта Тютчева, в чьих ясновидчески контрреволюционных стихотворениях Россия уподоблялась «громадному граниту»: ее «камень неизменный» высится последним оплотом и сулит спасение Европы от «бурного натиска» революции [1114]. На другом конце политического спектра Герцен не оглядывался на этот незыблемый утес, а устремлял взоры «к тому берегу», простирающемуся за пучинами 1848 г. Его знаменитый некролог к событиям этого года под названием «С того берега» начинается увещанием сына не оставаться «на этом берегу»: «Современный человек, печальный Pontifex Maximus, ставит только мост — иной, неизвестный, будущий пройдет по нем» [1115].

Вслед за своим другом Прудоном Герцен надеялся обрести новый мир, в котором все прежнее страдание «покажется волшебным мостом, переброшенным через поток забвения» [1116]; однако его преследовал страх, что всякий мост в будущее может быть воздвигнут — как и Санкт-Петербург с его мостами — лишь ценой человеческого страдания.

И только в следующем, послегерценовском студенческом поколении «новых людей» раннего периода царствования Александра II россияне возжаждали покинуть прежние причалы и знакомые маяки. Крупнейший композитор того времени Модест Мусоргский провозгласил: «К новым берегам!» бесстрашно сквозь бурю, мели и подводные камни... Сказано: «к новым берегам», — и возврата нет» [1117].

Революционеры-народники путешествовали «вниз по матушке по Волге» в надежде возродить мятежный разинский дух песнопениями вроде нижеследующего:

Ой, ребята, плохо дело!
Наша барка на мель села.
Царь наш белый — кормщик пьяный!
Он завел нас на мель прямо...
Подбавим барке ходу,
Покидаем господ в воду [1118].

В своих высших проявлениях устремления молодой России были сродни дантовским: тот использовал подобную же метафору в начале своего «Чистилища»:

Для лучших волн подъемля парус ныне,
Мой гений вновь стремится свою ладью,
Блуждавшую в столь яростной пучине [1119].

Россияне устремлялись вперед очертя голову, вопреки пророческому Предупреждению, сделанному тем же Данте в начале «Рая»:

О вы, которые в челне зыбучем...
Поворотите к вашим берегам!
Не доверяйтесь водному простору!
Как бы, отстав, не потеряться вам!
Здесь не бывал никто по эту пору [1120].

В простейшем своем значении эта образная устремленность в пучину вод была всего-навсего отражением того факта, что Россия в первой половине XIX в. наконец стала в полной мере морской державой. Тихий океан и Черное море открывали уйму новых возможностей для заморской торговли и путешествий; в 1830-х гг. с Санкт-Петербургом было установлено регулярное пароходное сообщение; а знаменитое описание морского путешествия 1850-х гг. в Японию в книге Гончарова «Фрегат «Паллада» сделало новый жанр приключений на море достоянием российского читателя [1121].

Неуверенная в направлении движения, взыскующая подлинного самопознания, все более терявшая почву под ногами, интеллигенция позднеимперского периода обнаруживала в образе моря много уровней значения. Для одних это был символ чистоты и обновления: подобно Китсу, они видели в нем «волнение вод, приемлющих священное призвание, — дочиста омыть по всей земле людские берега». Для других океан был символом романтического освобождения: байроновскими «радостными волнами синего моря», над которыми «мысли безграничны», а «души свободны» [1122].

вернуться

1104

2. См. рассуждение о паломничестве и рассказ о нем в кн.: В.Немирович-Данченко. Соловки. — СПб., 1904, 11-20, 72-75. Автор этого сочинения — Василий, брат знаменитого режиссера и одного из двух основателей Московского Художественного театра, Владимира Немировича-Данченко.

вернуться

1105

3. N.Arsen'ev. Studies in Russian Religious Life // Irenikon, 1959, Winter, 21-22.

вернуться

1106

4. Аввакум. Житие // Изборник. Повести древней Руси. — М, 1986, 359; Severac. La Seclе, 236.

вернуться

1107

5. Приводится в главе «Рождение корабля» // Б.Шсргин. Поморщина-Кора-белыцина. — М., 1947, 106. См. также 6 и эпическую поэму «Братанна», 32-33.

вернуться

1108

6. Lo Gatto. Storia, I, 21-23; П.Берков // РФ, IV, 1959, 332-333 и отсылки в тексте.

вернуться

1109

7. Слова Магницкого приводятся в: Сухомлинов. Исследования, I, 219. В конце XVII в. братья Лихуды считали, что из-за латинщины русская церковь брошена как бы на волю волн в открытом море. См.: В.Виноградов. Очерки, 10. Об одновременном употреблении той же метафоры в ранних старообрядческих сочинениях см.: Я.Барское. Памятники первых лет русского старообрядчества., — СПб., 1912, 265.

вернуться

1110

8. Приведено в: Ссмсвский. Декабристы // МГ, 1908, май — июнь, 425.

вернуться

1111

9. Осмнадцатое столетие //А.Радищев. Избр. соч. — М. — Л., 1949, 287. Приведено в: Lang Radical, 250-251.

вернуться

1112

10. Лунин. Сочинения и письма, 17. Он полагал, что «корабль католической церкви» — единственное спасение в море сомнений, которые человек сам гю себе «никогда не сможет смирить».

вернуться

1113

11. Литературные и житейские воспоминания // И.Тургенев. ПСС и писем, XI. — М., 1983, 8. Ср. также: Белинский. ПСС, XI, 293 — как он жаждет погрузиться в «океан» простоты.

вернуться

1114

12. Георгий Флоровский (Georges Florovsky. The Historical Premonitions of Tintchcv // SEER, 1924, особ. 340). О других провидческих раздумьях Тютчева по поводу революций 1848 г. см.: Kohn. Mind, 94—103; и его переписку (СН, XXII, 1917, 278–283).

вернуться

1115

13. С того берега //А.Герцен. Собр. соч., VI. — М., 1955, 7. Ощущение странствия на корабле между разными мирами — столь определяющее для этого произведения Герцена — присутствует также в книге воспоминаний со сходным названием, написанной другим даровитым и высокообразованным русским эмигрантом столетием позже: В.Набоков. Другие берега. — NY, 1954.

вернуться

1116

14. «...a l'Eglise militante doit succedcr au dernierjour line Eglise triomphante, et le systeme des contradictions sociales m'apparait comme un pont magiquejete sur le fleuve dc l'oubli» («в последний день церковь торжествующая должна наследовать церкви воинствующей, и система социальных противоречий казалась мне неким волшебным мостом, переброшенным через поток забвения»). Это последние строки трактата Прудона «Система экономических противоречий, или Философия нищеты» (Systeme des contradictions economiques, ou Philosophic dc la misere // P.J.Proudhon. Oeuvres completes, 1923, II, 413).

вернуться

1117

15. Письма Стасову от 18 окт. 1872 г. и от 7 авг. 1875 г. // М.Мусоргский. Избр. письма. — М., 1953, 88 и 141. Приведено в: O. von Riesman. Moussorgsky. — NY, 1929, 105, 248.

вернуться

1118

16. Стихи народника-агитатора Иванчина-Писарева, приведенные в: Б.Итснберг. Начало массового «хождения в народ» // ИЗ, LXIX, 1961, 160 и примеч. 88.

вернуться

1119

17. Purgatorio, Canto I, 1–3. Перев. М.Лозинского.

вернуться

1120

18. Paradiso, Canto II, I, 4-7. Перев. М.Лозинского.

вернуться

1121

19. О В.Вонлярлярском, типичном популяризаторе этого жанра, см.: А.Скабичевский. История новейшей русской литературы 1848-1908. — СПб., 1909, 7-е испр. изд., 15-16. О морских исследованиях и открытиях в начале XIX в. см.: А.Берг. Очерк истории русской географической науки // ТКИЗ, 1929, № 4, 44-47.

вернуться

1122

20. Из строк байроновского «Корсара», вынесенных Лермонтовым в эпиграф к юношескому отрывку «Моряк» (М.Лермонтов. ПСС. — М. — Л., 1947, II, 401). Пушкинская строка «Прощай, свободная стихия» служит эпиграфом к ценному исследованию: Н.Барсамов. Морс в русской живописи. — Симферополь, 1959; здесь щедро иллюстрируется исчерпывающее рассмотрение моды на морские пейзажи в России XIX в.

Оба эти символические значения моря обнаруживаются также и в древнерусской литературе: романтически окрашенный образ «синего моря» — в ранних былинах; морс как «сестра солнца» способствует очищению в народных сказаниях. Последнее значение оказывается особенно драматичным в старинных космологических диалогах земли и моря, где святая церковь появляется из моря. См.: М.Алексеев. Прение земли и моря в древнерусской письменности // Проблемы... Тихомирова, 31-43, особ. 42: «Посреди моря океанского / Выходила церковь соборная,/...Из той церкви из соборной,/...Выходила царица небесная...»

Наиболее существенным символическим значением моря в российском сознании второй половины XIX в. стало «безмолвное неведомое», безлика крестьянская масса: *народ*. Относительно привилегированная — интеллигенция опасливо взирала на крестьянское «взбаламученное море» (заглавие весьма популярного романа Писемского 1863 г.); сами же они виделись себе примерно так, как Герцен описывал Зимний дворец, который» подобно кораблю, держащемуся на поверхности... вступал в прямые сношения с обитателями океана, лишь поедая их» [1123].

Народническое движение представляло из себя самоотверженную, покаянную попытку установить какую-то иную связь. Дворянские вожаки этого движения громогласно заявляли о своем желании отвергнуть «божественного Рафаэля» и «окупиться в океан действительной жизни» [1124], «потонуть в этой серой, грубой людской массе, раствориться безвозвратно...» [1125]. Молодые народники почти с восторгом шли в заточение и на казнь за безнадежное «общее дело», сходяствуя тем самым отнюдь не с деловитыми революционерами нового времени, а с сумрачными романтическими героями.

Неприметно образ моря стал синонимом самоуничтожения: воля к смерти во имя «немецкого моря», гармония превыше гибели в «Тристане» Вагнера; приветственная бездна «Гимнов к ночи» Новалиса, где «память растворяется в холодном потоке теней» [1126]. Романтическая жажда самоуничтожения была сродни прежнему, восточному идеалу обретения мира в нирване путем изничтожения воли, утраты себя словно капли, вливающейся в океан. Самый

глубокий проповедник тщеты всех устремлений и разумности самоубийства Шопенгауэр черпал вдохновение на Востоке, как и Лев Толстой, один из его многочисленных российских поклонников. Другие русские романисты времен Александра II также явили немало литературных отражений безрадостного учения Шопенгауэра. В «Преступлении и наказании» Достоевского имеется образ устремленного к смерти Свидригайлова; в «Бесах» совершает героическое, идеологическое самоубийство Кириллов. Самоубийством героини и убийством-утоплением соперницы заканчивается яркая повесть Лескова 1865 г. «Леди Макбет Мценского уезда». Сочинения Тургенева изобилуют самоубийцами [1127]; и влияние Шопенгауэра сочетается с образом моря в таких пассажах, как сумрачный вещий сон, посетивший революционерку Елену из «Накануне» перед самой смертью ее героического мужа. В этом романе, законченном в тот же год, что и вагнеровский «Тристан» с его странной, символической любовной смертью (Liebestod) героя, Елене снится, что она «плывет в лодке по Царицынскому пруду с какими-то незнакомыми людьми. Они молчат и сидят неподвижно, никто не гребет; лодка подвигается сама собою. Елене не страшно, но скучно: ей бы хотелось узнать, что это за люди и зачем она с ними?» Но эта скука и смятение сменяются революционным подъемом: «Она глядит, а пруд ширится, берега пропадают — уж это не пруд, а беспокойное море... неизвестные спутники вдруг вскакивают, кричат, махают руками... Елена узнает их лица: ее отец между ними. Но какой-то белый вихорь налетает на волны...»

Таким образом, дворянство поглощает стихия. Пытаясь различить путь, который ведет дальше, Тургенев преобразует воду в «бесконечный снег», перемещает Елену из лодки в повозку и дает ей нового спутника: это «нищая девочка Катя», «бедная подружка» ее детских лет. Катя, разумеется, являет собой прототип новой народнической святости: «униженная и оскорбленная», она, однако, сохраняет внутреннее достоинство и внушает дворянке Елене идеал бегства от добропорядочного общества, чтобы «жить на *всей божьей воле*».

«Катя, куда это мы с тобой едем?» — спрашивает Елена; но Катя, подобно гоголевской тройке и пушкинскому медному всаднику, не дает ответа. Вместо него традиционные символы мессианского избавления возникают перед ее глазами, завершая сон: «Она смотрит вдоль по дороге: город виднеется вдали сквозь снежную пыль. Высокие белые башни с серебряными главами... Катя, Катя, это Москва? Нет, думает Елена, это Соловецкий монастырь: там много, много маленьких тесных келий, как в улье; там душно, тесно, — там Дмитрий заперт. Я должна его освободить...»

Однако освобождение происходит лишь вместе со смертью; и в этот миг «седая, зияющая пропасть разверзается перед нею». Повозка падает в бездну, и последний дальний Катин оклик «Елена!» оказывается в действительности возгласом ее возлюбленного, болгарина Инсарова, «истинного царя» новой России, ее предположительного избавителя-революционера, произносящего: «Елена, я умираю» [1128].

В метафизической системе позднего романтизма смерть приносит своего рода освобождение; и море является скорее местом исчезновения, нежели средством очищения. Намеки на такое мировосприятие имеются даже у христианских мыслителей. Испанский мученик и мистик Раймунд Луллий (один из самых популярных в России средневековых западных писателей) заявлял: «Я хочу сгинуть в океане любви» [1129], а в «Рае» Данте о Господней воле сказано: «Она — наш мир; она — морские воды, куда течет все, что творит она» [1130].

В рассказе Чехова «Огни» ночные огни железнодорожной стройки у моря уподобляются «человеческим мыслям», которые «разбросаны в беспорядке, тянутся куда-то к цели по одной линии, среди потемок...»; и вот рассказчик глядит с кручи на «величавое, бесконечное и неприветливое» море: «Далеко внизу, за густыми потемками тихо и сердито ворчало море... И мне представлялось уже, что весь этот свет состоит только из мыслей, которые бродят в моей...

голове, и из невидимой силы, монотонно шумящей где-то внизу. А потом, когда я задремал, мне стало казаться, что шумит не море, а мои мысли, и что весь мир состоит из одного только меня. И, сосредоточив таким образом в себе самом весь мир, я... отдался ощущению, которое я так любил. Это — ощущение страшного одиночества, когда вам кажется, что во всей Вселенной, темной и бесформенной, существуете только вы один. Ощущение гордое, демоническое, доступное только русским людям, у которых мысли и ощущения так же широки, безграничны и суровы, как их равнины, леса, снега» [1131].

Будучи художником, а не философом-метафизиком, Чехов в конечном счете глядит на «выражение лица» своего персонажа и не стремится к логическому завершению его мыслей. Герой «Огней» созерцать созерцает, но до самоубийства не доходит; подобно самому Чехову, который идет от мелодраматического самоубийства в конце первой из своих великих пьес «Чайка» к самоубийству неудавшемуся в «Дяде Ване» и, наконец, к элегической прелести своей последней пьесы «Вишневый сад», где никто и не пытается покончить с собой — или в иной форме спастись от томительной печали, свойственной позднеимперской России. И все же увлеченность Чехова вопросом, который он первый назвал «гамлетовским», способствовала интересу читающей публики к проблеме самоубийства.

В какой-то степени утопление было романтической имитацией смерти Офелии в «Гамлете» или эпизодов подлинной жизни Байрона. Но в древности на Руси утопление было также обычнейшим способом ритуальной казни. Сохранились дохристианские верования, требующие умиловить капризных водяных обитателей. Быть может, пропавшая мадонна была на самом деле *русалкой*, преображенной утопленницей, чем-то вроде зачарованной рейнской девы в пышной языческой мифологии русского романтизма. И быть может, где-нибудь на дне озера жизнь чище и дольше земной — там, возможно, находится «сияющий град Китеж», который, по сказаниям, нетленный опустился на дно одного из озер Поволжья во время первого монгольского нашествия.

вернуться

1123

21. Из предисловия Герцена к: *Memoirs of the Empress Catherine II*. — NY, 1859, 14.

вернуться

1124

22. В.Стасов. Избранные сочинения. — ?, 1937, I, 193.

вернуться

1125

23. Михайловский. Сочинения. — СПб., 1896, III, 707. Заметим, однако, нетипичную решимость Михайловского «сберечь эту искорку правды и идеала, которую мне удалось приобрести во имя того же народа». См. мою характеристику «критического народничества» в: *Mikhailovsky*, 94–98.

вернуться

24. Novalis. Schriften. - Stuttgart, 1960, I, 142.

Значение образов воды для изображения смерти у Новалиса подчеркивает Б.Хейвуд (Bruce Haywood. Novalis: The Veil of Imagery. — Cambridge, Mass., 1959, 62-64); столь же заметно оно у Тика, Брентано, Гейне и т. д. Их влияние в России в полной мере не изучено; оно, однако же, совершенно очевидно в поэтическом творчестве Тютчева с его гимнами ночи и оккультной космологией и в поэзии Языкова. См.: D.StrcmooukhofT. La Poesie, 47-60; D. Chizhevsky. Tjutcev und die deutschc Romantik // ZSPh, 1927, IV, 299-322; лучше всего об этом у С.Франка (S.Frank. Das kosmische Gcfiihl in Tjutccv's Dichtung // ZSPh, III, 20-58).

вернуться

25. О всепроникающем влиянии Шопенгауэра на Тургенева см.: Walicki.

Osobowosc a Historia. — Warszawa, 1959, 278-354.

вернуться

26. Накануне // И.С.Тургенев. Рудин; Дворянское гнездо; Накануне; Отцы и дети. — М., 1983, 372-373. Этот сон ей снится в Венеции; перед этим дается великолепное описание города весной и символического представления «Травиаты».

Вагнер заявляет, что его «Тристан» отчасти вдохновлен звуками жизни Венеции, где он работал над оперой в те самые месяцы, когда Тургенев писал «Накануне» (Wagner. My Life. — NY, 1911, II, особ. 697-699). Разумеется, впоследствии Венеция стала для писательского воображения символом блекнувшей красоты, постигнутой разложением и смертью; не только в «Смерти в Венеции» Т.Манна, но и у Пруста, Г.Джеймса, Элиота и др.

Еще одну любопытную параллель между этими, казалось бы, весьма несхожими личностями представляет травматическое воздействие их чуть не одновременных опасных морских путешествий по Восточной Балтике в конце 1830-х гг. Тургенев впервые помышлял о самоубийстве во время пожара на корабле («Литературные и житейские воспоминания»); переживания Вагнера во время шторма побудили его написать «Летучего голландца» и предопределили его приобщение к угрюмому шопенгауэровскому пессимизму (My Life, I, 198-202).

вернуться

27. «Vull morir en pelag d'amor». Приведено в: M.Schmidt. Thomas Aquinas and Raymundus Lullus//CH, 1960, km.. 126.

вернуться

28. Paradiso, Canto III, 85–86; перев. М.Лозинского. Ср. также типичный романтический отзвук этой темы в: Новалис. Гейнрих фон Офтердинген. — Пг., 1922, 158–159. У сухопутного народа монголов значения «высший» и «всеобщий» выражались словом «dalai», значившим также «океан». Российские оккультисты конца XVIII в. призывали к слиянию человеческой мысли в «божественном океане Христа». См.: О четырех реках рая // Рукописный отдел Российской национальной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина, Q III, 175, 7.

вернуться

29. А.П.Чехов. Соч., VII, — М., 1977, 138, 125.

Конечным символом, в позднейимперский период все теснее связанным с морем, стал образ грядущего апокалипсиса. Вера в бывший или будущий потоп — один из древнейших и обычайших способов отражения в поэтическом воображении человека страха перед Божьим судом и воздаянием [1132]. И может быть, отзвук восточного мифа о «ненасытном море», жаждущем поглотить все человечество, слышится в убежденности уральских старообрядцев, что близится великий потоп и Божьим людям надо бежать в горы, ибо лишь там их сможет спасти Господь [1133].

Страха перед морем, вероятно, приходится ожидать от сухопутного народа, чье открытие моря совпало с болезненным обнаружением внешнего мира. Обращенная к Западу столица Санкт-Петербург была построена на земле, отвоеванной у моря, которое то и дело угрожало нахлынуть вновь, и это придавало особую жизненность библейским образам потопа. Впервые город подвергся серьезному наводнению в 1725-м, в самый год смерти Петра, и противники его новшеств заговорили о грядущем «втором потопе» и конце света. Уверенность в том, что эти бедствия знаменуют карающий гнев Господень, подкреплялась любопытным совпадением: два самых больших последующих наводнения случились почти в точности через сто и двести лет и были словно бы приурочены к смерти двух других властителей-реформаторов — Александра I и Ленина. В обоих случаях гибельный потоп завершал период надежд и ожиданий и предшествовал установлению более жесткой и суровой власти — Николая I и Сталина. Неудивительно, что наделенные богатым историческим воображением россияне усматривали в этих странных совпадениях зловещие знамения.

После пушкинского «Медного всадника» образ наводнения, смывающего Санкт-Петербург, особенно часто появляется в литературе позднейимперского периода. Для деревянного Московского царства неизбывным ужасом и символом возмездия был пожар; для столицы на Неве таким символом стало море.

Человеком, который, быть может, наиболее способствовал визуальному и эмоциональному приобщению России к морю во второй половине XIX столетия, был талантливый и плодовитый художник Иван Айвазовский. Родившийся на побережье Крыма в 1817 г., Айвазовский все восемьдесят три года своей жизни обожал море и корабли. Он был любимцем руководства Санкт-Петербургской художественной академии, много путешествовал в николаевскую эпоху и сдружился со многими даровитыми творческими личностями того времени: с Глинкой и Брюлловым, Ивановым и Гоголем. Последних двух он навестил в Риме в начале 1840-х гг. и продал Ватикану одно из своих ранних полотен, трактовавшее сугубо романтическую тему и

называвшееся «Хаос». Он живо воспринял первоначальные творческие установки Иванова и создал множество идеализированных изображений итальянского побережья; он считается вдохновителем итальянских маринистов, а впоследствии и Джозефа Тернера.

Почти все его пять с лишним тысяч полотен изображают море, и в большинстве своем, особенно после возвращения в Россию, яростные штормы или битвы. В традиции Брюллова и Иванова, главные картины Айвазовского имели гигантские размеры: многие из них были шириною значительно более пятидесяти футов. Масштаб изображения моря на его полотнах донельзя умалял человеческую значительность как попавших во власть волн персонажей картин, так и зрителей в картинных галереях. Больше всего прославились его самые огромные и самые драматичные картины: «Буря», где изображен тонущий корабль и взнесенная на гребень волны спасательная шлюпка посреди необъятного морского простора в контрастном борении света и тьмы; и «Девятый вал», где в некоем зловещем озарении явлен последний напор завершающего потопа, предсказанного в Книге Откровения.

Хотя Айвазовскому неизменно сопутствовали успех и широкое признание, его всю жизнь томило романтическое влечение к странствиям. За несколько месяцев до смерти он замыслил отправиться в очередное морское путешествие на поиски нового вдохновения; этому помешала его кончина в 1900 г., в процессе работы над последним полотном «Гибель турецкого фрегата» [1134].

На склоне лет Айвазовский, подобно многим романтикам, стал отъявленным националистом. Он живо представлял себе несчетные и славные российские победы на море, которые надеялся изобразить на полотнах — так же, как Брюллову некогда виделись фрески, посвященные славе русского оружия. России, разумеется, предстояли в грядущем столетии победы иного свойства; и через полвека после смерти Айвазовского советские стратеги преобразовали российские военно-морские силы из более или менее показного надводного флота в грозную подводную армаду. Однако фольклор нового режима сохранил образы двух надводных кораблей в качестве символов революционных устремлений нового порядка: броненосец «Потемкин», где во время революции 1905 г. вспыхнул мятеж против царского самодержавия, и крейсер «Аврора», продемонстрировавший огневую поддержку большевистского переворота 1917 г. Таким образом, в новой советской идеологии два корабля стали символами избавления [1135]. Зато символ культурного творчества в советскую эпоху явлен у затравленного поэта Осипа Мандельштама, уподобившего свои стихи посланию, запечатанному в бутылку, брошенную утопающим в морскую пучину в надежде на далекого и неведомого читателя грядущих времен [1136]. Прежде чем отправиться в путь по этим водам и обвести взором новые горизонты Советской России, необходимо проследить направление российской культуры во взбаламученном море позднеимперского периода.

1. ПОВОРОТ К ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

Отличительной характеристикой российской культуры с 1840-х до начала 1880-х гг. была чрезвычайная озабоченность особого рода, которую русские называют «общественной мыслью». В западной культуре для этой разновидности мысли точного эквивалента нет. Она столь прихотлива и литературна, что не поддается дискуссии в терминах традиционной нравственной философии или новейшей социологии. Устремления ее не были в первую очередь политическими и выразимы скорее на языке психологии или религии.

Во всяком случае, российская общественная мысль является феноменом позднеимперского периода. Во многих отношениях она представляется запоздалым и исполненным характерного пафоса откликом на многоголосицу реформистских идей во Франции между революциями 1830-го и 1848 гг. Общественная мысль осуществляла некую умственную связь дворянской и

пролетарской России. В ней отражены непрактичность и утопизм дворянства, но сказывается и новое понимание того, что настало время перейти от философских к социальным вопросам — и недаром Белинский выговаривал Станкевичу: «Ты напрасно советуешь мне чаще смотреть на синее небо — образ бесконечного, чтобы не впасть в кухонную действительность» [1137]. Столь нравственно чиста была эта традиция, что почти все последующие радикальные реформаторы считали необходимым выдавать себя за наследников ее устремлений. Советские идеологи составили для своих граждан своеобразное житийное пособие, где Герцен и Белинский, Чернышевский и Добролюбов, Писарев и (с некоторыми оговорками) Лавров и Плеханов образовывали провидческую преемственность, которая, как разъяснялось, со всей полнотой выразилась в Ленине.

Но общественная мысль середины и второй половины XIX столетия была отнюдь не только предвосхищением большевизма или обличением царизма. Она предполагала свободное влечение ума и сердца: бескомпромиссную серьезность, которой отмечено было появление на широкой общественной арене многих глубинных вопросов, давным-давно тревоживших совесть дворянства. Тяготение к лучшему миру, столь очевидное во всей российской общественной мысли, заново стало подозрительным лишь в сталинскую эру: «общественная мысль» в значении глубинного поиска истины никак не могла сделаться частью социальной культуры СССР; и даже канонизированные провидцы, такие, как Герцен и Чернышевский, искажались или перетолковывались.

вернуться

1132

30. Пространная экспозиция мировых разновидностей этого верования у Джона Фрэзера охватывает почти все края, кроме России. См.: *The Great Flood* // J.Frazer. *Folklore in The Old Testament*. — London, 1918, I, 104–361 (Великий потоп // Дж. Фрэзер. Фольклор в Ветхом завете. — М., 1985, 63–159). См. также: Мельгунов. Движение, 119.

вернуться

1133

31. См.: George Posener. *La Lgende egyptienne de la mer insatiable* // AIOS, XIII, 1955, 461–478; А.Паллади. Обозрение пермского раскола. — СПб., 1863, 128–129, 132–133.

вернуться

1134

32. Об Айвазовском см.: Барсамов. Море в русской живописи, 52–73 и репродукции самых знаменитых его полотен (фронтиспис и 6–7 из нумерованных иллюстраций в конце книги). Более подробное рассмотрение творчества художника и дополнительные репродукции его картин см. в: Барсамов. Иван Константинович Айвазовский. — М., 1963. Иллюстрированный анализ болезненного романтического пристрастия к морским катастрофам см. в: T.Boase. *Shipwrecks in English Romantic Painting*//JWI, XXI, 1958, 332–346.

вернуться

33. Особенно посредством кинематографии. Эйзенштейн посвятил один из своих лучших художественных фильмов романтизированному плаванию броненосца «Потемкин»; а в героизированном изображении революции у него и у Пудовкина значительное место отводится свершениям крейсера «Аврора», который ныне навечно пришвартован к санкт-петербургской пристани в качестве революционной вехи. Ценную основополагающую информацию о ранней истории российских военных кораблей и воздействии ее на российское державное мышление содержит кн.: Е.Квашин-Самарин. Морская идея в русской земле. — СПб., 1912. К сожалению, аналогичного труда о более важном послепетровском периоде не имеется. Книга: Б.Зверев. Страницы русской морской летописи. — М., 1960 — представляет собой толковый очерк военно-морской истории России до Крымской войны включительно.

Любопытный очерк русского мореходства, предшествовавшего XIII в., содержится в: В.Мавродин. Начало мореходства на Руси. — Л., 1949, — где предполагается (130 и далее), что греческое слово, означающее «корабль» — «karabos», происходит от русского «корабль». А.Мсйс считает, что это «одно из древнейших греческих заимствований из славянских языков» (A.Meillet. De quelques mots rclatifs a la navigation // RES, VII, 1927,7).

Своеобразное истолкование русской истории, в котором сухопутная Москва является «портом пяти морей» и сибирская эпопея оказывается лишь очередным аспектом российского устремления к морю по рекам и через реки, дано в книге Р.Кернера (R.Kerner. Urge to the Sea). Станислав Рожнецкий, кажется, перегибает в обратную сторону, считая русскую эпическую традицию, по сути дела, адаптацией скандинавских sag с их маринизмом (S.Rozniecki. Varogiske minder). Пересмотр и отчасти опровержение его позиции см. в: A.Stender-Petersen. Varangica, 233; 217-240.

вернуться

1136

34. О собеседнике // О.Мандельштам. Слово и культура. — М., 1987, 49.

вернуться

1137

1. Письмо Станкевичу от 2 окт. 1839 г. // В.Белинский. ПСС, XI, 387.

В общих чертах российская традиция общественной мысли берет начало в экономических и политических дискуссиях времен Екатерины, в радищевском прочувствованном обличении крепостничества, в различных предложениях. Бентама, Оуэна и Сен-Симона по части включения социальных реформ в программу александровского Священного союза, в предложениях Пестеля начала 1820-х гг. относительно аграрного передела России и в российском интересе к Сен-Симону в тридцатых годах [1138]. Но вер это были вторичные либо преходящие попечения дворянства, главными для которого оставались религиозные и эстетические проблемы. В самом "деле, единственными существенными социалистическими экспериментами того периода на русской почве были недворянские сообщества сектантов-инородцев, как, например, гуттериты на юге России, чье общинное равенство остается

недостижимым идеалом и поныне.

Однако тенденция к общинному жизнеустройству отмечается и среди отечественных сектантов: так, в 1830-х гг. появилась новая группка, именовавшаяся «сектой общих». Секта восприняла старый замысел хлыстов о создании апостольских общин по двенадцать человек, озабоченных не столько провидчеством, сколько коммунистическим общежитием. Истолковывая святого Павла буквально, секта настаивала на том, что всякий член общины действительно и определенно является лишь известной частью общего тела. В каждой общине, состоявшей из девяти мужчин и трех женщин, все было общим; проводились публичные исповеди, дабы пресекать заразные токи от всех частей организма; и каждому члену было присвоено занятие, соответствующее какому-либо телесному органу. Абстрактное мышление было исключительной привилегией «мысленника»; физическим трудом занимались «ручники» и т. п. Таким образом, никто не мог быть самодостаточным: всякий зависел от общины. Секта «Вестники Сиона», возникшая в 1840-х гг., выражает ту же озабоченность новой идеальной концепцией общества, настаивая на том, что грядущее обетованное царство надлежит разделить на двенадцать неотъемлемых частей и все обитатели всех двенадцати должны пребывать в полном равенстве. Такой форме общественной организации будет сопутствовать богоуподобление человека, переустройство по мере надобности его жизненных органов и увеличение земли, сообразное с его возрастающими физическими потребностями.

В то же самое время в среде дворянской интеллигенции обнаруживаются первые признаки серьезного интереса к общественному анализу и к социализму. К общественной мысли обращаются вследствие углубляющегося разочарования в возможности мирных политических перемен. Российские мыслители конца николаевской эпохи в поисках реальной перспективы реформ постепенно пришли к выводу, что декабристы неверно выбрали поле битвы. Политические программы, конституции, прожекты и тому подобное — все это лишь утонченные формы обмана, которые измышляет буржуазия Англии и Франции, чтобы сбивать с толку и поработать свои народы. Все самые влиятельные персоны ключевого десятилетия склонны были отрицать всякую надобность всерьез рассматривать вопрос о политических реформах. И Герцен, и Белинский, и Бакунин представляли себе преобразование общества скорее в социальном, чем в политическом плане. Все они какое-то время идеализировали правящего государя как возможного вершителя социальных реформ; и никто из них никогда не идеализировал формы политической организации общественной жизни стран Западной Европы в условиях либеральной демократии. С чего бы ни начиналось представление о социальном преображении — с освобождения славян за границей или крепостных у себя на родине, — заканчивалось оно так, как это объяснил российскому путешественнику-революционеру в 1840-х гг. некий серб: созданием нового типа человеческого общества, в котором люди будут просто жить и общаться друг с другом как Бог на душу положит, но «без всякой политики» [1139].

Разумеется, прозвучали голоса и в защиту старого декабристского идеала политических реформ и представительного правительства. Николай Тургенев в своем трактате 1847 г. «Россия и русские» красноречиво изложил заново просветительские доводы в пользу конституционной монархии; но это был всего лишь старческий голос, донесшийся из Парижа. Своей тональностью трактат уже напоминает сочинения бесчисленных мемуаристов поздней имперской эпохи: полуфаталистические и элегические сожаления в сочетании с наукообразным стремлением скорректировать факты. В этом жанре Тургенев создал истинный шедевр; примечательны в нем восхваления цивилизующего воздействия пиетизма и масонства александровской эпохи, обличение «Адонисов в униформе», которые при дворе легко одерживали верх над доводами рассудка, и вывод о том, что «фатализм, по-видимому, столь же тягостен над Россией, сколь и деспотизм» [1140].

Любопытным новшеством книги Тургенева было восхищенное отношение автора к наиболее передовым областям Российской империи: к Польше и к Финляндии. Симпатия к усмирённой Польше стала обязательным признаком новой российской радикальной общественной мысли; интерес к Финляндии был в некоторых отношениях даже более важен. Прежде всего Финляндия была протестантской страной, и не один Тургенев предполагал, что протестантизм создает более благоприятную атмосферу для свободного общественного развития, чем католичество. Один из ведущих новых Санкт-Петербургских журналов, посвященных обсуждению социальных вопросов, назывался «Финский вестник»; финское население Санкт-Петербургской губернии постоянно увеличивалось, и возрастала нагрузка линии пароходного сообщения Хельсинки — Санкт-Петербург.

Особенно любопытен россиянам был тот факт, что финский парламент включал представителей не только трех главенствующих сословий, но — по образцу шведского риксдага — представлял также и четвертое: крестьянство. Ибо именно дворянское открытие крестьянства явилось главной причиной обращения к социальным реформам в 1840-е гг. Интерес к крестьянству подогревался постоянным нарастанием крестьянских волнений при Николае I и сопутствующей активностью различных комиссий, которым поручалось разобраться в крестьянском вопросе и выработать нужные рекомендации. В то же время крестьянство оказывалось неким конечным объектом романтического притяжения для разочарованных в жизни мыслителей. Попусту изъездив чужие края и набравшись мудрости у чужеземных наставников, русский Фауст наконец расслышал блаженный лепет крестьянских масс, призывающих его назад, в деревенское захолустье, где протекла его юность.

Хотя целиком заимствованные пасторальные темы звучали в российской культуре гораздо раньше, главенствующее значение они стали приобретать впервые в 1840-е гг. Провозвестием новой установки был посмертный критический фимиам, который Белинский воскурил стихотворениям и песням Алексея Кольцова: в незамысловатых и безыскусных созданиях грубоватого поэта была обнаружена «новая простота», по-видимому утешавшая «тоску о нормальности», характерную для последних лет жизни критика [1141]. «Социальность или смерть» — таков был прощальный лозунг Белинского, завещанный им дворянской интеллигенции незадолго до его кончины в 1848 г. Ей суждено было обрести эту «социальность» в обществе, скорее воображаемом, чем действительном, благородных дикарей деревенской России. В 1846 г. появилась «Деревня» Дмитрия Григоровича, а в следующем году были опубликованы первые рассказы «Записок охотника» Ивана Тургенева; и мужик выдвинулся как новый героический тип русской литературы. Отчасти этот обновленный интерес к крестьянам был всего лишь очередным российским отзвуком западной духовной тенденции, сказавшейся во внезапной популярности «Шварцвальдских деревенских сказаний» Бертольда Ауэрбаха и «Франсуа де Шампи» Жорж Занд. Но было в восточноевропейском интересе к крестьянству и особое напряжение — ведь там продолжало существовать унижительное крепостное право, и живыми свидетельствами положения вещей были судьбы таких писателей сороковых годов, как поляк Крашевский и украинец Шевченко [1142].

вернуться

1138

2. Двоюродный брат Чернышевского А.Пыпин был одним из первых историков российской общественной мысли; он считал влияние Бентама весьма символичным для раннего, более практичного реформистского мышления, и его «падение» после основания Священного союза и обращения Александра к мистицизму казалось Пыпину роковым знаменем поворота к новому, скорее визионерскому, чем научному, типу общественной мысли, и к этому повороту

Пыпин относился довольно неодобительно. См.: А.Пыпин. Очерки, 1 — 109, 418.

Ценнейшим и основополагающим исследованием периода 1840—1880-х гг. является труд Ф.Вентури (F.Venturi. *Roots of Revolution*. — NY, 1960), дающий широкую, богато документированную информацию о социальных и экономических идеях и революционных организациях этого времени, в частности о радикалах вроде Чернышевского, о которых в данной моей книге говорится слишком бегло. См. также предисловие Исая Берлина к книге Вентури и мою рецензию на нее (PR, 1961, Jul., 254–248).

Среди трудов [на которые нет ссылок ни в моей работе о Михайловском, ни у Вентури (*Roots*)], содержащих новый материал о разностороннем воздействии народничества: Р.Филипов. Первый этап «Хождения в народ». — Петрозаводск, 1960; Б.Итенберг. Хождение; о сопутствующих литературных явлениях см.: J.Lothe. *Gleb Ivanovic Uspenskij et le populisme russe*. — Leiden, 1963; K.Sanine. *Les Annales de la patrie et la diffusion de la pensee franpaise en Russie, 1868–1884*, 1955; его же: *Saltykov-Chtchedrine: sa vie et ses oeuvres*, 1955;

М.Теплинский. О народничестве «Отечественных записок» (1868–1884) // РЛ, 1964, № 2, 55–70. О революционном народничестве см. также: Б.Козьмин. Из истории революционной мысли в России. — М., 1961 — посмертно опубликованный сборник статей; историографический обзор литературы по теме: A.Gleason // *Kritika*, 1964–1965, Winter, 25–40; несколько апологетическую его картину представляет кандидатская диссертация дочери советского поэта А.Твардовского: В.Твардовская. Возникновение революционной организации «Народная воля» (1879–1881 гг.) — М., 1960; более скрупулезна и критична докторская диссертация по той же теме, которую защитил в 1965 г. С.Волк (с этой работой я ознакомился в рукописи в Ленинграде в январе 1965 г.).

По вопросу о природе народнического движения мнения ученых расходятся. Некоторые историки, подобно Вентури, включают в его состав буквально всякое радикальное движение от конца сороковых до начала восьмидесятых. Другие пытались значительно сузить границы понятия. Среди исследований сложностей употребления терминов «народник» и «народничество» см.: Б.Козьмин. «Народник» и «народничество» // ВЛ, 1957, № 9, 116–135; R.Pipes. *Narodnichestvo: A Semantic Inquiry* // *ASR*, 1964, Sep., 441–458. Эти обозначения прочно вошли в речевой обиход во второй половине 1870-х благодаря активистам, создавшим вторую организацию «Земля и воля», и выражали они новообретенную уверенность в мощи и идеалах самих угнетенных масс. Однако вера в преобразующую силу народа и в освящение любого дела с помощью ярлыка «народный» бытовала уже доброе десятилетие. Лозунги «земля и воля», «в народ» и даже слова «народники» и «народничество», согласно видному советскому исследователю движения (Ш.Левин. *Общественное движение в России в 60—70-е годы XIX века*. — М., 1958, 386–387, примеч. 4), использовались уже в шестидесятых. Массовое движение начала семидесятых называлось «хождение в народ», и, когда позднейшие революционеры говорили о «переходе к народникам», они намеревались использовать в своих целях наличную установку.

Чтение легальной прессы наряду с революционными прокламациями привело меня к заключению, что к концу шестидесятых в России довольно отчетливо определилась традиция радикального протеста, которая с полным правом (хотя и необязательно) может называться народнической. Это было антиправительственное движение, нацеленное на радикальное переустройство российского общества. Руководили им в основном студенты, подогревалось оно из Санкт-Петербурга и одушевлялось общим нравственным идеализмом и чувством солидарности перед лицом официального преследования. Освоение в конце шестидесятых обозначения «интеллигенция» и быстрое одновременное распространение новой оптимистической (по существу, контовской) философии истории и более активного (по

существо, прудоновского) стремления к прямому самоотождествлению с требованиями и сокрытой силой «народа» — все это вместе породило движение, которое — несмотря на его внутренние, тоже в духе Прудона, противоречия и дезорганизованность — сохраняло, по крайней мере, до конца XIX в. определенную идеологическую левизну, отличную как от революционного якобинства, так и от демократического реформизма (и либерального, и социал-демократического). Тот факт, что значение термина «народничество» напряженно обсуждалось в 1880-х гг. и было искажено марксистами в 1890-х (они так называли экономическое антизападничество), свидетельствует, что имелась весьма реальная — пусть и не вполне определенная — традиция, которую всякий, кто претендовал на ведущую роль в радикальном движении позднеимперской России, должен был либо присвоить, соответственно определив, либо дискредитировать, окарикатурив.

вернуться

1139

3. «...между нами должна быть прямота, без всякой политики». Так сказал Чижову некий заезжий серб в саду П.И.Шафарика, словацкого филолога, который был во многих отношениях духовным отцом панславизма. Слова его приводятся в: И.Козьмиско. Дневник Ф.В.Чижова «Путешествие по славянским землям» как источник // Славянский архив. — М., 1958, 211.

вернуться

1140

4. N.Turgenev. La Russie et les russes, 1847, II, 376; 368-377; I, 174, 520-538; III, 49-50, 115-124. Книга И.Головина «Катехизис русского народа», опубликованная в 1849 г. на английском языке в Париже тиражом 1000 экземпляров, тоже скорее явление из прошлого, с ее брошюрным форматом и идеализацией Новгорода. Однако это еще и свидетельство развития народнического мышления, уже пытающегося различать «царскую» и «народную» Россию. См.: Первая революционная брошюра русской эмиграции // Звенья, 1932, I, 195-217; Venturi. Roots, 727-728, примеч. 120. О «Секте общих» см.: Маргаритов. История, 138.

вернуться

1141

5. Письмо Станкевичу от 2 окт. 1839 г. // Белинский. ПСС, XI, 387.

вернуться

1142

6. См.: I.Franko. Taras Shevchenko // SEER, 1924, Jun., 110-116.

О степени отдаления российских дворян от собственного народа говорит тот факт, что они знакомились с крестьянством не у себя в поместьях, а по книгам — более всего по трехтомным штудиям российской жизни барона Гакстгаузена, немца, который проделал длинное путешествие по России в 1843 г. На основе его ученого труда российские дворяне внезапно

сделали заключение, что крестьянская община есть ядро лучшего социального устройства. Хотя крестьянскую общину идеализировали и прежде — славянофилы как органическое религиозное сообщество, а польские экстремисты как двигатель революции, — гастгаузеновское восхваление общины базировалось на детальном изучении ее социальных функций: распределения земельных наделов и отправления деревенского правосудия. Он узрел в общине образчик «свободной ассоциации производителей в духе сенсимонистов»; и у россиян зародилась идея, что обновление общества по образцу общины, быть может, и возможно помимо политической революции [1143].

Уверенность в грядущей трансформации общественных отношений активно насаждали два влиятельных социальных аналитика последнего николаевского десятилетия: Валериан Майков и Владимир Милютин. Оба были высокородными дворянами (и каждый — одним из трех знаменитых братьев). Оба преподавали юриспруденцию и популяризировали призыв Огюста Конта к новой, чуждой метафизике, науке об обществе; оба имели в свое время огромный успех, и обоих ждала безвременная и трагическая кончина.

Майков был сыном известного художника, внуком директора императорского театра и потомком знаменитейшего масонского поэта X?III столетия. Если бы он таинственным образом не утонул в 1847 г., возможно, этот чрезвычайно одаренный юноша стал бы самым знаменитым из всех Майковых и затмил бы своего почтенного брата, поэта Аполлона Майкова. Он получил кандидатскую степень девятнадцати лет от роду, основал в двадцать два года общественно-аналитический журнал «Финский вестник», был главнейшим автором первого тома «Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка» и опубликовал два толстых тома статей (причем многие остались неопубликованными) широчайшего охвата — от химии до сельского хозяйства. На двадцать пятом году жизни, когда он погиб, многие величали его ведущим литературным критиком России.

Важнейшей статьей Майкова был его длинный и неоконченный труд «Общественные науки в России» (1845), где он призывал к созданию новой «философии общества», дабы на ее основе возродить Россию. Эта «философия общества» должна была стать неким сочетанием исторических идей Опоста Конта с моралистическим социализмом Луи Блана и Прудона. Только такая философия сможет обеспечить основу «органической» культуры, которая будет чужда «бесплотных» метафизических спекуляций немцев («нынешних индусов») и «односторонней» и «бездушной» английской занятости экономическими проблемами. То, что Адам Смит и английские либеральные экономисты изучают богатство в отрыве от характера социального развития, он считает «ложным в теории и гибельным для практики» [1144].

Милютин продолжил дело Майкова в своем объемистом ученом труде «Пролетариат и пауперизм в Англии и Франции», публиковавшемся из номера в номер в первых четырех выпусках журнала «Отечественные записки» за 1847 г. (того самого, где Майков только что сменил Белинского в качестве главного литературного критика). Милютин противопоставляет напор французской общественной мысли упадку буржуазного общества. И в его статьях, и в лекциях, читанных в Московском университете, очевиден контовский оптимизм относительно возможности разрешения «борьбы интересов», характерной для развивающейся экономики, такой, как французская и английская, посредством «будущего развития науки». Милютин был дружен со многими декабристами и являлся главным придворным сторонником отмены крепостного права; два его брата заняли видные должности при дворе Александра II. Сам же Милютин не устоял против меланхолии, характерной для конца николаевского царствования, и застрелился в 1855 г.

Обращение нового интереса к социальным проблемам в русло социалистической деятельности стало заслугой последнего из главных кружков николаевской эры — кружка Михаила

Петрашевского. Сознательно подражая французским энциклопедистам, Петрашевский намеревался создать сообщество мыслителей, которое возглавит умственное развитие русского народа. «Карманный словарь» был задуман Петрашевским и Майковым как новая «Энциклопедия»; он должен был также сослужить идеологическую службу в борьбе с немецким идеализмом. Молодые писатели и чиновники в основном из незнатного дворянства собирались и обсуждали перспективы обновления общества в свете учений различных французских социальных мыслителей. На одном из собраний читались «Слова верующего» Ламенне в переводе на церковнославянский язык, а друзья членов кружка планировали обед в честь дня рождения Фурье 7 апреля 1849 г. [1145]

Хотя обсуждение различных социальных программ в кружке Петрашевского ни к чему не привело, сама решимость изыскать программу действия была явственным знаком перемен. Мало того, петрашевцы образовали целую сеть дочерних провинциальных кружков — первую со времен декабристов; сеть была негустая, однако же простиралась от Ревеля в Эстонии до Казани на средней Волге. Недавно возвратившийся с театра революционных действий в Западной Европе Спешнев предпочитал называться не социалистом, а коммунистом и требовал учреждения «центрального комитета» в составе от девяти до одиннадцати человек, по двое соотнесенных с разными дочерними группами. Офицер с востока страны Черносвитов предлагал отделение Западной Сибири от России и воссоединение ее революционным путем с великой Тихоокеанской империей, включающей Мексику, Калифорнию и Аляску [1146]. Другие ратовали за мирную агитацию с целью превратить крестьянскую общину в ядро нового социалистического общественного устройства.

Некоторые из самых выразительных умов второй половины XIX столетия прошли духовную школу в этой животворной атмосфере: биолог и глашатай воинствующего панславизма Николай Данилевский, сатирик Михаил Салтыков-Щедрин. С точки зрения будущей значительности выше всех стоит Федор Достоевский, молодой писатель, увлеченный идеями пропаганды среди старообрядцев и проповедью социализма по образцу деревенской общины и артельных содружеств [1147]. Именно он читал петрашевцам знаменитое письмо Белинского, распекавшего Гоголя за его примирение с самодержавной Россией. Белинский противопоставляет живой пример Христа мертвенному официальному христианству, и это его противопоставление откликнется не только в «Братьях Карамазовых», но и во многих мучительных размышлениях российских радикалов. Представление о Христе как о революционном преобразователе общества своего времени было, разумеется, общим местом раннесоциалистической идеологии, особенно во Франции. Но российские интеллигенты дополнили его, опираясь на русскую традицию религиозного раскольниковства, с которой их все более роднила общность преследования и заточения. Так новая «философия общества», к созданию которой зывал Майков, изначально оказывалась некой разновидностью христианского социализма: преданностью Христу помимо Бога — в противоположность, так сказать, утверждению божества без Христа в николаевской России.

Хотя петрашевцы и не объявляли себя завзятыми христианами (в отличие от современного им украинского кружка, Братства Кирилла и Мефодия), они все же претендовали на то, что заново открыли «учение Христово в первобытной чистоте своей», «имея основным догматом милосердие, а целью — *водворение свободы и уничтожение частной собственности*» [1148]. Вслед за Сен-Симоном и Контом они говорили о «новом христианстве»; новом «нормальном» и «естественном» обществе социальной гармонии, которое мирным путем возникает в результате исторического развития.

вернуться

7. К.Пажитнов. Развитие социалистических идей в России от Пестеля до группы «Освобождение труда». — Пг., 1924, I, 71-76.

вернуться

1144

8. Цит.: Венгеров // БЕ, XXXV, 374. См. также: В.Майков. Собр. соч. — Киев, 1903, в 2 т.; и биографические изыскания его брата Леонида Майкова во введении к примечательным творениям Валериана (Критические опыты. — СПб., 1901, в 2 т.). Очевидную попытку «возвести» Майкова на уровень Белинского и Герцена делает А.Левитов (Передовая экономическая мысль России 40-х годов XIX века и ее значение в экономической науке // Ученые записки Ростовского н/Д финансово-экономического института. II, Ростов/Дон, 1948, 25). Ей дастся отпор в: История русской экономической мысли, I, гл.2, 263.

вернуться

1145

9. Семевский. Из истории, 27-35; Schieibert. Von Bakunin, 281-314; Сакулин. Литература, 288-312.

вернуться

1146

10. Семевский. Из истории, 59-67.

вернуться

1147

11. А. Долинин. Достоевский среди петрашевцев//Звенья, VI, 512 и след.; В.Семевский. Петрашевцы Дуров, Пальм, Достоевский и Плещеев // ГМ, 1915, №№ II, 12.

вернуться

1148

12. Из статьи о слове «оракул» в карманном словаре, цитируемой и рассматриваемой в: Пажитнов. Развитие, 57; см. также 55-70. Взгляды, принятые в обществе Кирилла и Мсфодия, относятся к числу немногих явлений, обойденных вниманием Вентури; они характеризуются как христианский федерализм в: J.Sydoruk. Ideology of CyriHo-Methodius and Its Origin // Slavistica, 1954, № 19, 168-183.

В понятии российских общественных мыслителей о «новом христианстве» существенно было стремление отмежеваться от социально-политического устройства капиталистического Запада. Так, петрашевцы относились со скептицизмом (совершенно несвойственным в этом смысле

декабристам) к институту частной собственности и к ценности конституций. «Защитники конституции забывают, что человеческий характер заключается не в собственности, а в личности, и что, признавая политическую власть богатых над бедными, они защищают самую страшную деспотию» [1149].

Зачинатели общественной мысли по примеру Белинского полагали социализм «идеей идей», которая «поглотила и историю, и религию, и философию» [1150]. Для Майкова «социализм» был синонимом его «философии общества»; особенно он настаивал на равномерном распределении доходов между рабочими. В «Карманном словаре» осторожности ради использовался синоним «оуэнизм»; Петрашевский же называл Фурье «моим единственным — Богом» и сделал довольно жалкую попытку учредить коммунистическое общежитие для семи крестьянских семей в своем поместье близ Новгорода. Крестьяне спалили его образцовую фаланстеру. Однако подробнейшая фурьеристская схема умиротворения страстей и разрешения всех конфликтов человека с природой, самим собой и окружающими оказала глубокое воздействие на формирование российской общественной мысли. План Фурье был самым наглядным и потому наиболее привлекательным из представлений о грядущем золотом веке, в идеальный образ которого входила свободная «игра страстей». К тому же фаланстеры предполагалось создавать при сельскохозяйственных артелях и ремесленных мануфактурах, что явно весьма подходило к российским условиям. И хотя фурьеристские обольщения миновали, все же вера в некий социализм христианского толка осталась постоянной составляющей российской общественной мысли. Те, кто, подобно Спешневу, уже в сороковых годах ратовали за насильственные методы и заговорщическую деятельность, подчеркнуто именовали себя «коммунистами», и Герцен старательно проводил различия между этическим и аристократическим социализмом и авторитарно-метафизическим коммунизмом, «социализмом возмездия» [1151].

Наряду с «социализмом» общественные мыслители сороковых годов склонны были верить в «демократию». «Карманный словарь» определял ее как форму правления, где «каждый гражданин участвует в рассмотрении и решении дел всей нации». Ей суждено было установиться повсюду, принимая различные формы «смотря по степени развития нравственных сил в народе и сознания истинной, разумной свободы» [1152]. Политический идеал для России напрямую нигде не указан, однако же в «Карманном словаре» имеются статьи «оппозиция» и «национальные собрания»; и явственно предполагается создание некоего представительного органа — свободного игрища различных политических сил.

При этом «демократия» в российской общественной мысли изначально ставилась особняком от конституционализма и либерализма в их западном понимании. Демократы и либералы зачастую противопоставлялись: первые приобретали облик эгалитарных социалистов, вторые — английских бизнесменов, пекущихся лишь о чисто формальных свободах для среднего класса. В одной из статей пятидесятых годов утверждалось, что Сибирь — более сродный истинному демократу край, чем либеральная Англия. В словаре иностранных слов, составленном в начале шестидесятых годов в подражание «Карманному словарю» Петрашевского, либерал определяется как «человек, любящий свободу, обыкновенно бояре. Например: господа, помещики — бояре, любят свободу глазеть в окна, ничего не делая, потом гулять, в театры ходить, на балы, — такой называется либеральный человек» [1153].

Демократию же надлежало искать в местах отдаленных — в Америке, в Швейцарии, в Древней Греции. Она предполагала ослабление возможности стеснять и угнетать ближнего, а вовсе не «новый деспотизм» либеральной «аристократии богатства» или «царство собственности».

Новая озабоченность социальными вопросами в сороковых годах совпала с драматическим расширением круга читающей публики. Из 130 периодических изданий, выходивших в России

в 1851 г., 106 были основаны после 1836-го. Количество университетских студентов и преподавателей увеличилось с начала сороковых до 1848 г. более чем на пятьдесят процентов, а число учащихся и учителей средних учебных заведений росло еще быстрее. Годовой объем почтовых отправок, увеличившийся за первые пятнадцать лет царствования Николая лишь на три миллиона, в 1840–1845 гг. возрос на пятнадцать миллионов. За последующие три года в Россию было завезено более двух миллионов иностранных изданий [1154].

Между тем центр тяжести умственной жизни в 1840-х гг. исподволь переместился из Москвы обратно в Санкт-Петербург. Санкт-Петербург доминировал в российской культуре при Екатерине, откуда Новиков и Шварц не перебрались в Москву и не настали последние угрюмые годы ее правления. Град Петра задавал тон и в начальные радужные годы царствования Александра; но пожар и восстановление Москвы сделало древнюю столицу средоточием националистских устремлений. Однако постепенно взяли верх западники (или «европейцы» и «космополиты», как их чаще называли в течение «замечательного десятилетия»), и это в большой степени означало победу Санкт-Петербурга над Москвой, чаадаевским «городом мертвых». Переезд Белинского в 1839 г. из Москвы в Санкт-Петербург сопровождался характерной декларацией: «В Петербург, в Петербург, там мое спасение» [1155]. Санкт-Петербург был крупнейшим и самым торговым из российских городов. Петербургские журналы, в которых сотрудничал Белинский, «Отечественные записки» и «Современник», имевшие в 1847 г. неслыханное количество подписчиков (первый — 4000, второй — 3000) [1156], стали впоследствии главными рупорами идей: первый — народничества в семидесятых годах, второй — отъявленного нигилизма в шестидесятых. К 1851 г. более половины частновладельческих журналов России выходили в Санкт-Петербурге, а большинство остальных частных периодических изданий печаталось не в Москве, а в западных городах Риге и Дерпте. «Москвитянин» Погодина был последней попыткой романтических националистов основать влиятельный «толстый журнал» (т. е. издание с идеологической программой, подкрепленной внушительными библиографическими и критическими разделами) в Москве. Несмотря на официальную поддержку (а может быть, именно из-за нее), он не имел и подобия того успеха, которым пользовались новые санкт-петербургские журналы социально-критического направления. Когда в 1856 г. издание «Москвитянина» прекратилось, сотрудники его большей частью перебрались в Санкт-Петербург, где затевалась публикация новых влиятельных антизападнических журналов, таких, как «Русский вестник» Каткова и «День» Аксакова.

Радужным упованиям на то, что на Западе благодаря передовым французским социальным теориям может возникнуть новый общественный порядок, был нанесен сокрушительный удар неудачными революциями 1848–1849 гг. в Западной и Центральной Европе. Россия осталась в стороне от этого революционного подъема, так что русские не чувствовали себя опозоренными неудачами. Более того, под влиянием зажигательных писаний Герцена, свидетеля этих событий, и Бакунина, их участника, россияне склонялись к заключению, что в деле грядущего преобразования общества факел вожатого просто перешел от разгромленных трудящихся Запада к пробуждающемуся крестьянству Востока.

Яростная реакция Николая I на революционные волнения 1848–1849 гг. усилила у российских общественных мыслителей ощущение сопричастности обманутым западноевропейским надеждам на социальные преобразования. За арестом пятидесяти двух петрашевцев (из которых двадцать три были осуждены и отправлены на каторгу) и выступлением российских войск на подавление восстания Кошута в Венгрии — и то, и другое произошло в конце апреля 1849 г. — последовала неуклюжая попытка изничтожить духовное брожение «замечательного десятилетия». Впредь было предписано принимать в университеты не более трехсот студентов. Философию изгнали из учебных программ, всякое публичное упоминание имени Белинского

запретили. Письма, подписанные «со всей моей любовью», изымались, и авторам их вменялся в вину недостаток любви к Богу и царю, а музыкальные сочинения Рубинштейна были, к его изумлению, конфискованы на российской границе таможенными чиновниками, заподозрившими в нотах революционную тайнопись, которую приезжий хочет протащить с Запада.

вернуться

1149

13. Цит. в: Пажитнов, 66. Предполагаемая разница между «либеральными» конституциями и «демократическим» представительством акцентируется в программном стихе петрашевцев:

«Конституцию могут дать,

но земскую думу надо взять»

Звенья, II, 449.

вернуться

1150

14. Белинский. ПСС, XII, 66.

вернуться

1151

15. «Социализм, который хотел бы обойтись без политической свободы, без равноправия, быстро выродился бы в самодержавный коммунизм» (1866) // Герцен. ПСС и писем. — Пг., 1923, XX, 132. «Коммунизм... является более как нотация, как та громовая туча, которая чревата молниями, разобьющими существующий нелепый общественный быт <...> если люди не покаются, видя пред собою суд божий» // Герцен. ПСС и писем, III, 319 (приведено у Вентури в числе цитат, иллюстрирующих интересное рассуждение автора: Venturi. Roots, 17).

вернуться

1152

16. Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка / Под ред. Н.Кириллова. — СПб., 1846, 52; см. также 133-134. Этот второй том незавершенного словаря является большей частью сочинением Петрашевского; первый (СПб., 1845) сочинили В.Майков и Р.Штрэндман.

вернуться

1153

17. Приведено в: Пажитнов. Развитие, 107, примеч. I.

вернуться

1154

18. А.Нифонтов. 1848 год в России. — М. — Л., 1931, 64–68, 76. Менее статистический, но более проницательный анализ предлагает И.Берлин (I.Berlin. Russia and 1848 // SEER, 1948, Apr.).

вернуться

1155

19. Белинский. ПСС, XI, 216. О термине «европейство» см.: Сакулин. Литература, 222, прим. I; использование его Киреевским в 1837 г. обсуждается в: Ковалевский. Понимание, 168.

вернуться

1156

20. Нифонтов. 1848, 68.

В России покамест не было «предохранительного клапана» массовой эмиграции в Америку, куда удалились столь многие приверженцы революций из Центральной Европы, и российские интеллигенты тешили себя неопределенной и привлекательной идеей, что Россия — а может быть, и все славянство — является своего рода Америкой в процессе становления. Таким образом, прославление крестьянской общины как специфически славянской формы социальной организации сочеталось с политическим идеалом свободного, демократического федеративного объединения. После Славянского конгресса 1848 г. в Праге Бакунин провозгласил идеалом революционную федерацию славянских народов в противовес «кнута-германскому» самодержавному засилью. Друг Герцена сочинил стихотворную драму, восхвалявшую «социалиста» Уильяма Пенна, и объявлял Америку «естественным союзником» возрожденной России [1157]. Герцен полагал, что Тихий океан станет «Средиземным морем будущего», которое России и Америке предстоит созидать вместе [1158]. Российские радикалы с романтическим увлечением следили за не очень им понятным развитием далекой, заполонившей целый континент цивилизации, продвижение которой на запад во многих отношениях сходствовало с распространением России на восток; и полуанархическая, разгромная критика всех политических установлений, которая стала общим местом радикальной российской общественной мысли, редко обращалась на Америку.

Салтыков говорил задним числом о петрашевцах как о сообществе людей, желавших «читать, не научившись азбуке, и ходить, не научившись твердо стоять» [1159]. Однако их деятельность в России и зарубежные прорицания Герцена и Бакунина свидетельствуют о том, что русские умы в середине столетия обратились от философского к общественному мышлению: Гамлеты стали Дон-Кихотами, если использовать типологию знаменитой статьи Тургенева конца пятидесятых годов. Чтобы самоуглубленный Гамлет превратился в рыцарственного Дон-Кихота — покинул свой замок и отправился странствовать, — должен был найтись идеал, требующий служения. Идеалом явилось видение грядущего золотого века, в котором более не будет крепостничества, чиновничества, частной собственности и самовластного гнета. Вместо всего этого людям откроется новое, нравственное христианство, они построят социализм по образцу крестьянской общины и учредят не притесняющую никого федерацию, примерно такую же,

как в далекой Америке. Эти мотивы более отчетливо и полно зазвучали в царствование Александра II и особенно в народническом движении; но все они изначально сопровождали поворот к общественной мысли на исходе николаевской эпохи.

Крымская война как никакое другое событие способствовала более основательному и широкому российскому обсуждению социальных проблем. Кстати сказать, немногие лейтмотивы новейшей истории России столь впечатляют, как решающее воздействие больших войн на русскую мысль и культуру. Церковный раскол явился следствием Первой Северной войны, Петровские реформы были вызваны Второй, волнения последних лет царствования Александра I и восстание декабристов порождены были наполеоновским нашествием; большие войны конца XIX — начала XX в. также оказали глубокое и дестабилизирующее влияние на русское культурное развитие. Турецкая война середины семидесятых годов послужила прологом драмы революционного народничества в России; за Японской войной 1904–1905 гг. воспоследовала революция 1905 г., [1160] а Первая мировая война разрешилась революциями 1917-го. Война неизменно подвергала новым испытаниям на прочность устарелую социально-экономическую систему и в то же время делала российские умы особенно восприимчивыми к зарубежным идеям и чужому образу мышления.

Крымская война представляется водоразделом российской истории. Сокрушительное поражение на своей территории оказалось губительным для напыщенного самодовольства николаевской России и оставило ощущение национальной неполноценности с одной стороны, а с другой — стимулировало новшества и реформы. То, что традиционные союзницы России Австрия и Пруссия не пришли к ней на помощь, дискредитировало эти континентальные монархии и вынудило Россию обратить взоры к победоносным либеральным державам Запада, Франции и Англии, в поисках технического и идейного обновления. Россия не без колебаний, но необратимо вступила на путь индустриализации и перестройки своей социальной структуры. Что крымское поражение означает для России, лучше всех поняли приверженцы николаевского режима. Еще до того как война была окончательно проиграна, Тютчев увидел в ней «родовые схватки явления нового мира». Погодин призвал на помощь символ огня и образовал странное смешение апокалиптичности с мазохизмом, которое станет характерным для нового национализма: «Сожжем же всесожигающим огнем, который англичане разожгли в геенне, сожжем... все наши политические отношения с Европой! Пусть все горит огнем! Qui perd gagne!» [1161]

Из всех очевидных признаков перемен, происходивших в России после Крымской войны, ни один не был столь ощутимым и впечатляющим, как строительство железных дорог. Они со всей непосредственностью и драматичностью доносили до провинции весть о том, что грядет новый мир — по мере того как стальные рельсы, простираясь из северо-западного угла России, проникали в шестидесятых и семидесятых годах в ее захолустную глубь. Старые окольные грунтовые российские дороги послужили в 1812 г. (как впоследствии и в 1941-м) своеобразной защитой от тяжеловооруженных захватчиков с Запада и очаровывали своей живописностью романтическое воображение. Радищев, при всем своем реформаторском пыле, воздал должное старинному тракту, по которому отправился в свое знаменитое путешествие из Санкт-Петербурга в Москву; у Гоголя старые дороги символизируют прелесть и тайну исконной Руси.

Новым железным дорогам суждено было стать символическими для современной России и российского взаимосвязанного процесса духовного разброда и материального преуспевания. Сперва некоторые русские националисты мечтали о гармоническом освоении железных дорог российской культурой. Федор Чижов, попович и близкий друг Гоголя, Иванова и Хомякова, преподавал в Санкт-Петербурге физику и математику и опубликовал в 1837 г., в возрасте 26 лет, антологию по истории совершенствования паровых механизмов. Он писал, что «железная дорога для меня девиз нашего времени», и его решимость открыть в России век железных

дорог не пошатнулась за долгое время заключения, которому он подвергся в последние годы царствования Николая — обвиненный, по-видимому, в агитации славян против владычества Габсбургов. Когда при Александре II железные дороги принялись строить всерьез, Чижов проникся страстным желанием помешать иноземцам прибрать к рукам российское железнодорожное строительство. Он пытался увязать новую форму предпринимательства с духовными целями и в 1860 г. создал компанию, которая первым делом запланировала покаянную железнодорожную ветку из Москвы к Троице-Сергиевой лавре. Но англо-французские конкуренты скоро его обошли, и он, обманутый в своих надеждах, умер в 1877 г.; похоронили его рядом с Гоголем [1162]. Горькое и смутное чувство по отношению к железным дорогам сквозит в речи ректора Рижской богословской семинарии, произнесенной в декабре 1872 г., когда его попросили благословить новый железнодорожный мост: «Разнообразные мысли возникают в душе при виде этого нового пути. Что принесет он нам?.. Не будет ли он частью поспешником той мнимой цивилизации, которая... под видом ложной общечеловечности и общего братства всех... уничтожает действительную, истинную человечность, истинное братство?» [1163]

Не только традиционалисты, но и реформаторы-западники с некоторой опаской взирали на этих провозвестников нового железного века. Хотя Белинский изъявлял восхищение железными дорогами и любил смотреть, как они строятся, «действительность», от которой он шарахался, приобретала в его глазах облик паровоза: «железного» чудища со «стальными челюстями», изрыгающего «дым и языки огня». Более умеренный западник князь Вяземский писал в 1847 г. в статье «Взгляд на литературу нашу в десятилетие после смерти Пушкина»: «...Железные дороги частью уже упразднили, а со временем и окончательно упразднят бывшие путевые сообщения. Другие силы, другие пары давно уже уволили огнекрылатого коня, который ударом копыта высекал животворные потоки, утолявшие благородную и поэтическую жажду многих поколений» [1164]

вернуться

1157

21. Об авторе се Иване Турчанинове, который впоследствии эмигрировал в Америку, участвовал в Гражданской войне под фамилией Турчин и прослыл жестокосердным в Алабаме, см.: Герцен и Огарев I // ЛН, 1953, II, 591-592; а также: I, 704-705, — о влиянии Дж. Фенимора Купера. О различных бакунинских проектах федерации см.: Нернер. Bakounine, 201 ff. Об общем воздействии американской мысли на российский радикализм см.: Hecht. Russian Radicals.

вернуться

1158

22. Герцен. Америка и Россия // Колокол, № 228, I окт. 1866, 1 861-1862. Эту идею развивал и Бакунин, см.: Yu.Semyonov. Siberia. — Baltimore, 1954, 281-282.

Н.Ядринцев, ветеран революционной агитации шестидесятых годов в Санкт-Петербурге, переехал в Сибирь, где стал поборником радикальной областной федерации и пришел — в числе прочего — к мысли об отделении Сибири от России и преобразении ее в федеративную республику на манер Соединенных Штатов. См. его статью: История одного странствия // 03, 1871, № 12, особ. 215-216. О других сторонах его большей частью журналистской деятельности см.: Venturi. Roots, 318 ff; М.Лемке. Николай Михайлович Ядринцев. — СПб., 1904, особ. 96 и

далее. По-видимому, еще задолго до того Новиков вынашивал замысел учредить небольшую республику где-нибудь в Сибири или возле нее в качестве политической базы для обновления России. См.: РС, 1877, апр., 658.

вернуться

1159

23. Брусин // М.Салтыков-Щедрин. ПСС, 1. — М., 1965, 285.

вернуться

1160

24. Цит. в: G.Florovsky. Premonitions, 340 ГГ.

вернуться

1161

25. М.Погодин, цит. в: Riasanovsky. Nicholas, 166. 'Qui perd gagne!' — «Проигравший выигрывает!» (франц.).

вернуться

1162

26. См.: Ф.Чижов. Паровые машины, история, описание и приложение их. — СПб., 1838; БЕ, LXXVI, 821-822; РБС, XXII, 376-381; и особ, биографический очерк: А.Либерман // Сборник в память столетия со дня рождения Федора Васильевича Чижова. — Кострома, 1911, 49 и далее.

На склоне лет Чижов близко подружился с другим железнодорожным магнатом С.Мамонтовым, который тоже стал покровителем искусств и помог сохранить до XX столетия идеал особого русского национального художества. Чижов завещал Мамонтову свой громадный девятнадцатитомный дневник, по-видимо-му содержавший пророческий наказ отечеству, с условием «не печатать и не читать, покуда не минет сорок лет со дня смерти автора» (Отчет Московского публичного и Румянцевского музеев за 1876-1878 г. — М., 1879, 98). Интерес к этому монументальному сочинению не пропадал до истечения указанного срока в роковом 1917 г. О предстоящей публикации его было объявлено в журнале «Книжный угол» (СПб., 1918, № 2, 33); она, однако, не состоялась ввиду закрытия этого примечательного журнала советскими властями, и мне не удалось отыскать следов этого документа или какой бы то ни было информации о нем ни в Ленинграде, ни в Москве, ни в 1961-м, ни в 1965 г.

вернуться

1163

27. Речь М.Дрекслера, ректора Рижской богословской семинарии // Странник, 1872, дек., 98-99. Сходные опасения выражал безвестный крестьянский сочинитель в 1835 г., еще до

завершения строительства первой железной дороги. См.: М.Коваленский. Хрестоматия по русской истории. — М. — Пг., 1923, IV, 77-78.

вернуться

1164

28. П.Вяземский. ПСС. — СПб., 1879, II, 353; Белинский. ПСС, XI, 325. Об аналогичных тревогах в другом литературном контексте см.: M.Brightfield. The Coming of the Railroad to Early Victorian England as Viewed by the Novels of the Period // Technology and Culture, 1962, Winter, 45-72; O.Handlin. Man and Magic: Encounters with the Machine // The American Scholar, 1964, Summer, 408-419; L.Marx. The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America. — Oxford, 1964.

Некоторые соображения о железной дороге как литературном символе и стимуле преобразования российского общества содержит статья: М.Апытман. Железная дорога в творчестве Л.Н.Толстого // Slavia, XXXIV, 2, 1962, 251-259.

В романах времен Александра II приземленному Пегасу русского реализма то и дело приходилось пересекать железнодорожные пути. В поездном купе подражатель Христа по Достоевскому князь Мышкин на первых же страницах романа «Идиот», возвращаясь в Россию, знакомится с угрюмой и зловещей личностью, чья судьба в дальнейшем тесно переплетется с его собственной. И как крестьяне уподобляли сеть железных дорог гигантской паутине, которая опутала русскую землю, так один из персонажей «Идиота» считает железнодорожную напасть рухнувшей с неба звездой «Полынью», о которой сказано в Откровении св. Иоанна Богослова (8:11). В клубах паровозных извержений, сопровождающих россиян в их железнодорожных странствиях на Запад и обратно, Тургенев в романе «Дым» видит подобие смятенного состояния умов и смутного будущего России. Один из вдохновителей и зачинателей программно-реалистической музыки Милий Балакирев работает в 1870-х гг. носильщиком на санкт-петербургском вокзале: для него это разновидность покаянного «хождения в народ». Толстой умер на захолустной железнодорожной станции, а его великий роман «Анна Каренина» начинается и кончается гибелью человека под колесами поезда. Поэт Некрасов ввел в обиход словосочетание «Царь Голод» в своем стихотворении «Железная дорога» (1865).

В то же время для тех, кто мечтал прежде всего о драматическом материальном преображении мира, железные дороги становились символом света и надежды. Членам секты 1840-х гг. «Вестники Сиона» второе пришествие виделось новым устройством жизни возле великой железной дороги, которая проляжет по евразийским просторам и станции которой будут громадными раздаточными центрами материальных благ. Основатель секты Ильин умер в Соловецке в 1890 г., буквально за год до того, как его прозрения начали воплощаться в строительстве Транссибирской магистрали, самой длинной в мире железной дороги. Прибытие Ленина в апреле 1917 г. на санкт-петербургский Финляндский вокзал в plombированном вагоне стало ключевым, харизматическим событием в истории большевизма. Неистовые агитационные рейды Троцкого по стране в его пресловутом бронепоезде сыграли важную и драматическую роль, мобилизуя вооруженные массы на поддержку революции, а огромные, вычурно изукрашенные станции Московского метрополитена стали символами новой безбожной религии сталинской эры.

Первой российской железной дорогой была короткая линия, соединившая Санкт-Петербург и

Царское Село, открытая в 1835 г. Через шестнадцать лет рельсы протянулись из Санкт-Петербурга в Москву, главным образом благодаря стараниям американского инженера Джорджа Вашингтона Уистлера (мужа матери знаменитого художника Джеймса Уистлера), который способствовал стандартизации в России более широкой колеи, чем в Западной Европе. В 1856-м, первом году царствования Александра II, в Санкт-Петербурге строились два новых вокзала западного и восточного направления; при новом императоре строительство значительно ускорилось. Французские сен-симонисты, вложившие в это строительство немалые деньги, были в восторге, оттого что железнодорожное сообщение должно было осчастливить почти одновременно Америку и Россию («этих двух Герклов, дремлющих в своих колыбелях»), и полагали российскую программу технически менее впечатляющей, но исторически несравненно более важной, соединяющей Европу с Азией. Российское строительство было «свершением, не имеющим себе равных на нашем континенте», которому предстояло стереть политические расхождения и установить новое «экономическое сообщество»: в нем сольются Западная и Восточная Европа и возникнет единство, «подобное самой России... полувосточное, полуазиатское» [1165].

Новые железные дороги явились первым массированным вторжением механической силы в растительное безвременье деревенской России; при этом во всей империи невероятно возросла социальная, а значит, и классовая мобильность. Первое путешествие на поезде «освобожденного» крестьянина было обычно болезненным расставанием с родными краями — отправлялся ли он на пожизненную воинскую службу или в город на поиски заработка. Ехать приходилось долго; в пути донимал холод; на коротких стоянках запрещено было пользоваться туалетом, а если пассажир-простолудин облегчался на путях или возле них, его нещадно били за «неприличное поведение».

И тем не менее железные дороги служили символом прогресса для студентов шестидесятых годов, новоявленных поборников материализма и всеобщего равенства; правда, их первые поездки были, как правило, более комфортабельны. Один из самых одаренных молодых технологов своего поколения Николай Кибальчич явился в Санкт-Петербург, чтобы изучать инженерные дисциплины, которые помогут ему участвовать в железнодорожном строительстве; он заявлял: «Для России железные дороги — это все. Это теперь самый насущный, самый жизненный вопрос. Покроется Россия частой и непрерывной сетью железных дорог, как, например, Англия, — и мы процветем и расцветем... дела и предприятия обнаружат... доселе еще небывалый у нас прогресс... возникнут бесчисленные заводы, фабрики...

Цивилизация в России пойдет быстро вперед, и мы, наверное, хоть и не сразу, догоним обогнавшие теперь нас передовые страны Западной Европы» [1166].

Однако через несколько лет этот апостол прогресса и обожатель железных дорог стал профессиональным революционером, целиком отдавшим свой талант изготовлению взрывчатки для подрыва российских официальных поездов специального назначения, а затем — в 1881 г. — и самого царя Александра II. Ощущение загубленных способностей усиливается, если вспомнить, что последние дни в тюрьме перед повешением он проектировал летательный аппарат: таковым, полагал он, суждено сменить железные дороги в качестве двигателей прогресса. Чтобы понять, почему этот одаренный юноша стал проповедником и технологом политического убийства, необходимо приглядеться к сумбурному царствованию Александра II и психологии нового революционного поколения.

При Александре дилемма деспота-реформатора приобрела особый иронический накал, поскольку вирус общественной мысли поразил широкие круги населения.

Как и Александр I, он царствовал почти четверть века, и царствование его приблизительно разделяется на две половины: период реформ и период реакции. Время ожидания и проведения реформ обычно именуется «шестидесятыми годами», хотя в действительности оно продолжалось с 1856-го по 1866 г. Период реакции последовал за первым покушением на жизнь царя в 1866 г. и завершился его убийством в 1881-м. В отличие от Александра I, Александр II действительно осуществил целый ряд серьезнейших реформ: освободил крепостных, ввел суд присяжных, учредил земства в целях местного ограниченного самоуправления. Однако же Александр II был куда менее популярен. Важнейшие события культурного и умственного развития его времени происходили если не вопреки ему и его двору, то без всякого их участия. Более того, периодом самого страстного отторжения от официальной идеологии были именно «шестидесятые годы», время наибольшей либерализации; в то время как пик оптимистического самоутверждения отчужденной интеллигенции пришелся на время правительственной реакции семидесятых.

Устремления мыслящего сословия совершенно очевидно приобретали собственную независимую динамику. Чтобы понять ее, необходимо учитывать психологию самодовлеющих «новых людей шестидесятых годов». Это иконоборческое студенческое поколение всего за несколько лет отмежевалось от прошлого так всеобъемлюще и решительно, как это мало кому удавалось в новейшей истории Европы. При посредстве этого фермента в России второй половины александровского царствования образовался целый ряд опасных идеологических соединений, самое значительное и оригинальное из которых одушевляло народническое движение. Это движение настолько определяло культурные достижения и устремления своей поры, что вернее будет называть ее эпохой народничества, чем временем Александра II.

вернуться

1165

29. E.Barrault. La Russie et ses chemins de fer// RDM, 1857, mai 1, 179, 176, 208. См. также: G.Weill. L'Ecole Saint-Simonienne, 1896, 245; и: Keller. East, 162-164.

вернуться

1166

30. Цит. в: П.Щеголев. К биографии, 57. Описание злоключений пассажира-крестьянина было напечатано в популярнейшей «Хронике прогресса» сатирического журнала «Искра» (1861, 26 мая, 281-282).

Поколение, о котором идет речь, подрастало в суровые годы, завершившие николаевское царствование, и явилось на учебу в Санкт-Петербург, в атмосферу всеобщего ожидания великих реформ, которым повеяло с воцарением Александра II. Они взирали на новый режим примерно с тем же оптимизмом, с каким полстолетия раньше чающее реформ дворянство приветствовало Александра I после смерти Павла. Но, сравнительно с тогдашними, новым приверженцам реформ не доставало аристократической широты взглядов. Большую часть их составляли «разночинцы»: отпрыски мелких чиновников, священства, мастеровых и различных социальных меньшинств. Среди них было много провинциалов, носителей накипевшего недовольства и сектантской религиозности из наименее развитых областей деревенской России. Словом, новое студенческое поколение было пестрой по составу прослойкой, которая смешивала социальные запросы с реформаторскими идеями и которая вышла на историческую

сцену, когда весь старый режим — а не только царь с его присными — был скомпрометирован военным поражением.

Новое студенческое поколение включало необычайно много бывших семинаристов, отличавшихся особым пристрастием к исчерпывающим ответам на «проклятые вопросы». Они завораживали и сбивали с толку многих своих неустойчивых и впечатлительных сотоварищей. Среди них выделялись «два святых Николая», Чернышевский и Добролюбов, два бывших семинариста, которые фактически возглавили именовавшуюся у них «консistorией» редакцию журнала «Современник», где завершилась карьера Белинского.

Отправляясь от материализма Фейербаха и рационализма английских утилитаристов, эти влиятельные критики способствовали систематическому отторжению молодого поколения от всех традиций прошлого и того идеалистического мировосприятия, которое целиком обуславливало умственную жизнь века дворянской культуры. Они провозглашали новую систему этики, основанной на «разумном эгоизме» и строго утилитарном расчете, предполагающем получение наибольшей материальной выгоды. Они подражали иконоборчеству Белинского и в то же время превозносили искусство «гоголевского периода» русской литературы, когда во главу угла ставилась забота о страждущем человечестве, в пик более уравновешенному творчеству «пушкинианцев», не признававших первостепенного социального назначения искусства. Они проповедовали равенство полов, святость естественных наук и необходимость признания материальной выгоды как первопричины всякой идейной позиции. Они — и что важнее, их бесчисленные последователи — оформили свое ощущение полного разрыва с прошлым, одеваясь причудливо и вызывающе, практикуя свободную любовь и пытаясь жить и трудиться в коммунах. Вместо православных образков носили на шее медальоны с портретом Руссо; на богословских лекциях слушатели скандировали: «Человек — червяк»; при всяком удобном случае поносили Шекспира, Рафаэля, Пушкина и других творцов особенно чтимых старшим поколением.

Войну поколений драматизировал Тургенев в своем знаменитом романе «Отцы и дети», опубликованном в 1862 г., сразу после того как он, представитель поколения «отцов», вышел из редакции «Современника», объявив, что Чернышевский и Добролюбов — «литературные Робеспьеры», которые «хотят стереть с лица земли поэзию, изящные искусства, все эстетические наслаждения и водворить свои семинарские грубые принципы» [1167]. Героя романа зовут Базаров, он — идейный вождь «сыновей» и молодой студент-медик, отвергающий все устоявшиеся эстетические, нравственные и религиозные идеалы и занятый в основном препарированием лягушек. Его символ веры состоит в том, что «дважды два четыре, а остальное все пустяки». Тургенев обозначает базаровскую философию словом «нигилизм», которое в точности выражает почти целиком отрицательную позицию «шестидесятников» по отношению ко всем общепринятым представлениям и обыкновениям. Сподвижники Чернышевского объявили Базарова карикатурой, но Писарев, выходивший тогда на сцену новый иконоборец, признал Базарова достойным образцом для «новых людей» шестидесятых годов. Добролюбов умер в 1861 г., а в следующем году арестовали Чернышевского, и Писарев стал первейшим глашатаем нигилистического материализма и оставался таковым до 1868 г., когда он — подобно Добролюбову и многим другим — обрел безвременную кончину.

Значение этого судорожного отрицания трудно переоценить. Правда, отрицатели в подавляющем большинстве принадлежали к определенному молодому поколению, но среди них оказались именно те даровитые личности, которым предстояло играть главенствующие роли почти во всех областях культурной жизни конца столетия. Писарев был прав, говоря, что «если базаровщина болезнь, то это болезнь нашего времени» [1168]. Всем пришлось так или иначе измениться, потому что молодое поколение продуманно отвергло гуманистическую культуру дворянства во всем ее объеме, а равно и официальное православие царистского

режима. Первым и, может быть, самым важным результатом революционного иконоборчества был решительный разрыв новых нигилистов с прежними умеренными западниками закалки сороковых годов. Чернышевский первым порвал с Герценом, вменив ему в вину его дружбу с либералами вроде Кавелина и Чичерина и «наивную» надежду на «реформу сверху», упование на Александра II. «Пусть ваш «Колокол» благовестит не к молебну, а звонит набат! К топору, зовите Русь», — писал он вскоре после разрыва с Герценом в 1859 г. [1169]. Из революций 1848 г. надлежало сделать вывод, что радикалы не должны уступать руководства революционным движением осмотрительным либералам. Половинчатость и ненадежность александровских реформ — и более всего чисто формальное освобождение крестьянства, едва ли не ухудшившее его реальную участь, — по мнению молодых экстремистов, наглядно показывали, чего можно ждать от либеральных реформаторов.

Нигилизм шестидесятых годов не только способствовал политическому экстремизму, но также признал единственно правильным новый аналитический и реалистический подход к науке и литературе. Проза сменила поэзию в качестве главного средства литературной выразительности (эту перемену Петрашевский объявил обязательным условием прогресса человечества на последнем собрании своего злополучного кружка в 1849 г.). Внезапно возникло особое пристрастие к тщательному изображению сцен и проблематики повседневной жизни. Десять лет оглушительно провозглашалась ответственность художника перед обществом — от «Эстетических отношений искусства к действительности 1855) Чернышевского до «Разрушения эстетики» (1865) Писарева, — и в результате возникла определенная «цензура слева» вдобавок к цензуре царского режима. Реалистический рассказ и идеологический роман исподволь вытеснили с журнальных страниц стихи и пьесы дворянского века, определяя литературный обиход новой Санкт-Петербургской культуры. «История цивилизации в Англии» Бокля, в которой автор пытается объяснять культурные изменения исходя из климата, географии и особенностей питания, была чрезвычайно популярной; целиком материалистическая русская физиологическая школа берет начало от публикации в 1863 г. книги Ивана Сеченова «Рефлексы головного мозга». Вслед за Клодом Бернаром (кто детальнейшим образом составлял описание деятельности человеческого сердца, когда Сеченов учился у него в Париже) Сеченов попытался провести научный анализ работы мозга в рамках чистой физиологии. Тем самым он заложил основу знаменитой павловской теории условных рефлексов, где утверждалось, что все движения, традиционно описываемые в физиологии как произвольные, являются на деле материальными рефлексами в самом строгом смысле слова [1170].

Но быть может, наиболее судьбоносным итогом шестидесятых годов было возникновение интеллигенции как явственной и самодовлеющей социальной прослойки, выдвинувшей новую доктрину *народничества*. Представление, будто некое полусокрытое высшее понимание правит миром, было, как мы видели, общим местом для масонства высоких степеней; собственно, еще Шварц в начале 1780-х гг. вводил в русский язык различные производные формы латинских слов «*intelligentia*» и «*intellects*», наделявших их высшим смыслом. «Карманный словарь» петрашевцев обогатил словарный запас русского языка словом «интеллектуальный», причем предполагалось, что оно имеет столь же всеобъемлющее значение, что и русское слово «духовный». Это возвышенное представление о главенствующей роли понимания и рассудка получило отчетливо историческую интерпретацию у Писарева, который настаивал, что «движущей силой истории является интеллигенция, исторический путь предугапан уровнем теоретического развития интеллигенции» [1171].

вернуться

31. А.Панаева. Воспоминания. — М., 1986, 276.

вернуться

1168

32. Писарев. Избр. соч. — М., 1934, I, 228. Недружелюбно настроенный к нему критик Н.Страхов также признавал важность совершавшейся в 1858-1863 гг., как он выражался, «воздушной революции». См.: Н.Страхов. Борьба с Западом в нашей литературе. — СПб., 1882, I, 48.

Чтобы дополнить общую картину смуты, обрисованной у Вентури и в других монографиях об отдельных агитаторах, необходимо принять во внимание глубину и пафос реакции на молодежное иконоборчество (см.: С.Moser. Antinihilism in the Russian Novel of the 1860's. — The Hague, 1964) и ту степень, в какой петрашевцы фактически предвосхитили деятельность молодых радикалов. Недостаточно учитываемый интерес к Фейербаху первых предвосхищает поклонение «людей шестидесятых» более грубым немецким материалистам следующего эшелона. Писаревский идеал радикального обновления общества путем научного образования во многом является расширенным воспроизведением разработанной Петрашевским программы народного просвещения. Базаровское «дважды два» использовалось столь же непреложно и аксиоматично петрашевцами (Дело Петрашевцев. — М. — Л., 1951, III, 441-442); характерная «цензура слева», введенная Чернышевским и его сподвижниками, явно предусматривалась в планах прежнего кружка (Дело Петрашевцев. — М. — Л., 1941, II, 1 85-186).

вернуться

1169

33. Колокол, 1860. 1 марта, 535. Приведено в: Venturi. Roots, 159. Авторство Чернышевского в отношении этого псевдонимного «Письма из провинции» в герценовский «Колокол» вовсе не бесспорно; его мог сочинить Добролюбов или другой единомышленник. См.: Там же, 744-745, примеч. 94, 95; а также: И.Нович. Жизнь Чернышевского. — М., 1939, 207-208.

вернуться

1170

34. О развитии этой школы от Сеченова до нобелевского лауреата Ивана Павлова (а заодно и о вульгаризации ее принципов для целей советской идеологии) повествует краткий очерк В.Ганта (W.Gantt. Russian Physiology and Pathology // Soviet Science / Ed. by R.Christman. - Washington, D.C., 1952, 11 ff.). См. также: В.Babkin. Sechenov and Pavlov // PR, 1946, Spring, 24-3 5.

Дебаты между Сеченовым и историком-позитивистом Кавелиным в 1870-х гг. были кульминацией множества стычек между материалистами и идеалистами (первая из которых относится к началу 1860-х, когда в спор вступили Чернышевский и П.Юркевич) и в то же время предвестием агрессивного подавления Лениным критического позитивизма, равно как и традиционного идеализма. Советское изложение этих дебатов настолько тенденциозно, что при этом замалчиваются малейшие уступки со стороны материалистов; противовес ему могут составить работы, дающие их сугубо антиматериалистическое освещение: Флоровский. Пути;

вернуться

1171

35. Приводится в: БСЭ (1), XXVIII, 609: мне не удалось отыскать эту цитату, приведенную без указания источника, в сочинениях Писарева. А.Поллард (A.Pollard. The Russian Intelligentsia) проследил дальнейшее употребление этого слова и подверг серьезному сомнению утверждение, будто оно впервые появилось в романах Боборыкина — хотя это некритически повторяется почти во всех советских справочных изданиях. Я обнаружил очевидный источник этого утверждения: Боборыкин открыто заявил в своей лекции 5 ноября 1904 г., что ввел в обиход не только слово «интеллигенция», но также «интеллигент» и «интеллигентный»: «около 40 лет назад, в 1866-м, в одной из моих критических работ» (РМ, 1904, № 12, вторая пагинация, 80–81). Мне не удалось обнаружить каких-либо подтверждений атому; но если даже нечто подобное и имело место, указанная дата — на пять лет позже, по крайней мере, аксаковского употребления слова «интеллигенция». О слове «интеллектуальный» см.: Карманный словарь, 83.

Примечательнее же всего, что слово «интеллигенция» в шестидесятые годы стало означать не просто «понимание», но и особую социальную прослойку. По существу, ее составляли те, кого объединяло ощущение общности отчуждения ввиду их соучастия в иконоборчестве шестидесятников. Новое слово «интеллигент», обозначившее принадлежность к «интеллигенции», появилось у романиста Боборыкина, описывавшего свою чуждость пустячным заботам провинциальной жизни по возвращении в Нижний Новгород из Дерпта, из самого свободного российского университета 1850-х гг. Одна из причин отчуждения интеллигенции от обычного российского люда обнаруживается в глаголе, производном от фамилии этого плодовитого писателя: «боборыкать» — значит болтать без удержу. Впрочем, всегдашний провидец Герцен наилучшим образом охарактеризовал и отчуждение, и предстоящую судьбу интеллигенции на страницах «Колокола» в июле 1864 г. Давным-давно отвергнутый молодым поколением, Герцен пишет о нем, что это «...не-народ... интеллигенция... демократическая шляхта, командиры и учителя... вы же ничего не несете... Вы еще не подумали, что значит голштино-аракчеевская, петербургски-царская демократия, скоро почувствуете вы, что значит красная шапка на петровской дубинке. Вы погибнете в пропасти... и на вашей могиле... посмотрят друг другу в лицо — сверху лейб-гвардии император, облеченный всеми властями и всеми своеволиями в мире, снизу закипающий, свирепеющий океан народа, в котором вы пропадете без вести» [1172].

Таким образом, интеллигенция является передовым отрядом грядущей демократии, обреченным на уничтожение ради ее торжества. Она равно чужда и обычным людям, и нынешним «своевольным» политическим властям, преходящему миру угнетения.

Интеллигенция же не своевольна, потому что ее составляют целеустремленные люди, как утверждал Шелгунов, один из ведущих представителей брожения шестидесятых годов, в своей статье, опубликованной почти одновременно с герценовской, в мае 1864 г.: «Буржуазная интеллигенция XVIII столетия не имела этого характера, и только интеллигенция XIX столетия, воспитавшаяся на обобщениях, поставила целью своих стремлений счастье всех обездоленных и общее равенство» [1173].

Объединявшее отчужденную интеллигенцию ощущение преданности общему делу углублялось и усиливалось благодаря крепнущей интеллигентской вере в историческую закономерность прогресса. Учитывая писаревскую статью 1865 г. «Исторические идеи Огюста Конта» и серии статей конца шестидесятых — такие, как «Что такое прогресс?» Михайловского и «Исторические письма» Лаврова, — можно утверждать, что обнадеживающим залогом единения нарождавшейся интеллигенции было то широкое представление о прогрессе, которое олицетворял Огюст Конт. Его утверждение, что вся человеческая активность, некогда направленная на богословие, переместилась затем в область метафизики и теперь вступила в позитивную или научную стадию, побуждало их верить, что все социальные проблемы будут скоро разрешены при посредстве последней и самой перспективной из позитивных наук — науки об обществе. Таким образом, напрасный призыв Конта к Николаю I разом обогнать Запад, приняв на вооружение его новую «религию человечества», фактически вызвал запоздалый отклик через десятилетие — со стороны отчужденной интеллигенции. Им импонировал его призыв к установлению новой аристократии на основе дарований, а не привилегий, — аристократии, которая ускорит неизбежное преобразование общества, посвятив себя служению человечеству и социализму — идеалам «практическим» и «позитивным» в отличие от «метафизических» и реакционных.

Заново подзаряженной историческим оптимизмом интеллигенции понадобилось укрепить коллективное самосознание с помощью круговой поруки неприятия политики репрессий, преобладавшей во второй половине царствования Александра II. Интеллигенты чувствовали себя обязанными поддерживать традицию бескомпромиссного протеста и улучшения социальных условий в духе заключенного Чернышевского; развивать критические традиции покойного Добролюбова и покойного Писарева и публицистический пафос недавно закрытого «Современника». Забавным образом введение суда присяжных ничуть не утолило интеллигентскую жажду справедливости. Напротив того, это усилило их чувство мученического единения, предоставив им великолепную возможность самозащиты с помощью прочувствованного красноречия.

Итак, в конце шестидесятых иконоборцы стали *интеллигентами*. Радикалы превратили свою юношескую приверженность науке в оптимистическое представление об истории и старательно культивировали само-отождествление с деятелями вроде Чернышевского, пострадавшими за Убеждения. Они считали себя целеустремленной элитой — *интеллигентными, культурными, цивилизованными*, — хотя обычный западноевропейский смысл этих слов (поскольку такой имелся) к ним не подходил. Они считали себя практиками в отличие от «лишних» людей: служителями науки и вершителями истории. Сколько бы они ни спорили между собой о научной «формуле прогресса» и о том, что принесет грядущий «третий век» человечества, все они были едины во мнении о себе, полагая себя спаянным сообществом, которое Писарев и Шелгунов именовали «мыслящим пролетариатом», Лавров «критически мыслящими личностями», а другие — «культурными первопроходцами».

Летом 1868 г. сообщество это было, так сказать, формально окрещено «русской интеллигенцией». Ибо в это время Михайловский открыл в новом «толстом» журнале «Современное обозрение» свою критическую рубрику «Письма о русской интеллигенции». Рубрика была центральной в журнале, которому предстояло продолжать традиции Чернышевского и Добролюбова (название его содержало нарочитую отсылку к их «Современнику»), Журнал просуществовал недолго, но Михайловский вскоре стал сотрудником возрожденных «Отечественных записок», в сороковых годах органа Майкова и Белинского, теперь во всеуслышание провозглашавшего, что российская общественная мысль порождает новую элиту — избранных истории и созидателей нового мира. В 1867–1870 гг. подписка на «Отечественные записки» возросла с двух до восьми тысяч — такого

ежемесячного тиража еще не достигал ни один радикальный журнал. У ведущего критика журнала Михайловского на столе стоял бюст Белинского. Другими сотрудниками критического отдела были Елисеев, прежний сподвижник Чернышевского, и Скабичевский, бывший застрельщик и учредитель воскресных школ; отделом изящной словесности заправляли великий сатирик и бывший петрашевец Салтыков и «гражданский поэт» и бывший редактор «Современника» Некрасов. «Отечественные записки» стали «Библией российской интеллигенции» — не только потому, что журнал этот претендовал выступать преемником радикальных традиций российской общественной мысли, но и в силу того, что он сделался выразителем нового оптимистического взгляда на историю. Другой былой сподвижник Чернышевского, который шел своим путем, летом 1868 г. указывал на сугубую важность оптимистической веры в историю для нарождающейся интеллигенции: «Слияние верхов с низами, интеллигенции с народом не есть пустая мечта. Слияние это есть неустрашимый исторический закон; оно есть путь нашего прогресса...» [1174]

Народное сознание надо озарить пониманием, и с этой целью интеллигенция должна идти в народ. Это указание молодому поколению Герцен впервые озвучил на страницах «Колокола» осенью 1861 г., когда Санкт-Петербургский университет был закрыт ввиду студенческих волнений: «Но куда же вам деться, юноши, от которых заперли науку?.. Сказать вам, куда? Прислушайтесь —...со всех сторон огромной родины нашей, с Дона и Урала, с Волги и Днепра растет стон, поднимается ропот — это начальный рев морской волны... *В народ! К народу!*» — вот ваше место, изгнанники науки...» [1175]

В известной степени призыв Герцена уже нашел отклик в достопримечательном учреждении воскресных школ, которые процветали в России в 1859–1862 гг. и которые без всякой натяжки могут быть названы первой широкомасштабной покаянной попыткой образованных горожан поделить плоды просвещения с простонародьем. Киевский профессор П. Павлов, преподаватель российской истории, стоял у истоков этого движения, призванного бесплатно обеспечить начатками знаний наиболее нуждающихся [1176]. Он был одним из множества провинциальных историков, окружавших возвышенным ореолом русские народные установления и подогревавших стремление умствующих горожан заново открывать деревенскую Россию во всем богатстве ее стихийных проявлений. А. Щапов и Г. Елисеев, влиятельнейшие журналисты-народники семидесятых годов, оба начали с изучения раскола, еще будучи казанскими семинаристами. Костомаров, видный деятель радикального движения на Украине и санкт-петербургский профессор российской истории, по-новому освещал события крестьянских восстаний и был, пожалуй, самым популярным лектором радикальной молодежи шестидесятых годов. Иван Прыжов написал «Историю кабаков в России», где утверждалось, что истинное коллективное чувство и революционный дух простонародья можно по-настоящему оценить лишь в кабаках. Герцен уделял большое внимание старообрядцам и издавал для них специальное приложение. Даже рационалист и утилитарист Чернышевский начал свою публицистическую карьеру хвалебной статьей о «юродивых во Христе» и завершил ее защитой старообрядцев. Такой чрезвычайный интерес к специфике русской деревенской жизни — и в особенности к уникальной традиции народного религиозного сектантства — поддерживал убежденность интеллигентов-горожан в особой участи России и в неисчерпаемых силах народа — вершителя этой участи.

вернуться

1172

36. «Колокол», № 187, 1864, 15 июля, 1534.

вернуться

1173

37. Н.Шелгунов. Сочинения. — СПб., 1904, I, 19. В своих мемуарах (написанных в 1883 г.) Шелгунов поясняет, что его прокламация «К молодому поколению» написана зимой 1861–1862 г. под непосредственным впечатлением от знаменитого пассажа Сен-Симона (в его сочинении 1809 г. «Парабола»), где говорится, как мало потерял бы мир, если бы разом исчезли все государи, землевладельцы и генералы, и какие бедствия воспоследовали бы, вздумай кто-нибудь вдруг лишить мир «литераторов, ученых... интеллигенции страны» (Н.Шелгунов. Воспоминания. — М. — Пг., 1923, 33). Шелгунов считал эту прокламацию (воспроизведена там же, 287–302) обращенным к молодежи призывом отказываться от богатства и привилегий, образуя передовую когорту посвященных, как и подобает последователям Сен-Симона и его ученика Конта.

О влиянии Конта в дополнение к трудам, упомянутым в моей работе (Intelligentsia, 813–815 и прим.) см.: М.Ковалевский. Страница из истории нашего общения с западной философией // ВЕ, 1915, № 6, 157–168.

вернуться

1174

38. Шелгунов, 1868, авг. // Соч., I, 279–280.

вернуться

1175

39. «Колокол», № ПО, 1861, 1 нояб.; цитата приведена в: Пажитнов. Развитие, 116.

вернуться

1176

40. Я.Абрамов. Наши воскресные школы: их прошлое и настоящее. — СПб., 1900, особ. 6–24; а также: ЖМН, 1965, Jun.

Народничество было исключительным порождением интеллигенции, которая к концу шестидесятых уверилась, что история на ее стороне, что бы там ни говорили и ни делали царь с министрами; что полное переустройство общества нравственно необходимо, логически следует из прогресса науки и дано в удел лишь русскому народу. В духе социальной тематики, культивировавшейся в России с 1840-х гг., народники полагали, что особый путь российского общественного развития означает универсальное распределение прибыли и внедрение артельных начал по образцу крестьянской общины. Такое мирное преобразование общества осуществимо только усилиями преданных служителей человечности, не желающих ни скапливать богатства на английский манер, ни стяжать власть на немецкий. Политические средства были, на их взгляд, малопригодны для реформ, так как европейская политика целиком определялась англо-французским либерализмом с его бессмысленными

парламентами и конституциями или грубым государственным насилием германского милитаризма. Они питали туманные надежды на некую свободную, децентрализованную федерацию американского типа — члены украинской народнической группы даже называли себя «американцами». Но их основополагающее убеждение выразил Шелгунов в своей прокламации 1861 г. «К молодому поколению»: «...мы не только можем, мы должны... прийти к новым порядкам, неизвестным даже и Америке» [1177].

Главным зарубежным источником вдохновения была французская социалистическая мысль. Луи Блан, который пытался привлечь парижское простонародье к проведению социалистических экспериментов, полагая, что уже занялась заря новой эпохи братства, сменил «чистых теоретиков» Фурье и О'уэна в социалистическом иконостасе народников. Но главным провозвестником нового порядка народники считали пылкого Пьера Жозефа Прудона, который верховенствовал во французской социалистической мысли со времени подавления революции 1848 г. до своей смерти в 1865-м. Прудон обогатил ее страстной проповедью всеобщего равенства и героическим, полуанархистским противостоянием всем и всяким политическим властям, что привлекало к нему особые симпатии ветеранов российского иконоборчества. Прудон был, подобно Руссо, французским провинциалом, принесшим с собой в Париж возмущенное плебейское предубеждение против всевозможных аристократов и центральной власти. Во время революции 1848 г. он не пожелал обсуждать предложенную конституцию «не потому что она плоха, а потому что она конституция»; он без обиняков именовал частную собственность «кражей»; и в своих знаменитых журналах «Народ», «Представитель народа», и «Голос народа» культивировал своеобразную мистическую веру в «народ» как могущественную силу, способную омолодить Европу.

Все это было по душе оппозиционным мыслителям александровской эпохи, которые тоже были провинциальными изгоями, большей частью непримиримо настроенными по отношению к власти, изъяснялись едким и хлестким полемическим стилем и страстно желали установить или восстановить связи с «народом». К тому же Прудон считал себя в некотором роде христианским социалистом и в зрелом возрасте много раз принимался писать так и неоконченную биографию Христа как социального реформатора, а в других своих писаниях охотно прибегал к апокалиптическому слогу — что делала его еще более притягательным для россиян, которые склонны были трактовать социализм как выражение подавленных в самом христианстве еретических устремлений. Оба провидца-предшественника народнического движения, Герцен и Бакунин, были друзьями и восторженными ценителями Прудона и, так сказать, его собратьями провинциалами, явившимися в Париж, эту революционную Мекку конца сороковых годов. Они приняли прудоновское объяснение, что катастрофа 1848-1849 гг. вызвана была неспособностью революционеров безоглядно положиться на стихийную мощь народной массы. Они, как и другие российские радикальные мыслители, продолжали уповать на то, что трудящиеся Франции под водительством Прудона еще осуществят социалистические преобразования; но постепенно их надежды на действительные перемены стали связываться с неиспорченным русским народом.

Это перемещение надежд с запада на восток вполне завершилось в 1871 г., после того как Германия Бисмарка разгромила Францию во Франко-прусской войне, и на развалинах Парижской коммуны возникла «республика без идеалов». Новая Франция была уже не «маяком Вселенной», а законодательницей мод; она стала, согласно заглавию знаменитой статьи Михайловского, опубликованной в октябре 1871 г., страной «дарвинизма и оперетт Оффенбаха». Во всей Европе возобладал закон джунглей, закон выживания приспособленных, а высшим символом европейской культуры сделался канкан; и Михайловский заканчивает свою статью многозначительной фразой: «*novus rerum rñhi nascitur ordo*» («как видно, рождается новый порядок вещей»).

Этот новый порядок вещей в представлении тех, кто сформировал народническую мысль, от Герцена и Чернышевского до Лаврова, Михайловского и Шелгунова, выглядел как уникальный российский вариант общеевропейского феномена нравственного, «утопического» социализма. Народники скорее верили в «субъективный социализм» как порождение нравственных идеалов, чем в «объективный социализм», который воздвигнется независимо от людских желаний силою экономических закономерностей. Заграничные друзья народнического движения стояли ближе к французской, нежели к немецкой социалистической традиции. Так, теории Маркса о революционной организации и экономическом детерминизме почти не имели сторонников в России времен народничества, хотя нравственный пафос его обличения капитализма горячо одобрялся.

Народнический социализм предполагал не просто переустройство общества по коммунистической модели крестьянской *общины*, а творческую эволюцию самой формы *общины* в целях наиболее полного развития человеческой личности. Герцен подчеркивал необходимость обеспечения прав индивида в новом социалистическом обществе, Чернышевский — необходимость поддержания личной заинтересованности, а Михайловский — необходимость как-то предотвратить дегуманизирующую сверхспециализацию. Для них всех полное развитие человеческой личности было, как выразился Белинский, «важнее, чем судьба всего мира». Михайловский описывал всю историю как бесконечную «борьбу за индивидуальность», а грядущий золотой век именовал временем торжества «субъективного антропоцентризма». Николай Чайковский, чей кружок в Санкт-Петербурге был подлинным центром народнического движения, полагал, что основывает «религию человечности», и принял в свой кружок нескольких членов «секты Богочеловеков», согласно учению которой каждому в самом буквальном смысле суждено стать Богом [1178].

Народники заявляли, что приемлют промышленное развитие, но желают сохранить более нравственный *тип* общественной организации, представленный в общине, на высшей *стадии* цивилизации, которая наступит вследствие научного прогресса. Первое массовое «хождение в народ» было организовано чайковцами в 1871–1873 гг., и пошли они к санкт-петербургским рабочим, в чьих руках, как предполагалось, были ключи будущего ввиду их особой способности к «умственному и нравственному развитию». Это хождение в народ пришлось по нраву интеллигентам других городов, и кружки, более или менее связанные с чайковцами, возникли во многих крупных городах России. В этой первичной попытке просветить городских рабочих и внушить им новую веру в неизбежность прогресса участвовали многие российские радикалы, которые впоследствии приобрели известность на Западе благодаря своим многочисленным эмигрантским сочинениям, например, Петр Кропоткин и Сергей Кравчинский (Степняк). Разочарованные равнодушием рабочих к их проповедям, чайковцы пришли к выводу, что им следует идти к крестьянам, ибо крестьянский образ мыслей по-прежнему преобладает в России. Так и случилось, что они вдруг оказались среди действующих лиц «безумного лета» 1874 г., одного из самых фантастических и беспрецедентных событий общественной жизни XIX столетия:

вернуться

1177

41. Шелгунов. Воспоминания, 292.

вернуться

1178

42. Т.Полнер. Н.В.Чайковский и богочеловечество// Николай Васильевич Чайковский: религиозные и общественные искания. — Париж, 1929, 97—166.

Внезапно, помимо всякого руководства или организации, более двух тысяч студентов и множество лиц постарше, в том числе дворян, были охвачены духом самопожертвования. Почти во всякой губернии Европейской России молодые интеллигенты переодевались в крестьянское платье и уезжали из городов, чтобы жить и трудиться с крестьянами и нести им благую весть о пришествии нового века. Богатые помещики раздавали свое достояние или соглашались приютить и кормить студентов, занятых социальной пропагандой и социалистическими экспериментами; изверившиеся евреи крестились в православие, чтобы приобщиться к крестьянству; женщины присоединялись к этому исходу, чтобы стать равными соучастницами надежд и лишений [1179].

Власти это «хождение в народ» смутило и ужаснуло; чтобы пресечь его, арестовали около четырех тысяч человек. Это жестокое подавление ненасильственного движения лишь подтолкнуло народничество к насилию и экстремизму. Ведущий популяризатор эволюционного народничества семидесятых годов Михайловский всегда называл его российским средним путем между Сциллой реакции и Харибдой революции. К концу десятилетия народничеству суждено было врезаться в скалу справа, а затем попасть в водоворот слева и быть затянутым в него. Чтобы понять судьбу народничества и роковые события конца семидесятых и начала восьмидесятых годов, необходимо принять во внимание особый характер реакционных и революционных традиций, которые в то время сосуществовали в России.

Сцилла реакции оказала себя не столько в беспощадных арестах конца 1874 г., сколько в разгоревшейся затем войне с Турцией. Эта война была прямым следствием новой империалистической доктрины мессианского панславизма. Это была крупномасштабная, преднамеренная война за самовозвеличение, состязание в жестокости с озверелым неприятелем, и участвовала в нем непрофессиональная армия, которую Россия мобилизовала, введя в 1874 г. более систематическую и всеобщую воинскую повинность. Эта война привила российскому обществу и российской общественной мысли вкус к насилию и идеологическому фанатизму, так что какой бы то ни было возврат к оптимистическим, эволюционным идеалам раннего народничества стал крайне маловероятным.

Реакционный панславизм сделался во второй половине царствования Александра II фактическим заменителем официального национализма в государственной идеологии царской России. Столкнувшись с многосторонним идеологическим напором в течение шестидесятых годов, самодержавный режим перешел от первоначальной политики прагматических либеральных уступок к новому воинствующему национализму. Великорусский шовинизм впервые доказал свою небесполезность в качестве противоядия от революционного энтузиазма во время польского восстания 1863 г. Полуофициальная желтая пресса сноровисто исхитрялась выдавать революционеров, сочувствующих полякам, за предателей родины и представлять российских усмирителей восстания обожаемыми народными героями. Бывший радикал Михаил Катков осваивал такой подход к делу в своей новой газете «Московские ведомости», горделиво рекомендованной им как «орган партии, которая может быть названа русской, ультрарусской, исключительно русской» [1180].

Но в идеалистической атмосфере 1860-х гг. партия, претендующая на публичное признание, должна была предъявить публике какие-нибудь благородные и бескорыстные устремления. Поэтому «исключительно Русская партия» Каткова откопала старый романтический идеал общеславянского союза и представила его взорам российского общества как призыв к современному крестовому походу против «романо-германского» Запада, а заодно и язычников-

турок.

Центром этого новоявленного реакционного панславизма была Москва, где одновременно, в конце шестидесятых, набирали силу якобинствующие левые экстремисты. Решающим событием для самоутверждения реакционного панславизма стал Московский Славянский конгресс 1867 г., поддержанный главным образом городом Москвой и громогласно восславленный журналом Аксакова «Москва», а также катковскими «Московскими ведомостями». Единственный предыдущий Славянский конгресс состоялся в 1848 г. в Праге, и русскими представителями на нем были два изгоя: революционер Бакунин и епископ-старообрядец. Зато новый конгресс получил мощную и щедрую поддержку официальных кругов. Он оказался, по сути дела, одним из тех ставших впоследствии привычными «культурных» мероприятий, которые служили практическим целям российской политики. Сочинением, где весьма отчетливо выразились воззрения реакционных российских панславистов, явился дотоле неопубликованный трактат некоего неведомого словака под названием «Славянство и мир будущего», внезапно обнародованный в один из заключительных дней конгресса. Автор трактата призывал к объединению славян под российским владычеством: Москва должна была стать общей столицей, русский — общим языком, православие — общей религией [1181]. Идея жестокого и непримиримого конфликта между славянским и романо-германским мирами обрела псевдонаучную формулировку стараниями биолога и бывшего петрашевца Николая Данилевского в его сочинении «Россия и Европа», публиковавшемся в журнале в 1868 г. и изданном отдельной книгой в 1871-м.

В качестве официальной идеологии нового империализма панславизм в основном оформился в более кратком и простецком меморандуме генерала Ростислава Фадеева «Мнение по восточному вопросу», который также появился в конце шестидесятых на журнальных страницах и вышел отдельной книгой в 1870-м. Во время Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. такая откровенно экспансионистская идеология оказалась весьма эффективной, обеспечив массовую поддержку успешных боевых действий. Этот самодержавный, империалистический панславизм имел крайне мало общего с умильно-идеалистическим славянофильством прежнего поколения или даже с былыми панславистскими прокламациями в духе Аксакова и Бакунина, которые связывали панславизм с мечтами о федерации и выражали солидарность с поляками, пытавшимися сбросить царистское иго.

Это была топорная и в то же время популярная доктрина. Она содержала простую и драматичную картину мира: царское самодержавие прославлялось, а домашние раздоры и неурядицы заслонялись ненавистью к иноземцам. Она потакала застарелым российским предрассудкам, обличая не только турок и немцев, но вдобавок к ним поляков — как западную агентуру и венгров — как «азиатских лазутчиков» в Восточной Европе.

Панславизм может быть назван московской провидческой альтернативой санкт-петербургской доктрине народничества. Как и народники, панслависты противоборствовали прежней склонности российских мыслителей отлучаться за вдохновением в Берлин, Париж или Рим, указуя на Восток, откуда грядет спасительное обновление. Однако народники прозревали будущее в русской деревне, а панслависты возвращались исхоженной тропой к старой имперской мечте об отвоевании Константинополя. Подобно народникам, панслависты предлагали историческую теорию, основанную на приложении якобы научных принципов к социальным проблемам; но они апеллировали к дарвинистской догме о всеобщей борьбе и выживании приспособленных, научную ценность которой в применении к истории человечества народники упорно оспаривали. Жестокое пресечение хождения в народ и ожесточенный фанатизм турецкой войны, по-видимому, исподволь убедили многих радикалов, что дарвинистские представления, быть может, и верны. Стремясь в послевоенные годы держаться подальше от Сциллы реакции, они оказывались все ближе к Харибде

революционного якобинства, другой крайности александровских времен. Водоворот профессиональной революционной деятельности сплошь и рядом был для обескураженных участников народнического движения привлекательнее всего. И все же до того, как осенью 1878 г. сформировалась общенациональная народническая революционная организация, которая именовалась, как и подобная ей в шестидесятых годах, «Земля и воля» (годом позже на ее месте возникла уже откровенно террористическая «Народная воля»), народничество ассоциировалось преимущественно с эволюционным, а не революционным мировоззрением.

вернуться

1179

43. A.Yarmolinsky. Road to Revolution. - NY, 1959, 247-249.

вернуться

1180

44. Приведено в: Энгельгардт. Очерк, 279. Чижов задолго до этого заявил Мицкевичу нечто в этом роде: «Je n'ai qu'un titre de titres — Je suis russe» («Мое звание превыше-всех званий — я русский») (Сборник Чижова, 24). Мессианский национализм, который культивировал польский поэт (отчасти в качестве реакции на шовинизм, которым потчевали его бывшие русские друзья), до странности похож на мировоззрение друга Чижова, поэта-националиста Языкова. См.: В.Смирнов. Жизнь и поэзия А.М.Языкова. — Пермь, 1900.

вернуться

1181

45. L'udoit Stiir. Das Slawentum und die Welt der Zukunft; рассматривается в: M.Petrovich. L'udovit Slur and Russian Panslavism // Journal of Central European Affairs, 1952, Apr., 1 — 19; а также: Petrovich. The Emergence of Russian Panslavism, 1856-1870. - NY, 1956, 241-254, особ. 248.

Значение мечты о Константинополе подчеркивается в работах: F.Fadner.

Seventy Years of Panslavism in Russia: Karazin to Danilevsky, 1800-1870. — Washington, D.C., 1962; и (с особым вниманием к Леонтьеву и Достоевскому): Л.Козловский. Мечты о Царьграде // ГМ, 1915, № 2, 88-116; № 11, 44-74.

Левое революционное якобинство было, как и правый реакционный панславизм, московским последствием оголтелого иконоборчества шестидесятых годов. Первый призыв к созданию нелегальной революционной организации и прямому революционному действию содержался в памфлете «Молодая Россия», опубликованном в 1862 г.; автором его был Девятнадцатилетний студент-математик Московского университета П.Заичневский. Он входил в кружок, состоявший примерно из двадцати московских студентов, которые именовали себя «Сообществом коммунистов» и занимались почти исключительно чтением и перепечаткой западной революционной литературы. Самую основательную схему всероссийской революционной организации разработал, как это ни странно, старинный друг и соратник

Герцена Николай Огарев, когда в начале шестидесятых делалась попытка распространить на всю Россию влияние кружка «Земля и воля». Тогдашняя «Земля и воля» базировалась в Санкт-Петербурге и вмещала широкий спектр радикальных воззрений; но Огарев замыслил преобразовать ее в конспиративную революционную организацию под руководством тайного центрального комитета с региональными уполномоченными, подставными легальными кружками, маскирующими подлинную деятельность, и заграничным центром с типографией, осуществляющим идеологическую поддержку и теоретическое управление [1182]. Первый кружок «Земли и воли» прекратил существование в 1863 г. и, по-видимому, не успел ни обзавестись настоящей революционной программой, ни наладить организационную работу. Дальнейшее становление традиции профессиональной революционной деятельности происходило опять-таки в Москве, где в 1865 г. образовались два новых экстремистских кружка — Н. Ишутина и Н. Нефедова. Первый из них, известный под названием «Организация», в следующем году поручил молодому студенту Дмитрию Каракозову убить царя Александра II, тем самым положив начало практике революционного террора. Был также создан секретный подотдел революционного кружка, получивший название «Ад» и предназначенный для борьбы с полицейскими провокаторами и проведения террористических акций. Те, кого делегировали в «Ад», обязывались рвать все семейные связи, принимать новую фамилию и, если понадобится, жертвовать жизнью. Контрреволюционный белый террор, воследовавший за неудачным покушением Каракозова, побудил ближайшего нефедовского сподвижника, юного Сергея Нечаева, к еще большему экстремизму на пути в профессиональные революционеры.

Подобно ишутинцам, Нечаев намеревался выковывать кадры профессионалов в кузнице огромной, всеевропейской конспиративной организации. Он путешествовал за границей, удостоился одобрения восхищенных Бакунина и Огарева и вернулся в Москву в 1869 г. — претворять свои фантастические замыслы в жизнь. Он привез с собой в качестве пособия для создания революционной организации свой знаменитый «Катехизис революционера», содержащий учение о революционном товариществе, которое «не только на словах, но и на деле порвало все связи с гражданским правопорядком, с образованным миром и всеми законами, условностями... этикой» [1183]. Профессиональный революционер должен быть аскетом, полностью посвятившим себя низвержению правопорядка путем холодно спланированной кампании, предполагающей использование террора, шантажа, манипуляции людьми и обмана. Для осуществления своей революционной программы Нечаев создавал сеть «революционных пятерок», находящихся в неведении друг о друге и связанных лишь через иерархию, требующую от всех безоговорочного повиновения. Нечаев придумал необычайную технологию обеспечения абсолютной дисциплины: превращение сотоварищей-революционеров в соучастников общего преступления. Поэтому и случилось, что 21 ноября 1869 г. он и три других члена московской «пятерки» убили пятого из них, студента Иванова; Нечаев сообщил прочим, будто получил об Иванове разоблачительные сведения из (несуществующего) «центрального комитета». Нечаевское дело стало сенсационным процессом, привлекавшим внимание публики добрых пять лет. Нечаев бежал за границу и был выдан оттуда на расправу лишь в 1872 г.; почти весь 1871 г. длилось судебное разбирательство. То, что открылось на суде, и литературное изображение его деятельности в свете этих открытий в романе Достоевского «Бесы» вызвали оживленную журнальную дискуссию, продолжавшуюся чуть не до середины семидесятых.

Народники, которые были главными действующими лицами этого времени, старались демонстративно отмежеваться от нечаевщины, изображая ее своей противоположностью, «уродством», пережитком минувшего «эксцентрического» или «метафизического» этапа истории. Они верили в «религию человечности» Конта и Чайковского, а не в нечаевскую религию революции.

Однако в обстановке насилия и в условиях торжества реакционного панславизма народники более не могли высмеивать циническое утверждение Нечаева, что «любить народ значит вести его под картечь» [1184]. Чтобы не утратить самого главного — перспективы драматического социального преобразования России, — народники были вынуждены заново вернуться к вопросу о политической альтернативе самодержавию. Отсутствие какой бы то ни было парламентской или другой легальной оппозиции, открывающей возможность действия, и застарелое предубеждение против «безыдейности» либеральных реформаторов не позволяли им держаться подальше от водоворота революции.

Вдобавок их манило туда пенье sireны — последнего большого теоретика российского якобинства, Петра Ткачева. Он состоял почти во всех значительных конспиративных организациях шестидесятых годов, был убежденным материалистом и поборником всеобщего равенства, застрельщиком войны сыновей с отцами и соавтором прокламации «Молодая Россия». Однажды он объявил, что все человеческие особи старше двадцати пяти лет должны быть цивилизованно истреблены.

Верный традициям профессиональных революционеров, Ткачев непримиримо противостоял смутному оптимизму народничества; но в отличие от предшествующих теоретиков революционного дела, он считал интеллигенцию, породившую народничество, естественной социальной средой, из которой должны выдвинуться вожди революции. В переписке с Энгельсом в 1874–1875 гг. он предвидел появление в России «интеллигентской революционной партии». В своем русскоязычном журнале «Набат», выходившем в 1875–1881 гг. и ориентировавшемся на интеллигентского, элитарного читателя, он побуждал беспочвенную российскую интеллигенцию сформировать в своей среде дисциплинированную, милитаризованную революционную организацию. Он разоблачал народническую иллюзию опоры на крестьянство и не видел надобности дожидаться появления городского пролетариата, который будто бы обеспечит революцию марксистского образца. Единственно важно было создать боевую организацию, способную революционным путем свергнуть существующий режим. Набат был сигналом военного сбора стрельцов в Московской Руси; и Ткачев хотел, чтобы его журнал стал таким сигналом для Молодой России.

Ткачев не оказал значительного влияния ни на идеологию, ни на тактику второй «Земли и воли» и сменившей ее «Народной воли». Эти организации были верны народническим заветам и продолжали рассчитывать на поддержку крестьян, рабочих, сектантов и других социальных групп. В духе народничества они были революционерами поневоле и плохими организаторами, для которых политическая борьба в основном сводилась к единичным покушениям; недаром они постоянно объявляли себя всего лишь выразителями «воли народа». И тем не менее народовольческая организация представляет собой если не эхо, то воплощение основной идеи Ткачева, что Россия может и должна породить из недр своего беспочвенного интеллигентского сообщества революционную организацию, открыто ставящую своей политической целью ниспровержение царизма.

С учреждением летом 1879 г. «Народной воли» революционный экстремизм обрел драматическую программу и всероссийскую организацию, противостоящие программе и организации реакционного экстремизма, обретенным ранее, на волне панславистского движения. И так же как московский панславизм стал политикой некогда либерального санкт-петербургского правительства, так московское якобинство сделалось политикой некогда умеренного народнического теневого правительства в Санкт-Петербурге. Мирный, реформаторский оптимизм и в правительственном, и в антиправительственном лагере уступил экстремизму. Новый экстремистский энтузиазм слева так же увлек умеренных народников вроде Михайловского и Шелгунова, как панславистские восторги заразили умеренных либералов. Проведение террористских кампаний, конспиративные сборища и прокламации

Исполнительного комитета «Народной воли» обеспечили антиправительственным силам столь же красочный и драматичный способ существования, как война с Турцией. Организация «Народной воли» была провидческим предчувствием и (в большей степени, чем это обычно замечается) образцом следующей всероссийской организации профессиональных революционеров, вознамерившихся ниспровергнуть царизм, — ленинской партии большевиков. Да и народнические журналисты вводили в обиход некоторые обыкновения, предвещающие будущие ленинские находки: ритуальные поношения «врагов народа», «карьеризма» и «безыдейности», а также суровое редакторское и критическое настояние на том, что искусству надлежит усвоить реалистический стиль и занимать четкую общественную позицию.

вернуться

1182

46. Примеры возросшего за последнее время внимания к Огареву являют: Scheibert. Von Bakunin, 222-231; и: S.Utechin. Who Taught Lenin? // Twentieth Century, 1960, Jul., 8—16. Лавров в 1870-е гг. также изображается большим революционером, чем было принято думать; при этом подчеркивается воздействие на него Парижской коммуны. См.: M.Karpovich. P.L.Lavrov and Russian Socialism *H CSS*, II, 1963, 21-38.

вернуться

1183

47. Определяющие цитаты из «Катехизиса» приведены в: Venturi. Roots, 365-367; 733, примеч. 24 содержит дальнейшие отсылки.

вернуться

1184

48. Приведено в: Б.Козьмин. Ткачев и революционное движение 1860-х гг. — М., 1922, 156.

Однако «Народная воля» была куда глубже укоренена в романтическом, сострадательном мироощущении народничества, чем в расчетливом якобинстве Ткачева и Ленина. Когда полумертвый царь лежал 1 марта 1881 г. на санкт-петербургской набережной с раздробленными бомбой ногами, третий террорист, вместо того чтобы бежать, поспешил на помощь раненому и подложил под голову Александру сверток со своей бомбой. На суде террористы, верные народнической традиции защиты, признавали свою вину, но отстаивали идеалы, побудившие их к действию. Желябов настаивал на том, что «сущность учения Иисуса Христа... была моим первейшим нравственным побуждением» и при любом случае старался подчеркнуть, с какой неохотой все народники прибегали к террору и насилию [1185]. После убийства Исполнительный комитет «Народной воли» первым делом обратился не к собратьям-революционерам и не к революционно настроенной части населения, а к новому царю, призывая его созвать национальное собрание и взяться за реформы, дабы покончить с «печальной необходимостью» кровопролития.

Между тем ускорение террористической кампании, которая разрешилась убийством Александра, исполнено некой зловещей иронии. Решительный поворот народников к

экстремизму произошел как раз тогда, когда Александр стал отходить от экстремизма. В ближнем кругу советников царя снова начались серьезные обсуждения социальных и политических реформ. 1 марта, в день убийства, Александр вчерне одобрил уже год вынашивавшийся проект привлечения к участию в правительстве представителей интеллигенции и буржуазии. Новый поощрительный интерес, который царь выказывал к деятельности земства (стремясь заручиться его поддержкой в борьбе с терроризмом), вызвал быстрое повышение активности и политической самооценки местной администрации по всей стране. Народнические журналисты, такие, как Михайловский в Санкт-Петербурге и Зайцев и Соколов в Женеве, старательно изыскивали возможности сближения народничества и либерализма. Перспектива возникновения умеренно-реформистского движения на широкой социальной основе представляется задним числом вполне реальной. И народничество, и либерализм базировались в Санкт-Петербурге и были по сути своей чужды экстремизму.

Но народовольцы ничего не знали о секретном конституционном проекте, одобренном царем; а либеральные советники царя не имели представления об умеренных тенденциях, по-прежнему влиятельных в народническом движении. Различия между интеллигентом-народником и либералом-прагматиком были во многих отношениях даже серьезней, чем отличие народничества от обеих экстремистских идеологий московского происхождения. И революционное якобинство, и эволюционное народничество, и реакционный панславистский империализм были последствиями иконоборческой революции. Их роднила убежденность в том, что человечество находится на пороге решающих исторических перемен. И приверженцам одной из этих идеологий легче было усвоить другую, родственную, чем сменить идеологический подход к жизни на более терпимый и либеральный. Раз начавшись, поиски истины не могут быть оставлены ради погони за удовольствиями или гипноза полуправды. Разрозненные идеи дворянских мыслителей превращались у новой интеллигенции в символы веры и программы действия. Но как бы то ни было, а интеллигенции этой суждено было воплотить страхи Каткова и осуществить надежды Ткачева: стать провозвестником революции. Интеллигенция сделалась классом над классами и в эпоху народничества помогла превратить «проклятые вопросы» дворянского столетия в мотивы общественных движений новой России.

2. ТЕРЗАНИЯ НАРОДНИЧЕСКОГО ИСКУССТВА

Главным явлением народнической эпохи, обуславливавшим творческие поиски тогдашних деятелей культуры, было всеобщее материальное преобразование российской действительности в русле модернизации по западному образцу. Даже в своей начальной стадии при Александре 11 этот процесс захватывал жизнь гораздо глубже, чем массированная вестернизация дворянского мышления при Екатерине и многосторонние административные и технологические перемены при Петре. Лишь в XVII столетии происходило сравнимое по своему психологическому воздействию вторжение в жизненную толщу. В народническую эпоху произошел, как и тогда, глубочайший раскол, сопряженный с духовным поиском, целиком затронувший общество и культуру. И как наиболее динамичным и своеобразным движением XVII в. была деятельность раскольников и других поборников старины, так и во времена Александра II первостепенного внимания заслуживает героическое стремление народников отстоять древние начала жизни и культуры. Это сходство помогает объяснить особую привлекательность для народников старообрядчества и всего периода русской истории от «Смутного времени» до явления Петра Великого.

И старообрядцы, и народники отстаивали отчасти воображаемое и идеализированное прошлое наряду с весьма реальными формами и обычаями старорусской жизни. И то, и другое движение было по сути своей мирным, неревolutionным, однако порой оно вступало в союз с насилием и мятежом: с восставшими крестьянами или студентами-террористами. Но была и существенная разница между второй половиной XVII и второй половиной XIX столетия.

Старообрядцы и крестьяне-повстанцы, защищавшие старомосковский уклад, имели ясные религиозные убеждения и отчетливое понятие о своих врагах — будь то священнослужители обновленной церкви или начальники и чиновники — служители нового государства. Санкт-петербургские народники, напротив, не имели ни подобия столь ясной веры, ни определенного представления о том, что им враждебно и кто их враги. По большей части они были «кающимися дворянами», заражавшими русское общество прежним лихорадочным беспокойством дворянской мысли. Они были исполнены решимости выйти из разряда «лишних людей», став активными поборниками новых, общинных форм социальной жизни; они всячески стремились преодолеть свое отчуждение от действительности, напрямую соприкоснувшись с действительной Россией.

Стремление к реализму, к беспощадной естественнонаучной честности при новом близком знакомстве с давно забытой человеческой массой ставило молодую интеллигенцию на грань отчаяния. Но уверенность, что России каким-то образом суждено явить миру новый общественный облик, быть может даже «новое христианство», спасала большую часть из них от от убойственной мировой скорби (Weltschmerz) дворянского столетия. Действительно, если нравственный кризис творческих мыслителей первой, «романтической» половины XIX в. нередко приводил к самоубийству, проклятием второй, «реалистической» его половины было сумасшествие. Многие наиболее своеобразные и наделенные воображением личности народнической эпохи — революционеры Худяков и Ткачев, писатели Гаршин и Успенский — задолго до смерти впали в полнейшее безумие. Нескончаемое «сумасшедшее лето» середины 1870-х гг. иногда представляется какой-то мозаикой кошмаров, главные персонажи которых страдают нервным тиком, алкоголизмом, сомнамбулизмом, эпилепсией или невротическими колебаниями от предельного возбуждения до мрачайшей подавленности. И все эти расстройства здоровья были широко распространены среди «культурных первопроходцев» народнической эпохи.

Прискорбно было то, что интеллигенты-горожане обратили взоры к простонародью, как раз когда в народе утратилось ощущение жизненной цели и собственного достоинства. Крестьянство, обескураженное освобождением, разочаровывалось не только в церкви, но и во всей анимистической космологии русского деревенского быта. Ибо для первобытного крестьянского воображения доиндустриальной России весь мир был насыщен религиозным значением. Бог являлся человеку не только при посредстве икон и церковных святых, но и во всем сонме горных, речных, а особенно лесных духов. Всякое животное, всякое дерево было частицей религиозной метафоры, как детали средневековой живописи. Сохранялась вера в магическую силу слов и имен; над всем царила боязнь *накликания*, страх навлечь на себя неведомую силу, назвав ее по имени; и дьявол назывался лишь эвфемистически: «он», «нечистый» или «не наш».

вернуться

1185

49. Дело первого марта 1881 г. (предисл. Л.Дейча). — СПб., 1906, 6-7.

Христианство спланилось с этим первобытным обожествлением природы и обогатило его, но не отменило. Религиозные обычаи, в особенности привычка постоянно креститься и молитвенный повтор «Господи, помилуй» в православной литургии зачастую были всего лишь анимистическим *накликанием*, призыванием силы и власти Господней путем бесконечного повторения Его имени. Считалось, что деревья и птицы приняли свой теперешний облик

соответственно своему предположительному отношению к событиям жизни и смерти Христа. И нередко заведомые посредники природных божеств — лебеди или горные птицы — привлекались для спасения умирающего, когда не помогла «чудотворная икона».

Пытаясь духовно породниться с массами, русские интеллигенты порой острее, чем сами крестьяне, переживали утрату этих наивных и суеверных, но по-своему красивых и облагораживающих представлений. Смутный крестьянский пантеизм был внятней их сердцу, чем учение церкви; он больше говорил романтическому воображению народников. В то же время они волей-неволей признавали, что эти верования ничуть не скрашивали уродств и тягот крестьянской жизни.

Основной причиной безумия и полубезумия народнической эпохи было безнадежное (и в общем непризнанное) противоречие между неуклонной решимостью интеллигенции видеть все как есть и страстным желанием все улучшить. Это был старинный конфликт между грубыми фактами и возвышенными идеалами — достигший, однако, небывалого накала из-за убежденности в том, что факты и идеалы суть два аспекта единой Истины. Народники соглашались с Михайловским, утверждавшим, что русское слово «*правда*» имеет субъективный и объективный смысл и что оба должны быть реализованы «служителями истины», российской интеллигенцией. Оптимистическую уверенность Конта в том, что между истинами науки и нравственности противоречия нет, было особенно трудно сохранять в России, где беспристрастный анализ приводил к отвращению, а идеалы тяготели к утопии.

Терзания народнического искусства, в сущности, порождались этим особым свойством напряжением между действительным и должным. Классической иллюстрацией может служить несоответствие волшебного реализма романов Толстого и мутной моралистики его религиозных трактатов. Но куда более драматично это противоречие сказалось в короткой судьбе Всеволода Гаршина, одного из лучших новеллистов новой России.

Гаршин родился в первый год царствования Александра II и рано соприкоснулся с «новыми людьми шестидесятых годов», когда его мать сбежала с революционером, прихватив с собой четырехлетнего сынишку. Восьми лет от роду он прочел «Что делать?» Чернышевского; в гимназии он на всю жизнь проникся интересом к естественным наукам. В первом же своем рассказе «Четыре дня», написанном в 1877 г., он выказал себя мастером лаконического реализма. Это захватывающее, наполовину автобиографическое повествование о российском волонтере, четыре дня Умирающем от ран на опустелом поле боя; он близок к сумасшествию не столько из-за собственных страданий, сколько из-за неспособности понять, зачем он убил бедного египетского крестьянина, рядового турецкой армии.

Когда некий поляк совершил неудачное покушение на жизнь царского министра в феврале 1880 г., Гаршиным вдруг овладела навязчивая идея, что он должен спасти от смерти этого юного несостоявшегося убийцу. Гаршин писал министру и добился личного свидания с ним, но все это не помогло, и поляка провели по улицам, подвергли унижениям и публично повесили — по-видимому, затем, чтобы предотвратить террористические акции в дальнейшем. Гаршин никогда не был террористом, но эти события и засилье реакции в начале 1880-х гг. стали для него наглядным свидетельством иллюзорности народнической веры в то, что существует некая альтернатива ужасам и жестокости действительного мира. Успенский уже пришел к аналогичному заключению в своем грандиозном исследовании русской деревенской жизни «Власть земли» — прелюдии к его сумасшествию. Гаршин на краю безумия предположил в духе «Идиота» Достоевского, что, быть может, в этом мире святой и должен быть безумным. В рассказе-шедевре Гаршина «Красный цветок» (1883) героя заточают в сумасшедший дом из-за его болезненной озабоченности злом, царящим в мире. Изъятый из действительности, он и в самом деле сходит с ума — вообразив, что все зло мира сосредоточено в красном цветке во

дворе желтого дома. Этот современный Дон Кихот, для которого больше нет места среди нормальных людей, совершает в каком-то смысле предсмертный подвиг — срывает красный цветок. Его находят мертвым в палисаднике. «Когда его клали на носилки, попробовали разжать руку и вынуть красный цветок. Но рука заоченела, и он унес свой трофей в могилу» [1186].

Мрачная идея, что обитатели сумасшедших домов — более достойные люди, чем те, кто их туда поместил, породила сквозную тему русской литературы — от нехарактерной для Чехова жуткой повести «Палата № 6» до прозвучавшего в 1960-х гг. вопля души (*cri de coeur*) писателя-диссидента Валерия Тарсиса, брошенного властями в психиатрическую лечебницу, — повести «Палата № 7».

По узким стандартам физиологического реализма живопись признавалась искусством, наиболее близким к жизни, и художники народнической эпохи обычно чувствовали себя уверенней, чем писатели или композиторы. Однако история живописи, а паче того ее восприятия в этот период демонстрирует все тот же отход от реализма в сторону нравственных терзаний и сумасшествия, который характерен для большей части народнического искусства. Ситуация сжато представлена в рассказе Гаршина «Художники», где безобидному изобразителю приукрашенных пейзажей противопоставлен художник другого толка Рябинин, который стремится реалистически передать страдальческое выражение на лицах мастеровых и наконец бросает живопись, чтобы стать деревенским учителем [1187].

Жизненными прототипами гаршинского героя были живописцы новой школы, именовавшиеся «передвижниками». Они были как бы побочным художественным явлением иконоборческой революции. Вzbунтовавшись в 1862 г. против темы, предложенной на живописном конкурсе Санкт-Петербургской академии художеств, — «Пришествие Одина в Валгаллу», они приняли решение изображать лишь русскую натуру и ни на йоту не отходить от сугубо реалистического стиля. Они приняли отлучение от академических благ с истым народническим пафосом и поистине проявили себя «передвижниками», разъезжая в поисках актуальных тем и организуя на местах передвижные выставки.

Лидером этой новой живописной школы был Илья Репин, чье знаменитое полотно «Бурлаки на Волге» (1870–1873) может считаться народнической иконой. Здесь реалистическое изображение народных страданий наводит внимательного зрителя на мысль о лучшем будущем. Ибо за угрюмыми, согбенными фигурами бурлаков виднеется далекая, но яркая и разноцветная барка; а посередине картины привлекательный юноша поднял голову и смотрит в глаза зрителям. Молодые студенты, увидев картину, сразу же понимали ее значение: юноша распрямляется в знак еще неосознанного протеста и безмолвно взирает на них, на студенческое поколение России, призывая их вывести страждущий народ на путь избавления.

Учитывая популярность нового реалистического стиля, правительство решило поставить себе на службу талант одного из лучших российских художников, Василия Верещагина, назначенного официальным художественным хроникером Русско-турецкой войны. Но некоторые картины Верещагина столь устрашающе реалистично показывали ужасы войны, что внушали вовсе не патриотическое воодушевление. Его триптих «На Шипке все спокойно», где изображен солдат, постепенно замерзающий до смерти, вдохновил Гаршина на стихотворение «Выставка Верещагина», противопоставляющее подспудный ужас живописного сообщения и самодовольных, разодетых зрителей, фланирующих мимо полотна [1188].

Другой творческий выразитель народнической эпохи, Модест Мусоргский также попытался изобразить народ на художественной выставке с полнейшей реалистичностью, воздающей должное как зрителям, так и картинам, в своих «Картинках с выставки». Подобно

стихотворению Гаршина, фортепьянная сюита Мусоргского была одним из явлений смелого художественного поиска, целью которого были реализм и искупление, а результаты блистательны и своеобразны.

вернуться

1186

1. Гаршин. Соч., 209.

вернуться

1187

2. Там же, 71-88. См. также его статьи о живописи, 305-354, и рассмотрение их в: Gorlin. Interrelation. Гаршина было принято уподоблять Иоанну Крестителю на другом полотне Дрезденской галереи. См.: П.Заболотский. В.М.Гаршин и его литературная деятельность // ТКДА, 1908, июль, 491-492. Лучший критический анализ его творчества — Г.Вялый. В.М.Гаршин и литературная борьба восьмидесятых годов. — М. — Л., 1937. См. также: L.Stenborg. V.M.Garsin och den historisk-politiska bakgrunden till hans forfattarskap // Studia Slavica Gunnaro Gunnarsson Sexagenario Dedicata. - Uppsala, 1960, 107-118.

вернуться

1188

3. Гаршин. Соч., 357—35.8.

Мусоргский был самым выдающимся членом кружка музыкальных иконоборцев, известного как «Могучая кучка» или «Пятерка»; их бунт против музыкального рутинерства вполне созвучен программе «передвижников». «Кучка» стремилась указать российской музыке особый путь, избавив ее от рабского подражания Западу, и также практиковала «передвижничество» в поисках новых форм музыкального творчества. Создателем кружка и основателем Бесплатной музыкальной школы, которая стала народническим противовесом консерватории, был уроженец Нижнего Новгорода Милий Балакирев. Он сплотил воедино нескольких талантливых музыкантов, увлеченных новым материализмом и реализмом шестидесятых годов. В кружок входил химик Бородин, военный инженер Кюи, морской офицер Римский-Корсаков и прапорщик Преображенского" полка Мусоргский, упивавшийся сочинениями Дарвина и живший в типичной студенческой коммуне шестидесятых годов. «Могучая кучка» ставила своей целью создание нового народного стиля музыки; и Мусоргский далеко продвинулся по этому пути.

Мусоргский был истым «шестидесятником»: страстным приверженцем реализма и новизны, ненавистником сентиментальности, мелодрамы и классических форм в искусстве. В своем творчестве он, по определению одного критика, исходил из посылки, что «ничто естественное не может быть ни дурным, ни нехудожественным» [1189]. Он был убежден, что искусство должно «ковырять не по удобренному, а в сырье... Черноземная сила проявится, когда до самого днища ковырнешь... назойливое ковыряние в этих малоизведанных странах (в природе человека. — Дж. Б.) и завоевание их — вот настоящее призвание художника. "К новым

Его способы проникновения в глубины были свойственны его времени, но доведены до новых крайностей. Он стремился извлекать всю свою музыку из потаенных звучаний и каденций человеческой речи. Начав с текстов Гоголя, который, по его ощущению, был ближе всех писателей к русской народной культуре, он попытался затем воспроизвести в музыке мотивы и заклинательные повторы устного художественного творчества русского народа, гомон ярмарочной площади в Нижнем Новгороде и таинственные лепеты самой природы. В том же духе, что Иванов, обосновывавший свои живописные поиски, Мусоргский утверждал, что ищет «не красоту ради красоты, а правду, где бы она ни крылась» [1191]. Но в отличие от Иванова Мусоргский был подлинным народником, гордился отсутствием формального музыкального образования и настаивал на том, что искусство не самоцель, а собеседование с людьми. Ему «не познакомиться с народом, а побрататься жаждется»; он выразил свое народническое кредо в письме к Репину, чьи «Бурлаки на Волге» были для него мощным источником музыкального вдохновения: «То-то вот: народ хочется сделать: сплю и вижу его, ем и помышляю о нем, пью — мерещится мне он, он один цельный, большой, неподкрашенный и без сусального. И какое *страшное* (воистину) богатство народной речи для музыкального типа, пока не всю Русию исколовратили чугунки!» [1192]

Стремясь выявить и воспроизвести истинную национальную музыку, которая, как он чувствовал, таится в русском народе, он медленно продвигался к музыкальной сцене. Со времен Гоголя для российского драматического театра ничего особенно значительного написано не было; в третьей четверти XIX в. там властвовала колоритная, но идеологически невыразительная нравоописательная драматургия (*theatre de mœurs*) Островского [1193]. Зато на музыкальной сцене постоянно происходили события: после Глинки были поставлены несколько русских опер, насыщенных хоровой музыкой и основанных на тематическом материале русской истории и фольклора. До грандиозного театрального успеха Чехова в 1890-х гг. более всего впечатляли в эти годы оперные постановки, среди которых были не только замечательные лирические произведения, такие, как «Садко» и «Евгений Онегин», но и важнейшие и своеобразнейшие оперы довольно необычного свойства — «Демон» Рубинштейна, «Русалка» Даргомыжского и «Псковитянка» Римского-Корсакова.

Универсальный язык музыки был средством общения с новой, разноречивой аудиторией позднеимперского периода; и серьезная музыкальная драма эффективно осуществляла то «собеседование с людьми», которое отвечало представлениям Мусоргского об искусстве. В последние годы жизни он предпочитал беседовать со своими слушателями исключительно о русской истории. Различные сцены его опер рассматривались не как составные части драмы, а скорее как «иллюстрации к хронике», посвященной участи русского народа. Одновременное влечение к исторической тематике отмечается и в живописи «передвижников». «Особенной чертой русского реализма явилось то, что самые наши смелые и решительные поборники искусства, основанного на изучении окружающего мира, охотно бросали эту действительность и обращались к истории, то есть к той области, в которой, по самой сути вещей, терялась непосредственная связь с действительностью» [1194].

Область истории открывала возможность прозрений. Москва, эта сокровищница русской исторической традиции, особо почиталась членами кружка Мусоргского: они называли ее Иерихоном, по имени города, открывшего израильтянам путь в обетованную землю Ханаанскую. Сердцевина России была новым Ханааном для мятежных творцов народнической эпохи. Они скитались по Русской земле, как в старину юродивые, и окунались в разливанное море писаний об ее истории подобно древним иконописцам, некогда погружавшимся в священные летописи в поисках достойных предметов изображения, а также в надежде на вдохновение и утешение. Внимание их притягивала поздняя история Московского государства:

время, сходное с их собственным, чреватое духовным кризисом и социальными неурядицами. То же влечение, которое породило репинский образ Ивана Грозного с его убитым сыном и суриковскую боярыню Морозову, увозимую в ссылку (равно как и наиболее популярные пьесы Островского и А.К. Толстого), побудило Мусоргского почти целиком посвятить последние тринадцать лет жизни созданию двух монументальных исторических опер о позднемосковских временах.

Первая из них, «Борис Годунов», являет воображению начало века раскола; вторая, «Хованщина», — конец того же века. Обе, вместе взятые, они начинаются в преддверии «Смутного времени» и заканчиваются самосожжением старообрядцев накануне пришествия Петра Великого. Они целиком проникнуты стремлением к художественной достоверности — сообразованы с музыкальной ритмикой речи и эмоций; к достоверности исторической — воспроизводят чувства и обыкновения исторических героев, насколько они известны; и к достоверности театральной — верны традициям русской оперы, установившимся со времен Глинки. Но действительная значимость этих опер, обеспечивающая им особо почетное место даже в том столетии, богатом оперными достижениями, — то, что они являются художественно полноценными свидетельствами устремлений самой народнической эпохи. «Ключ» к пониманию его музыки — а может стать, и к пониманию самого народнического движения — находим в его признании, сделанном Балакиреву за год до того, как он оставил армейскую службу: «Я... был под гнетом страшной болезни, начавшейся очень сильно в бытность мою в деревне. Это мистицизм, смешанный с циническою мыслию о божестве. Болезнь эта развилась ужасно по приезде моем в Петербург; от вас я ее удачно скрывал, но проявление ее в музыке вы должны были приметить» [1195].

Ближе нам не дано подойти к происхождению странного нервного расстройства, которое исказило его жизнь и побудило допить до умопомрачения и смерти. Быть может, не случайно он в ранней юности переводил Лафатера, спиритуалиста и физиогномиста, который зачаровывал российских мистиков дворянского столетия, объявляя, что разгадывает человеческую натуру по чертам и выражению лиц. И не случайно замечательнее всего в «Хованщине» странная ария Марфы, где гадание дополняется ясновидением. Мусоргский и сам был наделен необыкновенным даром распознавать сокровенные желания за внешними заслонами речей и поступков. Ясновидение обнаруживается и в «Борисе», но его иной раз не замечают за мишурной и вставленной по требованию театральных постановщиков польской сценой; за мелодическими и мелодраматическими дополнениями Римского-Корсакова и другой, более близкой к нынешним дням режиссерской отсебятиной; в особенности же из-за драматической и критической гипертрофии образа Бориса, вошедшей в привычку после шаляпинского исполнения.

вернуться

1189

4. O. von Ricseman. Moussorgsky, 99. См. также: M. Calvocoressi. Modest Mussorgsky, His Life and Works. — London, 1956 (в значительно более кратком варианте: Mussorgsky. — London, 1946); Leyda and Birtcnsson. Musorgsky Reader; и ценное собрание статей: ? П. Мусоргский: к пятидесятилетию со дня смерти / Под ред. Ю. Келдыша и В. Яковлева. — М., 1932. Новые материалы содержит исследование: Г. Хубов. М. П. Мусоргский. — М., 1969. Евг. Евтушенко воздал ему хвалу: «...и Мусоргским охваченная сцена...» [Пролог (1955) // Евг. Евтушенко.

Собр. соч.: В 3 т. — М., 1983, I, 86].

Превосходные вступления к творчеству каждого из членов «кучки» имеются в: Calvocoressi and Abraham. Masters; о формальных достижениях несколько более старшего композитора Даргомыжского (особенно о его лишенной арий антимелодической опере «Каменный гость», впервые представленной на сцене посмертно, в 1872 г.), приуготовившего путь новой, реалистической опере, основанной на естественных каденциях разговорной речи, см.: Чсшихин. История, 219–220. Оригинальный анализ специфики русской национальной музыки, который предлагает новые подходы к творчеству Мусоргского и особое внимание уделяет характерному русскому пристрастию к натуральному минору, содержит исследование: И.Лапшин. Художественное творчество. — Пг., 1922, особ. 86, 191, 218 и вычисления 207–208.

вернуться

1190

5. Письмо Стасову от 16 и 22 июня 1872 г.; Письмо Стасову от 18 окт. 1872 г. // Мусоргский. Избр. письма, 75, 92.

вернуться

1191

6. Calvocoressi. Mussorgsky, 1946, 147.

вернуться

1192

7. Письмо Стасову от 16 и 22 июня 1872 г.; Письмо Репину от 13 июня 1873 г. // Мусоргский. Избр. письма, 75, 92.

вернуться

1193

8. Однако же Островский раздвинул границы театрального реализма, впервые освоив в качестве драматического материала быт московского купечества и провинциальной глуши — равно как Писемский, гораздо менее значительный драматург, в это же самое время способствовал художественному освоению крестьянского быта. См.: С.Тимофеев. Влияние Шекспира, 98 и далее. Островский также создал новый литературный тип упрямого, капризного тирана — и ввел в обиход слово «самодур».

вернуться

1194

9. А.Бенуа. Русская школа живописи. — М., 1997, 79.

вернуться

10. Письмо Балакиреву от 19 окт. 1859 г. // М.Мусоргский. Письма. — М., 1981, 17.

Если в Борисе заключен единственный — или даже главный — интерес оперы, то она представляет собой немногим более чем одну из многих исторических мелодрам, жанровым упражнением в стиле национальных театров конца XIX столетия. Можно было бы даже сказать, что ей недостает проникновенности и нравственной чуткости в сравнении с «Историей» Карамзина и трагедией Пушкина, источниками Мусоргского. Лишь в контексте народничества становятся в полной мере очевидны оригинальность и весомость этой оперной версии исторических событий. Ибо в согласии с утверждением своего друга, историка-народника Костомарова, что для истинного историографа интерес представляют не цари, а простонародье, Мусоргский сделал героем своей оперы не Бориса, а русский народ.

Именно русский народ целиком определяет драматический ход событий. Народ начинает и завершает драму. Борис виновен перед ним со своих первых слов «Скорбит душа» до последнего возгласа «Простите!». Единственное, что он может сказать в свое оправдание, произнося свой главный и полубезумный монолог, — заявить, что царевича Димитрия убил не он, а «воля народа». В центре внимания Мусоргского — народная судьба; кульминация оперы — в последней массовой сцене в лесу под Кромами, после смерти Бориса. У Пушкина ничего подобного нет; не было и у Мусоргского в первом варианте оперы. Но, в отличие от прибавленной польской сцены, сцена в лесу отвечает замыслу Мусоргского — она суммирует его разнообразные впечатления периода 1868-1872 гг. Он в подробностях обсуждал ее с многими историками и критиками и писал, сам восторгаясь ее «новизной и новизной — новизной из новизны!» [1196]

«Революционная сцена», как называл ее Стасов, с поразительным проникновением изображает революционные чаяния эпохи, в которую жил Мусоргский, совершенно независимо оттого, что она сообщает (или не сообщает) нам о «Смутном времени». Во время революции 1905 г. сцену эту запрещено было представлять в публичных спектаклях. Лесное буйство толпы является неким микрокосмом, в котором происходит поиск новой основы власти в позднеимперской России. Людская масса в лесу — как и народники, которые туда стремились, — утратила доверие к царю и прониклась новой, пьянящей уверенностью в первобытной мощи и мудрости народа. Когда занавес поднимается, толпа осмеивает и изгоняет первую из пяти своеобразных делегаций, предлагающих народу возможную замену властной санкции умершего царя. Издевательствам и пыткам подвергаются бояре, наследственная аристократия, которая пользовалась властью, вступив в нечестивый союз с царем. «Борис украл трон, а он украл у Бориса», — скандирует толпа, вручая боярину Хрущеву (sic) кнут вместо скипетра и предлагая столетнюю деревенскую каргу в «царицы». Сцена издевательства доходит до апогея, когда возникает великолепный хор на основе старинного обрядового припева: «Слава боярину, слава Борисову», который становится лейтмотивом всей сцены. Восторженные студенты, выйдя из театра, оглашали этими анархическими напевами Санкт-Петербургские улицы, когда «Борис» с триумфом утвердился на сцене в начале 1874 г. — накануне безумного лета, ознаменованного их хождением в народ, в свой лес под Кромами.

В качестве другой альтернативы перед толпой появляется пророчествующий юродивый, который бесстрашно поведал Борису в предыдущей сцене противостояния возле храма Василия Блаженного, что «Царь-Ирод» потерял даже право на молитву Богородице о заступничестве. В нем воплощено самоотверженное стремление следовать Христу, это полуеретический отзвук христианского провидчества, столь органичного для народнической мистики. Но его участь в

лесу под Кромами сходна с участием тех блаженненьких, кто «пошел в народ»: неблагодарная толпа обирает и унижает его. У него отнимают последнюю копеечку, и он отступает на задний план сцены, чтобы дать место новым угодникам расходившейся массы.

Это — бродяги и пустосвяты Варлаам и Мисаил, чьи басовитые голоса возникают из недр толпы и которые в своих подлых видах раздувают пламя мятежа. Эти лесные чудища внушают толпе, что «царь-чудище человечину жрет», они затевают хоровое прославление «силы, прекрасной силы», «грозной и вольной силы». Оргиастический вой завершается страшным криком женщин: «Смерть!» — вслед за чем музыка словно распадается и становится беспорядочной какофонией. Это своего рода жуткое предвестие грядущей судьбы народнического революционного движения: вдохновляемое приبلудными заговорщиками со стороны, оно находит чудовищную разрядку лишь в цареубийстве, в котором выдающуюся роль играют женщины, и после этого вскоре рассасывается.

Как раз в этот момент наивысшего революционного возбуждения из-за сцены заявляет о себе четвертая альтернатива главенства над толпою: слышатся размеренные теноры двух польских иезуитов из свиты Лжедмитрия, распеваящих латинские молитвы. Гулкие басы Варлаама и Мисаила побуждают толпу разделаться с этими «воронами и кровопийцами», даром что они сами подрядились действовать в пользу Дмитрия. Иезуитов тащат на расправу. Они представляют собой «латинство», самый старинный и непреходящий символ западнической идеологии, которую радетели об особом пути для русского народа отвергают с сугубой яростью — в прежнем ли католическом варианте или в новой либеральной форме. Такова злополучная судьба двух иезуитов: они появляются на сцене — в точности как конституционные замыслы последних лет правления Александра II — в то самое время, когда разбушевались революционные страсти, и поэтому обречены на гибель. Эти два иезуита — приспешники зловещего и бесподобного Рангони, которого вовсе нет в пушкинской трагедии и который верховодит польским актом в окончательном варианте оперы Мусоргского: своего рода напоминание о том, что век Мусоргского отличался от века Пушкина глубинной враждебностью Западу.

И наконец перед «народом» появляется пятая и последняя внешняя сила: сам Лжедмитрий, которого легковверная чернь величает новым царем. Таким образом, массы в лесу под Кромами, как и массы во времена Александра II, в конечном счете ничего лучшего не добиваются. Они получают нового царя, который — на это многократно и недвусмысленно намекается — будет, пожалуй что, и хуже прежнего; как оно, кстати, и оказалось в случае с Александром III.

Последнее знамение является в конце, когда толпа покидает сцену, слепо следуя за Лжедмитрием. Звонят колокола; багровый отблеск дальнего пожара озаряет горизонт; и вперед выступает забытый и униженный юродивый. Он, как прежде Борис, уже не может молиться; в оркестре стихают раскаты благодарений Богу и прославления Дмитрия — и юродивый завершает оперу несколькими мучительно горестными аккордами:

...слезы горькие,
Плачь, плачь, душа православная!
Скоро враг придет и настанет тьма,
Темень темная, непроглядная.
Горе, горе Руси!
Плачь, плачь, русский люд,
Голодный люд! [1197]

Мусоргский ринулся вглубь и не обрел «другого берега». Судно затерялось в море и стало беспомощной игрушкой чуждых стихий. Слышен лишь возглас человека на борту, простое и

жалобное рыдание.

Он писал Репину: «Только ковырни (жизнь народную. — Дж. Б.) — напляшешься — если настоящий художник» [1198]; но сам он, «ковырнув», нашел лишь причины для «Песен и плясок смерти», самого своего знаменитого песенного цикла. Одолевавшая его душевная скорбь — отображенная Репиным во впечатляющем портрете, написанном за две недели До его смерти, — обрела масштаб в «Хованщине», хаотической и незаконченной первой части оперной трилогии, которой Мусоргский был занят почти все восемь последних лет жизни. Очевидной ее темой является гибель древней Руси в диком разгуле мятежа, «Хованщины», которая заканчивается самосожжением старообрядцев в последнем акте; и грядущей победой «новой» России, которую предвещают доносящиеся из-за кулис и завершающие оперу звуки марша Преображенского полка. Однако ясности тут нет; по-видимому, народ больше не может ни влиять на происходящее, ни даже понимать, что происходит. Толпа под Кромами была хотя бы способна — вопрошать, ждать ответа и следовать за вожаками; стрельцы же умеют лишь петь и плясать и не в силах противиться другой толпе, умерщвляющей их вожака Хованского. В ариях Бориса чувствуется сознание греха и жажда его искупления; арии Шакловитого, Марфы и Досифея содержат лишь сетования и гадания; значение их темно, явственны одни зловещие предчувствия. Постепенно возникает ощущение, что судьба России — условный сюжет оперы, хотя Мусоргский, замышляя ее, посвятил многие месяцы изучению российской истории. Россия скорее создает фон, на котором тягаются между собой два глубинных начала, определяющих человеческую участь: Божий мир природы и отравленный гордыней мир жестокого насилия. «Хованщина» представляет собой некую гигантскую натуралистическую сюиту, начинающуюся восходом солнца и кончающуюся в лунном свете, начатую на Москверекке и законченную лесным пожаром. Христианская подоснова «Бориса Годунова» (и всего раннего народничества?) исчезла. В двух сценах, посвященных стрельцам, они показаны — согласно словам дьяка в опере — как «звери в человеческом образе». В сцене попойки они и в самом деле превращаются в ораву пляшущих медведей, изгоняемых из людского мира в духе крестьянских фольклорных обрядов. Они напоминают оголтелый и беспутный революционный кружок времен Мусоргского, который долго сбивал с толку полицию, именуясь «Медвежьей академией» [1199]. Предводитель стрельцов Иван Хованский — «белый лебедь», сперва величаемый, затем, после его убийства, осмеиваемый в приглушенном и красивом напеве «Ой, слава белому лебедю».

вернуться

1196

11. Цит. в: Calvocoressi. Mussorgsky, 1956, 160. В первоначальной версии оперы плач юродивого раздавался в конце сцены у храма Василия Блаженного перед сценой смерти Бориса. Из всех компонентов сцены в лесу под Кромами лишь партия юродивого взята из сцены у храма, которая выпала во втором варианте, но, как правило, частично или полностью присутствует в новейших постановках. Все остальное в «лесной» сцене, а также и решение закончить ею оперу создает новый контекст для оперы в целом и превращает вернувшегося юродивого в провидца и глашатая. См.: Victor Bcliaev. Musorgsky's «Boris Godunov» and Its New Version. — Oxford, 1928, 49–59. Сравнение оперы с пушкинским оригиналом проводится в: G.Abraham. Mussorgsky's «Boris» and Pushkin's // ML, 1945, Jan., 31–38.

вернуться

1197

12. М.Мусоргский. Борис Годунов. — ?, 1958, 102.

вернуться

1198

13. Письмо Репину от 13 июня 1873 г. // Мусоргский. Избр. письма, 92.

вернуться

1199

14. Venturi. Roots, 350-35 1.

Таковы защитники древней Руси, но и поборники новизны не лучше: это тщеславный князь Голицын и самодовольная Эмма из немецкого предместья.

Между тем на сцене все чаще и чаще появляются темные фигуры старообрядцев; они сливаются в хоры, бормочут полувнятные молитвы. Над всей этой непонятной и беспорядочной деятельностью надзирает, словно наблюдая возню лесных зверей, главарь старообрядцев Досифей. Под конец он приглашает своих последователей взойти вместе с ним на огромный погребальный костер и вернуться в состав природы, очистившись огнем. Контраст между длинной и прекрасной арией, в которой он прощается с землей, и резкими, убогими аккордами, возвещающими приближение солдат Петра Великого, явственно предполагает, что, растворяясь в природе, человек становится ближе к истине, чем оставаясь в обманном мире искусственных ухищрений.

На самом деле в «Хованщине» сталкиваются две изначальные силы: подлинный мир природы и выморочный мир людских стремлений. И прежняя, и новая Россия покорились выморочной власти — как бы хочет сказать Мусоргский, создавая образ Марфы, главенствующей среди сестер-старообрядок. Марфа хочет искупить грех своей любви к Андрею Хованскому, символу былой России, и поэтому вместе с Досифеем становится в последней сцене участницей саможжения. Себялюбивый Хованский не понимает ее и сбегает с девушкой-немкой Эммой; стрельцов спасают в последнюю минуту. Таким образом физическая жизнь продолжается, а духовная ищет исхода в смерти. И старая, и новая Россия пытаются уничтожить Марфу: Голицын велит ее утопить, Хованский соблазняет ее. Но Марфа избегает гибели и получает возможность по своей воле освободиться от этого мира и от его тенет. И тема ее сбывшегося гадания с поразительной мелодичностью возникает в репризе, сопровождая изгнание Голицына.

По мере чернового развития замысла «Хованщины» Марфа становится ее главным персонажем. Она была — вместе с великой певицей-контральто Дарьей Леоновой, которую Мусоргский в последние годы своей жизни сопровождал в поездках в качестве аккомпаниатора, — «пропавшей Мадонной» его одинокой жизни, «матерью сырой землей» в его натуралистической космологии. Он подарил Марфе — и исполнительнице ее роли Леоновой — свои самые прекрасные любовные мелодии и свою самую вдохновенную музыку предчувствия и пророчества. Однажды вечером незадолго до смерти, по-видимому вызванной эпилептическими осложнениями алкоголизма, он аккомпанировал Леоновой на фортепьяно: она исполняла отрывки из еще не законченной «Хованщины» в тесном кругу друзей. Когда она пропела «Ой, слава белому лебедю», Мусоргский внезапно замер над клавишами. Всех

присутствующих охватил странный трепет, и ни Леонова, ни Мусоргский не могли продолжать. Это был момент истины — или, может быть, роковой миг, знаменующий окончательное впадение в безумие. Трепет был последней сценической ремаркой «Бориса Годунова», относившейся к юродивому — после того, как смолкает его скорбный вопль; и вот оказалось, что ремарка в полной мере относится к нему самому.

В XIX в. один Вагнер может сравниться с Мусоргским масштабностью творческих замыслов. Он тоже стремился преодолеть условности оперной сцены, создав новый тип музыкальной драмы путем обновления выразительных средств музыки и обращения к языческому фольклору. Главным образом из-за опасения поддаться влиянию Вагнера (который приезжал в Санкт-Петербург в 1862–1863 гг.) и образовалась в шестидесятых годах «Могучая кучка». Быть может, Мусоргский менее преуспел в своем музыкальном новаторстве с точки зрения формальных достижений и последующего влияния, нежели Вагнер; и несхожесть этих двух независимых и синхронных биографий многое говорит о глубинном пафосе германцев и славян в век пробуждения национального самосознания. В отличие от Вагнера, которому «Гибель богов» виделась прелюдией новой героической эры, в восхождении Брунгильды Мусоргского на погребальный костер нет ни проблеска надежды. Если Вагнеру не терпелось прорваться к музыке будущего, то Мусоргский, напротив, стремился воссоздать музыку прошлого — часть «Хованщины» воспроизводит мелодический строй старообрядческой музыки и даже записана крюковой (знаменной) нотацией. В «народно-музыкальной драме» Мусоргского нет Зигфрида; в его сумрачных песенных циклах нет песнопений; и ни следа религиозности или национализма. Зато очевиден восточный фатализм, чуждающийся прямого действия, странная смесь пронзительного ясновидения и безысходного реализма.

Во многих отношениях сходствует с Мусоргским Федор Достоевский: как и он, больной эпилепсией и наделенный художественным гением, умерший несколькими неделями раньше, в начале 1881 г.; и похоронены они почти рядом — на кладбище Александро-Невской лавры. Творчество Достоевского также свидетельствует о терзаниях искусства в народническую эпоху; о напряженном противоборстве беспощадного реализма и упований на откровение истины в народе. Подобно операм Мусоргского, романы Достоевского обнаруживают трагическую глубину и драматическую мощь, которых вовсе не было в популярных пьесах того времени, не говоря уж о еще более популярных опереттах Оффенбаха и Штрауса. Подобно Мусоргскому, Достоевский особенно высоко чтит Гоголя и считал себя отпрыском шестидесятых годов. Эпилепсия, мучившая Достоевского, была более жестокой, но менее расслабляющей, чем ползучее безумие Гоголя и Мусоргского. Из них троих Достоевскому удалось с наибольшей полнотой выразить свое мировоззрение.

Образ мира Достоевского со всеми его персонажами и идеями принадлежит скорее XX, чем XIX в. Один советский идеолог вряд ли преувеличивал, когда заметил в конце Гражданской войны, что «вся современная литература следует по стопам Достоевского... говорить о Достоевском все еще означает затрагивать самые болезненные и глубокие проблемы нашей текущей жизни» [1200]. Илья Эренбург в повести времен насильственной индустриализации начала тридцатых годов пишет, что романы Достоевского «не книги, но письма от близкого человека», и лишь они обнажают «всю правду» о человеческой природе.

«Это та правда, которая бесспорна и смертельна. С ней нельзя жить. Ее можно выдавать умирающим — так прежде давали святые дары. Для того чтобы сесть к столу и пообедать, надо о ней забыть. Чтобы родить ребенка, надо прежде вынести из дома все эти приложения к старой «Ниве» в коленкорových переплетах. Чтобы построить государство, надо запретить даже повторять это имя» [1201].

Советский союз был близок к такому запрещению на вершине сталинизма: ведь для

Достоевского истина была христианской и антиавторитарной. Достоевский сплавил, хотя далеко не вполне согласовал, гоголевские религиозные искания со страстным и антиавторитарным морализмом Белинского, стремясь выработать позитивные решения нового типа, пригодные для тех, кто был соучастником иконоборчества шестидесятых годов.

Позитивные решения Достоевского не обходят и не превосходят реальную действительность, а скорее проникают в ее глубь. Начиная с первого своего унылого романа о столичной жизни «Бедные люди» (1845–1846), Достоевский не намерен был игнорировать прискорбную действительность или подменять ее романтическим удалением в нездешние края или давнее прошлое — даже российское прошлое. Он довольно безразличен к обстановке действия или даже к красоте языка, он сосредоточен на прозаичном и современном — многое у него взято непосредственно из газет. Интересуют его исключительно люди и самое подлинное в них: их внутренние побуждения, влечения и чаяния. При всем значении в его романах криминальных сюжетов и напряженности действия, в центре изображения остаются психологические перипетии, а не физиологические подробности. Он был «реалистом в высшем смысле слова». Как он писал в конце шестидесятых: «Порассказать толково то, что мы все, русские, пережили в последние Шлет в нашем духовном развитии, — да разве не закричат реалисты, что это фантазия! А между тем это исконный, настоящий реализм! Это-то и есть реализм, только глубже, а у них мелко плавает» [1202].

вернуться

1200

15. Слова В.Переверзева приводятся в: V.Alexandrova. Dostoevsky Returns // NL, 1956, Feb. 27. 19–20.

вернуться

1201

16. И.Оренбург. День второй. — М., 1934, 196. Об этом романе см.: R.Jackson. Dostoevsky's Underground Man in Russian Literature. — 's Gravenhage, 1958, 192–200. Обзор разноречивых критических суждений о Достоевском проводится в: V.Seduro. Dosioyevsky in Russian Literary Criticism 1846–1956. — NY, 1957. См. также: В.Шкловский. За и против: Заметки о Достоевском. — М., 1957.

вернуться

1202

17. Письмо Аполлону Майкову от 11/23 дек. 1868 г. //Достоевский. ПСС, XXV111, кн.2, 329.

Выражение Вячеслава Иванова из его насыщенной размышлениями монографии: V. Ivanov. Freedom and the Tragic Life: A Study in Dostoevsky. — NY, 1952, 49–50.

Литература о Достоевском огромна и несколько однообразна. Добротными базовыми трудами представляются: E.Simmons. Dostoevsky, the Making of a Novelist. - NY, 1940; E.H.Carr. Dostoevsky, 1821–1881. - NY, 1931; R.Payne. Dostoevsky: A Human Portrait. — NY, 1961. См. также: Н.Бердяев. Мирозерцание Достоевского. — Париж, 1968; и содержательную подборку

статей под ред. Р.Уэллекд (R.Wellek, ed. Dostoevsky. — Englewood Cliffs, N.J., 1962). Д.Мережковский. Толстой и Достоевский. — СПб., 1901–1902; и: G.Steiner. Tolstoy or Dostoevsky. — NY, 1959, — плодотворные сопоставления двух великих личностей; в первом из них акцентируется различие их религиозных взглядов, во втором — их соотношение с различными европейскими литературными традициями, эпической и драматической. См. также: Л.Гроссман. Поэтика Достоевского. — М., 1925, где выявляется влияние на Достоевского Бальзака и готических романов; и: D.Fanger. Dostoevsky and Romantic Realism: A Study of Dostoevsky in Relation to Balzac, Dickens and Gogol. — Cambridge, Mass., 1965.

Таким образом, Достоевский ведет нас «от реального к реальнейшему» [1203]. Ветеран кружка Петрашевского — первой организации, открыто преданной «общественной мысли», — переживший арест, имитацию казни и сибирскую каторгу, Достоевский в конце шестидесятых годов принял решение выискать то, что наиболее реально в путаном опыте интеллигенции. Методом его стало «проникновение» — это слово ему особенно нравилось. К исследованию этих глубин его побуждали не только собственные травматические переживания в заключении, но и связь по возвращении из ссылки с так называемыми «почвенниками». Эта группа, возглавлявшаяся замечательным московским критиком Аполлоном Григорьевым, стремилась противопоставить и романтическому идеализму старшего поколения, и материализму младшего некий христианский натурализм, который, как они полагали, может стать основой самобытной и независимой культуры. Они стремились проникнуть сквозь искусственную оболочку жизни ради «восстановления в душе новой, а вернее, возобновленной веры в грунт, в почву, в народ — *восстановления в уме и сердце всего непосредственного*» [1204]. Критика, полагал Григорьев, должна быть «органической» — принимающей во внимание исторические, социальные и духовные факторы наряду с физиологическими формами жизни и искусства. Его сторонники считали, что драматическое изображение московской и провинциальной жизни в пьесах Островского приуготовило новую народную литературу, вернувшись к «почве» и отринув аристократические измышления.

Достоевский проникает под облик вещей в первом же своем знаменательном литературном создании провидческого, послекаторжного периода творчества: в «Записках из подполья» (1864). Затем, высветив залежи потаенной злобы в человеческой жизни, он идет глубже, от реального к реальнейшему: к двойственной сущности природы человека в ее неразрывном и противоречивом сочетании чувства и разума.

Проблема человеческой двойственности занимала Достоевского еще со времени написания «Двойника» (1846): этого своего раздвоившегося героя он назвал: «мой главнейший подпольный тип» [1205]. В «Преступлении и наказании» (1866), первом из его великих романов, ключевое слово «раскол» присутствует в фамилии главного героя, студента Раскольникова. Уже в этом произведении обозначен его емкий замысел — представить в открытую противоборство внутренних побуждений; налицо и попытка преодолеть характерное для современного человека ощущение мучительной раздвоенности. В этом, как и в других великих романах, он изображает своих обычных соотечественников не в эпическом, описательном плане, а в динамическом состоянии развития. Его персонажи становятся действующими лицами широкомасштабной человеческой драмы, где все сопричастны судьбе друг друга. Действие происходит в городе, большей частью в Санкт-Петербурге, «самом отвлеченном и умышленном городе на всем земном шаре» [1206]. Никакими умильными сценами напряжение не снимается. Громоздится перенасыщенный смыслами нескончаемый разговор; царит ощущение зловещего ожидания. Сюжеты берутся криминальные или мелодраматические: тот и другой жанр были тогда весьма популярны во всей Европе. Но этот разнородный сплав накаляется до уровня современной мистерии, так как на самом деле в одном конце этой сцены спасение, в другом — гибель. Усилиями Достоевского роман приобрел измерения религиозной

драмы; столкновение доведенных до предела идей салонных мыслителей было представлено самой большой читательской аудиторией в России: подписчикам «Русского вестника» Каткова.

Уникальное значение Достоевского в культурной истории России — оставляя в стороне его роль в общемировом развитии психологической науки, литературы и религиозной мысли — заключается в том, что он пытался обнаружить некий новый положительный ответ для человечества в глубинах российского жизненного опыта. К концу шестидесятых годов, примерно тогда же, когда Мусоргский начал работать над первой из своих эпохальных «народных музыкальных драм», Достоевский стал обдумывать роман уже не о подпольных людях, не о преступлениях и наказаниях, а об искуплении и обновлении. Подобно Гоголю, он принялся за русскую «божественную комедию», пожив за границей; и его первый опыт в этом направлении, роман «Идиот» (1867–1868), приводит на память начинающееся безумие позднего Гоголя — своей мучительной неспособностью создать достоверный образ чистого добра. Достоевского укрепляла почвенническая вера в конечную общечеловеческую гармонию, в то, что между людьми нет непреодолимых преград; нет их и между миром людей и низшим миром насекомых и высшим — ангелов. Разграничение действительного и идеального — реального и реальнейшего — в конечном счете искусственно; но преодолеть его возможно лишь углубившись в самую проблему разграничения.

Раскол был глубинной и непреходящей темой российской истории во все время правления Романовых. В XVII столетии правительство отмежевало от народа; в XVIII — дворянство от крестьянства; в начале XIX в. — мыслящая часть дворянства от прочей его массы, а в середине — «сыновья» от «отцов» внутри мыслящей части общества. Написав «Идиота», Достоевский продемонстрировал, что одного внедрения в эту ситуацию живого подобия Христа явно недостаточно. Предположительный искупитель в романе Достоевского неполон без своего alter ego, «чувственника» Рогожина, в чью жизнь и судьбу «князь-Христос» Мышкин оказался целиком замешанным. Беспомощный идиотизм блаженного дурачка Достоевского в конце романа весьма напоминает финальные тревожные возгласы юродивого в «Борисе Годунове» Мусоргского.

Чтобы преодолеть эту расщепленность российской жизни, необходимо разобраться с отчуждением, которое лежит в основе всего остального: отчуждением от Бога. Поэтому, еще дописывая «Идиота», Достоевский замышляет новый роман под названием «Атеизм» или «Житие великого грешника». Героем его должен стать человек, утративший веру; поиски положительных ответов приводят его в православный монастырь, где вера обретается на высшем уровне. Это будет «огромный роман»; «написать этот последний роман, да хоть бы и умереть — весь выскажусь...» [1207].

Так что если Мусоргский в сцене под Кромами завершает поиски новых ответов воплем безутешного отчаяния, то лепет блаженного в конце «Идиота» служит лишь началом поисков Достоевского. Но Мусоргский, у которого народ под Кромами ждет пришествия общественно-политического лидера, ближе к народникам семидесятых годов, а Достоевский, ищущий метафизической истины в санкт-петербургской действительности, ближе к реалистам шестидесятых. Мусоргский вглядывался в российское прошлое, а Достоевский устремлял взор в настоящее и будущее. Реализм исторически достоверного причитания уступает место реализму религиозного пророчества.

Обдумывая замысел «Атеизма» в конце 1868 г., Достоевский сообщал о своем намерении посвятить не меньше двух лет подготовительному чтению «чуть не целой библиотеки атеистов, католиков и православных». Спасаясь от атеизма, герой становится славянофилом, западником, католиком, хлыстом — «и под конец обретает и Христа и русскую землю, русского Христа и русского бога» [1208]. Он неоднократно подчеркивает, что, лишь вернувшись в

Россию, можно осуществить такой замысел. Два великих романа, которые он создал под знаком этого замысла, так и не осуществив его вполне, выносят проблему отчуждения из сферы индивидуального в расширенный и отчетливо российский контекст. «Бесы» (1870–1872) исследуют идеологическое расщепление российского общества в целом. «Братья Карамазовы» (1878–1880), где Достоевский ближе всего подошел к реализации замысла «Атеизма», иллюстрируют расщепление личности, общества и в особенности семьи. Автор сосредоточивает внимание на предельном выражении отчуждения, приводящего человека к отцеубийству. Если в «Бесах» изображаются *«тургеневские герои в старости»* [1209], происходит нечто вроде социального переигрывания философского нигилизма «Отцов и детей», то «Братья Карамазовы» переводят конфликт отцов и детей в метафизический план — а только там и возможно его преодолеть.

[вернуться](#)

1203

18. Введение в огромный мемуарный материал, содержательный разбор и библиографию дает К.Мочульский (Достоевский: жизнь и творчество. — Париж, 1947). А.Долинин составил ценнейшее собрание мемуарных материалов о Достоевском (Ф.М.Достоевский в воспоминаниях современников. — М., 1964, в 2 т.); систематический каталог его идей содержит справочник: Словарь к творениям Достоевского / Под ред. митрополита Киевского и Галицкого Антония. — София, 1921. Перечень имен собственных у Достоевского имеется в: О Достоевском: сборник под редакцией А.Л.Бема. — Прага, 1933, И. Анализ подхода Достоевского к «проклятым вопросам», где особое внимание уделяется первому периоду его жизни и творчества и имеется серьезный обзор новейшей критической литературы, представляет книга: R.Przybylski. Dostojewski i «przekłAte problc-my». — Warszawa, 1964.

[вернуться](#)

1204

19. Приведено в: Zcnkovsky. History, I, 402. См. его содержательное рассмотрение «почвенничества» (400–432). Цитата не имеет точной отсылки даже в более основательно документированном русском оригинале труда Зеньковского.

Образ сплетенных корней в общей почве противопоставлялся европейскому представлению о различных классах и интересах, основывающемуся на искусственных разграничениях и отвлеченных соображениях — в произведениях Достоевского 1861 г. Критика его позиции тогдашними радикалами и советскими писателями суммируется в работе: У.Гуральник. «Современник» в борьбе с журналами Достоевского // ИАН (Л), IX, 1950, 265–285. См. также: G.Gibian. Dostoevsky's Use of Russian Folklore // A.Lord, ed. Slavic Folklore, a Symposium. — Philadelphia, 1956, 41–55.

Красноречивым защитником «почвеннического» мировоззрения был критик и поэт Аполлон Григорьев, сподвижник Достоевского в начале 1860-х гг., который считал пьесы Островского лучшим примером нового жизненного искусства, укорененного в российской действительности. Его воспоминания о своей злосчастной жизни см.: Мои литературные и нравственные скитальчества // А.Григорьев. Одиссея последнего романтика. — М., 1988, 364–403.

[вернуться](#)

1205

20. Достоевский. ПСС, 1, 489. Претензия на открытие раздвоенного героя несколько завышена, т. к. тип этот «заявлен» у Гофмана, если не раньше.

вернуться

1206

21. Записки из подполья //Ф.Достоевский. Собр. соч. В Ют. — М., 1956–1958, IV, 136.

вернуться

1207

22. Письмо А.Н.Майкову от 11/23 дек. 1868 г. //Достоевский. ПСС, XXVIII, кн. 2, 329.

вернуться

1208

23. Там же.

вернуться

1209

24. Письмо А.Н.Майкову от 2/14 марта 1871 г. //Достоевский. ПСС, XXIX, кн. 1, 185. Эта характеристика (данная Майковым) особенно нравилась Достоевскому.

Действие «Бесов» разворачивается в загородном имении Скворешниках — поистине кормушке для шумных черных птиц революции, перевалочном пункте, через который подрывные идеи дворянства, зародившись в Санкт-Петербурге, проникают в российскую провинцию. Все персонажи связаны сорока восемью часами сомнамбулической активности, большая часть которой представляет собой сжатое и концентрированное изложение реальных событий. В последовательности странных и не вполне объяснимых сцен можно наблюдать движение российской мысли от дилетантского дворянского романтизма Степана Трофимовича, описанием которого открывается роман, до революционной деятельности группы молодых заговорщиков. От разговора один шаг до убийства и самоубийства; от интеллигентской «кадрилли литературы» — до загадочного пожара. «Все поджог!» — возглашает ошалелый местный чиновник, и провидчески добавляет, что «пожар в умах, а не на крышах домов». Но ни он, ни другие, захваченные раскаленным потоком идей, не могут ни понять, ни тем более остановить пламенный ход событий. Это роман об идеях, рождающих действие, и непричастные к ним, *неинтеллигентные*, будь то болтливые бюрократы или велеречивые либералы, суть посторонние событиям лица.

А в центре событий находится Ставрогин, притягательный, но опустошенный аристократ: «все остальное движется около него, как калейдоскоп», по словам Достоевского. «Весь пафос

романа в Князе, он герой... Безмерной высоты», — подчеркивает Достоевский в своих подготовительных заметках [1210]. Он появляется на сцене в ореоле таинственности. Лицо его «походит на маску»; и первые же его поступки — кого-то он таскает за нос, кого-то кусает за ухо — представляются покушениями на общественную безопасность: «зверь выпустил свои когти». Подобно апокалиптическому зверю, этот зверь-человек многоголов. Он породил всех «бесов», кишящих в романе.

Внешне он «решительный красавец», окруженный влюбленными женщинами, но неспособный к полноте отношений с кем бы то ни было из них. Даша для него всего лишь сиделка, Лиза — ненужная любовница, а Марья Лебядкина — увечная и чуждая жена. Его исповедь содержит признание в растлении малолетней, но включаются или не включаются эти главы в текст романа, повествование все же определяют идейные взаимоотношения Ставрогина с мужчинами. Три его ученика — Шигалев, Кириллов и Шатов — относятся к числу наиболее оригинальных образов русской литературы. Каждого из них Ставрогин заражает идеей, губительной именно для него. Каждый воплощает один из аспектов революционного триединства: свобода, равенство, братство. Их коллективную эпитафию представляют слова Бабефа, которые Кириллов приводит в предсмертной записке: «Liberte, egalite, fraternite ou la mort» («Свобода, равенство, братство и смерть»), Шигалев — апостол абсолютного равенства, требующего сровнять горы с землей и возвести на их месте человеческие муравейники. Кириллов проповедует абсолютную свободу и утверждает ее верховное значение, совершая самоотверженное самоубийство из чисто идейных побуждений. Идеал Шатова — абсолютное братство, явленное, на его взгляд, в крестьянском быте русского народа.

Прототип Шигалева — Варфоломей Зайцев, один из самых завязых иконоборцев шестидесятых годов, некогда близкий журнальный соратник Писарева, сбежавший затем на Запад, чтобы присоединиться к Бакунину в деле революционной агитации. Кириллов предлагает великолепный дистиллят шопенгауэровской проповеди самоубийства и представляет собой одно из величайших созданий Достоевского. Единственным окончательным доказательством собственной свободы является свободная воля к самоуничтожению. Всякий другой поступок имеет какую-либо земную цель и так или иначе включен в причинно-следственные связи материального мира. Но беспричинное самоубийство — это высший знак доверия к свободе человека от законов естества, утверждение победы над ними. Совершив такой героический поступок, человек становится богоравным.

Шатов наряду с Кирилловым — персонажи, к которым Достоевский выказывает наибольшую симпатию. Им обоим помог добраться из Америки до России и поселиться на Богоявленской улице не кто иной, как Ставрогин. Оба они чают нового богоявления взамен потерянного Бога: Кириллов сам намерен стать Богом, Шатов узрел Бога в русском народе. Первоначальным прототипом Шатова был некий старообрядец, встреченный Достоевским в 1868 г.; но в романе он становится взывающим Бога выразителем своеобразного народничества самого Достоевского. Ставрогин лишил его веры в Бога и корневой связи с крестьянским прошлым. В отличие от Кириллова, в чьей фамилии проглядывается имя одного из главных российских святых и чья преданность идее сродни святости, Шатов одержим сомнениями, о чем свидетельствует и его фамилия (производная от «шатание»). Для Кириллова моментом истины становится самоистребление; Шатов переживает такой момент, ударив Ставрогина. «Я не могу вас вырвать из моего сердца, Николай Ставрогин! — восклицает он — подобно народничеству, сближаясь с обступающими его революционными силами. — Я верую в Россию... в ее православие... Я верую, что новое пришествие совершится в России... Я... я буду веровать в Бога».

Ставрогин являет собой темную, пагубную силу российской духовной жизни, которая мешала Достоевскому, как и Шатову, твердо заявить о своей вере в Бога и о гармоническом единении с

Его творением. Достоевский вполне отчетливо определяет природу этой злой силы, когда сравнивает Ставрогина с революционером-декабристом Луниным и демоническим поэтом Лермонтовым: «Злобы в Николае Всеволодовиче было, может быть, больше, чем в тех обоих вместе, но злоба эта была холодная, спокойная и, если можно так выразиться, *разумная*, стало быть, самая отвратительная и самая страшная, какая может быть».

Ставрогинское зло — это разум без веры: холодный рассудок, порожденный дворянской скукой, взлелеянный в научной экспедиции в Исландию, укрепленный учебой в немецком университете и распространяемый в Санкт-Петербурге на соблазн русскому народу. Именно потому что он разумен, оттого что он «мудрый змий», его власть над людьми поистине ужасающая.

Однако Ставрогин в то же время и символ российской интеллигенции, выразитель ее провидческих упований, которые не чужды были и самому Достоевскому. Ставрогина выпестовал Степан Трофимович, олицетворение дворянского духовного романтизма; он недаром сравнивается с Луниным и Лермонтовым и до известной степени реализует устремления того и другого. Он был создан Достоевским в разгар его исканий нового положительного героя. Фамилия его содержит греческий корень «stavros», означающий «крест», он был в Иерусалиме и именуется «принц Гарри», подобно шекспировскому Генриху V, которому суждено спасти Англию, перебесившись в юности. В записных книжках Достоевский называет Ставрогина «Князем», а в заголовке одной из центральных глав «Иваном-Царевичем», по имени убиенного старшего сына Ивана Грозного, который, согласно народным сказаниям, явится, чтобы спасти Русь. В каком-то смысле Достоевский утверждает, что будущее России принадлежит Ставрину: то есть дворянской интеллигенции. Интеллигенцию — изгоев и избранников истории — не обойдешь, ибо она одержима идеями; а без «великой идеи» «народы не хотят жить и не могут даже и умереть».

Драматизм романа большей частью обусловлен борением двух весьма характерных персонажей за жестокое ставрогинское могущество и за сумрачный огонь, полыхающий в нем. За сознание — а значит, и за будущее — России традиционные идеалы борются с революционными. Старину олицетворяет женщина, Марья Лебядкина, новизну — мужчина, Петр Верховенский. Имена их драматически обозначают противоборствующие силы. Марья, конечно же, приводит на ум Богоматерь, пропавшую Мадонну; за Петром явственно видится Петр Великий, надменный натиск технологии и бесцеремонного обновленчества. Фамилия «Лебядкина» — от лебедя, народного символа чистоты, благодати, искупления; «Верховенский» — от корня «верх», семантически предполагающего гордыню и высокомерие.

вернуться

1210

25. Е.Коншина. Записные тетради Достоевского. — М., 1935, 61 и 244. О реальных прототипах образов романа см., в дополнение к данной работе, примечания к советскому изданию: Достоевский. Собр. соч., VII, 707-757.

О «Бесах» см.: R.Blackmur. In the Birdcage // HR, 1948, Spring, 7-28; P.Rahv. Dostoevsky and Politics // PR, 1938, Jul., 25-36; и перевод «Исповеди Ставрогина», выполненный Вирджинией Вулф и С.Котслянским и изданный вкпе с чрезвычайно содержательными статьями Фрейда и Комаровича (NY, 1947).

У старины нет никаких шансов. Если «белого лебедя» Муксоргского убивают в самом начале

«Хованщины», то лебедь Достоевского еще до своего появления на страницах романа отмечена особым, роковым изъяном. И она ничуть не винит Ставрогина, который отверг и унизил ее. Ей кажется, будто «перед ним в чем-то я виновата», и она со старообрядческой готовностью приемлет страдание, изобличая Ставрогина как Лжедмитрия перед тем, как погибнуть в огне вместе со своим воображаемым младенцем.

Победительной силы новизны исполнен Верховенский, прообразом которого, вне всякого сомнения, послужил заговорщик Нечаев. Однако в отличие от Нечаева, чьим революционным пафосом был полнейший нигилизм, Верховенский ощущает надобность в смычке с провидческой интеллигенцией. Без Ставрогина он, по собственным словам, «муха, идея в стклянке, Колумб без Америки». Изображение революционной организации Верховенского как бы превосхищает потаенную растерянность большевиков, ожидающих прибытия Ленина на Финляндском вокзале. То, как Верховенский подучивает беглого каторжника осквернить икону, запустив мышь под оклад, — предсказание организованных святотатств лиги воинствующих безбожников. Сцена шпигулинских заводских беспорядков, где Верховенский мелькает на улицах, разжигая агитацией рабочий мятеж, иллюстрирует поразительную способность Достоевского изображать не происшедшее, а происходящее. В основу этой сцены легли события первой российской заводской забастовки (она разразилась в Санкт-Петербурге в мае — июне 1870 г., когда Достоевский заканчивал роман), и изображались они не как самостоятельное, экономически мотивированное проявление беспорядочного протеста, а как отблеск «пожара в умах». Профессиональные революционеры еще добрый десяток лет не обращали внимания на городской пролетариат; а в романе Достоевского они уже заняли свое будущее место в людской массе [1211].

Нам предлагается понять, что будущее принадлежит Верховенскому: ведь несмотря на крах его текущих замыслов, он остается цел и невредим — и он, заметим, единственный из главных персонажей романа, перед кем после всего открыта какая-то будущность. Имеется, правда, упование, высказанное Степаном Трофимовичем в своем предсмертном странствии: бесы будут изгнаны из России, а она, раскаявшись, воссядет у ног Христа наподобие бесноватого из Евангелия от Луки (8: 32–37), давшего эпиграф творению Достоевского. Но по сравнению с большинством событий романа этот эпизод выглядит неубедительным, почти издевательским — хотя в некотором смысле и провидческим, превосхищающим случившееся вскорости «хождение в народ» «покаянной знати», а также поведение другого великого романиста той эпохи, Льва Толстого.

Идея грядущей утопии разумного социального устройства не только отталкивала, но и завораживала Достоевского. Она именовалась у него «женевской идеей» — быть может, потому, что являла собой скрещение идей двух знаменитых женецев: моралистического ригоризма Кальвина и безграничной веры Руссо в совершенствование человека и людское равенство. Свое представление о новом общественном устройстве Достоевский отчасти вынес из беседы с Бакуниным в 1867 г. в Швейцарии; именно в швейцарский кантон Ури, тогдашний центр бакунинской революционной деятельности под знаменем социализма, напоследок собирается бежать Ставрогин. Он, «как Герцен, записался в граждане кантона Ури», о чем сообщает в письме, которое Написал перед тем, как вернуться в свое имение по железной дороге и повеситься; кстати же и последний титул, который присваивает себе Кириллов перед самоубийством, — «citoyen du monde civilise» («гражданин цивилизованного мира»).

Эта «женевская идея» с ее упором на буржуазный идеал гражданственности меньше привлекала Достоевского, чем «мечта о золотом веке», с которой мы впервые знакомимся в исповеди Ставрогина и которая обставлена куда лучше в «Подростке», не слишком удачном романе середины семидесятых, написанном между «Бесами» и «Братьями Карамазовыми». «Подросток» был опубликован на страницах народнического журнала «Отечественные

записки» и содержит в целом гораздо более сочувственное изображение революционных устремлений, чем «Бесы». Представитель старшего поколения мечтает о золотом веке полнейшей гармонии после созерцания в Дрезденской галерее полотна Клода Лоррена «Ацис и Галатее»; и Достоевский вмешивается: «Чудный сон, высокое заблуждение человечества! Золотой век — мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже и умереть...»

Но к руссоизму примешивается христианство в новом, более положительном образе золотого века. Ибо пожилой мечтатель заключает: «...Я всегда кончал картинку мою видением, как у Гейне, «Христа на Балтийском море». Я не мог обойтись без Него, не мог не вообразить Его, наконец, посреди осиротевших людей. Он приходил к ним, простирал к ним руки и говорил: «Как могли вы забыть Его?» И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего Воскресения...»

В «Братьях Карамазовых» Достоевский скрупулезно анализирует этот христианско-утопический миф. Знаменитая глава «Великий инквизитор» выявляет изначальный разлом внутри самой этой мечты — между социальным и материальным благоустройством и свободной благодатью любви Христовой. Инквизитор отстаивает свое самовластие в качестве человеколюбия, спасающего обычных людей от тяжкого гнета «несносного бремени» свободы. Народ, указывает он, благодарен ему за уверенность в хлебе насущном и вполне смирился с его деспотическим правлением — даже привержен деспотии.

Инквизитор Достоевского олицетворяет всякую политическую власть, не признающую принципа высшего, нежели эффективность властвования. Он убежденный, трезво мыслящий человек: такого рода мировосприятие и делает крепкую власть, католическую или социалистическую, столь притягательной.

Инквизитор утверждает, что он выправил дело Христа, устранив ошибки, которые Он совершил, не поддавшись искушениям в пустыне. Он воплощает принцип «истины без Христа», холодную уверенность в построении хрустального дворца, в Эвклидовой геометрии и физиологии Клода Бернара: это, считает Достоевский, непеременимые признаки общества, неодухотворенного образом и идеалом Христа.

Сам Достоевский давно уже написал: «...я — дитя века неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки<...> если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [1212].

Алеша Карамазов откликается на рассказанную братом Иваном легенду словами: «Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет!» Но подлинный его секрет, должно быть, в том, что он верует в Бога помимо Христа. А Достоевский вслед за Белинским, должно быть, верует во Христа помимо Бога. Перед тем как рассказать брату легенду об инквизиторе, Иван Карамазов распространяется о людских насилиях и жестокостях, из-за которых он «возвращает билет на вход» в Царствие Небесное и, по сути дела, обвиняет Бога в том, что Он — виновник человеческих страданий. Единственным внятным ответом, данным Инквизитору, служит прощальный поцелуй безмолвного Христа, ни с чем не сообразный и почти отчаянный призыв к свободной самоотдаче в любви: лишь ее можно по-христиански противопоставить человеческой гордыне.

В своих последних журнальных статьях — и более всего в речи по случаю открытия памятника Пушкину, произнесенной за полгода до смерти, — Достоевский заново любит

соблазнительной идеей о том, что русский народ наделен чрезвычайным сознанием всепримиряющей подосновы христианства. Он возвещает «русскую идею» всепримирения, достижимого силою любви и посредством страдания — в противовес «женевской идее» организованной теократии. Вообще на Западе «нынче все раздоры и логика», порождение «ротшильдовой мечты», стяжательства и властолюбия.

вернуться

1211

26. Провидческое достоинство этого эпизода упускается из виду в довольно осмысленном анализе изображения у Достоевского забастовки на бумажной фабрике Штиглица в Санкт-Петербурге (Достоевский. Собр. соч., VII, 750–751).

вернуться

1212

27. Письмо Н.Д.Фонвизиной. Конец янв. — 20-е числа фев. 1864 г. // Достоевский. ПСС, XXVIII, кн. 1, 176.

Идея, будто Россия является среди наций носителем некоего нового гармонизирующего христоподобия, зачастую вычленяется из произведений Достоевского в качестве их мировоззренческой сущности. Вернее будет видеть в ней его персональную версию мифа — общего для народников и панславистов — об особом российском пути общественного развития, чуждом просчетов новейшей западной истории. Он был влюблен в эту свою идею, но его вера в нее — подобно вере Шатова, ее наиболее законченного художественного выразителя, — была гипотетической и даже «шаткой». Порой, особенно в «Дневнике писателя», позиция Достоевского представляется шовинистической, и обычно его причисляют к крайним консерваторам. Однако он вовсе не отстаивал российский статус-кво и менее всего стремился к возврату в некое идеализированное прошлое. Он всего лишь противостоял «менее реальным» идеалам поборников политической революции и промышленного прогресса. Он — контрреволюционер в том смысле, в каком де Местр заявлял, что «*contre-revolution ne sera point tine revolution contraire mais le contraire de la revolution*» («контрреволюция будет не противоположной революцией, а противоположностью революции») [1213].

Но Достоевский был в первую очередь не обществоведом и не философом, а мастером напряженного сюжета, романистом драматического накала. Так что лучше обратиться к его романам — и более всего к последнему из них, к «Братьям Карамазовым», — за «ответами», которые Достоевский, быть может, пытался дать в свой век засилья агитации и социальных доктрин.

В «Бесах» нам внушается, что вся интеллигенция одержима, что Верховенский и Ставрогин — подлинные и естественные последователи Степана Трофимовича. Выхода нет, и предсмертное покаянное паломничество Степана Трофимовича еще менее убедительно, чем «обращение» Раскольникова в эпилоге «Преступления и наказания». Однако же в «Братьях Карамазовых» Достоевскому, в отличие от Мусоргского, удастся закончить роман интонацией надежды, причем обойтись без мелодраматического варианта *deus ex machina* с раскаянием и обращением под занавес или романтического сумбура — смешения религии с национализмом. Достоевский опробовал оба эти выхода из положения, и в центре повествовательной структуры

«Братьев Карамазовых» обнаруживается и мелодраматическое убийство, и романтический образ «русского инок». Но и «покаяние», и «обращение» Карамазовых не доведены до конца и выглядят необычно.

Достоевский отнюдь не избегает вывода, что человек может устранить надобность в собственном спасении, поднявшись на сверхчеловеческий Уровень, на котором «все позволено», поскольку Бога нет. Идея самоутверждения нового человека «по ту сторону добра и зла» была подоплекой идеологического убийства, совершенного Раскольниковым; она обусловила идеологическое самоубийство Кириллова и она же обосновывает многое в размышлениях Ивана, сопровождающих преступление, находящееся в центре сюжета «Братьев Карамазовых». Однако Иван — это образ мученика, близкого к безумию, столь характерному для его эпохи. Иван хочет верить в Бога, но нисходит к нему только дьявол, и выхода для него, по-видимому, нет.

Но Иван лишь один из трех братьев, разделяющих общую вину за отцеубийство. Фамилия Смердякова, четвертого и незаконнорожденного брата, произведена от слова «смердеть»; фамилию «Карамазов» составили значения «черный» (татарское «кара») и «мазать». Как у Софокла в «Царе Эдипе» и у Шекспира в «Короле Лире», у Достоевского основой драматического действия служит проступок против отца. Однако же «Братья Карамазовы» — не трагедия. Никто из трех братьев не гибнет; и завершает повествование аккорд спасительной надежды.

Для понимания этого заключительного смыслового аккорда существенно, что смысл его — драматический, а не дидактический. Сама по себе «Легенда» для Достоевского ничего не решает, хотя, может статься, и решает для читателей, принявших сторону того или другого персонажа. Рассказывается она в первой половине романа и является одним из эпизодов сопоставления противоположностей, которые олицетворяют смиренный Алеша и горделивый мыслитель Иван. Путь к разрешению этой характерной антингомии указывает образ третьего брата Дмитрия, наиболее оригинального создания Достоевского в этом романе. Дмитрий стоит ближе всех к преступлению и претерпевает суд за него, оказываясь в фокусе большей части сюжетного действия.

Драматические аллюзии Достоевского способствуют пониманию необычного характера Дмитрия. Шекспир был для Достоевского не просто писателем, а «избранником, которого Творец помазал пророком, чтоб поведать нам тайну о человеке и человеческой душе». И немалая толика-этой тайны содержалась, по Достоевскому, в «Гамлете», к которому имеется множество отсылок в «Братьях Карамазовых» [1214]. Одна из самых важных — в кульминации прокурорской речи на судилище над Дмитрием, где «Гамлеты» противопоставляются «Карамазовым». Он это делает в обличительно-ироническом смысле; однако же когда «эхо» этого противопоставления слышится в ходе процесса, становится ясно, что Достоевский противопоставляет умствующую «либеральную» Европу непосредственной, почвенной России. Для первой самая жизнь под вопросом и все жизненные проблемы «хиреют под налетом мысли бледным»; для второй реальна страстная любовь к жизни, в которой значимо и полновесно всякое текущее переживание. Дмитрий соотносится с Деметрой, богиней земли; он — воплощенный почвенник, искренний и сердечный. Дмитрий и мужики-присяжные «постояли за себя» не только против свидетельских и судейских полуправд, но и против всей искусственной, мелочной процедуры людского судилища.

Трепетная честность Дмитрия на суде выражает не только его «широкую русскую натуру», но и полусокрытое влияние драматурга, который оказал на Достоевского большее воздействие, чем любой другой писатель: Фридриха Шиллера. «Братья Карамазовы» перенасыщены заимствованиями и цитатами из Шиллера — в особенности из двух его произведений,

прославляющих человеческую свободу и способность к совершенствованию: из «Разбойников» и «Оды к радости». В процессе работы над своим последним и самым возвышенным творением Достоевский возвращается, может быть и невольно, к этому увлечению ранней юности и затем источнику, питавшему его «прекраснейшие мечтания». В сущности, Великий Инквизитор Достоевского — двойник инквизитора из «Дон Карлоса»; и так же как шиллеровскому инквизитору противопоставлено задушевное братство маркиза Позы и Дон Карлоса, так и братья Карамазовы все вместе образуют альтернативу замкнутому миру Инквизитора Достоевского. Карамазовская альтернатива Гамлету и Великому Инквизитору разворачивается в понятиях эстетической теории, которую Шиллер выдвигал в качестве своей альтернативы сухому рационализму Французской революции, но которую сам он так и не сумел в полной мере воплотить во всех своих драмах.

В «Письмах об эстетическом воспитании человечества» (1794–1795) Шиллер утверждал, что как рациональное, так и чувственное начало представляют собой необходимые компоненты личности вполне развитого человека, однако порознь являются ущербными и даже противостоящими формами блага. Пытаясь их сообразовать, нельзя полагаться на какие бы то ни было абстрактно-философские формулы, так как это неизбежно приведет к одностороннему преобладанию рационализма. Напротив того, требуется воспринять эстетическое воспитание (Erziehung), развивая в себе инстинктивную потребность в игре (Spieltrieb). Дети, которые по ходу дела создают правила игры и спонтанно разрешают свои затруднения, не нуждаясь в формальных ограничениях и навязанных правилах, предлагают тем самым рецепт гармонизации сумбурного взрослого мира. Человек был создан не затем, чтобы подавлять, но чтобы воплощать свое чувственное начало в игре, порождаемой любовью; она служит «лестницей, поднимаясь по которой, человек обретает подобие Божие» [1215].

вернуться

1213

28. Considerations sur la France// De Maistre. Oeuvres, I, 157.

вернуться

1214

29. Влияние Шиллера на молодого Достоевского прослеживается в работе: М.Алексеев. О драматических опытах Достоевского // Творчество Достоевского. Под ред. Л.Гроссмана. — Одесса, 1921, 41–62, особ. 43–46; и: R.Przybylski. F.M.Dostojewskiego Młodzieńcze Opowiadania o Marzeniu // SO, VIII, 1959, особ. 3–17. (Школьный друг приобщил Достоевского к драматическому искусству, прочтя ему «Дон Карлоса» и другие пьесы Шиллера.) Шиллеровское влияние на «Братьев Карамазовых» прослеживается текстуально в: D.Chizhevsky. Schiller und die Brüder Karamazov//ZSPh, VI, 1929, 1–42.

О «Братьях Карамазовых» см. также: V.Komarovich. Die Urgestalt der Brüder Karamazoff. — Mi'mchen, 1928; R.Matlaw. The Brothers Karamazov: Novelistic Technique. — s Gravenhage, 1957. Любопытную католическую оценку образа Христа в «Легенде» содержит: R.Guardini. Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. — Miinchen, 1947, 113–162. Иную критическую перспективу дает: K.Onasch.

Dostojewski als Verführer. — Zurich, 1961.

30. The Aesthetic Letters, Essays and the Philosophical Letters of Schiller. — Boston, 1845, 366.

Любовь Дмитрия к жизни и его ошеломительная непосредственность (как и его многочисленные цитаты из Шиллера) — словом, все в нем как бы содействует воплощению духа игры. Он изумляет людей внезапными взрывами хохота. В силу игрового инстинкта он ощущает особое тяготение к красоте, которая «не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

Поле битвы являются и личности Карамазовых, но лишь пылкому Дмитрию дано преодолеть и разрешить диалектическое противоречие между простодушной верой Алеши и блистательным рационализмом Ивана, между братьями, одного из которых посещает Господь, а другому является дьявол. Дмитрий учит Карамазовых «любить жизнь больше, чем смысл жизни». Любовь к жизни входит в состав любви ко всему творению Божьему. Человек был для Шиллера верховным участником бесконечного празднества творения жизни, и Достоевский словно бы предлагает нам присоединиться к ликованию. Изъян социальных утопий в том, что они нарушают спонтанный творческий процесс; они «не Бога отрицают, а смысл Его творения». Достоевский как бы говорит, что даже если человек неспособен верить в Бога, он должен любить сотворенный мир и радоваться ему. Человеку пристало наслаждаться «игрой ради самой игры», как объяснял Достоевский собственное пристрастие к рулетке. Неподвластный-правильным и разумным муравьиным обычаям, «человек — существо легкомысленное и неблаговидное и, может быть, подобно шахматному игроку, любит только один процесс достижения цели, а не самую цель». В противовес базаровскому утверждению, что «дважды двг четыре, а прочее все вздор», человек из подполья предполагает даже, что «и дважды два пять — премилая иногда вещьца» [1216].

Дмитрия примиряет с его судьбой не логическое рассуждение, а сон, в котором ему привиделось избывшее и голодное «дитё», и у него возникло внезапное и сверхразумное желание «всем сделать что-то такое, чтобы не плакало больше дитё». В черновом наброске главы Достоевский несколько раз подчеркнул эти слова. «Что-то», о котором идет речь у Дмитрия, означает — принять как должное каторгу и даже взять на себя вину в убийстве. Он не совершил преступления, но сознает, что «все за всех виноваты», и готов радостно пойти с каторжниками — и с Богом: «Если Бога с земли сгонят, мы под землей Его сретим!.. И... запоем из недр земли трагический гимн Богу, у которого радость! Да здравствует Бог и Его радость!»

Собственная «Ода к радости» Дмитрия обретает в его приветственном возгласе восторженное, возвышенно-шиллеровское звучание: «...Столько во мне этой силы теперь, что я все поборю, все страдания, только чтобы сказать и говорить себе поминутно: я есмь! В тысяче мук — я есмь, в пытке корчусь — но есмь! В столпе сижу, но и я существую, солнце вижу, а не вижу солнца, то знаю, что оно есть. А знать, что есть солнце, — это уже вся жизнь...»

После суда радость Дмитрия омрачается болезнью и задними мыслями; однако ему несет исцеление и восстанавливает его веру в жизнь внезапный, превышающий разумение порыв былой гордячки Кати, желающей разделить с ним тяготы каторги и ссылки. «На минутку ложь стала правдой» — так называется посвященная их свиданию главка. Дважды два на минутку стало равно пяти: подпольный человек вдруг открыл для себя солнце и решил открыться его

лучам, совершив акт непостижного нравственного героизма. Катя помогает Дмитрию — и с ним всем Карамазовым — вернуться к жизни. «...Теперь, на одну минутку, пусть будет то, что могло бы быть... И ты теперь любишь другую, и я другого люблю, а все-таки тебя буду вечно любить, а ты меня, знал ли ты это? Слышишь, люби меня, всю твою жизнь люби!..

— Буду любить и... знаешь, Катя, — переводя дух на каждом слове, заговорил и Митя, — ...всю жизнь! Так и будет, так вечно будет...»

Но каким образом эта шиллеровская драма, где добродетельный инстинкт сообразован с пантеистической любовью к жизни, оказывается как-то по-особому связанной с христианством? Быть может, выдвигая Христа взамен Позы и Карлоса в качестве идеологического оппонента Великого Инквизитора, Достоевский утверждает, что лишь Христу под силу утолить их романтическую жажду некоего нового братства на основе свободы и великодушия. Но никакого обращения Дмитрия не происходит; и во время шиллеровского сочетания Кати и Дмитрия узами превышающей разумение истины Алеша, представитель веры, «стоял безмолвный и смущенный; он никак не ожидал того, что увидел». Наставник Алеши и главный христианский персонаж романа старец Зосима заранее поклонился в ноги Дмитрию, как бы заявляя, что самому Господу угодны такие люди.

Зосима, конечно же, является выразителем христианской идеи. В его образе сочетаются святейшие традиции русского иночества: он носит имя одного из основателей Соловецкой обители и схож обликом с Тихоном Задонским и с отцом Амвросием из Оптиной Пустыни. Но он не приносит спасения обыкновенно, по-монашески. Карамазов-отец говорит, что Зосима на самом деле чувственник, и о некой правоте этого развратного старика свидетельствует запах тления, исходящий от тела Зосимы после смерти и гибельный для упований на его святость. Единственное и главное обращение, которое удастся Зосиме — обращение Алеши, — связано с тем, что этот послушник в свою очередь ощутил «тлетворный дух», побывав у Грушеньки (чье имя имеет нарочито «плотский» оттенок смысла). Его обращение над гниющим трупом Зосимы полностью лишено ореола чуда и авторитета, превозносившихся Великим Инквизитором. Подобно убийству, которому оно параллельно, обращение Алеши происходит ночью, и внешние признаки его также обманчивы. Обливаясь слезами под открытым небом, новообращенный не приходит в состояние блаженного отторжения от всего земного, а бросается ничком на землю, обнимает и целует ее и затем принимает решение покинуть монастырь и жить в миру.

Мы не знаем, какое будущее было уготовано Алеше — не говоря уже об Иване и Дмитрие, — так как «Братья Карамазовы» всего лишь первая часть предполагавшегося огромного повествования, главнейшим героем которого он должен был стать. Имя его опять-таки символично: поскольку это уменьшительная форма от Алексея, то на память приходят и идеализированный «тишайший» царь Алексей Михайлович, и популярный фольклорный герой Алексей человек Божий. Однако же «Братья Карамазовы» — законченное произведение, и его завершает вызревание замечательного побочного сюжета, который драматически и идеологически связывает шиллеровскую тематику и христианскую установку в космологии Достоевского.

Лишь история «мальчиков» дает нам представление о том, что намерен делать Алеша после своего обращения. Большею частью это сущий Шиллер. Действуют здесь играющие мальчики, которых никто не сдерживает и которым отрадна непринужденность самовыражения, ощущение раскованности, нарочитое неприятие всего, что препятствует их жизненной игре. Затем сценой завладевает то, что Шиллер и романтики считали чуждым «эстетическому воспитанию человека» — беспричинное и неотвратимое страдание. Как раз беспечная резвость до ужаса умножает их возможности наносить друг другу душевные раны: медленное умирание хрупкого мальчугана Илюши напрямую вызвано насмешками его сотоварищей.

Эта внешне не связанная с сюжетом убийства история имеет для романа многостороннее и существенное значение. Главный мальчишечий заводила Коля Красоткин — тот же Иван: обособленный интеллект, подавляющий эмоции и измышляющий для других рискованные проделки. Как постулат Ивана «все позволено» оказывается обоснованием отцеубийства, которое совершают другие, и другим предстоит претерпеть за него наказание, так же и Коля устраивает подвох, из-за которого мужик ненароком убивает гуся и расплачивается за это. Достоевский сообщает нам, что мертвое тельце Илюши остается нетронутым тлением (в отличие от трупа Зосимы). Перед смертью Илюша, так сказать, искупает преступление Карамазовых: он обнимает своего отца и самоотверженно защищает его от насмешек доктора, который издевается над его бедностью. Еще важнее то, что над его свежей могилкой Коля и другие мальчишки вдруг ощущают единение с жизнью и друг с другом. Алеша, который находится при них в качестве друга и наставника, не упускает этот миг доверия и взаимопонимания; и с Колей ему вдруг легко удается разрешить проблему, которая не давалась ему в разговоре с Иваном: «Будем помнить и лицо его, и платье его, и бедненькие сапожки его, и гробик его, и несчастного грешного отца его, и о том, как он смело один восстал на весь класс за него!

вернуться

1216

31. Достоевский. Собр. соч., IV, 160-161. См. также его повесть «Игрок» (там же, 283-432) и примеч. 603-607.

— Будем, будем помнить! — прокричали... мальчишки. — Он был храбрый, он был добрый!

— Ах, как я любил его! — воскликнул Коля.

— Ах, деточки, ах, милые друзья, не бойтесь жизни!..»

Любовь и храбрость оказываются важнее нравственности, не говоря уж о логике, для жизненного празднества — точно в авантюрном романе. Мальчишки внезапно чувствуют прилив обновленной веры — в жизнь, которая должна продолжаться ради Илюши: «Ура Карамазову! — восторженно провозгласил Коля.

— И вечная память мертвому мальчику! — с чувством прибавил опять Алеша».

Их прощальное собрание «у большого камня», под которым хотели похоронить Илюшу, напоминает евангельскую притчу о камне, отвергнутом строителями, который стал во главу угла нового здания; напоминает и о том, как Илюшу забрасывали камнями и унижали. Вся эта сцена, по-видимому, иллюстрирует главный урок, который Ивану и другим гордецам-многодумам надлежит усвоить: «если... не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (От Матфея, 18:3). «Гамлетовский вопрос» о смысле жизни обходится без ответа и остается позади благодаря наивному и живому скачку веры.

«— Карамазов! — крикнул Коля. — Неужели и вправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку?

— Непременно встанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было, — полусмеясь, полу в восторге ответил Алеша».

Эта примиренность над мертвым телом Илюши определяется в речении Евангелия от Иоанна,

которое Достоевский предпослал роману: «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (12: 24). Истоком новой жизни служит смерть: смерть Карамазова-отца, Зосимы и тем паче смерть невинного мальчика.

Существеннейшим чудом является Воскресение: дивное возрождение природы и главное событие истории для православного христианина. Бога заново открывают для себя не путем изучения догматов, а проникаясь верою в Его творение. Первое чудо Христово — претворение воды в вино на брачном пиршестве в Кане Галилейской — описывается в том евангельском тексте, который прямо послужил обращению Алеши, и первый его порыв — обнять землю. Христианство не есть религия аскетов и моралистов, оно — для «черных» Карамазовых, которые радуются Божьему творению и ищут улады в нем. Таким образом они послушны закону и пророкам, но не ветхозаветным, а романтическим апостолам творческой свободы; это религия дерзновения. Ее единственный догмат состоит в том, что свободное даяние любви по образу и подобию Христову в конце концов восторжествует над всем и вся, ибо, по словам Фомы Кемпийского, «для любви нет невозможного» [1217].

В своих христианских выводах, как и в акцентировке внутренней природы человека, Достоевский был не типичен для своего времени. Тогда было принято отходить от религии, будь то в сторону ставрогинекого нигилизма или же к озабоченному агностицизму современного мира. Своеобразное утешение находили в квазирелигиозной социальной идеологии — или радикально-народнического, или реакционно-панславистского толка. Слишком глубокое влияние этих тенденций испытал Достоевский, чтобы попытаться сколько-нибудь убежденно отстаивать традиционное христианство в полном объеме. Его вера представляет собой скорее устремленность реалиста на поиски «более реального». Пожалуй, можно назвать две иконы этой глубоко личной и очень зыбкой веры.

Первая из них — Сикстинская Мадонна Рафаэля, репродукция которой висела над его письменным столом, как бы вопреки Бакунину и его присным, хотевшим водрузить эту картину на дрезденских баррикадах. (Достоевский и сам учинил в Дрездене небольшой переполох среди хранителей музея, взгромоздившись на стул, чтобы получше рассмотреть полотно [1218].) Мадонна являла собой начало всякого творения, верховное материнство, изображенное на высочайшем уровне достижений европейского искусства, плотью от плоти которого были его романы. Картина служила напоминанием о «дорогих покойниках», погребенных под гнетом «раздоров и логики» постхристианской Европы: их-то он и чаял воскресить с помощью обновленного христианского рвения русского народа и пророческого пафоса своего искусства.

Вторая икона мучительной веры Достоевского — изображение рук. «Братья Карамазовы» полны нарочитых упоминаний о руках и ногах. При их посредстве делаются дела в этом мире, они символизируют «грубую и страшную мощь» действенной любви в противоположность любви мечтательной. «Я для чего пришла? — риторически вопрошает Катя в сцене последнего свидания с Дмитрием. — Ноги твои обнять, руки сжать, вот; так до боли...» Во всем романе руки символически связаны с терзанием. В притче о луковке повествуется о простой бабе, которая лишилась последней надежды на спасение из адского огненного озера, отбрыкиваясь от рук других грешников, пытавшихся уцепиться за луковку, которую она когда-то подала нищенке и которую по милости Божией ангел протянул ей. Руки невинных детей тянутся к Ивану, побуждая его бунтовать против Господа. Он рассказывает Алеше о том, как некий изувер-турок протянул младенцу пистолет, подождал, пока дитя ухватит его доверчивой ручонкой, а уж потом раздробил ему череп. Он приходит в исступление, представляя себе, как родители истязают пятилетнюю девочку, запирая ее морозной ночью в отхожем месте, и садистка-мать, вымазав ей лицо калом, спокойно спит в теплом доме, а малютка «плачет своими... незлобивыми, кроткими слезками к «Боженьке» и «бьет себя... в темноте и в холоде

крошечным своим кулачком в надорванную грудку». Иван бунтует против Бога, потому что надо отомстить за слезы девчушки; и даже Алеша признает, что «высшая гармония» не стоит слезинки «замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь». Между тем Дмитрий приемлет свою судьбу, увидев сон, в котором «плачет дитё и ручки протягивает, голенькие, с кулачками, от холоду совсем какие-то сизые».

Финальная весть искупления знаменует конец повествования о «мальчиках», который завершает также и весь роман. В преддверии конца в последний раз вырисовывается жалостный образ неутешного отца Илюши, раздавленного скорбью. Перед этим он отчаянно рыдал у постели умирающего сына, «стиснув обеими кулаками свою голову»; теперь ему отводится главенствующая роль в начале сцены похорон. Особое внимание уделяется его рукам: он хватает цветы и обсыпает ими покойника, обнимает гроб, щиплет хлебную корку и кидает крошки к постели умирающего сына, «стиснув обеими кулаками свою голову»; теперь ему отводится главенствующая роль в начале сцены похорон. Особое внимание уделяется его рукам: он хватает цветы и обсыпает ими покойника, обнимает гроб, щиплет хлебную корку и кидает крошки на могилу. В мастерской реминисценции сцены задержания Дмитрия, когда его заставляют снять носки и обнажить свои уродливые ноги, Достоевский изображает, как отец Илюши целует сапожки своего похороненного мальчика и восклицает: «Илюшечка, милый батюшка, ножки-то твои где?»

Покинув комнату безутешного отца и вновь оказавшись на улице, мальчики внезапно составляют финальный ликующий хор. Такую возможность предвещало таинственное преображение собаки Жучки, которую Илюша мучил и отравил (по наущению Смердякова), в Колиного пса Перезвона, из-за чего последнее посещение мальчиками умирающего Илюши едва не сделалось общим ликованием. *Перезвон* церковных колоколов сопровождает переход от прощания Кати с Дмитрием к похоронам Илюши. Но вскоре колокольный звон сменяется заключительной «Одой к радости». Это похоже на хорал Девятой симфонии Бетховена, которую Бакунин предлагал пощадить в процессе всеобщего революционного изничтожения, вдруг прозвучавший в действительной жизни: словно каждая из «прекрасных дочерей божественной искры» (как любил именовать своих последователей Бакунин) внезапно достигла того момента в озвученном Бетховеном шиллеровском тексте, когда «все люди станут братья» и «эстетическое воспитание человечества» завершится осознанием, что «превыше звезд обитель любящего Отца» [1219].

вернуться

1217

32. Thomas a Kempis. Of the Imitation of Christ. — NY, 1957, 78. У Достоевского эта книга была в библиотеке, и влияние ее могло быть непосредственным. См.: М.Альтман. Гоголевские традиции в творчестве Достоевского // Slavia, XXX, 1961, 459.

вернуться

1218

33. Carr. Dostoevsky, 157.

вернуться

1219

В этом радостном финале «Братьев Карамазовых» вновь возникает образ рук. Это не молитвенно воздетые руки во вкусе Дюрера и не персты, сложенные в крестное знамение — православное или раскольниковое. Менее всего этот образ напоминает руки, вскинутые для приветствия кесарю или поднятые в целях парламентского голосования. Это — изображение детских рук, соединенных над могилой приливом душевной теплоты, преодолевающей все раздоры и разделения, даже между этим и иным миром. Общее ощущение жизненной новизны таинственно порождается смертью их маленького однокашника. «Ну пойдемте же! — говорит Алеша. — Вот мы теперь и идем рука в руку». «И вечно так, всю жизнь рука в руку!» — «восторженно» вторит Коля.

Это подлинно христианский образ примирения. Он в корне отличен от созданного поздним Ибсеном языческого изображения безрадостного и призрачного рукопожатия на ледяной вершине над трупом Йуна Габриэля Воркмана. И все же роман Достоевского кончается не традиционной аллилуйей, обращенной к небесам, а возгласом земной радости. Они отправляются «рука в руку», готовые к душевной усадле поминок по Илюше и ндслаждению дальнейшей жизнью, и Коля провозглашает, а мальчики подхватывают одно из последних и лучших восторженных приветствий в литературе нового времени: «Ура Карамазову!»

3. НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ УХОДЯЩЕГО СТОЛЕТИЯ

В первые месяцы 1881 г. умерли Мусоргский и Достоевский и закончился народнический период истории российской культуры. Представляется до странности уместным, что «Утро стрелецкой казни» Сурикова, одно из самых знаменитых полотен «передвижников», было впервые выставлено в Санкт-Петербурге 1 марта 1881 г., в день убийства Александра II [1220]. Убийство вызвало казни и гонения столь же решительные, хоть и не такие кровавые, как те, о которых напоминала картина Сурикова. Натиск реакции, последовавшей за смертью «царя-освободителя», в сущности, не ослабевал до начала революционных событий 1905 г., почти четверть века.

Деятели искусства народнической эпохи сочетали беспощадный реализм с воинствующей убежденностью в том, что «народ» является хранителем «ключа» к возрождению русского общества. Как художники-творцы, так и агитаторы — многие из которых воспитывались в семинариях — зачастую были одержимы смутной, но пламенной верой в близкое торжество на российской почве христианства в какой-то новой, прежде всего этической форме. На наперсных крестах, бывало, писали «свобода, равенство, братство»; а радикалы объявляли, что веруют «во Христа, святого Павла и Чернышевского». Идеальный образ нового христианского общества формировался в русле отечественных старообрядческих и сектантских верований, за счет контовской «религии человечества», квазирелигиозного социализма Прудона и даже на основе официального утверждения, что христианская Россия охраняет уникальное духовное наследие от басурманов-турок и растленного Запада.

Трудно передать то ощущение напряженного ожидания, которым была проникнута атмосфера последних лет царствования Александра II. Все сходились на том, что драматические перемены неизбежны именно ввиду возрастающего значения России, которой надлежит быть на высоте своего всемирно-исторического призвания. Знаменитая речь Достоевского, произнесенная 8 июня 1880 г. в Москве, где Пушкин превозносился как сугубо российский провозвестник всеобщего единения, стала поводом для публичных волнений, характерных для того времени. Ему Устроили получасовую овацию, причем десятки людей рыдали, и его демонстративно обнимали все — от славянофила Аксакова до отпетого западника (и давнего

аксаковского недруга) Тургенева. Голоса в толпе кричали «пророк» — вроде того, как подобные же возгласы раздавались на судилищах конца 1870-х гг., когда публика шумно поддерживал призывы политических узников постоять «во имя Христова» за «униженных и слабых». Возвышение, на котором помещались обвиняемые, именовалось «Голгофой», а революционеры нередко называли себя «подлинными христианами» или «христианским братством». Даже такие заядлые позитивисты из народников, как Михайловский и Лавров, при случае поминали Христа как источник своих нравственных идей; и большинство «семидесятников» полагало, что именно нравственные идеалы, а не политические или экономические факторы в конечном счете определяют ход истории.

Убийцы Александра II были, по-видимому, уверены, что исполнили свой духовный долг и это их деяние само по себе открывает новую эру братства. Нравственный пафос и самоотверженность заговорщиков импонировали российским мыслителям, многие из которых чувствовали себя, вроде братьев Карамазовых, в какой-то мере ответственными за убийство и подлежащими суду и каре. Выдающиеся деятели культуры — такие, как Толстой и Соловьев, — обращались к новому царю с просьбой о помиловании убийц, часто вызывая бурные студенческие демонстрации в свою поддержку. Хотя террористический акт одобряли, за вычетом руководства «Народной воли», очень немногие, однако многие считали, что царь получил исключительную возможность проявить христианское милосердие, которое сгладит все общественные раздоры. Казалось, будто все те тридцать тысяч, которые стеклись к могиле Достоевского в январе 1881 г., теперь взирают на Александра II как на «истинного царя», запропадившегося Ивана-царевича, свершителя чаяний страждущего народа.

Но Александр предпочел образ действий Николая I после декабристского мятежа: убийцы были повешены, и установилось владычество реакции. Рядом манифестов и указов царь попытался раз и навсегда подавить революционную активность и брожение умов, ее порождавшее. Неуклонное распространение образования (которому сопутствовал необычайно широкий спектр возможностей высшего образования для женщин) было пресечено: вернулись к уваровскому представлению об образовании как форме гражданской дисциплины. К концу 1884 г. всех министров, сколько-нибудь приверженных идеям конституционализма или федеративности, отправили в отставку; всякая издательская деятельность «Народной воли» прекратилась, ведущий журнал легального народничества «Отечественные записки» был бесповоротно запрещен. Такого рода ледяной душ ошеломил и оцепенил всех тех, кто разделял великие ожидания народнической эпохи. В культурном смысле царствование Александра II (1881–1894) было периодом глубокого упадка. Народнический мифологизм по-прежнему тяготел над российской общественной мыслью, но с былыми восторженными волнениями и утопическими чаяниями было покончено. Это время называлось «эпохой малых дел» и «культурного народничества» — в отличие от великих дел и народнической социальной революционности семидесятых годов.

Немалыми трудами были закончены в этот период два шедевра народнического искусства: картина Репина «Запорожцы пишут письмо турецкому султану» и опера Бородина «Князь Игорь». Они высятся как последние памятники нового национального искусства, обещанного «передвижниками» в живописи и «Могучей кучкой» в музыке. Полотно Репина, писавшееся с 1878 по 1891 г., изображает идеализированное пиршество простонародного духа, гульбу «народа», стихийно и сплоченно бросающего вызов зарвавшемуся иноземному супостату. Опера Бородина, над которой он работал с 1869 г. до своей смерти в 1887-м, преобразила эпическую песнь о злополучном походе князя Игоря против половцев в красочное сценическое действо, гармонично и соразмерно сочетающее народную комедию, экзотические пляски и лирический вокал.

«Князь Игорь» был единственной зрелой оперой Бородина и стал более или менее

коллективным созданием российской музыкальной школы еще до того, как Римский-Корсаков и Глазунов взяли на себя его после смерти автора. Бородин нередко сочинял в обществе друзей. Он был выдающимся химиком и в этой своей ипостаси изобрел гель особого свойства для сохранения своих карандашных черновых набросков, а также немало способствовал развитию медицинского образования в России. Он был разносторонне образован, владел многими языками и отраслями знаний, однако же за драматическими сюжетами для своих сочинений обращался к русской народно-поэтической культуре. Умер он в русском национальном костюме во время благотворительного бала и был похоронен возле Мусоргского и Достоевского на кладбище Александро-Невской лавры. Последующим поколениям опера Бородина запомнилась более всего знаменитыми плясками в половецком стане, но первым ее зрителям в унылой России начала 1890-х гг., должно быть, была особенно близка сцена в начале того же акта. Одиноким Игорь, потерпевший сокрушительное поражение и подавленный своим пленением, пытается обрести душевные силы, вспоминая — в самой, быть может, проникновенной из басовых арий — о своей верной жене; и, выступив вперед, выпевает поддержанную мощным отзвуком оркестра фразу, которая вполне могла бы служить безответной лирической мольбой всей народнической эпохи: «О, дайте, дайте мне свободу» [1221].

вернуться

1220

1. N.Mashkovtsev. Vasily Surikov, His Life and Work. — М., (1960?), 33. Попутно отметим сугубое влияние религиозно-художественных исканий Иванова на Сурикова и вообще на усилия по созданию особого, русского искусства (ibid., 15-18).

Материалы, уже использованные в моей работе «Михайловский», детальными отсылками, как правило, не снабжаются. Имеются ценнейшие новые исторические труды о революционном движении и событиях, происходивших с 1881 г., за верхним рубежом книги Вентури, до кануна революции 1905 г., напр.: V.Zilli. La rivoluzione russa del 1905. I la formazione dei partiti politici. — Napoli, 1963 (предполагаемый второй том будет описанием самой революции). Известную ценность представляет и новый перевод книги Ф.И. Дана (T.Dan. The Origins of Bolshevism. — NY, 1964).

вернуться

1221

2. Ее дополняет монолог Игоря из акта II, особенно строки: «Ты одна голубка, лада... / В терему твоём высоком,/ В терему твоём высоком,/ в даль глаза ты проглядела».

Краткие вступительные очерки музыкальной и химико-медицинской деятельности Бородина содержатся в: Calvocoressi and Abraham. Masters, 155-177; и: F.Sunderman. Alexander Porfirovich Borodin //AMH, 1938, Sep., 445-453.

Получив в удел «малые дела» и несбывшиеся мечтания, идеалисты времен Александра III бежали с широкой исторической арены кто куда, каждый в свой мирок — предаваться лирическим сетованиям. Неудача, которая постигла народническое движение и его художников-провидцев, порывавшихся найти новое искупительное призвание России, воспринималась как окончательная. Оставалось лишь находить красоту в самой жизненной

печали. Балеты Чайковского «Лебединое озеро», «Щелкунчик» и «Спящая красавица» с их сказочной прелестью начали в эти времена свою долгую службу России — доставляя измученному народу детскую отраду изящной фантазии. Талант, которому предстояло в 1890 г. породить грандиозный и отчасти сомнамбулический оперный шедевр «Пиковая дама», при соприкосновении с другим знаменитым творением Пушкина, романом в стихах «Евгений Онегин», создал самую популярную оперу 1880-х гг. (популярную еще и потому, что ее пылким поклонником был Александр III). Эта напоенная роскошью меланхолической музыкальности опера, действие которой сосредоточено в чуждом идеологической проблематике мире интимных отношений, во многом соответствовала духу времени. Теноровые причитания Ленского об ушедшей юности и скорбное прощание Онегина со своей загубленной любовью на фоне листопада последнего акта как бы топят печаль в мелодическом богатстве переживаний. Композитор, появившийся на российской музыкальной сцене в 1865 г. как автор бравурной кантаты на основе шиллеровской «Оды к радости», умер в 1893 г., через девять дней после того, как дирижировал первым исполнением своей горестной Шестой симфонии, по справедливости известной под именем «Патетическая».

Выдающийся художник той поры Исаак Левитан и вовсе отвернулся от мира людей — и стал, быть может, величайшим из всех российских пейзажистов. В последний двадцать один год жизни на холстах его не появилось ни единой человеческой фигуры [1222]. Однако же прелесть живописи Левитана, как и музыки Чайковского, исполнена глубоко человеческой печали. Многие из лучших его созданий — «Вечер на Волге», «Вечерний звон» и «Золотая осень» — изображают увядание или сумерки природы, отличные от ее дневного озарения или весеннего пробуждения.

Еще более сумрачное чувство разлито в творчестве старинного друга Левитана Антона Чехова. Трогательная комичность никчемного человеческого существования нигде не изображается столь художественно и проникновенно, как в чеховских пьесах. Хотя главнейшие из них написаны в начале царствования Николая II, отражают они настроение, вызревшее при Александре III, в период формирования писательского таланта Чехова. «Это траур по моей жизни», — отвечает на вопрос о своем черном платье одна из героинь первой великой пьесы Чехова «Чайка».

Образ убитой чайки как патетический символ был ему подсказан Левитаном; но в чеховских пьесах этот символ стал обозначать медленное и не лишённое очарования погружение старой дворянской России в пучину времени.

Персонажи Чехова прохаживаются по сцене, выказывая неспособность понять друг друга, не говоря уж об окружающем мире. «Что же делать, — говорит Соня в конце «Дяди Вани». — Проживем длинный-длинный ряд дней, долгих вечеров; будем терпеливо сносить испытания, какие пошлет нам судьба... а когда наступит наш час, мы покорно умрем». Чехов последовательно отдаёт предпочтение тем, кто страдает и покоряется, не утрачивая веры в идеалы народничества, хотя больше и нет надежды воплотить их на земле. Соня предполагает, что за гробом «мы увидим, как... все наши страдания потонут в милосердии, которое наполнит собою весь мир». Но это всего лишь умильная лирическая интерлюдия, подобная одной из мелодий «Патетической симфонии». Постепенно в своих драмах Чехов все дальше отходит от всякой надежды и утешения — даже оттого, которое позволяют обычные условности мелодрамы, от выхода через самоубийство, использованного в «Чайке» и «Трёх сестрах». Быть может, в поисках безмятежных сумерек пейзажей Левитана, Чехов бежал сначала в вишневый сад своей последней пьесы, а затем отправился умирать в Шварцвальд. Но он знал, что от наступления материального прогресса нигде не скроешься, и под стук топора в саду за сценой падает занавес его последней пьесы.

Лирические сетования заменяли жесткий, но емкий реализм народнической эпохи. Рассказы и очерки сменили большие сочинения минувшего времени. Из художественных творений конца века ничто не сравнится по размаху и реалистическому накалу с поэмой Некрасова «Кому на Руси жить хорошо» (1863–1876) или с «Господами Головлевыми» (1872–1876) Салтыкова, не говоря уж о «Хованщине» или «Братьях Карамазовых». Золотой век реалистического романа закончился в восьмидесятых, как золотой век русской поэзии — в сороковых. Тургенев написал свой последний роман (а Толстой — последний из своих великих романов) в конце семидесятых. Еще один первопроходец реалистического романа, Писемский умер через несколько недель после Достоевского и Мусоргского в 1881 г. К концу десятилетия умерли Салтыков, Шелгунов, Елисеев и Чернышевский, так что пресеклась всякая живая связь с критической традицией журналистики шестидесятых годов. Из ведущих писателей-народников в России продолжали печататься лишь Успенский и Михайловский, сохранившие в восьмидесятых непреклонную верность народническим идеалам. Но первый из них медленно сходил с ума, завершив свой сумрачный шедевр «Власть земли» (1882) и опубликовав пророческие отрывки «Человек и машина» (1884). У Михайловского развился устрашающий нервный тик, и он был занят преимущественно публикацией мемуаров о своем прошлом и друзьях-современниках.

И вообще настало время мемуарных сочинений и поминальных сборищ в духе пушкинских празднеств 1880 г. Кое-кто из бывших революционеров, вроде Тихомирова, во всеуслышание отрекся от прежних верований и обрел известность в России; другие — например, Кравчинский (Степняк) и Кропоткин — скрылись за границей и стяжали в западных радикальных кругах репутацию героев-мучеников и теоретиков революции. Жалкая попытка заговорщиков организовать покушение на Александра 111 в 1887 г. (к ней были причастны столь несхожие личности, как Пилсудский и старший брат Ленина) показала тщету усилий приверженцев устарелых взглядов — а именно их придерживались те немногие, кто продолжал заниматься в России революционной деятельностью.

Более характерной для тогдашнего времени, чем этот единичный акт террористического героизма, была бурная, но, в сущности, аполитичная студенческая демонстрация 1886 г. по случаю двадцатипятилетия со дня смерти Добролюбова. В том же году умер Островский; в 1888-м и 1889-м — Гаршин и Салтыков, и можно сказать, что век реализма в русской литературе подошел к концу.

На месте реализма возникла новая массовая культура, не предполагавшая изображения действительности или ответов на тревожные вопросы, а развлекавшая массы сексуальной тематикой, сенсациями и незатейливым шовинизмом. Иллюстрированные еженедельники поглощали внимание тех, кто прежде искал бы на страницах толстых ежемесячников мыслей и вдохновения. Один из таких журнальчиков, «Нива», почти неслышно появившись на свет в 1869 г., быстро расширял круг своих читателей и к концу царствования Александра III достиг совершенно неслыханного по тем временам тиража в 200 000 экземпляров. Вместе с другими подобными изданиями он формировал вкус к новому чтиву, уводившему от действительности в дебри расхожего романтизма. Экзотическая литература путешествий, чувствительные любовные истории и стандартизированные исторические романы заполнили нишу, образованную цензурными утеснениями и всеобщей утомленностью безысходным реализмом предшествующей поры.

На фоне апатии и безыдейности того времени две сильные личности боролись, можно сказать, за душу России: Константин Победоносцев и Лев Толстой. Оба они противостояли революционерам шестидесятых годов, оказались долговечней их и в восьмидесятые годы были уже довольно пожилыми людьми, хотя обоим предстояло дожить до XX столетия. Ни тот, ни другой движения не основали, но каждый по-своему содействовал созданию атмосферы

фанатизма, в которой для модернизации России в XX в. путь революции оказался предпочтительнее пути реформ.

вернуться

1222

3. См. превосходную краткую монографию: К.Паустовский. Исаак Левитан. — М. — Л., 1961.

Эти две личности помогли определиться нерешенному и зачастую неосознанному конфликту политических идей в пределах мысли народнической эпохи: между безоглядной приверженностью самодержавной традиции и рационалистическим требованием незамедлительных общественных преобразований. Победоносцев, юрист и светский обер-прокурор Святейшего Синода, был символическим вдохновителем и автором реакционной программы Александра III. Толстой, романист, который опростился и стал религиозным наставником, был непреходящим символом и живым примером анархического народнического протеста. При всей их вопиющей противоположности оба оставались в известном смысле верны выпестовавшей их народнической эпохе. И в наступившие времена малых дел и великих уступок оба сохранили редкостную готовность жертвовать личным счастьем и благополучием во имя идеалов, в которые веровали. Более того, целью стремлений у обоих было целиком обновленное христианское общество, а отнюдь не частные улучшения посредством конкретных экономических или политических реформ.

Их пути впервые пересеклись в 1881 г., когда Победоносцев не стал передавать Александру III письмо Толстого, в котором тот просил смилостивиться над убийцами его царственного отца. «Как воск от лица огня, растает всякая революционная борьба перед Царем человеком, исполняющим закон Христа», — писал Толстой; но Победоносцев справедливо возразил ему: «Наш Христос — это не ваш Христос» [1223]. Они снова встретились в 1899 г., когда Толстой создал в своем последнем романе «Воскресение» почти неприкрытую карикатуру на Победоносцева. Тот ответил в 1902 г. отлучением Толстого от церкви, которое вызвало у толстовцев издевательское заявление, что «ваши анафемы куда вернее откроют нам врата Царства Небесного, нежели открыли бы ваши молитвы».

Подобно Великому Инквизитору Достоевского, Победоносцев насаждал теократическое правление в ореоле тайны и авторитета. Он противодействовал какой бы то ни было свободе выражения и требовал систематического подчинения монолитной российской православной культуре многообразных проявлений сектантской духовной жизни. Доступ к губительным зарубежным идеям должен предоставляться лишь интеллектуальной элите; в остальном же образование следует ограничить изучением катехизиса в российской традиции и элементарными нравственными наставлениями.

В некоторых отношениях социальная доктрина Победоносцева напоминала теории Константина Леонтьева, который тогда же требовал «подморозить Россию, чтобы не сгнила». Он презирал тенденцию к единообразию, очевидную «в Европе железных дорог, банков... прогрессивного самообольщения и прозаических мечтаний о всеобщем благе» [1224]. Его эстетское отвращение к буржуазной посредственности напоминает Ницше, будучи, впрочем, лишь гипертрофированным выражением чувства, явственного уже у Герцена, а также у Писемского и других антинигилистических романистов народнической эпохи: «...Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в

пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели," живописцы писали, и рыцари блистали на турнирах *для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого прошлого величия?..»* [1225].

Без неравенства и насилия красоты в жизни не будет. Если хочешь сорвать розу, не бойся уколоть пальцы о шипы. Еще до того, как в середине семидесятых разразилась Первая Балканская война, Леонтьев утверждал, что «либеральный нигилизм» стал причиной такой «дряхлости ума и сердца», что для омоложения потребуется «быть может, целый период внешних войн и кровопролитий вроде Тридцатилетней войны или по крайней мере эпохи Наполеона I» [1226].

По сословным и эстетическим соображениям Леонтьев отвергал любые реформы и проповедовал всеобъемлющее возвращение к ритуалу и дисциплине византийского образца. Он скончался, приняв постриг в монастыре Святой Троицы и оплакивая иссякший век поэзии и многообразия человеческих типов. Победоносцев, напротив того, был совершенно прозаичным мирянином, и его идеалом была серая деловитость и единообразие чиновников новой формации. Он был провозвестником долга, труда и порядка — и регулярно перемещал своих архиереев, дабы они не привязывались к месту и тем не препятствовали бесперебойной деятельности церковной администрации. Руководил он бесстрастно, порою цинично. Зато, как правило, эффективно — почему и занимает заслуженное место одного из создателей централизованного чиновничьего государства. Так же как новейшие тоталитарные режимы, которые его властвование нередко как бы предвосхищало, он исходил из низкой оценки человеческой природы и утверждал, что системы правления, основанные на более лестном представлении о массах, обречены на неудачу. «Государственной интеллигенции... нужно показать в себе живую веру. Народное верование чутко, и едва ли можно обольстить его видом верования или увлечь в сделку верований» [1227], — настаивает он, возражая тем, кто ратовал за внедрение конституционализма на Руси. Любые попытки насадить в России демократические учреждения приведут прямоком к революции. «Организация партий и подкуп — вот два могучих средства, которые употребляются с таким успехом для орудования массами избирателей... Но в наше время изобретено еще новое средство тасовать массы для политических целей... Это средство... состоит в искусстве быстрого и ловкого обобщения идей, составления фраз и формул, бросаемых в публику с крайнею самоуверенностью горячего убеждения, как последнее слово науки...» [1228]

В каком-то смысле Победоносцев предвидел, какая именно революционная программа возобладает в России, раньше самих революционеров. Он пытался противодействовать революции на свой лад, путем строгой дисциплины, идейной муштры и внедрения конформизма.

Самым последовательным противником его политики был Толстой, который, дописав в 1876 г. «Анну Каренину», оставил свой творческий путь блистательного романиста ради проповеди российским народным массам собственного представления о христианской жизни. Столь необычайное зрелище признанного писателя и завязатого аристократа в крестьянской одежде, испытывающего надобность в общении с крестьянами своего поместья и сочиняющего для них первичные пособия по христианской морали, привлекало взоры всего мира и донельзя умалило в глазах многих мыслящих людей нравственный авторитет царского самодержавия. В конце долгой жизни Толстого россияне говорили, что у них «два царя»: коронованный в Санкт-Петербурге и некоронованный в Ясной Поляне.

Толстой был столь масштабной личностью, что выбивался из своего окружения; и тем не менее

был в нем глубоко укоренен. Его величайший роман «Война и мир» представляет собой панорамное эпическое повествование о грандиозных событиях российской истории. В другом своем монументальном творении, романе «Анна Каренина», Толстой ищет «ключ» к проблемам семейного счастья и самоопределения в жизни общества, занимавшим российскую дворянскую литературу от Пушкина до Тургенева. В образе Платона Каратаева в первом романе и Левина во втором Толстой приступил к развитию своей новой нравственной философии, предполагающей возвращение к гармонии природного мироздания. В противоположность карамазовской любви к стихийному и чувственному, к «жизни более, чем к смыслу жизни», толстовский Левин утверждает, что жизнь без смысла невыносима, что жизнь «имеет несомненный смысл добра, который я властен вложить в нее». Последние тридцать лет своей жизни Толстой провел, пытаясь определить этот «смысл добра» и приспособить свою как нельзя более земную личность к задаче привнесения добра в уродливую жизнь поздней имперской России.

вернуться

1223

4. Цит. в: E.Simmons. Leo Tolstoy. — Boston, 1946, 337; Н.Гусев. Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого, 1828-1890. — М., 1958, 537.

вернуться

1224

5. Моя литературная судьба: Автобиография Константина Леонтьева // ЛН, XXII-XXIV, 1935, 465-466.

вернуться

1225

6. Письма о восточных делах // К.Леонтьев. Собр. соч., V. — М., 1912, 426. О Леонтьеве см. также: Бердяев. Константин Леонтьев. — СПб., 1912; и краткие очерки: R.Hare. Pioneers of Russian Social Thought. — NY, 1964, 323-357; G.Ivask. Konstantin Leont'ev's Fiction //ASR, 1961, Dec., 622-629.

вернуться

1226

7. Леонтьев. Автобиография, 436.

вернуться

1227

8. К.Победоносцев. Pro et contra. — СПб., 1996, 82.

9. Там же, 98. Интерпретацию идейных установок Победоносцева содержат работы: R. Bymes. *Pobedonostsev's Conception of the Good Society: An Analysis of his Thought after 1880*//RP, 1951, Apr., 169–190; Dostoevsky and Pobcdonostsev//Curtiss, ed. *Essays*, 85—102; J. de Proyart. *Le Haut-procureur du Saint-Synode Constantin Pobedonosccv ct «le coup d'etat» du 29 avril 1881* // CMR, 1962, juil. - sep., 408–458.

Во время этого долгого и многотрудного религиозного наставничества Толстой выдвинул ряд концепций, которые закрепились в российской интеллектуальной традиции. Его нравственный ригоризм и отрицательное отношение к сексуальности и художественному творчеству отвечают установкам шестидесятых годов; его личное стремление раствориться в крестьянстве и слиться с незатронутым порчей природным миром отражает народническое мироощущение семидесятых. Его вера в совершенствование человека приобщает его к основному направлению российской радикальной мысли — равно как и анархическое неприятие государственного принуждения и всевозможного конституционализма. И что важнее всего, Толстой страстно отстаивал российское сектантство, оказывавшее на него глубокое влияние. Он считал свое этическое учение «истинным христианством», нравственным, а не метафизическим, рациональной синкретической религией, не нуждающейся ни в церкви, ни в догматике.

Толстой отличался от всех той беспощадностью, с какой развивал соображения, которые его предшественники никогда не доводили до логического конца. Подтекстом сквозь всю «Войну и мир» проходит выявляющаяся во втором эпилоге уверенность во всеилии народа, граничащая с отрицанием всякого значения индивида. В своих религиозных сочинениях он доводит народническую веру во всеилие нравственных идеалов до точки отрицания надобности всякого принуждения ради их торжества. Народническая уверенность в том, что поискам справедливости должно сопутствовать искание истины, привела его к отречению от собственного творчества и в конце концов от собственной семьи; и увлекла его, как Степана Трофимовича в конце «Бесов», в последнее отчаянное странствие по глухотам, завершившееся смертью в 1910 г. на заброшенном полустанке.

Толстой и Достоевский нередко противопоставлялись как два величайших российских мыслителя и величайшие романисты мира. Эпическая, деревенская вселенная Толстого, знатного дворянина и рационалистического «художника тела», во многих отношениях являет полнейшую противоположность драматическому, городскому миру Достоевского, мелкопоместного дворянчика и зачастую иррационального «художника духа» [1229]. Пожалуй, существо различий между ними ясно передает одна характерная фраза. Юношеской любви Достоевского к Шиллеру и финальному апофеозу игрового начала в «Братьях Карамазовых» резко противоречит юношеское же заявление Толстого, что «жизнь не игра, а серьезное дело», — почти дословно повторенное в его последнем письме к жене. В трактате середины восьмидесятых годов «Так что же нам делать?» он формулировал это так: «Вся жизнь человеческая... не имеет другой цели, как большее и большее уяснение... нравственной истины... Это уяснение нравственного закона есть не только главное, но единственное дело всего человечества».

Жизнь была для Толстого серьезным делом потому, что в ней надлежало реализовать человеческое стремление к нравственному совершенству и всеобщему счастью. В отличие от

Достоевского, для которого зло и смерть являлись частью огромного драматического действия о страданиях и искуплении, Толстой полагал то и другое бессмысленным нарушением целостности его прометеевского совершенствующегося мироздания.

Толстого ужасала смерть — он изображал ее в своих произведениях столь впечатляюще и с таким психологическим проникновением, что очевидна его глубокая сопричастность этой проблеме. На склоне лет он испытал воздействие взглядов Николая Федорова, библиотекаря московского Румянцевского музея (в советские времена — Государственная библиотека СССР имени Ленина): тот утверждал, что научный прогресс безгранично увеличит продолжительность жизни и даже сделает возможным воскрешение умерших. Толстой то и дело возвращался к мысли, что в самовлюбленном, искусственном существовании человека куда меньше мудрости жизни, чем в существовании животных, животные же существуют не столь мудро, как сосредоточенный, сращенный с землей растительный мир.

С учетом всех этих интересов можно сказать, что натуралистическое сознание Толстого явно устремлено в те области, которые российским ученым 1880 — 1890-х гг. суждено было обогатить наиболее существенными теоретическими новациями. Мысль о продлении жизни посредством диеты и установления новой нравственной и биологической телесной сообразованности представляла собой *idée fixe* виднейшего биолога тогдашней России Ильи Мечникова. Он стал ассистентом Пастера в Париже и получил Нобелевскую премию в 1908 г. Но преимущественным занятием последних лет его жизни стала гериатрия, наука о продлении жизни — и эта область изысканий неизменно привлекала ученых советского периода.

Мысль о том, что многие тайны Вселенной заключены в естественной сообразованности земли и растительного мира, послужила отправным пунктом для виднейшего российского геолога того времени Владимира Докучаева. Этот наделенный недюжинным воображением уроженец Нижнего Новгорода полагал, что вся Россия делится на пять «естественных исторических зон», каждой из которых свойственны свои особые формы жизненной активности. Он был основателем специфически российской науки «почвоведения», представляющей собой некую комбинацию генетики и физики почв. Подобно биологу Мечникову, Докучаев в геологии чем дальше, тем больше интересовался философскими импликациями своих изысканий, хотя советские казенные биографы того и другого ученого предпочитают ограничиваться подробностями исследований и практическими открытиями ранних периодов их деятельности. Между тем Докучаев стремился изучать *«генетическую, вековую и всегда закономерную связь, какая существует между силами, телами и явлениями, между мертвой и живой природой, между растительными, животными и минеральными царствами, с одной стороны, человеком, его бытом и даже духовным миром — с другой»* [1230].

Докучаев сурово критиковал западную геологию, которая изучала почву лишь в целях ее использования. *Почвоведение* же, напротив, стремилось достигнуть внутреннего понимания не только почвы, но и жизни, происходящей из нее. Докучаев полагал, что существует «весьма тесное, вековое взаимодействие между водой, воздухом, землей... и растительными и животными организмами», что развитие и перемены совершаются в природе так же, как в человеческом обществе [1231]. Докучаевская наука — в сочетании с возвышенной полемикой бывшего народнического апологета деревенской жизни в «Отечественных записках» Александра Энгельгардта — способствовала зарождению основательной заинтересованности в сохранении русского леса, а также широкомасштабной реорганизации и улучшению высшего сельскохозяйственного образования. Он уподоблял почвенные воды телесной крови и рекомендовал своим последователям основать новую науку «фитосоциологию», посвященную изучению леса как «социального организма» [1232]. Выросший в семье священнослужителя и учившийся в семинарии, Докучаев ничтоже сумняшеся отдавал должное Шеллинговой Naturphilosophie. Большинство западных геологов поныне считают его эксцентриком. Но

докучаевское сочетание кропотливых региональных изысканий с идеалистическим одушевлением в немалой степени предопределило передовую роль России в начале XX столетия в научном исследовании многих областей физики почв, изучения вечной мерзлоты и т. п.

Докучаев и Федоров умерли несколькими годами раньше Толстого и Мечникова. Никому из этих идеалистических натуралистов не открылись тайны вещественного, физического мироздания, до которых они все были охочи. Толстой прожил дольше всех и умер восьмидесяти двух лет от роду. Согласно распоряжениям Победоносцева (который сошел в могилу тремя годами раньше), Толстому отказали в религиозном обряде погребения. Он был похоронен у себя в Ясной Поляне близ той зеленой палочки, с помощью которой, как он мечтал в юности, откроется тайна всеобщего братского благоустройства.

вернуться

1229

10. Мережковский. Толстой; G.Steiner. Tolstoy or Dostoevsky. Более вульгарный советский вариант этого классического сопоставления противопоставляет толстовский мир «дел» миру «слов» Достоевского. См.: Б.Бурсов. Толстой и Достоевский // ВЛ, 1964, июль, 66-92.

вернуться

1230

11. В.Докучаев. К учению о зонах природы. Горизонтальные и вертикальные *почвенные зоны*. — СПб., 1899, 5.

вернуться

1231

12. Там же. Ценные сведения о Докучаеве и его интеллектуальном влиянии содержат материалы мемориальной сессии 30 марта 1924 г.: Труды почвенного института имени В.В.Докучаева, II. — Л., 1927, 289-347, особ. 318-320, где выявляется его связь с Naturphilosophie. Имеется советская публикация его сочинений: В.Докучаев. Избранные сочинения. Русский чернозем. — М., 1948, в 3 т. Краткая оценка влияния Докучаева дана в: J.Joffe. Russian Contributions to Soil Science // R. Christman, ed. Soviet Science. — Washington, D.C., 1952.

вернуться

1232

13. Труды... Докучаева, 318 и далее. Принципы «фитосоциологии» лучше всего изложены в кн.: Г.Морозов. Учение о лесе. — СПб., 1912; она определяла направление лесоводческого издания позднейимперской России «Лесной журнал».

Этой тайны — тайны разумного и нравственного общественного порядка — Толстой прежде

всего и доискивался, пусть тщетно. Зато его страстный и искренний поиск сохранил вживе народническую традицию нравственной самоотдачи и несбыточных чаяний. В противоположность традиционализму и принудительности, которые насаждал Победоносцев, Толстой выдвигал идеал ненасильственной нравственной революции. Его религиозное учение представляет собой любопытную смесь пуританизма протестантской секты и восточного смирения перед таинствами натуры. Его всегда восхищали (а в известной степени и повлияли на него) наиболее синкретические и антитрадиционалистские формы протестантизма [1233]. Еще студентом Казанского университета он изучал восточные языки; благоговейное отношение к буддизму сохранял всю жизнь; и собственные религиозные искания побуждали его восхищаться конфуцианством как образцом нравственной, а не метафизической религии. Немудрено, что его религиозные идеи нашли больше всего отклика на Востоке — в особенности после того, как Ганди воспринял толстовскую доктрину непротивления злу насилием [1234]. В то время как европейцы склонны были рассматривать его поздние религиозные сочинения как очевидный упадок творчества после великолепия «Войны и мира» и «Анны Карениной», людям иной культуры эти романы зачастую представлялись всего-навсего данью молодости, благо автор их в зрелые годы обрел путь, заново подводящий к непреложным истинам аграрного Востока.

В России у Толстого нашлась лишь горстка подлинных последователей. Как он, так и его недруг Победоносцев были равно чужды новым проблемам и новым заботам. Они были людьми из прошлого, один из которых соблюдал обыкновения имперского чиновничества, другой продолжал традиции взыскующей истины дворянской интеллигенции. И власть Победоносцева, и обаяние Толстого были препонами деятельности более умеренных реформаторов. Но ни Победоносцев, ни Толстой не могли разогнать тяжелое уныние восьмидесятых годов и уж тем более хоть как-нибудь обновить подход к насущным проблемам эпохи.

Обоих страшила и отталкивала новь окружающего мира в ее главных проявлениях. Интеллектуальные и политические устремления современной Европы казались им никчемными, растленными и своекорыстными. Скорее от безысходности, чем из высших побуждений, оба нашли прибежище в христианстве собственного изготовления: Победоносцев увязывал его с восточным деспотизмом, а Толстой — с восточным мистицизмом.

И все же было бы несправедливо равнять многоликого Толстого с узколобым Победоносцевым. Толстой был во многих отношениях последним подлинным гигантом чающей преобразований дворянской интеллигенции. Он стремился возобновить ее утраченную связь с почвой и в то же время найти ответы на «проклятые вопросы» о значении искусства, истории и самой жизни. Величайший романист своего времени, Толстой Умер за много верст от покинутого дома, бормоча: «истина... я люблю много... как они...» [1235]

Вот уж поистине Гулливер, пригнетенный к земле лилипутами: распростертый титан на одном из последних рисунков Гойи, чье тело обступили муравьиные полчища человечков, водружающих свое знамя на его сонной голове. Однако Толстой, подобно большинству дворянской интеллигенции, добровольно отдал себя в кабалу народу. И при этом сравнивал народ с Гулливером в характерной дневниковой записи поздней жизненной поры: «Шел по деревне, заглядывал в окна. Везде бедность и невежество, и думал о рабстве прежнем. Прежде видна была причина, видна была цепь, которая привязывала, а теперь не цепь, а в Европе волоски, но их так же много, как и тех, которыми связали Гулливера. У нас еще видны веревки, ну бечевки, а там волоски, но держат так, что великому народу двинуться нельзя. Одно спасение: не ложиться, не засыпать» [1236].

Этот нравственный пафос восторжествовал в новом, бессонном столетии. И то сказать, новая

кабала советской эпохи возникла отчасти на основе строгого пуританства и этической одержимости, одинаково свойственных позднему Толстому и революционной традиции. Правда, Толстой отвергал революцию [1237] и умер как одинокий паломник-сектант, отправившийся на поиски истины. Обращенное к жене в последнем письме увещание «жизнь не шутка» [1238] поразительно похоже на последнюю запись в блокнотах Иванова: «Не позволительно шутить с Богом» [1239]. Иконой этой своеобразной веры могло служить знаменитое полотно ивановского друга Николая Ге, на котором тот изобразил истерзанного Христа перед сановитым и надменным Пилатом. Репинские портреты и зарисовки пожилого Толстого в крестьянском платье у себя в усадьбе служили последними иконами отмирающей веры, внушавшими благоговение, но не побуждавшими к подражанию. Никому не хотелось «вполне уподобиться» старику Толстому. Он был укоренен в прошлом, и его идеи созревали в мире, большей частью несовместном с нарождавшейся городской и промышленной Россией.

В последний период жизни Толстого, который совпал с началом царствования Николая II, более образованная и космополитически настроенная часть населения прониклась множеством новых идей [1240]. В 1890-е гг. началось пышное предзакатное цветение имперской культуры, известное под названием «русского ренессанса» и «серебряного века». В разнообразии и изощренности новых достижений и в самом деле было нечто возрожденческое. Пусть серебро не столь драгоценно, как золото, зато оно доступней широким массам. Никогда прежде так много людей не были причастны высокой культуре театрального и изобразительного искусства, политической жизни и идеологии.

Можно сказать, что, по сути дела, серебряный век открыл перед Россией 1890-х гг. три новых и весьма различных перспективы духовного развития: конституционный либерализм, диалектический материализм и трансцендентальный идеализм. Каждое из этих направлений мысли стремилось преодолеть цепенящее чеховское уныние, охватившее Россию; все они резко порывали с утеснительной победоносцевской реакцией и отреклись от утверждения российской своеобразности, одинаково характерного для народников и панславистов. Все три направления подпитывались обновленными культурными и дипломатическими контактами с Западной Европой и все три претендовали на общеевропейскую значимость. Предводители новых идейных движений — либерал Милюков, марксист Плеханов и идеалист Соловьев — родились в пятидесятых годах и усвоили контовский оптимистический взгляд на историю. Каждый из них участвовал в бурных волнениях народнической поры, каждый по-своему разочаровался в народнической идеологии и попытался выработать новый способ противодействия смятению и пессимизму позднеимперского периода.

Конституционный либерализм

В России либеральное движение впервые возымело достаточную общественную опору в 1890-х гг. Лишь тогда приверженцы умеренных преобразований, конституционного правления и умножения гражданских вольностей обрели основательную поддержку и интеллектуальный престиж, сравнимый с тем, каким давно пользовались более радикальные воззрения — как правые, так и левые. Внезапно в новой атмосфере конца 1890-х гг. многие социальные силы сошлись воедино и под лозунгами «освобождения» и «земского конституционализма» слились в общероссийское политическое движение, которое привело к образованию Конституционно-демократической (кадетской) партии в 1903 г.

У выкормышей либерально-демократической западной традиции возникает вопрос: почему конституционный либерализм так поздно появился в России? Первопричина, разумеется, в своеобразном российском общественном и экономическом развитии. До самого конца XIX столетия Россия оставалась сравнительно отсталой страной, и жизнь ее по-прежнему определялась религиозными обычаями и традиционной сельскохозяйственной

экономикой. Интеллигенция сплести элементы религиозно-утопического сознания и дворянского снобизма в презрительном отношении к таким полумерам, как конституционные реформы и представительное правительство. Самое слово «либерализм» было в XIX столетии не в почете; и подлинно либеральное движение конца века тщательно избегало именоваться «либеральным» в официальном контексте.

вернуться

1233

14. О связях Толстого с российскими сектантами см.: J. Bienstock. Tolstoy et les Doukhobors, 1902; Н. Рейнхардт. Необыкновенная личность. — Казань, 1889; Л.Никифоров. Сютаяев и Толстой // ГМ, 1914, № 1, 142-158; О. Lourie. La Philosophie de Tolstoy, 1899, особ. 56-61. О принципиальном интересе Толстого к западному протестантизму см.: F.Philipp. Tolstoy und der Protestantismus. — Giessen, 1960. Идеи Толстого были в протестантской Финляндии популярнее, чем в любой другой части Российской империи (см.: А.Nokkala. Tolstoilaisuus Suomessa // SKST, LIX, 1958, 78—176). О развитии его философии см.: N.Weisbein. L'Evolution religieuse de Tolstoy, 1960. Среди множества толстоведческих сочинений общего характера следует отметить объемистый труд: В.Шкловский. Лев Толстой. — М., 1963.

вернуться

1234

15. А.Kaplan. Gandhi et Tolstoy (Les sources d'une filiation spirituelle), 1948; K.Nag. Tolstoy and Gandhi. — Patna, 1950. См. также: D.Bodde. Tolstoy and China. — Princeton, 1950; P.Biryukov. Tolstoy und der Orient. — Zurich, 1925.

Были у Толстого и японские поклонники, бывали и паломники из Японии, хотя самое раннее и наиболее существенное влияние на японскую литературу (в частности, на роман Симэя Фтабатэя «Плывущее облако», 1887-1889) оказал «Обломов» Гончарова. В силу своей сумрачности русская литература стада, быть может, самой влиятельной из европейских литератур в Японии нового времени. См.: S. Shigeki. The Influence of Russian Literature in Japan // Japan Quarterly, 1960, Jul. — Sep., 343-349.

вернуться

1235

16. Н.Гусев. Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого, 1891-1910. — М., 1960, 836.

вернуться

1236

17. Там же, 25 5-256.

вернуться

18. На вопрос: «Разве нет разницы между убийствами, совершаемыми революционерами и полицейскими?» Толстой ответил: «Разница такая же, как между кошачьим и собачьим говном. Я не люблю нюхать ни то, ни другое» (Simmons. Tolstoy, 651).

вернуться

19. Последнее письмо жене от 31 окт. 1910 г.// Гусев. Летопись, 1891-1910, 826.

вернуться

20. Зуммер. Система, 408.

вернуться

21. В последнее время наиболее изощренные советские исследователи принялись восполнять лакуны, образовавшиеся вследствие избыточного почтения к традиционному марксистскому классовому анализу. Так, Л.Эрман (Состав интеллигенции в России в конце XIX и начале XX в. // ИСР, 1963, № 1, 161-177) демонстрирует, что образованность на рубеже веков была весьма неодинаковой, но часть рабочего класса отличалась поразительно высоким ее уровнем, и поэтому стало широко употребляться обозначение «полуинтеллигент». Этот термин (который использовал Ленин и который — по-видимому, независимо от его первоначального использования — снова ввели в обиход современные западные ученые — например, Хью Сетон-Уотсон), вероятно, подсказан словоупотреблением языка идиш.

Российская буржуазия не выработала в себе той заинтересованности в политических и гражданских свободах, какой отличалась буржуазия Западной Европы. Уже в 1895 г. либеральный «Вестник Европы» объяснял нехватку в России буржуазного либерализма тем, что в ней отсутствует «буржуазия в западноевропейском смысле слова». Российских отечественных дельцов более привлекала коммерция, нежели производство, и они большей частью оставались приверженцами в основе своей консервативного, деревенского бытия. Российские предприниматели в массе своей явно более стремились обеспечить поддержку правительства своим промышленным начинаниям, чем ограничить правительственное вмешательство. Ввиду усиленного участия в российской торговле евреев, немцев и армян и возрастающего притока иностранного капитала, экономический либерализм представлялся некой распродажей России хищникам-инородцам. И наконец — что в общем-то было важнее всего — мыслящие русские люди издавна презирали буржуазию. Это предубеждение, коренившееся в исконной неприязни интеллигенции к *мещанству* и подпитанное дворянским эстетством, — презрение к буржуазному образу жизни с особой силой выразилось в конце XIX в. в склонности отождествлять сумрачный мир пьес Ибсена с буржуазным обществом как таковым [1241].

Несмотря на эти практические и психологические препоны, либерализм (как политический, так и экономический) находил в России на всем протяжении XIX в. красноречивых, а подчас и влиятельных выразителей. Либерализм в смысле предпочтения конституционной законности самовластью восходит ко временам Екатерины. Учредить конституционное правление намеревались декабристы; его же имели в виду многие влиятельные советчики Александра I и Александра II. Идея национального собрания по образцу старинных земских соборов привлекала немало сторонников, в том числе Герцена и многих славянофилов. Имелись сторонники и у либерализма манчестерского толка, то есть освобождения экономической деятельности от правительственного вмешательства и опеки, — особенно среди членов Вольного экономического общества, основанного Екатериной Великой. Адама Смита знали и изучали в России прежде, чем во многих других странах; установкой министерства финансов графа Рейтерна в начале 1860-х гг. было почти полное экономическое невмешательство, *laissez faire*; манчестерский либерализм сделался программным для влиятельного журнала «Вестник Европы» и престижной социальной группы «Общество поощрения торговли с отечеством».

Однако же российская либеральная традиция обретает основательность и последовательность не благодаря дворянским мечтаниям о конституционном правлении при Александре I или соображениям в пользу *laissez faire*, выдвинутым при Александре II, а в силу социально-экономических перемен 1890-х гг.: начала строительства Транссибирской железнодорожной магистрали в 1891 г.; голода и усилившегося притока городского населения в 1891–1892 гг.; промышленного освоения Донецкого каменноугольного бассейна; превращения Бакинского нефтяного комплекса в крупнейший в мире; и грандиозного развития транспорта и путей сообщения во время министерского правления графа Витте с 1892-го по 1903 г. [1242]

Согласно логике модернизации возникала надобность в единообразии законов, в расширении прав угнетенных меньшинств и национальностей — в особенности тех, которым были присущи крайне необходимые умения и навыки: финнов, немцев-прибалтов и евреев. Цели экономического развития обуславливали принятие каких бы то ни было решений выяснением потенциальной реакции возможно большего числа людей; и некий консультативный, если не законодательный орган был явно желателен.

Соображения в пользу разумного законодательства и народного участия в делах правления выдвигались в России конца XIX в. главным образом двумя весьма различными социальными группами. Первая из них была связана с провинциальными земствами, органами местной администрации, которые Александр II учредил в 1864 г., не определив толком ни их назначения, ни полномочий. Поскольку им, в частности, препоручался надзор за дорожным строительством и охраной природы, земства почти сразу оказались привлечены к решению многообразных общественно-политических проблем. Уже в шестидесятых годах дворяне, возглавлявшие земства в сравнительно развитых губерниях, таких, как Тверская и Черниговская, попытались сделать эти органы самоуправления своеобразным региональным противовесом самодурству и бюрократической волоките центральной власти. С наступлением реакции конца 1860-х гг. царь заново утеснил и ограничил земства в правах, но в 1870-х гг. призвал их воспрянуть и помочь с мобилизацией местных ресурсов и общественного мнения сперва для войны с турками, затем — против террора и революции.

Земства помогли правительству и в том, и в другом случае, но в награду за помощь попытались вытребовать нечто вроде конституции — защиту как от «террора сверху», так и от «террора снизу». Многие вступали в неофициальный Союз земцев-конституционалистов, организованный в 1878–1879 гг. Иваном Петрункевичем, и поддерживали его предложение созвать учредительное собрание. Когда новый царь во время реакции начала 1880-х гг. опять прекратил земскую активность, либеральные земцы обрели рупор за рубежом, в журнале «Свободное слово», издававшемся «Обществом земского союза и самоуправления». Хотя

общество это просуществовало недолго, а развернутая земцами общероссийская политическая агитация была жестоко пресечена после убийства Александра II, значение земств по-прежнему возрастало вследствие значительного увеличения их недворянского, профессионального кадрового состава (так называемого третьего элемента, помимо служащих назначенных и выборных). В конце девяностых годов в земствах было около 70 000 служащих. Земства перестали быть исключительно дворянским заповедником, и на рубеже веков оба главных рассадника конституционного либерализма — московская дискуссионная группа «Симпозиум» и эмигрантский журнал «Освобождение» — включали наряду с дворянским «элементом» немало профессионалов.

Новое поколение образованных специалистов, жителей больших городов, поистине сцементировало нарождавшееся либеральное движение. Вместе с повышением уровня профессиональной компетенции во все более образованном и многообразном обществе нарастало и раздражение системой правопорядка, представлявшей устарелой и неразумной. Глашатаем этого нового деловитого профессионализма был Владимир Безобразов, яркий последователь Сен-Симона, устроивший цикл «экономических обедов», на которых обсуждались различные проекты будущего развития России. Вслед за своим французским наставником Безобразов требовал замещения старой привилегированной аристократии новой аристократией талантов. Он верил, что путь в будущее России откроет практический, профессиональный подход к разрешению ее экономических проблем, и придавал особое значение собственному сен-симонистскому плану обеспечения России системой каналов. Еще в 1867 г. он утверждал, что именно земствам суждено естественным образом привить россиянам сугубую охоту к «практическим результатам» и что возрастание профессионализма в лоне земства нужно оберегать и от ретроградства провинциальных дворян, и от «бюрократизма» центрального правительства [1243].

Растущее доверие к «практическим результатам», достигавшимся различными российскими специалистами, усиливало стремление к их политическому и общественному признанию. Косный политический и социальный строй России не благоприятствовал деятельности новых профессиональных объединений, формировавшихся в конце XIX столетия: студенческих союзов, комитетов по борьбе с безграмотностью, ассоциаций врачей и юристов и т. д. Такие ассоциации оказались почти столь же благодатной почвой для будущей Конституционно-демократической партии, как и земства.

Российский либерализм был — более чем любое другое идейное течение в России XIX в. — обязан своим развитием профессуре высших учебных заведений. Самые влиятельные университетские профессора склонны были симпатизировать либерализму еще с тех пор, как профессор Грановский впервые попытался очертить некоторые его основополагающие идеи в своих лекциях, читавшихся в Московском университете в 1840-х гг. Грановский, духовный отец первостатейных западников, был первым, кто подробно осветил россиянам процесс исторического становления прав и свобод в демократических странах Запада [1244]. Он предположил, что этот путь развития предпочтительнее российского — отнюдь не возбуждая утопических надежд на то, что он может в два счета быть пройден в условиях России. Хотя радикалы шестидесятых годов быстро затмили и заглушили умеренно-либеральную профессию, однако же именно она более всего потрудились над осуществлением наиболее важных освободительных реформ 1860-х гг.: введением суда присяжных и предоставлением женщинам права на высшее образование (задолго до того, как такое право было обеспечено в либерально-демократических Соединенных Штатах).

вернуться

22. В частности Бердяев вынес свое представление о буржуазном индивидуализме как о некоем нравственном людоедстве из чтения Ибсена. См.: J.Sheldon. Berdyaev and Ibsen // SEER, 1959, Dec., 32-58; а также: N.Nilsson. Ibsen in Russland. - Stockholm, 1958.

вернуться

1242

23. О правлении Витте как решающей стадии российской индустриализации см.: T. von Laue. Sergei Witte and the Industrialization of Russia. — NY, 1963. Российский экономический взлет 1890-х — во многих отношениях самый впечатляющий в истории России — оценивается в работе: A.Gerschenkron. Problems and Patterns of Russian Economic Development // C.Black, ed. Transformation, 47-55. При этом Гршснкрон указывает, что «вестернизация российского промышленного развития» (кредитные банки, конец коммерческой тирании, ослабление зависимости от правительства и т. п.) произошла лишь позднее, между 1906 и 1914 гг. (55-57). В дбполнение к этой статье см. перепечатку работы того же автора: Economic Development in Russian Intellectual History of the Nineteenth Century // Gerschenkron. Economic Backwardness in Historical Perspective. — Cambridge, Mass., 1962, 152-187.

Значение 1890-х гг. как поворотного этапа развития в России либерально-конституционного движения на широкой социальной основе рассматривается в: George Fischer. Russian Liberalism. — Cambridge, Mass., 1958; и текст книги, и ее справочный аппарат дают возможность составить более детальное представление о различных компонентах упоминаемого нами либерального движения.

вернуться

1243

24. В.Безобразов. Государство и общество: управление, самоуправление и судебная власть. — СПб., 1882, XXII, 231 и далее; 487 и далее, особ. 496, 543-545. См. также: РА, 1889, № 12, 502.

вернуться

1244

25. Представление о Грановском, почерпнутое из его «Сочинений» (М., 1886, в 2 т.), желательно пополнить соображениями и рекомендованными материалами в работе: И.Ивашин. Рукопись публичных лекций Т.Н.Грановского // ИЖ, 1945, № 1-2, 81-84. Значение Грановского в развитии критического, сравнительно-исторического мышления рассматривается в содержательной статье: В.Бузскул. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века // ТКИЗ, L, 1928, № 7, особ. 43-58. О его воздействии на умеренных реформаторов позднейимперского периода см.: П.Милюков. Из истории русской интеллигенции. 2-е изд. — СПб., 1902/1903, 325-326; и превосходное небольшое исследование: Историческое миросозерцание Грановского // К.Кавелин. Собр. соч., II. — СПб., 1912, 1-66; а также: П.Виноградов. Т.Н.Грановский // РМ, 1893, № 4. Грановский (как и Кавелин и Виноградов, которые вполне могут считаться его идеологическими наследниками) не упомянут в книге Фишера; и его в остальном весьма подробная библиография не включает трудов никого из них.

Чичерин, который стал московским городским головой и пережил своего друга Грановского почти на полстолетия, был прототипом умеренного либерала, апологета правового государства (Rechtsstaat) [1245]. В своих московских профессорских лекциях по правоведению он подчеркивал важность не столько парламентских учреждений, сколько разумных законов в качестве эффективного ограничения произвола самодержавной власти.

Однако к 1890-м гг. новое поколение интеллигентов-преобразователей опять считало Чичерина робким консерватором — в точности как Герцен сорока годами раньше. Главным выразителем нового, более радикального либерализма стал другой профессор, Павел Милюков, ученый-энциклопедист, историк российской мысли и культуры. В своем истолковании российской культуры Милюков в основном следовал по стопам Александра Пыпина, англофила и позитивиста, чьи научные статьи в «Вестнике Европы» действительно положили начало беспристрастному, аналитическому изучению развития русской мысли. В недружелюбной атмосфере народнической эпохи он нашел прибежище в тщательном исследовании истории мысли и культуры России — и по его протоптанному пути время от времени устремлялся Милюков. Пыпин был двоюродным братом Чернышевского, но чуждался всевозможных крайностей и продолжал традицию либеральных западников сороковых годов.

На исходе столетия Милюков перевел эту направленность на практические рельсы политической деятельности. Наездившись по Франции, Англии и Америке, он укрепился в своих либерально-конституционных убеждениях, и под его влиянием беспорядочное либеральное брожение восприняло отчетливую программу «политического освобождения России». Прежние дворянские помыслы об усилении местной автономии и о свободе личности в программе Союза Освобождения определились как требование упразднения самодержавия. Во время Русско-японской войны и революционного подъема 1904–1905 гг. Милюков ратовал за немедленный созыв законодательного собрания; и кадетская партия, ведущим представителем которой он был, последовательно стремилась к расширению полномочий совещательных дум, избравшихся после Октябрьского манифеста 1905 г.

Психологически идентифицируясь с тогда еще отдаленной и идеализированной Америкой в большей степени, нежели с Англией и Францией, новые российские либералы получали возможность представлять себя поборниками прогресса, а не апологетами буржуазного своекорыстия. Милюков был лишь первым из россиян, разъезжавших с лекциями по Америке и писавших для американских журналов; а сочинения Вудро Вильсона были известны в России еще до того, как он выступил на политическую арену в Соединенных Штатах. Предисловие к опубликованному в 1905 г. русскому переводу «Государства» Вильсона написал Максим Ковалевский, многоопытный государственный чиновник и отпрыск одного из самых ученых семейств России; и он столь непринужденно отстаивает разумное полновластие закона (будь то в конституционной монархии или на базе представительного республиканского правления), что ничем не отличается от современных западных эссеистов. Двумя годами раньше русский эмигрант Павел Виноградов, ветеран земского конституционного движения, увенчал свою карьеру специалиста по английскому конституционному праву, возглавив кафедру юриспруденции в Корпус-Кристи-Колледже Оксфордского университета. Однако Милюков пошел дальше их умеренного требования законности наперекор произволу и утверждал, что манифест 1905 г. недостаточен.

Требуя безоговорочного признания суверенитета народа в качестве предварительного условия любых реформ, либералы милюковского толка настаивали также на том, что социальные меры и частичное перераспределение земель являются необходимым сопровождением политических преобразований. Радикализм кадетской партии вызвал в 1906 г. репрессивные меры против Второй думы, самого представительного политического форума нации со времен земских соборов начала XVII столетия. Кадеты решительно преобладали в этой думе и стремились, по

сути дела, превратить ее в законодательное собрание. Они протестовали против ее роспуска и сформулировали свою программу в наирадикальнейшем Выборгском манифесте 1907 г. Эти радикальные либералы настойчиво пытались преобразовать российскую политическую жизнь по образцу западных демократий, с которыми Россия, входившая в Тройственное согласие, состояла в дипломатическом союзе. Поскольку Милюков был знатоком не только российской истории, но и западных реалий, он приобретал все большее значение как выразитель традиции конституционной демократии. Он был одним из немногих, кто принял титул либерала и даже провозгласил себя таковым; и он возглавлял кампанию так называемого прогрессивного блока в последней думе 1915–1916 гг. — отчаянную попытку либеральных реформаторов под занавес вырвать бразды правления у коррумпированной и беспомощной монархии последнего Романова [1246].

Тот факт, что либералов-конституционалистов захлестнуло революционной волной в марте 1917 г. и что большевики объявили их после октябрьского переворота вне закона, вовсе не означает некой природной российской антипатии к либерализму. Все это происходило во время войны, к продолжению которой Россия была технически не готова. С учетом тех препятствий, на которые наталкивалось российское либеральное движение, прогресс его был быстрым, а программа вполне продуманной. Характерно, что большевики в период захвата и удержания власти во многих отношениях опасались либералов больше, чем каких-либо других противников. Кадеты раньше всех оказались в тюрьме; а либерально-демократическая идея Учредительного собрания была так популярна даже среди революционеров, что большевики вынуждены были допустить проведение выборов в него уже в декабре 1917 г. Проголосовали тридцать шесть миллионов россиян; и когда выяснилось, что лишь четверть из них отдала голоса за большевиков, разгон избранных представителей народа был практически предрешен. Либерализм освоился в России слишком поздно и принес ей слишком мало. Ленин обзывал его «парламентским кретинизмом». Милюков и другие кадетские лидеры пытались справиться с неуверенностью и политической неопытностью российских либералов. Но сомнительно, чтобы даже более надежная и закаленная либеральная партия смогла бы создать конституционные и парламентские предпосылки эволюционных перемен в условиях войны, революции и распада социальных связей.

Благодаря более радикальной программе Милюкова конституционным демократам удалось приобрести новых сторонников среди интеллигенции и преодолеть безразличное отношение к политическим реформам, характерное для народников. В этом либералам помогли сами народники — те из них, кто образумился и оставил революционные устремления. Михайловский пытался направить по этому пути более умеренное народничество. Отказавшись сотрудничать с земцами-конституционалистами в 1878 г., он все же принялся доказывать — на страницах самого народовольческого журнала конца семидесятых, — что социалистам следует пересмотреть традиционно враждебное отношение к российским либералам. В своих «Политических письмах социалиста» он признавал, что политические реформы и конституционные свободы могут способствовать ненасильственному преобразованию общества, которое имели в виду народники-эволюционисты. Ряд влиятельных народников, авторов эмигрантского журнала конца 1880-х гг. «Самоуправление», также придавал все более первостепенное значение политическим реформам. В 1893–1894 гг. партия «Народного Права» заручилась поддержкой Михайловского и еще почти трех тысяч российских приверженцев народничества в «насущном вопросе» — так называлась одна из партийных брошюр — современной России: вопросе о первостепенной необходимости ликвидации самодержавного строя. Либеральное движение восприняло многое из практики народничества, адресуясь к широкому интеллигентскому кругу. Банкеты, кружки-семинары, поминовения годовщин и нелегальные публикации — все это использовалось новым поколением либералов так же, как прежде радикалами. Многие народники и марксисты, которые рассчитывали продвинуться к

социализму скорее с помощью Практической политической деятельности, чем лишь посредством подпольной революционной агитации, вступали в тактические союзы с либералами-конституционалистами в позднеимперский период.

вернуться

1245

26. Связную историю этой российской традиции, к становлению которой имеют отношение многие умеренные реформаторы-конституционалисты, обычно либералами не считающиеся, излагает Леонтович (Leontovich. Geschichte). Об идеях Кавелина и Чичерина в начале эпохи реформ см.: В.Розенталь. Первое открытое выступление русских либералов в 1855–1856 гг. // ИСР, 1958, № 2, 113–130; эти и другие, менее известные деятели, в том числе многие правительственные чиновники, фигурируют в книге: Н.Сладкевич. Очерки истории общественной мысли России в конце 50-х и начале 60-х годов XIX века. — Л., 1962, 87 и далее. Проницательная критика, которой Кавелин удостоил своих противников-радикалов в 1866 г., перепечатана в: ИА, V, 1950, 326–341.

вернуться

1246

27. T.Riha. Miliukov and the Progressive Block in 1915. A Study in Last-Chance Politics // JMH, 1960, Jan., 16–24. Миллюков опубликовал на английском языке ценные характеристики российского либерализма перед самой революцией 1905 г. и сразу после нее: Present Tendencies of Russian Liberalism // Atlantic Monthly, 1905, Mar., 404–414; и: The Case of the Second Duma // The Contemporary Review, 1907, Oct., 457–467. Его статья: The Influence of English Political Thought in Russia // SEER, 1926, Dec., 258–270, — содержит взвешенную оценку влияния Милля.

Превосходную характеристику извечного конфликта между радикальным и умеренным либерализмом даст М.Карпович (M.Karpovich. Two Concepts of Liberalism: Miliukov and Maklakov // Simmons. Continuity, 129–143). См. также: J.Walkin. The Rise of Democracy in Pre-Revolutionary Russia: Political and Social Institutions under the Last Three Tsars. — NY, 1962.

См. также предисловие М.Ковалевского к русскому переводу книги Вудро Вильсона: В.Вильсон. Государство: прошлое и настоящее конституционных учреждений. — М., 1905.

Однако же российскому демократическому конституционализму вредил разброд среди не склонных к революции преобразователей: те, в свою очередь, разделялись на радикалов и консерваторов. Чтобы привлечь многих интеллигентов, различные меньшинства и убежденных народников, к конституционным реформам полагались социалистические и эгалитарные приправы. А эти приправы были не по нутру мелкопоместному дворянству и предпринимателям. Многие из тех, кто поначалу, на рубеже века, присоединился к требованию конституционных реформ и представительного правительства, готовы были удовлетвориться гарантиями гражданских свобод и созывом совещательной думы — положениями Октябрьского манифеста 1905 г. Такие «октябристы», преобладавшие в Третьей и Четвертой думах, были, в сущности, консервативны: они желали соблюдать историческую преемственность и опасались революции. Но даже эти робкие оппозиционеры проявляли известную активность. Октябристы, дворяне-земцы и члены различных мелких групп,

отколовшихся от кадетов и октябристов, сыграли ведущую роль в формировании достопримечательных земгоркомитетов, которые помогли России справиться с возросшими военными расходами в 1915 г. Самая раздробленность либерального лагеря в начале XX столетия свидетельствует об интенсивности происходивших процессов. Люди различных философских и экономических воззрений стремились так или иначе приобщиться к традициям конституционной демократии. Хотя кадеты не смогли превратить свою партию в некий форум, объединяющий многообразные либеральные устремления, все же перед лицом разбушевавшегося хаоса военного времени они выказали гораздо меньше робости и смятения, чем многие другие слои российского общества. Собственно, одни лишь кадеты в роковые годы революции и Гражданской войны оказались серьезной политической партией с программой, противопоставленной большевистской. Кадеты были убежденными реформаторами и вместе с тем твердыми противниками тоталитарных тенденций в реформаторском лагере.

В своих многоумных некрологических писаниях о революции Милюков предполагает, что абстрактно-утопический настрой интеллигенции немало способствовал успеху большевизма. Критика интеллигенции была постоянным мотивом сочинений злополучных либералов-конституционалистов имперской России. В отличие от народников слева и панславистов справа, либералы подчеркивали значение ученичества на Западе и признания прав и неприкосновенности личности. Правда, они обычно предполагали творческое приспособление западных либеральных ценностей к российским условиям, а вовсе не рабское копирование. Кавелин, один из первоначальных западников сороковых годов, оставшийся убежденным либералом до конца столетия, в числе других настаивал, что россиянам следует избегать «отживших форм, в которые Европа сама уж не верит» [1247]. Он был не менее прозорлив, чем Достоевский, предупреждая в своей памятной записке от 1866 г., куда могут завести революционные устремления интеллигенции; и у него хватило мужества указать на неправомерное отождествление общечеловеческих ценностей со свойствами русского национального характера в пушкинской речи Достоевского 1880 г.

Одним из многих незамеченных либеральных критиков интеллигенции в XIX в. был Евгений Марков, объездивший мир издатель журнала «Русская речь». Он обвинял российских мыслителей в том, что они взлелеяли новый фанатизм, прямо противоположный прагматическим и эмпирическим установкам позитивистов, к авторитету которых россияне постоянно вызывают.

Российский «интеллектуальный слой» устранился от соучастия в общей деятельности этого в существе своем «практического» столетия. Он вверг Россию в ненужную «смуту умов», которая гораздо опаснее смуты XVII в., потому что интеллигенция заражена «болезнью партийности» [1248]. России нужны ответственные граждане, а не «идеологи», глубинный критический подход, а не «талмудизм в журналистике» и не «замена суждений криками» [1249]. Он отвергает «московскую школу в литературе» ввиду ее «зоологического» шовинизма. В конце семидесятых, в статье «Книжка и жизнь» Марков объясняет революционный кризис в России не только Ухудшением материальных условий, но и упорным отказом интеллигенции взяться за решение российских проблем помимо «книжных теорий». Делая проницательный вывод, относящийся не только к XIX, но и к XVII столетию, Марков пишет: «Книжка, в общем ходе русского духовного Роста, играла далеко не важную роль, во всяком случае, гораздо меньшую, чем в любой стране Европы. Но в России зато книжка произвела то, чего она нигде не производила, — она произвела раскол» [1250].

Более всего в России требуется преодолеть раскол, разлад между книгой и жизнью. Перед Россией откроются прямо-таки необъятные горизонты, если ее писатели сумеют «открыть русской мысли широкий путь к практическому делу» [1251].

Российские интеллигенты суть «никчемные ипохондрики», они предпочитают быть «идеологами, а не гражданами и не людьми». Марков же считает образцом для подражания английскую политическую жизнь, которая учит, «как жить, как бороться, как достигать» [1252]. У всех, замечает Марков, есть сомнения и проблемы духовного свойства; но лишь англичане научились отделять духовную озабоченность от политической жизни. К несчастью, в России «никто не знает и знать не хочет... местных интересов, местных данных, из которых, в сущности, соткана жизнь народа... Всякий гимназист тянется прежде всего к конечным целям, к первичным причинам, к судьбам государств, к мировым вопросам целого человечества» [1253].

Марков почти заклинает подойти практически к разрешению российских проблем и покончить с сектантской нетерпимостью: «Признаем, честно и твердо, существующий мир — нашим миром... Прекратим деспотическую систему проскрипций и нетерпимости... Станем, одним словом, мужественными и просвещенными гражданами России, а не партией журнала; станем взрослыми людьми опыта и силы, а не ребятами, начитавшимися книжек» [1254].

Его героем был Александр II. Сразу после убийства царя (и незадолго до того, как его журнал был закрыт по распоряжению Победоносцева) Марков написал: «Этот Царь-освободитель пострадал, как Христос на Голгофе, за чужие грехи; пусть же и страдания его, как страдания Христа, станут источником спасения верного народа его» [1255].

Но путем либерализма Россия не пошла. Страдания Александра II почтили не продолжив его реформаторскую деятельность, а воздвигнув на месте его убийства кирпичный собор в стиле «рюсс», который насаждался на закате империи. Внедрение этого псевдомосковского стиля в классический архитектурный антураж Санкт-Петербурга явилось своего рода символом возврата к реакционному национализму во времена Александра III и Николая II. Конституционная демократия лишь смутно мелькнула на исторической сцене. Ее умеренная идеология не нужна была ни замороженной России Победоносцева, ни пылающей революционной России. Невзирая на основательную критику Маркова, Милюкова и других либералов, закоренелое пристрастие интеллигенции к крайностям свело на нет призывы к более умеренному и прагматичному подходу. Два новых философских течения поздней имперской эпохи — диалектический материализм и трансцендентальный идеализм — способствовали той самой склонности к доктринерству и метафизике, которой либералы пытались противостоять.

Диалектический материализм

Из двух новых философских течений, возникших в серебряном веке, одно — диалектический материализм — было радикальней, чем конституционный либерализм, другое — трансцендентальный идеализм — консервативней. В отличие от либерализма, и то, и другое течение принимало за основу предшествующий опыт интеллигенции. Оба они стремились укрепить Россию с помощью идеологии, а не реформировать ее в соответствии с политической программой. Оба имели в виду утолить философические чаяния интеллигенции, а вовсе не ставить под вопрос их уместность в плане разрешения российских проблем. Либералы-конституционалисты склонны были резко критиковать абстрактные установки радикальной интеллигенции, а новые материалисты и новые идеалисты были органически связаны с этими установками. Материалисты объявляли себя наследниками иконоборческих традиций шестидесятых годов; идеалисты же претендовали на продолжение традиций Достоевского, традиций эстетического и религиозного противостояния иконоборчеству.

вернуться

1247

28. Взгляд на юридический быт древней России // Кавелин. Сочинения. — М., 1859, I, 378.

вернуться

1248

29. Е.Марков. Талмудизм в журналистике // РР, 1879, янв., 259. См. также анализ российского социализма как «тревожного симптома», отнюдь не свидетельствующего о подлинном социальном или политическом движении в среде интеллигенции, в работе: А.Градовский. Социализм на западе Европы и в России // РР, 1879, фев., 140-159 и особ, март, 76-116.

вернуться

1249

30. Марков. Талмудизм, 261.

вернуться

1250

31. Марков. Книжка и жизнь// РР, 1879, март, 216. Московская школа в литературе // РР, 1880, апр., особ. 326-330.

вернуться

1251

32. Марков. Книжка, 225.

вернуться

1252

33. Марков. Литературная хандра // РР, 1879, фев., 247; также 235, 246, 247—249

вернуться

1253

34. Там же, 257.

вернуться

1254

35. Там же, 260.

вернуться

1255

36. Марков. У Голгофы // РР, 1881, апр., 191.

Главной причиной одновременной популярности этих двух идеологий в девяностых годах было отвращение нового студенческого поколения к субъективизму, пессимизму и самокопанию «эпохи малых дел». Это новое поколение больше не надеялось обнаружить положительную жизненную программу в угнетенном славянстве Османской империи или в угнетенном крестьянстве империи Российской. Новое поколение ощущало надобность умерить заботу о личном спасении и воспротивиться губительной тяге к анархическому ниспровержению всякой власти; между тем то и другое было весьма характерно для реформаторов семидесятых и девяностых годов. Народники-эволюционисты, вроде Михайловского, полагали историю «борьбой за индивидуальность» против всевозможных форм коллективизма и любых «книг судьбы, сколь угодно ученых». Народники-революционеры пришли к безоглядному терроризму «Народной воли» с ее анархическим «отделом дезорганизации».

Страстный противник всякой авторитарности полуанархист Прудон был главнейшим общим учителем российских радикалов в народническую эпоху. Сокрушительный анархизм Бакунина, непротивленческий и моралистический анархизм Толстого и оптимистический, эволюционистский анархизм Кропоткина — все они представляли собой творческое развитие различных сторон необычайно популярного учения Прудона [1256]. По всей вероятности, Толстой взял для своего романа название трактата Прудона «Война и мир». Новое обыкновение радикалов блистать красноречием в зале новоявленного суда присяжных впервые привлекло внимание публики в 1866 г., когда Николай Соколов пылко превозносил анархический социализм Прудона как истинно христианский ответ на общественные вопросы. Соколов беседовал с Прудоном в Брюсселе в 1860 г. и в своей книге «Еретики» объявил Прудона «образцовым еретиком», замыкающим в длинном ряду «подлинно христианских» революционеров. Прудон акцентировал этическую, а не метафизическую сторону христианства и отвергал все формы политической власти (включая ту, которая «претендует на уважение, потому что исходит от народа»), и поэтому выдвинулся как первейший глашатай моралистического анархизма, бывшего указующим перстом для множества мыслителей народнической эпохи [1257]. По прудоновскому образцу российское народничество было сугубо эмоциональным и ригористическим учением, взывавшим к людям на языке высокопарных увещаний, которые утрачивали силу, сталкиваясь со стойкой неприязнью. Его страстный призыв к простоте и нравственности человеческих взаимоотношений не находил отклика у поколения, которому предстояло жить в более сложном мире, преображаемом современной индустриализацией; его философская убогость, а зачастую и откровенный антиинтеллектуализм были отвратительны для куда лучше образованного и широко начитанного студенческого поколения девяностых годов.

Таким образом, дух протеста побуждал новых радикалов как справа, так и слева искать новой, твердой философской опоры. Одиному анархическому мечтателю становилось неуютно в деловитой общественной атмосфере 1890-х гг. Субъективная депрессия, разрозненные воспоминания и очерки «эпохи малых дел» попятись перед идеологическим наступлением двух новых провозвестников: марксиста Георгия Плеханова и идеалиста Владимира Соловьева. Эти два влиятельных проповедника объективной истины были чужды субъективистскому

настрою и ощущению заброшенности. И Плеханов, и Соловьев были профессиональными философами, а не публицистами или журналистами. Оба активно участвовали в волнениях народнической эпохи; оба в восьмидесятых годах отправились за границу на поиски новых верований для российской интеллигенции. Оба искали просветления на Западе — но Запад у них были разные. Соловьев, в какой-то мере послуживший прототипом Алеши Карамазова, интересовался религиозными и философскими идеями. Он поехал на католический Запад в надежде обрести новый мистический и эстетический опыт и тем самым отыскать путь к духовному единению и возрождению общества. Плеханов, организатор первой массовой демонстрации революционного народничества в 1878 г. перед Казанским собором в Санкт-Петербурге, интересовался экономическими и социальными проблемами. Он поехал на Запад, где набирало силу международное пролетарское движение, и стал отцом российского марксизма.

До обращения Плеханова россияне знали и чтили Маркса, но либо игнорировали, либо неверно понимали основополагающие принципы марксизма. «Положение рабочего класса в Англии» Энгельса, «Критика политической экономии» и «Капитал» Маркса широко изучались в России в народнические времена. Однако народники склонны были усматривать в сочинениях Маркса убедительную аргументацию в пользу отказа от капитализма. Народники утверждали, что путь России к социализму лежит в обход капиталистической стадии развития; они полагались на нравственный идеализм образованных классов, а не на материальные факторы исторической неизбежности. Российские радикалы оставались приверженцами Прудона — исконного идеологического противника Маркса в европейском социалистическом движении, — относясь с подозрением к централизованной государственной власти и к любой догматике и идеализируя мужицкую простоту и «консервативную революцию». Русские революционеры за границей почти все до единого были на стороне бунтаря-анархиста Бакунина в его борьбе с Марксом, сотрясавшей Первый Социалистический Интернационал (1864–1876). Идеологи народничества в России считали философию Маркса мудреной немецкой теорией, неприложимой к российской действительности.

Сам Маркс большинство своих русских знакомых не жаловал, обычно одобрял преобладание немецкого влияния над русским в европейской политике и неизменно рассматривал российские события как несущественное сопровождение исторической драмы, разыгрывающейся на промышленном Западе. И все же ему льстило внимание российских почитателей. После разгрома Парижской коммуны в 1871 г. он с повышенным интересом обдумывал возможность того, что российские беспорядки могут послужить катализатором нового революционного подъема на Западе. Он даже принялся за изучение экономического развития России, предположил, что многим российским крестьянам придется стать городскими рабочими, но что экономический «анализ, представленный в «Капитале», не дает... доводов ни за, ни против жизненности русской общины», которая, однако, вполне может послужить «точкой опоры социального возрождения России» [1258]. Маркс умер в 1883 г., не произведя строгого анализа российских событий и перспектив. Энгельс интересовался Россией меньше, чем Маркс, и до своей смерти в 1895 г. не нашел времени детально изучить российскую ситуацию; он, однако, памятовал, что народничество связано с идеалистическими разновидностями социализма, с которыми он и Маркс издавна боролись внутри международного социалистического движения. И незадолго до смерти он написал своей российской корреспондентке, что «необходимо бороться против народничества — немецкого, французского, английского или русского» [1259].

На долю Плеханова выпало руководство российской фазой международного противоборства авторитарного и демократического социализма. Любопытно, что марксизм, который в теории принижал роль личности в истории, на практике в высшей степени зависел от деятельности

тех или иных лидеров. Плеханов почти единолично внедрил марксизм в Россию как серьезную альтернативу народнической идеологии; сходным образом «трое, которые совершили революцию» — Ленин, Троцкий и Сталин — сделали, каждый по-своему, все, чтобы марксизм воцарился в качестве новой государственной идеологии после смуты 1917–1921 гг.

Сущность марксистской позиции Плеханова определилась в его первом же крупном сочинении, опубликованном после бегства за границу в 1880 г., «Социализм и политическая борьба» (1883). В России Плеханов резко выступал против политического террора «Народной воли» и образовал свою собственную раскольническую группу «Черный передел», в которой первостепенное значение придавалось перераспределению земли в пользу обездоленного «черного» люда. После того как террор не принес ничего, кроме нового наступления реакции, Плеханов имел полную возможность злорадствовать. Вместо этого он стал искать взаимопонимания с бывшими идейными противниками, отказался от своей прежней сверхнароднической приверженности крестьянству и равномерному распределению власти на местах и попытался вооружить российский радикализм совершенно новым мировоззрением.

вернуться

1256

37. См. восторженную биографию Кропоткина: George Woodcock and Ivan Avakumovich. *The Anarchist Prince*. — London — NY, 1959, библиография 445–448; о трансформации научных понятий в его идеологии см. неопубликованную докторскую диссертацию: James Rogers, Harvard, 1956.

Анархизм был самобытнейшим, если не единственным вкладом России в европейскую политическую мысль XIX в. О преемственной идейной связи Кропоткина с Прудоном и о первоначальной эволюции анархизма в этот период см.: Max Nettlau. *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin: Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859–1880*. — Berlin, 1927. См. также его: *Bibliographie de Panarchie*. — Bruxelles, 1897; M. Nomad. *Aspects of Revolt*. — NY, 1961; и: J. Joll. *The Anarchists*. — Boston, 1965.

О более воинственном анархизме Бакунина см. (помимо уже упомянутых биографических очерков): Михаилу Бакунину. 1876–1926. Очерки истории анархического движения в России / Под ред. Александра Борового. — М., 1926; G. Maximoff, ed. *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. — Glencoe, 111, 1953; E. Pyziur. *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*. — Milwaukee, Wis., 1955. Цельность религиозного анархизма Толстого удостоивается в какой-то мере уважительного признания даже со стороны по неизбежности враждебных советских критиков. См.: В. Асмус. Мировоззрение Толстого // ЛН, LXIX, 1961, 58–76.

вернуться

1257

38. О Соколове и влиянии Прудона на народничество см. мою работу: Mikhailovsky, особ. 129–132, 188, прим. 3; а также: Venturi. *Roots*, 328–329; R. Labry. *Herzen et Proudhon*, 1928. Влияние христианских идей на Прудона рассматривается в проницательном исследовании его раздоров с Марксом, написанном французским иезуитом: H. de Lubac. *The Un-Marxian Socialist*. — NY, 1948.

вернуться

39. Маркс. Письмо Вере Засулич от 8 марта 1881 г. // Переписка К.Маркса и Ф.Энгельса с русскими политическими деятелями. — М., 1947, 241.

вернуться

40. Энгельс. Письмо Вере. Засулич от 3 апр. 1890 г. // Там же, 255.

Плехановский трактат 1883 г. начинается с похвал народничеству за такие его качества, как *апрактическая тенденция* и «стремление работать в народе и для народа», и за то, что оно положило начало эпохе «*сознательной политической борьбы*» [1260]. Однако он утверждает, что такая борьба не принесет плодов, если не возьмет за основу «научный социализм» и первым делом не откажется от анархического романтизма и абстрактного морализаторства Прудона, «французского Канта» [1261]. Тем, кто стремится к революционным политическим преобразованиям, не обойтись без связной концепции экономического развития. Он постоянно возвращается к этой теме, с особой убедительностью — в большой статье «Социализм и анархизм», где громит подспудное народническое представление, что эти две социальные философии в каком-то смысле дополняют одна другую. Социализм есть та необходимая форма, какую принимает общественный строй в современных условиях, с обобществлением средств производства. Анархизм же является иррациональной формой протеста против этих социальных процессов. Плехановская группа «Освобождение труда» была первым политическим объединением россиян, приобщившимся к немецкой социал-демократической традиции с ее акцентированием упорядоченного прогресса; в какой-то мере они восприняли и немецкое презрение к анархизму, который в лучшем случае представляет собой «буржуазный спорт», а в худшем провоцирует всевозможный иррационализм: «Во имя революции анархисты служат делу реакции; во имя нравственности они одобряют самые безнравственные действия, во имя индивидуальной свободы они попирают ногами все права своих ближних» [1262].

Марксизм помогает российскому революционному движению обрести теоретическую основу, вооружая его объективным пониманием общественно-исторических закономерностей. В противоположность дуализму народников, неспособных «построить мост через эту, по-видимому бездонную, пропасть» [1263] между возвышенными идеалами и суровой действительностью, Плеханов исповедует вполне монистическую философию. Реален лишь материальный мир, неустанно заявляет он в ряде работ о материализме, главнейшей из которых является его самая влиятельная книга (единственная опубликованная в России до революции) «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю: в защиту материализма». Абсолютная объективность возможна, заявляет он, потому что «критерий истины лежит не во мне, а в отношениях, существующих вне меня» [1264].

Плеханов, таким образом, предложил новому поколению радикальных мыслителей монистическую, объективную философию, способную избавить их от разброда и субъективности. В отличие от классического материализма во Франции XVIII столетия (и в России 1860-х гг), плехановский материализм был снабжен гарантией революционных перемен, потому что это был «исторический» или «диалектический» материализм. Вслед за Марксом утверждалось, что материальный мир существует в движении и противоречиях и что в результате столкновения противодействующих сил материального мира неизбежно произойдет освобождение человечества. Движущими силами развития человеческого

общества являются социальные классы; и социальным классом, которому в конечном счете принадлежит будущее, является пролетариат.

Уже в своем раннем памфлете «Наши разногласия» (1884) Плеханов прямо заявлял, что Россия уже вошла в капиталистическую стадию развития. Ему представлялось несущественным, частный или государственный капитализм контролирует экономику; практический результат был налицо — появился новый городской пролетариат. Этот класс — а вовсе не демагогическая и самодовольная интеллигенция и не забитое и примитивное крестьянство — выступает подлинным вершителем прогресса в России. Пролетариат знаком на практике с орудиями материального прогресса, и его так легко не проведешь демагогическими байками о «народной воле». Численный рост пролетариата исторически неизбежен, и старые общинные формы социального быта не имеют реального потенциала в качестве социалистической альтернативы на том пути экономического развития, который обрисовал Маркс в «Капитале». Последовательно пытаясь «апеллировать к... уму, а не к чувству», Плеханов настаивал на том, что российское революционное движение должно пойти на «безусловный разрыв с ее (партии «Народной воли». — Док. Б.) нынешними теориями», приняв на вооружение «революционные теории», а не «теории революционеров» [1265]. Программа группы «Освобождение труда» не требует роспуска других радикальных организаций, но предполагает, что революционная борьба усилится с появлением группы, ставящей во главу угла организацию «русской рабочей социалистической партии» и осознающей «международный характер современного рабочего движения» [1266].

Плеханов выявил многие несуразности и натяжки народнического образа мыслей: романтическую приверженность идее об особом российском пути, преувеличенное доверие к способности личности изменять ход истории и заведомо ненаучные представления об истории, как и «формулы прогресса», предлагавшиеся народническими идеологами. Плехановский марксизм с его разумной космополитичностью был особенно привлекателен для культурных деятелей некоторых национальных меньшинств Российской империи, для представителей народов, которые подверглись новым унижениям в связи с кампаниями русификации в поздней имперский период. Еще до того как собственно в России образовался в 1885 г. первый марксистский кружок, в полуколониальной Латвии такой кружок возник вместе с журналом; и нараставшее, как снежный ком, социал-демократическое движение девяностых годов успешнее всего развивалось в областях Российской империи, где обитали более развитые и ориентированные на Запад народности: поляки, финны и грузины. Ближайший соратник Плеханова Павел Аксельрод был евреем, и еврейский Бунд оказался одним из важнейших катализаторов объединения социал-демократов Российской империи на их первом общенациональном съезде 1898 г.

Плехановский марксизм был также притягателен как таковой для все большего числа российских работников умственного труда, занятых проблематикой экономического роста и экономическим анализом. В последние два десятилетия XIX в. экономический анализ сделался в России средоточием интеллектуального интереса. Им занимался и такой утонченный экономист-народник, как Николай Даниэльсон (самый постоянный российский корреспондент Маркса), и либеральные экономисты вроде Александра Чупрова (преподавателя политической экономии в Московском университете и постоянного экономического обозревателя ежедневной газеты «Русские ведомости»), и растущее число профессиональных экономистов, служащих правительственного аппарата или местных земств. Доминирующее влияние на Витте и на большинство правительственных экономистов оказала национальная система Фридриха Листа, считавшего протекционистские тарифы и государственные инвестиции необходимым условием развития сбалансированной и самодостаточной национальной экономики [1267]. Лист повлиял и на замечательного химика Дмитрия Менделеева, отдавшего

немало сил проектированию региональных промышленных структур и разработке оптимальной тарификации для развития российской национальной экономики. Он побывал в Америке и восхищался тамошними порядками, попутно осудив политиканство демократических воротил. Уже в 1882 г. он предлагал отделить министерство промышленности от министерства финансов в целях стимулирования экономического роста; и его активная разъяснительная деятельность привела к основанию в 1903 г. в Санкт-Петербургском политехническом институте первого отдельного факультета экономики в российском высшем учебном заведении [1268].

вернуться

1260

41. Г.Плеханов. Избр. философские произведения. — М., 1956, I, 51-52.

вернуться

1261

42. Там же, 58.

вернуться

1262

43. Плеханов. Сочинения. 2-е изд. — М. — Пт., 1923, IV, 248. Эта работа (как и весьма важная «Роль личности в истории») не рассматривается в кн.: S. Baron. Plckhanov the Father of Russian Marxism. — Stanford, Cal., 1963; биограф в основном сосредоточивает внимание на развитии его политико-экономических взглядов и на внутрипартийных противоречиях и лишь бегло упоминает его многочисленные сочинения, посвященные чисто идеологическим и культурным проблемам.

вернуться

1263

44. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов. Избр., 550.

вернуться

1264

45. Там же, 671.

вернуться

1265

46. Плеханов. Избр., 368-370.

вернуться

1266

47. Программа социал-демократической группы «Освобождение труда»(1884) // Плеханов. Избр., 371-372. Отметим также установку — характерную для тогдашней немецкой социал-демократии — на насущную необходимость борьбы за «вполне демократическое государство» (372) с целью поднять культурный уровень и политическую сознательность рабочих и тем самым обеспечить закономерный переход всей полноты власти в их руки.

вернуться

1267

48. Влияние Листа и немецкой экономической мысли в России конца XIX в. рассматривается в: Normano. Spirit, 64-81, библиография 158-160.

вернуться

1268

49. См.: О.Писаржевский. Д.И.Менделеев. — М., 1954.

Учитывая весь этот интерес к экономическим проблемам, марксизм с его специфическим и упорным настоянием на первостепенной роли экономического фактора в жизни и истории естественно имел повышенную интеллектуальную притягательность. Российские интеллигентские круги девяностых годов были так увлечены марксистскими идеями, что споры, которые в это время разгорелись в либеральном лагере, быстро приняли марксистскую окраску. Некоторые российские марксисты, так называемые экономисты, принимали марксистскую интерпретацию экономического развития, однако желали заниматься улучшением участи трудящихся, а не трудиться во имя политической революции. Несколько радикальней были «легальные» марксисты, которые на базе марксистского экономического анализа признавали необходимость политического противодействия самодержавию, однако выступали за единение социалистов и либералов в общей борьбе за демократические свободы — необходимую предпосылку социальной демократии [1269].

Ведущим представителем «легальных» марксистов-«ревизионистов» был Петр Струве, один из самых емких умов позднеимперского периода, который был в то же время активным соучастником новых течений — либерализма и идеализма. Внук первого директора Пулковской обсерватории, наполовину немца, наполовину датчанина, Струве провел юность в Штуттгарте и обратился к изучению российской действительности, довольно основательно приобщившись к философской и экономической немецкой университетской мысли и к германскому социал-демократическому движению. Его «Критические заметки об экономическом развитии России», написанные в 1894 г. в двадцатичетырехлетнем возрасте, были первым полновесным и оригинальным марксистским сочинением, опубликованным в России, и оно предопределило характер общего наступления экономистов конца девяностых годов на народнический догмат, гласивший, что капиталистической фазы развития Россия избегнет, обойдет ее стороной. Он также подверг серьезной философской критике убогую прогрессистскую идеологию Михайловского и других народников в своем пространном предисловии к первой книге

Николая Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в социальной философии» (1901). В этом его сочинении отразилось и его критическое отношение к жесткой философской ортодоксии и революционному «якобинству» в недрах российского марксизма. В труде «Марксистская теория социальной эволюции» (1899) он отрицал наличие фундаментальной, диалектической противоположности капитализма и социализма и предвидел естественное и непрерывное движение к социализму по линиям, намеченным в знаменитом сочинении Эдуарда Бернштейна, опубликованном в том же году, — «Эволюционный социализм» [1270].

Все три новые перспективы позднеимперского периода сыграли свою роль в многообразном идейном развитии Струве. Сохраняя в существе своем марксистский подход к социальному и экономическому анализу, Струве стал активным деятелем движения за конституционный либерализм, начиная с основания в июне 1902 г. в Штуттгарте выходившего два раза в месяц журнала «Освобождение». Его напряженный интерес к российской культурной и умственной традиции привел его ко все более тесным контактам с философами-идеалистами и новыми философскими приверженцами православия. В своей резкой статье, вошедшей в знаменитый сборник «Вехи», Струве винил Бакунина и новейшую интеллигентскую традицию в «безрелигиозном отщепенстве от государства», из-за чего современной российской общественно-политической жизни недостает импульса конструктивного развития [1271].

Плеханов негодовал на то, что Струве замалчивает революционный пафос марксизма, и требовал идеологической верности диалектическому материализму и дальнейшей организации рабочего движения вопреки всем буржуазным либералам. Большинство российских социал-демократов (именовавшихся меньшевиками после расхождения с ленинскими сторонниками-большевиками на Втором съезде социал-демократов в 1903 г.) остались верны плехановскому варианту марксизма, признавали Плеханова своим духовным вождем и через него сохраняли связь со Вторым Социалистическим Интернационалом, образованным в 1889 г.

Плеханов и меньшевики были представителями рационалистического среднего пути российского марксизма. Они отвергали всякие соглашения с политическим либерализмом или философским идеализмом. Но в то же время они отвергали — как откат к негодной тактике бывших российских якобинцев — ленинский призыв к сплочению профессиональной революционной элиты в его книге 1902 г. «Что делать?» и его рассуждения о возможности союза пролетариата с революционным крестьянством в работе «Две тактики» (1906). Лишь в сумятице революционного времени эти большевистские идейки завоевали широкую популярность — наряду с еще менее марксистской теорией, выдвинутой Троцким во время революции 1905 г. и гласящей, что буржуазные и пролетарские революции могут быть сплавлены в едином процессе революционного преобразования.

Плеханов смог вернуться в Россию лишь после крушения царизма в 1917 г.; он стоял за продолжение войны и предостерегал пролетариат от преждевременного взятия власти. Хворый и все менее приметный в водовороте событий лета и осени 1917 г., отец российского марксизма вместе с Верой Засулич, своим старинным другом и соратницей во все долгие годы эмиграции, совершил под занавес ностальгический поход на Воробьевы горы, вскоре переименованные в Ленинские. Это была печальная дань памяти о восторженной юношеской прогулке Герцена и Огарева за сто с лишним лет до того и о принесенной ими там клятве отомстить за повешенных декабристов. После Октябрьской революции дом Плеханова обыскивали победители-большевики, и его нарочито называли «гражданином», а не «товарищем» — в отместку за «педантическое» утверждение, что пролетарская революция должна продолжать демократическую. Одинокий старик, не в чести ни у левых, ни у правых, Плеханов вскоре покинул Россию и переехал в новообразованную Финляндию, где и скончался от туберкулеза в начале 1918 г. [1272]. Вместе с ним сгинул марксизм как российское ответвление западного радикального гуманизма, как рациональное учение об экономическом

прогрессе и культурном обогащении. Плеханов надеялся преодолеть заговорщическую закваску и крестьянскую по происхождению утопическую одержимость российской революционной традиции, которую Ленин со своей полнейшей беспринципностью — и, быть может, куда глубже укорененный в русском народном мировосприятии — во всю использовал.

Смерть Плеханова в Финляндии в 1918 г., когда Россия была охвачена пожаром, во многих отношениях напоминает смерть Милюкова во Франции в 1943 г., когда в России снова бушевал пожар. Оба они были интеллигентами, людьми европейской культуры и в то же время проникновенными исследователями русской мысли. Оба стремились выправить ошибки и несообразности прежних российских традиций, применяя рациональные методы анализа и настаивая на более глубоком знакомстве с реформистскими традициями Запада. Оба продолжали, несмотря на свое поражение и неприкаянность, болеть душой за родную страну: одинокий Плеханов в последние дни призывал сопротивляться и белому, и красному террору, а Милюков заклинал оказать поддержку России против гитлеровского нашествия.

В начале XX столетия оба были отвергнуты — отчасти в силу упрощенности российского мировосприятия, неспособного освоить их чуждые и сложные панацеи. Однако еще более важную роль в решительном поражении либерализма и социал-демократии сыграла неспособность Запада предотвратить великую войну, которая сокрушила и расчленила российское общество, или хотя бы в полной мере поддержать после этой войны те силы, которые все еще пытались изыскать какую-то возможность направить развитие России в русло западной демократии.

Мистический идеализм

Если диалектический материализм предоставлял новому поколению радикалов способ преодолеть обособленность и пессимизм «эпохи малых дел», то мистический идеализм предлагал выход из субъективистского тупика более консервативным мыслителям. Если Плеханов, проповедник марксизма, был критиком народнической самоизоляции, то Владимир Соловьев, выразитель нового мистицизма, резко критиковал панславистскую и православную узколобость. Так же, как Милюков и Плеханов, Соловьев был человеком широких европейских интересов, возросший на философии Конта и много путешествовавший по Западу. Но устремления его были религиозными и эстетическими, а не политическими. Его более заботили духовные, нежели политические причины участи поляков и евреев в Российской империи; он был убежденным сторонником сближения с римским католицизмом в интересах создания объединенной и полностью обновленной «вселенской церкви»: «свободной теократии», в которой найдется место как христианам, так и евреям и которая сообразует науку с религией с помощью «свободной и научной теософии».

вернуться

1269

50. Анализ дебатов в радикальном лагере по вопросам экономического развития в 1880—1890-х гг. и соответствующую библиографию см.: A.Mendel. Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism. — Cambridge, Mass., 1961. О «легальных марксистах» см.: R.Kindersley. The First Russian Revisionists: A Study of «Legal Marxism» in Russia. — Oxford, 1962; и о социал-демократическом движении см.: R.Pipes. Social Democracy and the St.Petersburg Labor Movement, 1885-1897. — Cambridge, Mass., 1963; J. Keep. The Rise of Social Democracy in Russia 1898-1907. — Oxford, 1963; L.Haimson. The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism. — Cambridge, Mass., 1955.

вернуться

1270

51. См.: Kindersley. Revisionists; в этой работе достаточно подробно характеризуется марксистский период развития Струве.

вернуться

1271

52. Струве. Интеллигенция и революция // Вехи. 5-е изд. — М., 1910, 156-174. Некоторое представление о широте интересов Струве можно составить по двум сборникам его работ: На разные темы. — СПб., 1902, — статьи с 1893 г. Patriotic!.. — СПб., 1911, — статьи с 1905 г. Он продолжал писать на самые различные темы и в эмиграции; в частности, создал ретроспективу своих отношений с либералом Родичевым (SEER, 1934, Jan., 347-367) и с Лениным (SEER, 1934, Apr., 373-395; Jul., 66-84).

вернуться

1272

53. Об этом см. в его биографии: Baron. Plekhanov, 341-354; в дополнение к упомянутым там материалам можно рекомендовать краткий очерк деятельности Плеханова в книге: E.H.Carr. Studies in Revolution. — London, 1950, 105-119.

Подобно Плеханову и Милюкову, Соловьев родился в пятидесятых годах и испытал глубокое воздействие идеологических волнений шестидесятых. Он был вторым сыном и четвертым ребенком Сергея Соловьева, автора истории России, превосходящей любую другую и своими размерами, и энциклопедическим охватом источников. По-видимому, Владимир смолodu мечтал совершить что-нибудь столь же значительное. Однако ребенком он был менее близок со своим суровым, суховатым отцом, чем с матерью (наполовину полячкой) и с дедом-священником. Его юность была одушевлена живым воображением и шиллеровским пафосом жизненной игры. Прозванный «печенегом» (это были самые опасные и самые отважные из древних кочевников), он с детства обожал по вести об испанских рыцарях. В девять лет ему было первое видение высшего женственного начала, которое затем вдохновило и его поэзию, и его социальные теории. Небожительница, которую он впоследствии именовал Софией, явилась ему в ярком сиянии с цветком в руке — типический образ оккультной мистической традиции, которую он всеми силами пытался оживить и внедрить в России. Второе видение Софии было ему в Британском музее, где он в середине семидесятых годов в качестве стипендиата изучал гностическую философию. Он немедленно отправился в Египет, где ему было третье видение Софии, после чего он вернулся в Россию и представил свои новоявленные теории на суд большой и благодарной аудитории. Таким образом, в позднеимперской России главной философской альтернативой материалистической доктрине, выведенной Марксом из экономических трактатов и революционных размышлений над книгами в Британском музее, оказался новый идеализм, который Соловьев наплат религиозными сочинениями и мистическими видениями за другим столом во все той же великой библиотеке.

Соловьевская концепция обновления была во многих отношениях еще более революционной и

утопической, чем марксистская. Точно так же, как материалист Плеханов, идеалист Соловьев предлагал новому поколению абсолютную, монистическую философию. «Я не только верую во все сверхъестественное, — писал он, — но, строго говоря, не верую ни во что иное» [1273]. Материальный мир — это всего лишь «дурной сон спящего человечества» [1274]. Как и плехановский материализм, который привлекал молодое поколение, будучи динамичной, исторической формой материализма, так и соловьевскому сверхнатурализму свойственны динамичность и историзм. Этот сверхнатурализм основан на убеждении, что все сущее в мире стремится к единству, которое достижимо в действительном мире лишь благодаря Софии. София его видений есть женское начало в теософии Якова Бёме, а также «божественная мудрость» греческого Востока. Взыскуя мистико-эротического единения с Софией, человек приобщается к идеальному «всеединству», которым проникнут мир Господень. Однако Соловьев вовсе не проповедует бегства от действительности в созерцание. Напротив того, стремление к «всеединству» обращает человека к действительному миру. Сам Бог достигает «всеединства» в своем творении, которое является любовной формой божественного самовыражения. Человеку надлежит стремиться к тому же единству и к самовыражению в искусстве, личных отношениях и всех прочих областях творческого опыта.

Для Соловьева *bete noire* и козлом отпущения, ответственным за грехи российской интеллигенции, служит Толстой, который стал на склоне лет обличителем чувственной и творческой природы человека. Подобно Достоевскому, Соловьев был неотступно озабочен проблемами разделения и разлада; но толстовская идея, что корень всех зол — в человеческих страстях, вызвала у него глубокое отвращение. В то время как Толстой, красноречивый обожатель семейной жизни, кончил полным отрицанием достоинства полового влечения, Соловьев, одинокий холостяк, видел в нем один из положительных импульсов, способных преодолеть разобщенность человечества. Толстовскую мораль он считал поверхностной, так как она имела в виду подавление, а не жизненное назначение страстей человеческих так как она была общей и отвлеченной, а не конкретной и определенной. Соловьев подчеркнуто озаглавил свой длинный философский трактат 1880 г. «Критика отвлеченных начал». Отвлеченность вызывалась отпадением от Бога, которое привело к «Кризису западной философии» (так называлось его первое основательное философское сочинение 1874 г.).

Появление но́вой целостной философии на Востоке Соловьев считал все еще возможным — если Россия захочет быть «Востоком Христа», а не «Востоком Ксеркса». Бог изъявил Свое благоволение тяге к конкретному и чувственному, приняв во Христе человеческий образ; и этот акт воплощения был лишь началом обожения мира и преображения космоса. В своих знаменитых лекциях о Богочеловечестве, читанных в первой половине 1878 г., Соловьев прямо утверждает, что «христианство имеет свое собственное содержание... и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос» [1275]. Существеннее всего не учение Христа — как мог бы сказать Толстой, — ибо все его положения, соглашается Соловьев, содержатся в высоких нравственных наставлениях других великих вероучителей. Самое существенное — конкретный, целостный факт Его земной жизни и посланничества, преодолевающего разделение человека и Бога. Людей влечет к Христу — и в Его лице к возможному преодолению собственной отторженности от Бога — не отвлеченная мысль о том, что Он есть воплощенное Слово (Логос), а конкретное притяжение добра и красоты, которых была исполнена жизнь Христа. Таким образом, влечет человека явление Софии в личности Христа, ибо София «есть идея, которую Бог имеет перед собою в своем творчестве и которую, следовательно, Он осуществляет» в своем творении [1276].

Но каков конкретный путь отыскания Софии, что поможет приобщиться на земле к божественному «всеединству»? В конце 1870-х гг. Соловьев выдвигает ряд программ и соображений по преодолению разлада. Он начал с того, что пожертвовал значительную сумму,

полученную им за свои двенадцать «чтений» о Богочеловечестве, частью на Красный Крест, частью же в фонд реставрации храма св. Софии в Константинополе. Практические действия с целью облегчения физических страданий и животворного обновления древнего духовного единства христиан — таковы были главнейшие положения его программы. В мае 1878 г. он сопровождал Достоевского (который был слушателем его «чтений») в паломничестве к старцам Оптиной Пустыни. Смерть его отца в октябре 1879 г. усилила в нем ощущение духовного призвания.

Расхождение между наукой и верой можно было преодолеть, дедогматизировав философские установки с той и с другой стороны. Он предлагал создавать «свободную и научную теософию», которая — вслед за Бёме — признает равноценными и в конечном счете взаимодополняющими три метода познания: мистический, интеллектуальный и эмпирический. Разлад между Востоком и Западом можно было преодолеть, признав, что им есть чему поучиться друг у друга. Восток верует в Бога помимо человечества; Запад — в человечество помимо Бога. Необходимо же единение той и другой веры. Светский гуманизм не удержится на основе философии, по сути дела утверждающей, что «человек есть безволосая обезьяна и поэтому должен полагать душу за други своя» [1277]. Однако не менее сомнительно и краеугольное утверждение православного Востока: что человек создан по образу и подобию Божьему и поэтому должно им править посредством кнута. Россия должна учиться у Запада, в особенности же освоить гуманистический позитивизм Огюста Конта. В контовской религии человечества и его определении человечества как «le Grand Etre» («Великого Существа»), то есть некоего женственного божества, Соловьев усматривал представление, поразительно сходное с идеей Софии. Учение Конта о том, что историческое развитие последовательно проходит три стадии: теологическую, метафизическую и завершающую «положительную», на которой возникает разумное, альтруистическое общество, казалось, по-видимому, вполне совместимым с соловьевской концепцией Божественной Личности, обретающей собственное, воплощение в конкретной человеческой действительности. Правильное общество для Соловьева, как и для Конта, это общество «нормального» человека; а разделения человечества суть лишь преходящие, иррациональные пережитки бессмысленных доктринерских раздоров прежних времен [1278].

вернуться

1273

54. A Solovyov Anthology // Arranged and introduced by S.Frank. — London, 1950, 10. Среди биографий Соловьева, раскрывающих его религиозную мысль, следует отметить: К.Мочульский. Владимир Соловьев: жизнь и учение. — Париж, 1936; D.Stremooukhov. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. — Strasbourg, 1935. Его социальные идеи наиболее полно охарактеризованы в связи с его философскими концепциями в двух неопубликованных докторских диссертациях — В.Хржановского (W.Chrzanowski, Freiburg, 1911) и З. Дэвида (Z.David, Harvard, 1960). Его воздействие на мысль и культуру начала XX столетия рассматривается в: N.Berdiaev. Dream and Reality. — London, 1950; и: N.Lossky. The Successors of Vladimir Solovyev // SEER, 1924, Jim., 92-105.

вернуться

1274

55. Anthology, 10.

вернуться

1275

56. Чтения о Богочеловечестве// В.Соловьев. Собр. соч., 2-е изд. — СПб., 1911, III, 112.

вернуться

1276

57. Там же, 115.

вернуться

1277

58. Anthology, 14.

вернуться

1278

59. О влиянии Конта на Соловьева см. отсылки в моей работе: *Intelligentsia*, 804, примеч. 22; а также лекцию Соловьева «Идея человечества у Августа Конта», прочитанную 7 марта 1898 г. по случаю столетней годовщины рождения Конта (Собр. соч., IX, 172–193).

В конце 1870-х гг. Соловьев выказал себя резким противником воинствующего шовинизма: так, он категорически осудил предложение панславистов применить против турок химическое оружие. Многочисленные слушатели его знаменитой лекции, прочитанной после убийства Александра II (в которой он призывал нового царя простить убийц и тем самым положить российское начало новой эре христианской любви), заливались слезами радости; среди них была вдова Достоевского, заверившая Соловьева, что ее покойный муж одобрил бы его.

За эту лекцию Соловьев подвергся суровому порицанию, и ему были временно запрещены публичные выступления. Он решил оставить преподавательскую работу и заодно отказался от должности в министерстве народного образования. Подобно Милюкову и Плеханову, Соловьев использовал период реакции восьмидесятых годов для того, чтобы «отступить и вернуться»: провести интеллектуальную мобилизацию и изыскать новые решения российских проблем. Так же, как они, Соловьев пришел к выводу о первостепенной важности перемен в социальной и политической сфере; но его панацеей была не либеральная демократия и не пролетарский социализм, а «свободная теократия».

Эта весьма оригинальная концепция, которую Соловьев неустанно совершенствовал, суммируя впечатления от своих путешествий в публицистике и философских трудах восьмидесятых — начала девяностых годов, призвана была сообразовать полнейшую свободу с признанием всевластия, Господня. Дело Божье препоручено трем Его земным сподвижникам: царю, папе и пророку. Царь воплотит в новом веке идеал христианского правителя, папа возглавит объединенную церковь, а пророк будет возвещать поэтическим языком грядущее, высшее единение. Свободная теократия воцарится не путем принуждения, а благодаря свободному

влечению человека к «всеединству» при посредстве Софии, которой праотцы с пророческим чувством воздвигали храмы и алтари, до поры «не ведая, кто она такая» [1279].

Он побуждал Александра III стать «новым Карлом Великим» и утвердить политическое единство христианских держав; соловьевские устремления благословляли папа и видные католические иерархи: многих из них глубоко впечатлил его проект объединения. Соловьев был, может статься, самым обаятельным и проникновенным проповедником христианского единства в мире XIX столетия. И хотя он в последние годы жизни больше симпатизировал католичеству, чем православию или протестантизму, он (едва ли не единственный в России XIX в.) был наделен сочувственным пониманием всех трех ветвей христианства. Более того, проблема единства решалась у него не посредством обращения, а путем вывода всех церквей на высший уровень единения, пока не достигнутый ни одной из них. Католической церковью он восхищался как зародышем общественного порядка, превосходящего национализм. Изоляция и преследование евреев в России осуждалось не только из гуманистических соображений, но потому, что грядущей теократии понадобятся пророческое одушевление и пафос социальной справедливости, которые вживе сберегли евреи: «Разве только в том они виноваты, что остаются евреями, сохраняют свое обособление. Но покажите же им видимое и *осязательное* христианство, чтобы им было к чему пристать. Они народ дела — покажите им христианское дело... Конечно, евреи не примут христианства, когда оно отвергнуто самими христианами...» [1280]

По-видимому, Соловьев считал себя пророком новой теократии; стихотворения, притчи и статьи об искусстве, написанные в последние годы жизни, вполне могут рассматриваться как попытки конкретного воплощения этого пророческого духа. Однако первоначальное обнадеженное ожидание пришествия «свободной теократии» стало сменяться пессимизмом. Новоявленное воинственное язычество бросало вызов христианско-иудейской цивилизации; и символом этой новой силы была Азия, открывавшаяся российскому народному сознанию благодаря завершению Транссибирской магистрали и началу российских империалистических авантур на Дальнем Востоке [1281]. Поднимающийся Восток и отвращал, и привлекал Соловьева. Еще до первой Японо-китайской войны в середине 1890-х гг. Соловьев написал стихотворение «Панмонголизм», где изобразил покорение России монгольскими ордами. В своих «Трех разговорах с Краткой повестью об антихристе», написанных в 1900-м, в год его смерти, Соловьев предсказывает, что Япония объединит Восток и завоюет мир. Это предвидение удивительной победы, которую вскоре одержала Япония в войне с Россией, — лишь одно из многих пророчеств повести. Антихрист является править новой всемирной империей — заявляя, подобно Великому Инквизитору Достоевского, что он продолжает и совершенствует дело Христово. Антихрист не вполне справедливо наделен многими чертами и мнениями идеологического противника Соловьева, Льва Толстого. Все три христианские церкви утратили былую власть с ростом материального благосостояния и распространением новых форм массовой культуры. Все три с готовностью присягнули антихристу. Лишь немногие в каждом вероисповедании нашли в себе силы воспротивиться и удалиться в пустыню: в том числе православная община во главе со старцем. «Русское православие после того, как политические события изменили официальное положение церкви, хотя потеряло многие миллионы своих мнимых, номинальных членов, зато испытало радость соединения с лучшей частью староверов и даже многих сектантов положительно-религиозного направления. Эта обновленная церковь, не возрастая числом, стала расти в силе духа...» [1282]

Эти православные воссоединились со всеми остальными христианами, когда евреи, которые способствовали воцарению антихриста, внезапно обнаруживают, что он — не мессия, и поднимают против него восстание. Таким образом, евреи оказываются союзниками христиан, языческие города поглощают огненные реки, мертвые воскресают, и Христос является вновь и

устанавливает вкупе со святыми и «казненными антихристом евреями и христианами» [1283] свое тысячелетнее царство на земле.

Пророческие сочинения Соловьева и обаяние его личности способствовали возникновению ряда новых культурных тенденций серебряного века. Прежде всего, он сыграл ведущую роль в возрождении интеллектуального престижа идеалистической философии. Он попытался показать, что философский идеализм логически вытекает из нравственного идеализма народнической традиции. В то время как Плеханов использовал этот факт для критики народничества, Соловьеву он служил для обращения идеалистов от морали к философскому идеализму и вдохновенному мистицизму соловьевского образца. Многие из тех, кто начал в 1890-х гг. с марксизма, пришли под влиянием Соловьева к новому идеализму: Бердяев, Струве и другие. В его «Оправдании добра», начавшем публиковаться частями в 1894 г. (и изданном отдельной книгой в 1897 и 1899 гг.), убедительно доказывалось, что лишь на основе идеализма возможно одержать победу над материалистичным своекорыстием и обороняться от философского скептицизма.

С реабилитацией идеализма связана и более общая заслуга Соловьева — в деле укоренения российской традиции серьезной критической философии. Это стало, возможным лишь в 1889 г., после снятия программных ограничений в преподавании философии. В том же году был основан журнал «Вопросы философии и психологии», и в России наконец появилось первое философское периодическое издание практической направленности. Появился фильтр для критического освоения западных идей — вместо их всеядного поглощения в духе прежних «толстых» журналов. Сочетание в заглавии нового журнала философии и психологии знаменовало готовность к свежим подходам. Соловьев не только регулярно сотрудничал в этом журнале, но и озаботился философским образованием куда более широкой читательской аудитории — пользователей издававшейся в 1890-х гг. энциклопедии Брокгауза и Ефрона. Это издание в восьмидесяти шести томах и поныне остается богатейшей сокровищницей печатной информации на русском языке, и Соловьев, заведующий его философским отделом и автор многих отдельных статей, премного способствовал его охвату и содержательности.

вернуться

1279

60. Anthology, 104.

вернуться

1280

61. Еврейство и христианский вопрос // В.Соловьев. Собр. соч., IV, 184. Спектр отношения интеллигенции к евреям пристально рассматривается в статье П.Берлина (P.Berline. Russian Religious Philosophers and the Jews //Jewish Social Studies, 1947, Oct., 271-318). После погромов 1880-х гг. и новых ограничений на жительство в сельской области даже в пределах черты оседлости сферой существования российского еврейства во всевозрастающей степени становилась более сложная, городская культура. При этом, с одной стороны, возрастал интерес к сионизму (в сущности, кибуцы современного Израиля в основном являются созданием российских евреев, проникнутых народническими взглядами на общину) и к развитию национальной культуры на языке идиш, которая достигла небывалого расцвета в период между основанием первого еврейского театра в Москве (1878 г.) и почти одновременной кончиной в канун большевистского переворота трех признанных гигантов еврейской литературы: Менделе,

Переца и Шолом-Алейхема.

С другой стороны, многие евреи находили применение своей энергии в жизни Российской империи: в разносторонней творческой и реформаторской деятельности. Двенадцать членов первой Государственной Думы были евреями, и богатые евреи щедро финансировали либеральное движение. Еврейский железнодорожный магнат Иван Блюх нарисовал устрашающую картину грядущей бойни в своей книге «Будущая война» (1898) и помог убедить Николая II взять на себя ведущую роль в учреждении Международного трибунала в Гааге. Еще одним интернационалистским деянием российских евреев стал язык эсперанто, оказавшийся самым успешным опытом создания синтетического всеобщего языка, которому придал законченность Лазарь Заменгоф в 1878–1887 гг. — после предшествовавшей попытки принять идиш за основу подобного языка. См.: J.Raisin. Jewish Contribution, особ. May, 939–951.

Всеобщий еврейский рабочий союз в Литве, Польше и России (Бунд) сыграл важнейшую организующую роль в образовании Российской социал-демократической партии. Бундовцы были противниками как сионизма, так и социал-демократических централистов, отрицавших надобность в автономных национальных партиях (см.: K.Pinson. Arkady Kremer, Vladimir Medem, and the Ideology of the Jewish Bund //Jewish Social Studies, 1945, Jul., 233–264). Обзор широкого еврейского участия в последующей большевистской — и особенно в меньшевистской — социал-демократической деятельности (в меньшей степени — в народнической эсеровской партии) и оценку литературы вопроса см. в: L.Shapiro. The Role of the Jews.

вернуться

1281

62. О росте паназиатских настроений на рубеже столетия см.: E.Sarkisianz.

Russian Attitudes toward Asia // PR, 1954, Oct., 245–254; а также: Н.Сетницкий. Русские мыслители о Китае. — Харбин, 1926.

вернуться

1282

63. Соловьев. Собр. соч., X, 206–207.

вернуться

1283

64. Там же, 220. Э.Бенц (E.Benz) показал, что апокалиптическое мышление Соловьева в немалой степени обязано влиянию Юнга-Штиллинга; Г.Флоровский полагает, что более позитивные экуменические воззрения Соловьева сформировались под значительным влиянием Данте. См.: G.Florovsky. Vladimir Soloviev and Dante: The Problem of Christian Empire // For Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Sixtieth Birthday. - The Hague, 1956, 152–160.

Под влиянием Соловьева совершились также немногочисленные, но существенные возвращения в лоно православной церкви, начавшиеся в первые годы XX столетия, после его смерти. Поздние творения Достоевского наряду с сочинениями Соловьева помогли некоторым

бывшим радикалам внезапно увидеть в православной церкви нечто большее, чем орудие государственной дисциплины, которым она казалась Победоносцеву. Такие мыслители, как Булгаков, Франк и Бердяев, оказались готовы вопреки издевательствам своих бывших духовных соратников провозгласить заново свою приверженность церкви в «Вехах» (1909) и ряде других сборников. Эти мыслители заявляли, что веруют в новое, а не прежнее христианство, ибо, утверждали они, христианство подлинное — религия свободы, а не принуждения, и она не только не противостоит общественным переменам, но является их необходимым условием и санкцией. Обновленческое движение в русской православной церкви было частью общего стремления к модернизации, заметного среди большинства христиан в начале XX в. Хотя православная церковь явно не торопилась с признанием надобности новых подходов, однако же во время кризиса безвластия в 1917 г. она выказала независимость и жизненность на августовском церковном соборе, восстановив давно упраздненный патриархат и объявив хотя и с запозданием, но все же весомо, что ее судьба впереди, а миссия пребудет, даже если рухнет древняя мечта о Восточной христианской империи.

И наконец, может быть, самое важное: Соловьев оказал глубокое воздействие на замечательный художественный подъем серебряного века. Он был одним из первых новооткрывателей восторгов поэзии. Хотя его собственные стихи большей частью далеки от совершенства, его идея о том, что земная действительность являет всего лишь символическое отражение иного, более существенного мира, нас окружающего, заново подвигла поэтов на открытие и воспевание этой высшей красоты и гармонии. Космологические теории Соловьева возродили старинную идею пророческой и пророчествующей поэзии, общую для Шеллинга и Сен-Мартена. Его философия так же воодушевила поэзию серебряного века, как за полвека до того философия этих ранних романтиков вдохновляла поэзию века золотого. Новое открытие поэтической прелести, прозрение в чувственном мире явлений высшей духовности оказались долгожданным избавлением от все более мертвенной прозы обесилевшего реализма. Искусство, ставящее во главу угла общественную пользу и фотографический натурализм, задавало тон несколько десятилетий; но с упадком «толстых» журналов, в которых критики беспощадно расправлялись со всевозможными сторонниками искусства для искусства, открывалась перспектива новых художественных подходов. Когда в 1891 г. журнал «Северный вестник» перешел в руки Соловьева и других религиозно настроенных поэтов, идея о том, что красота имеет собственное назначение, приобрела новый рупор. Публикация стихотворного сборника Дмитрия Мережковского «Символы» в 1892 г. и его статьи «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» — в следующем заново озвучило для широкой публики представление о том, что действительный мир — лишь тень мира идеального и что художник наделен особым даром проникновения от действительности к идеалу.

Соловьевский поэтический образ таинственной «прекрасной дамы» был одновременно симптомом и движущей силой нового поворота к мистическому идеализму. Прекрасная дама была отчасти богиней человечности (*vierge positive*) Огюста Конта, отчасти пропавшей Мадонной возрождаемого романтизма, отчасти же божественной мудростью (Софией) православного богословия и оккультной теософии. Хотя Соловьев умер гораздо раньше Плеханова или Милюкова, его немедленное посмертное влияние в России начала XX в. было, может статься, ничуть не меньше прижизненного воздействия этих двух деятелей. Соловьев отвечал визионерским устремлениям, которые по-прежнему были очень сильны в России. Он предлагал России как бы последний шанс вырваться из мира обыденного и сиюминутного, из мира «посредственности», которая была столь ненавистна интеллигенции. Политические и экономические соображения Плеханова и Милюкова влияли на тех, кто боролся за власть в эпоху революционных перемен; но необычайный культурный взлет начала XX столетия произошел в озарении яркой, хотя и быстро угасшей, звезды Соловьева,

Переход от народнического реализма к идеализму серебряного века можно уподобить перемене вкуса к спиртным напиткам — от крепкой и бесцветной водки прежних агитаторов и реформаторов к сладкой, рубиновой mesimarja, к которой пристрастились новые эстетствующие дворяне. Mesimarja была редкостным, экзотическим напитком, чрезвычайно дорогим и особенно уместным в конце обильной и неспешной трапезы. Подобно искусству серебряного века, mesimarja была продуктом особого, наполовину иностранного происхождения. Ее привозили из финской Лапландии, где гнали из редкой ягоды поленики, вызревавшей под круглосуточным солнцем короткого полярного лета. Столь же экзотичной и превосходной была и культура России начала XX в. Это было изысканное пиршество, окрашенное зловещими предчувствиями. И так же, как с ягодой mesimarja, преждевременная зрелость сулила быстрое гниение. Полночное солнце вскоре сменилось полуденной тьмой.

VI ШАТКИЙ КОЛОСС

XX век

КУЛЬТУРНЫЙ ВЗРЫВ средь войн и революций первой четверти XX в. Музыка как доминирующая форма искусства в эпоху страстного освобождения и освоборжденной страсти. Прометеевский дух революционных «богостроителей» и попытки Александра Скрябина (1872–1915) преобразовать мир через синтез искусств. Выход в космическое пространство: ракеты Константина Циолковского (1857–1935) и «супрематизм» Казимира Малевича (1878–1934). Одновременное нисхождение в сенсуализм и диаволизм. Апокалиптичность в искусстве и в жизни: поэзия Александра Блока (1880–1921); проза Евгения Замятина (1884–1937); политические идеи Льва Троцкого (1879 — 1940).

Февральская и Октябрьская революции 1917 г.; Ленин (1870–1924) и традиции русской интеллигенции. Четверть века ортодоксального тоталитаризма при Сталине (1879–1953) — от начала 1-й пятилетки в 1928 г. до его смерти в 1953 г. Сложная укорененность сталинизма в традициях царизма и традициях революции, в ленинской концепции одной авторитарной партии, но прежде всего в необходимости обеспечить невежественное крестьянское население привлекательной массовой культурой. В психозе чисток эпохи Сталина Московия сводит счеты с Санкт-Петербургом, колыбелью революции и символом космополитизма. Стахановцы как «флагелланты» и партаппаратчики как «старообрядцы» русского большевизма. Метаморфоза светлых икон, колокольного благовеста и утешительных восклицаний в литографические портреты Ленина, грохочущие станки и дешевые духи.

Борис Пастернак (1890–1960) и «Доктор Живаго» (1958) как последний отзвук загадочной поэтической культуры ушедшей Российской империи и пророческая трактовка русской революции и грядущего России. Старые и новые темы в культурных брожениях эпохи Хрущева (1953–1964). Неугомонное новое поколение «шестидесятников». Вечная ирония и бующие возможности русской культуры.

1. КРЕЩЕНДО

Революции 1917 г. произошли в разгар глубочайшего культурного переворота, начало которому положили вовсе не большевики и с которым они покончили не сразу. С конца 90-х годов XIX в. и до «великого перелома», достигнутого Сталиным в первую пятилетку (1928–1932), русская культура продолжала кипеть и бурлить в котле так называемой электрической эпохи.

Подобно электричеству, распространявшемуся в этот период по России, новые культурные

течения несли в повседневную жизнь новую энергию и просвещение. Главный революционный соперник Ленина и Троцкого сетовал впоследствии на «электрические заряды волевой энергии власти», которые исходили от них в 1917 г.; в свою очередь эти лидеры стремились перейти от диктатуры в райские кущи, утверждая, что коммунизм — это «советская власть плюс электрификация». Многие полагали, что именно просвещение умов и сообщение им энергии и есть советская власть. Как янтарь, долгое время служивший чисто декоративным целям, открыл человечеству мощь электричества, так театру было суждено сыграть «роль янтаря» в раскрытии новых секретов природы [1284]. Как в быстро растущих российских городах начала XX в. необузданное электричество зачастую металось по новым металлоконструкциям, так эти новые художественные токи прорывали изоляцию традиций, встряхивая и повергая в шок все большее число людей, способных читать и мыслить. Как и в сфере электричества, в культуре все это было связано со старинными источниками новой энергии. Человек просто отыскивал новые способы высвобождения энергии, скрытой в подвижных водах и горючих компонентах традиции. И стало быть, новая, динамичная культура этой электрической эпохи была во многом куда прочнее укоренена в русской традиции, нежели культура предшествующей дворянской эпохи.

вернуться

1284

1. N.Evreinov. Theatre, 14. Сетования лидера эсеров В.Чернова по поводу «электрических зарядов» см. в его кн.: V.Chernov. The Great Russian Revolution. — New Haven, 1936, 445, в последней главе, в целом оптимистичной, — «Дух русской революции» («The Spirit of the Russian Revolution»). Фразу «Советская власть плюс электрификация всей страны» Ленин, по-видимому, впервые использовал в докладе Совнаркому 22 декабря 1922 г. См.: В.Ленин. Соч. — М. — Л., 1950, 4-е изд., XXXI, 484. Это определение повторяется в официальном учебнике по советской идеологии; Основы марксизма-ленинизма / Под ред. О.Куусинена. — М 1961 799.

В поэзии новый символизм скоро уступил место футуризму, акмеизму, имажинизму и великому множеству стилей, не поддающихся классификации. На сцене дерзновенный коллективный труд Московского Художественного театра под руководством Станиславского, пламенный импрессионизм «Русского балета» Дягилева, «условность» и «биомеханический» экспрессионизм театра Мейерхольда — все свидетельствовало об ускоренном пульсе жизни и бьющей через край экспрессии. В музыке Стравинский своей какофонической «Весной священной» сыграл отходную мелодическим шаблонам романтизма; породив огромное количество новых музыкальных форм, Россия дала миру двух титанов, принадлежащих к относительно немногочисленному кругу тех, чье превосходство на музыкальной сцене было и остается неоспоримо, — это бас Шаляпин и танцовщик Нижинский. Во всех сферах творчества заметен новый живой интерес к форме и одновременно неприятие нравоучительных посланий и прозаических стилей, на протяжении полувека преобладавших в русской культуре.

Среди всех искусств определяющее положение занимала, пожалуй, музыка. Александр Блок, величайший поэт эпохи, говорил о выходе из календарного времени во время музыкальное. Василий Кандинский, крупнейший художник тех дней, рассматривал музыку как самое емкое из искусств и образец для других. Чюрленис, другой влиятельный пионер абстрактной живописи, называл свои произведения «сонатами», а свои выставки — «слушаниями» [1285]. Точно так же, как художники-кубисты расщепляли привычные формы, «футурист» Хлебников, наиболее революционный из поэтов, провозгласивший себя «Председателем земного шара», расщеплял привычные слова, пытаясь создать новый, музыкальный в своей основе «заумный

язык». Корни слов, утверждал он, «лишь призраки, за которым стоят струны азбуки» [1286]. Московская квартира Давида Бурлюка, где встречались поэты и художники-футуристы, называлась «Гнездом Музыки».

В прозе возник новый музыкальный стиль и новая форма лирического повествования — «симфония», разработанная Андреем Белым [1287], который оказал огромное влияние на русскую культуру. В театре Мейерхольд вновь делал упор на использовании мимики, жеста и гротеска, утвердительно ответив на поставленный Блоком вопрос: «Неужели тело, его линии, его гармонические движения сами по себе не поют так же, как звуки?» [1288]

Даже самых отъявленных пуритан и фанатиков из революционеров-марксистов музыка до странности завораживала. Александр Богданов, теоретик и руководитель примечательной попытки создать во время Гражданской войны целостную «пролетарскую культуру», верил, что пение было первой и образцовой формой культурного выражения, ибо возникло оно из трех основных социальных соотношений человека — сексуальной любви, физического труда и племенных столкновений [1289]. Друг Богданова, Максим Горький, пролетарский реалист среди дворянских соловьев, посвятил свою антирелигиозную «Исповедь» (1908) Шалапину, а Ленин признавался Горькому, что музыка вносит глубокое смятение даже в его монолитный мир революционного расчета:

«Ничего не знаю лучше «Appassionata», готов слушать ее каждый день. Изумительная, нечеловеческая музыка. Я всегда с гордостью, может быть наивной, думаю: вот какие чудеса могут делать люди! <...> Но "часто слушать музыку не могу, действует на нервы, хочется милые глупости говорить и гладить по головкам людей, которые, живя в грязном аду, могут создавать такую красоту. А сегодня гладить по головке никого нельзя — руку откусят, и надобно бить по головкам, бить безжалостно, хотя мы, в идеале, против всякого насилия над людьми. Гм-гм, — должность адски трудная!» [1290]

Революционные события 1917–1918 гг., в которых Ленин сыграл столь роковую роль, тоже в чем-то сродни музыке. Характеристику, которую Мерсье дал Французской революции — «*Tout est optique*» («Все — зрелище») [1291], — для революции русской можно трансформировать в «*Tout est musique*» («Все — музыка»). Во Франции определенная «демоническая живописность» была присуща и полутеатральной публичной казни короля (именно ее комментировал Мерсье), и аристократичному поэту-неоклассицисту Андре Шенье, стоически писавшему лучшие свои стихи в тюрьме, в ожидании казни. В России же революция не имела «латинского совершенства формы» [1292]. Царя и всю его семью беспощадно расстреляли в провинции, в каком-то подвале, а изуродованные их тела закопали в тайге, меж тем как в столице поэты старого толка, вроде Блока и Белого, писали полумистические-полумузыкальные гимны революции, усматривая в ней, по словам Блока, «дух музыки» [1293].

Весьма символична для этих сумбурных революционных лет организация «Персимфанса» (Первого симфонического ансамбля) — оркестра, освобожденного от авторитарного присутствия дирижера [1294]. В эмиграции возникло так называемое «движение евразийства», видевшее в большевистской революции «подсознательный бунт российских масс против владычества европеизированной и ренегатской знати». Ведущие евразийцы одобряли новый советский порядок за то, что он признал: индивид вполне реализует себя только в составе «высшей симфонической личности» группы, и только «групповые личности» способны построить новое «симфоническое общество» [1295]. Своеобразной иконой для тогдашних людей искусства стала предреволюционная картина «супрематиста» Казимира Малевича «Корова и скрипка» — символ смутной надежды, что страстная творческая сила скрипки каким-то образом придет на смену тупому коровьему довольству буржуазной России [1296]. Даже такой будущий поборник давнего порядка, как Николай Гумилев, в предвидении

революции написал стихотворение, в котором заклинал художников: «На, владей волшебной скрипкой, посмотри в глаза чудовищ...» [1297]

Струнные инструменты в самом деле как бы образуют музыкальный фон этого периода огромных коренных перемен: цыганские скрипки сектантских оргий Распутина в императорских дворцах, гитара модных дворянских ночных клубов, беспримерное изобилие виртуозов-скрипачей в Одессе и балалайки, под аккомпанемент которых пелись народные песни у бивачных костров по обе стороны фронтов Гражданской войны. Консолидация сил большевиков между Октябрьским переворотом 1917 г. и миром 1921 г. сообщает стремительному напеву скрипок некое горячее крещендо. Звуки «арф и скрипок» (название одного из стихотворных сборников Блока) вскоре после этого начали затихать, так что более поздняя, сталинская, революция погрузила культурную сцену в безмолвие — по причине истощения и репрессий. Безмолвие нарушали разве что предписанные церемонии, коллективные песнопения да гротескное веселье колхозников, пляшущих на заорганизованных государственных смотрах. Роль музыки в сталинскую эпоху образцово раскрывает Алексей Толстой в своем пеане Пятой симфонии Шостаковича как «симфонии социализма»: «Она начинается *Largo* масс рабочих-метростроевцев, *accelerando* соответствует метро; *Allegro*, в свою очередь, символизирует гигантскую фабричную машинерию и ее победу над природой. *Adagio* — это синтез советской культуры, науки и искусства. *Scherzo* отражает спортивную жизнь счастливого советского народа. Что до *Finale*, то это образ благодарности и энтузиазма народных масс» [1298]. Маятник истории качнулся вспять — от свободы и экспериментализма электрической эпохи к авторитаризму «свечного» прошлого. «Молчание советской культуры» [1299] было еще страшнее из-за ее звуковых стереотипов.

вернуться

1285

2. W.Grohmann. Wassily Kandinsky. Life and Work. — London, 1959, 87 N Vo-rob'ev. M.K.Ciurlionis: der litauische Maler und Musiker. — Kaunas — Leipzig, 1938, 32 ff. Влияние в России Чюрлениса (ibid., 66 ff.) и другого литовца, поэта-символиста и переводчика Юргиса Балтрушайтиса, свидетельствует о растущем космополитизме русской литературы, способной теперь вовлекать в свою орбиту ведущие фигуры из этой наиболее прозападно и прогермански ориентированной балтийской провинции.

вернуться

1286

3. Свояси // В.Хлебников. Творения. — М., 1986, 37. Приведено в кн.: R.Poggioli. The Poets of Russia 1890-1930. - Cambridge, Mass., 1950, 262. О Хлебникове и оригинальности русского футуризма см.: V.Markov. The Longer Poems of Vladimir Khlebnikov. — Berkeley — Los Angeles, 1962.

вернуться

1287

4. О музыкальном стиле Белого и четырех «симфониях», написанных в 1902-1909 гг., см.: O.Maslenikov. The Frenzied Poets: Audrey Biely and the Russian Symbolists. — Berkeley, 1952, 70

ff. О Бурлюке см.: C.Gray. Experiment, 94—107, 195.

вернуться

1288

5. Балаган // Ве.Мейерхольд. Статьи; Письма; Речи; Беседы /Ч. I: 1891–1917. — М., 1968, 229. В постановке «Золотого петушка» Римского-Корсакова, последней оперы последнего представителя «Могучей кучки» (написана в 1906–1907 гг., поставлена только после смерти автора, в 1908 г.) певцы неподвижно располагались в одной части сцены, а действие, исполняемое танцовщиками, происходило в другой ее части. См.: A.Bakshy. The Path of the Modern Russian Stage. — London, 1916, 85–88. Хроматический характер музыки также демонстрирует заметный отход от относительно традиционных гармоний более ранних произведений композитора.

Касательно некоторых любопытных идей о Дягилеве как «Иоанне Крестителе классикоматематического Возрождения», который помог подготовить дорогу Эйнштейну, спроецировав в европейскую культуру свое понимание современного танца («правдиво движение, а не язык»), см.: F.Kcrmode. Poet and Dancer before Diaghilev // PR, 1961, Jan. - Feb., 48-6 5.

вернуться

1289

6. А.Богданов. О пролетарской культуре. — ?, 1921. Вымученную скучную критику этих идей Богданова в разгар сталинизма см. в кн.: А.Щеглов. Борьба Ленина против богдановской ревизии марксизма. — М., 1937, 203–206.

вернуться

1290

7. В.И.Ленин // М.Горький. Собр. соч.: В 18 т. — М. 1963, XVIII, 280–281.

вернуться

1291

8. Цит. no: E.Friedell. Cultural History, II, 381.

вернуться

1292

9. Выражение Фриделла, *ibid.*, 380, 382.

вернуться

1293

10. А.Блок. Соч.: В 2 т. — М., 1955, II, 305.

вернуться

1294

11. I.Stravinsky. The Poetics of Music in the Form of Six Lessons. — NY, 1956, 109.

вернуться

1295

12. D.Mirsky. The Eurasian Movement //SEER, 1927, Dec., 312, а также выдержки из Л. Карсавина, 316–317. Позиция Карсавина сходна с ранней идеалистической концепцией фашистского корпоративизма — включая и завроженность большевизмом, и эстетико-физиологическую любовь к органическим образам общества. Евразийское движение испытывало воздействие идей Докучаева о внутренней преемственности человеческих и природных феноменов на евразийской равнине, а также воздействие того же филологического мистицизма, который был свойствен нацизму на его ранней «рунической» стадии.

На более возвышенное использование симфонической метафоры поклонниками «евразийцев» указывает Е.Трубецкой, утверждая, что «наш теперешний мир содержит несчетные знаки симфонии света и звука в мире грядущего». Цит. Н.Лосским в: SEER, 1924, Jan., 95. См. также: B.Ishboldin. The Eurasian Movement // RR, 1946, Spring, 64–73.

вернуться

1296

13. См.: C.Gray. Experiment, 308.

вернуться

1297

14. Волшебная скрипка // Н.Гумилев. Избранное. — М., 1989, 105–106.

вернуться

1298

15. Приведено в кн.: Stravinsky. Poetics, 121.

вернуться

1299

16. Название аналитической работы И.Берлина о достижениях и возможностях советской культуры: I.Berlin. The Silence of Soviet Culture // FA, 1957, Oct., 1–24.

Для яркой, но короткой интерлюдии свободы, предшествовавшей четверти века сталинского тоталитаризма, характерны три основных мироощущения — прометейство, сенсуализм, апокалиптичность. Это были скорее средоточия интересов, нежели записные идеологии: повторяющиеся лейтмотивы в какофонии эпохи, помогающие отличить ее от периода непосредственно до или после. Все три момента образовывали сердцевину философии Соловьева; все три за годы после его смерти в 1900 г. стали доминантой; все три попали под подозрение, когда при Сталине Россия откатилась назад, в новый «железный век».

Прометейство

Особенно широкое распространение нашло прометейство — вера, что человек, вполне осознав свои подлинные силы, способен целиком преобразовать мир, в котором он живет. Образ Прометея, греческого титана, которого Зевс приковал к скале за то, что он дал людям огонь и искусства, издавна привлекал радикальных романтиков. Маркс идеализировал эту легендарную фигуру; Гёте, Байрон и Шелли разрабатывали миф о Прометее в своих произведениях. Теперь и русские, поглубже копнув мифологический мир античности, тоже обратили восхищенные взоры к Прометею. Мережковский перевел «Прометея прикованного» Эсхила; другие читали «Прометея и Эпиметея» швейцарского ницшеанца Карла Шпиттелера или «Прометеев спор» Леопарди. Вяч. Иванов написал в 1918 г. своего «Прометея», и даже столь далекие друг от друга объекты, как одно из ведущих издательств и ключевое музыкальное сочинение Скрябина, носили название «Прометей». Революционные поклонники Бетховена в России, и не только в России, считали себя «творениями Прометея» и восхищались прометеевской темой в последней части Героической симфонии своего кумира, где Бетховен якобы отmetal христианскую доктрину человека, «воскликая громовым голосом: «Нет, ты не прах, но подлинный земли владыка» [1300].

В то время русские подобно Прометею стремились одарить человечество огнем и искусствами. Так или иначе, их интерес к вопросам формы и техники в большинстве случаев не порождал безразличия к социальным проблемам, скорее побуждал к действию, предлагая возможность разрешить эти проблемы алхимией искусства. Кроме того, повышенный интерес к современной европейской культуре не внушал безразличия к русской традиции. Напротив, тогда в России не только были собраны беспримерные коллекции современного французского искусства, не только популяризировалось на глянцевах страницах «Мира искусства» многообразное современное искусство Запада — именно в это время были заново открыты иконы, начались их реставрация и репродуцирование, а такие художники, как Михаил Нестеров, разрабатывали новое, более одухотворенное по форме религиозное искусство.

Многоликость русской культуры на закате империи хорошо иллюстрируют три широко обсуждавшихся события в русской культуре, которые датируются 1913 г., кануном Первой мировой войны. Это первая постановка ультрасовременной неоязыческой «Весны священной» Стравинского, открытие первой большой выставки отреставрированных древних икон и «футуристское турне» группы поэтов и художников-авангардистов. Первое событие произошло в Париже, второе — в Москве, третье охватило семнадцать провинциальных городов. Но ощущение конфликта, столкновения практически отсутствовало. Как в золотой век Пушкина, русские серебряного века искали ответы, одинаково пригодные для всего человечества. Предшествующая эпоха Александра II и Александра III и последующая сталинская эпоха были куда более узкими, ограниченными. Популисты и панслависты во времена обоих Александров интересовались в первую очередь специфическими возможностями России, тогда как сталинисты целиком сосредоточивались на построении «социализма в одной отдельно взятой стране».

Христос поверженный

Живой интерес XIX в. к чисто человеческим аспектам личности Христа проявился в русском искусстве особенно драматично.

Традиционная иконография являла безмятежного, но сильного Христа на престоле славы — он, так сказать, «стирает» след душевной муки, еще заметный на лице его «предтечи», Иоанна Крестителя, который почтительно склоняется к нему в левой части центрального триптиха иконостаса. В «Явлении Христа народу» (илл. XVI), над которым А. Иванов работал долгие годы, Иоанн Креститель — главная, центральная фигура; скромный же Христос менее заметен, чем светские персонажи на переднем плане.

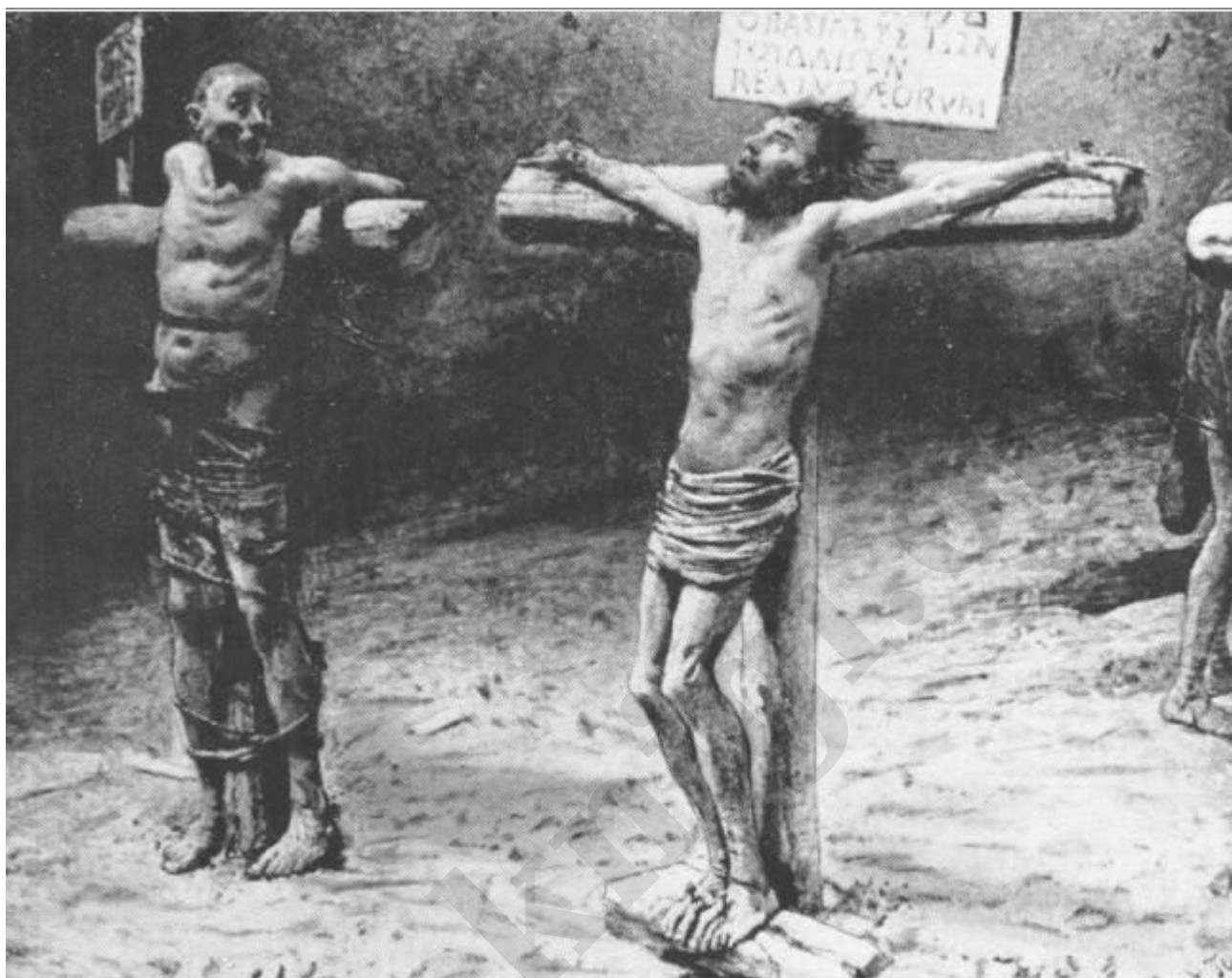
К концу столетия несколько искусственные узы, какими Иванов и дворянская Россия пытались соединить себя с классическим миром Рима (где художник писал) и Рафаэля (с которым он соперничал), уступили место грубому плебейскому реализму. Так, «Распятие» Николая Ге (1891, илл. XVII) — картина мрачная, сугубо от мира сего. До слез растрогавшая друга художника, Льва Толстого, она являет жалкого, истерзанного Христа, более не способного воскреснуть, а тем паче воцариться на престоле. Слева уже нет иконографического Иоанна Крестителя, предвестника грядущей славы Царствия Божия, там всего лишь разбойник, чей испуганный взгляд предвосхищает эгоистический пафос нового, безбожного мира.

В XX в. станет еще хуже. Репин, эмигрировавший от большевизма в 1921 г., написал распятие, где были только двое разбойников, а крест Христов лежал на земле, и похожая на волка собака слизывала кровь совсем исчезнувшего Спасителя.



«Явление Христа народу». А. Иванов. 1833-1857 гг.

Государственная Третьяковская галерея, Москва.



«Распятие». Н. Ге, 1891 г.

Государственная Третьяковская галерея, Москва.



«Демон (сидящий)». М. Врубель, 1890 г. Государственная Третьяковская галерея, Москва.



«Демон поверженный». М. Врубель, 1902 г. Государственная Третьяковская галерея, Москва.

На закате Российской империи Михаил Врубель (1856–1910) оказал огромное воздействие как на поэтов и композиторов, так и на художников-новаторов; его влияние на этих последних, по мнению Наума Габо, сопоставимо с влиянием Сезанна на современных западных художников. Начиная Врубель как реставратор церковных фресок и мозаик, но вскоре отошел от традиционных религиозных тем и обратился к мистерии земной красоты. От раннего полотна «Гамлет и Офелия» до мощной иллюстрации к пушкинскому «Пророку» в творчестве Врубеля раскрывается могучий дар художника к изображению персонажей романтического пантеона, которые в известном смысле воплощали горделивую красоту его последнего героя — Демона.

Начиная с первого наброска (1885), а затем выполнив по заказу иллюстрации к мемориальному изданию (1890–1891) лермонтовского «Демона», Врубель писал Демона в самых разных видах и все чаще говорил о «сеансах» с самим Сатаной. Две приведенные здесь иллюстрации — это главные попытки (первая и последняя) запечатлеть Сатану на монументальном живописном полотне. В «Демоне (сидящем)» (1890, илл. XVIII) автор резко порвал с преобладающим художественным реализмом и дал серебряному веку героя-мыслителя: сидящий князь мира сего фактически заменил традиционного «Христа на престоле» мира грядущего. «Демон поверженный» (1902, илл. XIX, фрагмент, центральная часть) был завершен в тот год, когда Врубель сошел с ума. Художник сумел показать духовные муки Демона, вытянув его фигуру в манере, напоминающей некоторые русские варианты иконы «Богоматерь Умиление». Взвихренный задний план свидетельствует о влиянии арнуво и экспрессионизма, контрастируя с более строгим, полукубистическим фоном раннего «Демона».

вернуться

1300

17. Stravinsky. Poetics, 111. См. также: J.Sullivan. Beethoven. — NY, 1949, 77. О значении прометеевского мифа см.: М. Горький. Литературные портреты. — М., б/г [1959?], 217, а также: ЛЭ, IX, 314–320. Самая недавняя из популярных в СССР биографий Маркса — трилогия под названием «Прометей» Г.Серебряковой (тг. 1–3, М., 1963). Отметим также важность, которую придавали выпущенному тиражом 150 000 экз. «Прометею прикованному» Эсхила (М., 1956).

Популисты, панслависты и сталинисты смотрели на Запад прежде всего затем, чтобы учиться у тамошних естествоиспытателей и теоретиков-социологов. Но русские мыслители серебряного века смотрели на весь спектр западного художественного и духовного опыта.

С энтузиазмом неофитов русские художники видели во вновь открытом мире искусства нечто такое, что само по себе дарит наслаждение и может возвысить все человечество. Термин «русское Возрождение», которым иногда пользуются при описании культурной жизни начала 1920-х гг., вполне справедлив, предполагая здесь ту же любовь к искусству и восхищение перед творческими силами человека, что были присущи итальянскому Возрождению. Искусство предлагало прометеевские возможности соединить Россию с Западом, человека с человеком и даже этот мир с миром грядущим.

Для многих захватывающие возможности созидательного искусства оказались более привлекательными, нежели демократический социализм и либерализм, которые в иной ситуации, возможно, снискали бы верных сторонников в лице образованной антиавторитарной

интеллигенции. Николай Бердяев, в 90-е гг. XIX в. примыкавший к социал-демократам, выразил новое безразличие к частичному реформизму, когда чуть ли не с насмешкой отозвался о думцах 1906 г.: «А русская Жиронда в теперешнем ее виде не спасет Россию, так как что-то большое и важное должно для "этого спасения совершиться» [1301]. Творчество, говорил он, это единственный путь, на котором человеческий дух может освободиться из «плена» у «мира»: «Задание всякого творческого акта — создание иного бытия, иной жизни, прорыв через «мир сей» к миру иному, от хаотически-тяжелого и уродливого мира к свободному и прекрасному космосу» [1302].

«Свободный и прекрасный космос» искусства, казалось, предлагал новые возможности гармонизировать диссонансы все более впадавшего в беспорядок мира. Столь распространенная в пушкинскую эпоху романтическая идея, что разные формы искусства суть выражения общей духовной правды, вновь ожила и усилилась.

«Русский балет» являл собою гармонический синтез сценического дизайна Бенуа, Бакста и Рериха, музыки Стравинского, танца Нижинского, хореографии Фокина и организаторского таланта Дягилева. Художественные средства как бы сливались воедино. Футуризм, самая дерзкая и революционная из новых художественных школ, зародился в живописи и только затем переключался в поэзию [1303]. Художник Врубель во многом черпал вдохновение в поэзии, а его свежие краски в свою очередь вдохновляли поэтов. Брюсов воспевал «просторных крыльев блеск павлиний», раскинутый Врубелем над «пустыней» современности [1304], а Блок в статье «О современном состоянии русского символизма» с огромным лиризмом говорил о красках его заката: «...как сквозь прорванную плотину, врывается сине-лиловый мировой сумрак (лучшее изображение всех этих цветов — у Врубеля) при раздирающем аккомпанементе скрипок и напевов, подобных цыганским песням» [1305].

Поэзия в свою очередь выплескивалась в песню, что особенно ярко заметно в творчестве Блока. До революции он написал стихотворный цикл, чтобы поведать, «о чем поет ветер», а сразу после Октябрьского переворота в знаменитой поэме «Двенадцать» пришел к мысли, что пел ветер о революции. Мощные, порывистые строки приводят отряд из двенадцати революционеров в зимний Петроград. Затем поэт вставляет к текст революционную песню, которую традиционно пели под аккомпанемент рыдающих балалаек:

Не слышно шуму городского,
За невской башней тишина,
И на штыке у часового
Горит полночная звезда [1306].

У Блока две последние строчки изменены и говорят скорее об освобождении, чем о заключении:

И больше нет городского
— Гуляй, ребята, без вина! [1307]

Но неслышная мелодия все та же — тоскливая, жалобная, струнная; и надо сказать, что к моменту своей безвременной кончины в 1921 г. Блок уже весьма иронически смотрел на собственный поэтический вклад в революцию.

Блок любил живопись и музыку, писал пьесы, изучал филологию, дискутировал с философами и женился на дочери крупнейшего русского ученого — Менделеева. Величайший поэт поэтической эпохи, он уже *ex officio* [1308] — одна из ключевых фигур в ее культуре. Но поскольку Блок и сам чувствовал, что музыка ближе духу этой эпохи, чем поэзия, в качестве

наиболее яркого примера российского прометейства уместно, пожалуй, выбрать Александра Скрябина, одного из величайших пианистов и наиболее оригинального композитора эпохи.

Творчество Скрябина вдохновляла мистическая вера Соловьева в божественную мудрость, а также идеи международного теософского движения, основанного Еленой Блаватской, наставницей старшего брата Соловьева и самозванной хранительницей сокровенных тайн вселенского братства и единения с мертвыми. Годовщину смерти Блаватской (она умерла 8 мая 1891 г.) ее последователи называли днем Белого Лотоса, и среди интеллектуалов серебряного века он был не менее популярен, чем среди социалистов — праздник Первого мая, учрежденный Вторым Интернационалом ровно за неделю до кончины Блаватской.

Для Соловьева и для символистов *софия* была мистическим союзом божественной мудрости и вечно женственного; и Скрябин через свое искусство стремился овладеть *Софией* в обоих смыслах. «Если б я мог овладеть миром так, как овладеваю женщиной» [1309], — писал он, обращаясь к невнятному, но завораживающему языку Бёме, столь хорошо знакомому русским мистикам: «Мир пребывает в порыве к Богу... я — мир, я — поиски Бога, ибо я и есть то единственное, что я ищу» [1310].

Скрябин — истинный романтик, этакий космический Новалис, воспринимающий свое искусство как «последний великий акт свершения, акт бракосочетания мужского начала — творческого духа и начала женского — мира» [1311]. Мистицизм бесконечного желания, таким образом, вполне логически вытекает у него из кипучих мелодий ранних фортепианных сочинений в манере Шопена и Листа. Однако сложные оркестровые произведения, к которым он вскоре обратился, свидетельствуют и о технической изобретательности, и об уникальной способности выразить внутренние устремления эпохи. Главными вехами художественно-духовного развития Скрябина являются четыре музыкальных произведения: «Божественная поэма» (1903), его третья и последняя симфония; «Поэма экстаза» (1908); «Прометей. Поэма огня» (1909-1910) и «Мистерия», над которой композитор только начал работать незадолго до своей скоропостижной кончины в 1915 г.

«Божественная поэма» рисовала восхождение человечества к божественному: первая часть — борения, вторая — чувственные наслаждения, последняя — «божественная игра» духа, освобожденного от материи. Сочиняя за рубежом «Поэму экстаза», композитор встречался со многими социалистами и даже подумывал использовать знаменитую строку «Интернационала» («Вставай, проклятьем клейменный...») в качестве эпитафии к этому сочинению [1312]. Избавление, однако, должен был дать не революционный вождь, но мессия, который объединит искусства и дарует роду людскому «новое Евангелие» взамен устаревшего Нового Завета. Скрябин, видимо, полагал себя новым Христом, когда проповедовал с лодки на Женевском озере и близко сошелся со швейцарским рыбаком-радикалом по имени Отто — своим св. Петром [1313].

вернуться

1301

18. Статья 1906 г., перепечатанная в кн.: Н.Бердяев. *Sub Specie Aeternitatis*. — СПб., 1907, 397.

вернуться

1302

19. Смысл творчества // Н.Бердяев. Собр. соч. — Paris, 1991, II, 262. Автор считал эту книгу своим «самым вдохновенным» произведением (Н.Бердяев. Самопознание. — Paris, 1949, 229–237) и дал ему в этом издании подзаголовок «Попытка оправдания человека». С точки зрения рассматриваемого периода последняя автобиографическая работа представляется особенно ценной.

вернуться

1303

20. C.Gray. Experiment, 93–94; R.Clough. Futurism: The Story of a Modern Art Movement. — NY, 1961; G.Lehrmann. De Marinetti a Maiakovski. — Zurich, 1942; Н.Харджиев. Маяковский и живопись // Маяковский. Материалы и исследования. — М., 1940.

вернуться

1304

21. М.А.Врубелю // В.Брюсов. Избр. соч. — М., 1980, 262.

вернуться

1305

22. А.Блок. Собр. соч.: В 6 т. — Л., 1982, IV, 144.

вернуться

1306

23. Русские песни (сост. Розанов), 347. В основе песни — стихотворение Ф.Глинки; относительно другой, несколько отличной версии см. примеч. в кн.: А.Блок. Соч. — М., 1955, 1, 774.

вернуться

1307

24. А.Блок. Соч. — » М., 1955, I, 531. Блок меняет там предлог на «над» в предыдущей строке.

вернуться

1308

По должности (*лат.*).

вернуться

1309

25. Цит. по: М.Коопер. Scriabin's Mystical Beliefs// ML, XVI, 1935, III. Касательно огромной моды на сеансы и спиритизм, начавшейся в 1880-е гг. и затронувшей даже ученых вроде химика Бутлерова и биолога Вагнера, см. прежде всего: БЕ LXI, 224-226, а также: М.Петрово-Соловово-Петровский. Очерки из истории спиритического движения в России. — СПб., 1905 (впервые опубликовано как приложение к русскому переводу работ английского спирита Фрэнка Подмора).

вернуться

1310

26. Цит. по: Коопер. Beliefs, ПО.

вернуться

1311

27. Ibid., 112.

вернуться

1312

28. Stravinsky. Poetics, 107.

вернуться

1313

29. Calvocoressi. Masters, 472-473.

Язык его нового Евангелия оказался еще более непривычным, нежели переливчатая «Поэма экстаза», где заметно некоторое музыкальное сходство с блестящими модуляциями «Тристана и Изольды». На рубеже веков вагнеровская «музыка будущего» пользовалась в России огромной популярностью, и «Прометей. Поэма огня», по словам видного русского музыкального критика, «...является продолжением и развитием грандиозного вдохновенного финала «Гибели богов» Вагнера... Но... У Вагнера пожар — разрушение, гибель. У Скрябина — возрождение... акт творения нового мира, который открывается перед духовным взором человека в экстатическом восторге... Ее [1314] основное настроение — экстатичность, полетность. Ее стихия — огонь... Огонь, огонь и огонь. Всюду огонь. И ему сопутствует исступленно вопиющий набатный колокол и звоны невидимых колоколен. Тревога растет. Перед взором встает огнедышащая гора. «Волшебный огонь» вагнеровской «Валкирии» детская забава или рой светляков в сравнении с «заклятиями огня» у Скрябина...» [1315]

«Завлятия огня» в «Прометее» — результат совершенно новой гармонической системы. В частности, Скрябин включил в свою музыку мистические аккорды флагеллантов, подобно тому как Блок в финале поэмы «Двенадцать» вводит флагеллантский образ вернувшегося «Христа» во главе двенадцати учеников. Кроме того, композитор установил соотношение между музыкальной гаммой и цветовым спектром, вписав в партитуру отдельной строкой цветовые

аккорды — их предполагалось проецировать в концертном зале посредством «световой клавиатуры», гигантского светоотражающего инструмента, на котором играют, как на беззвучном фортепиано. Завороженность цветом была вообще особенностью эпохи, стремившейся возместить серость первоначальной индустриализации. Римский-Корсаков совершенно независимо пришел к соединению звука и цвета, а повторное открытие насыщенного, чистого цвета отреставрированных икон побудило новое поколение художников увидеть в цвете как таковом многие из чудодейственных сил, что изначально приписывались иконам. Василий Кандинский, который выставил первую из своих новаторских непредметных картин в том же 1910 г., когда Скрябин создал своего «Прометея», утверждал, что «цвет в картине — то же, что энтузиазм в жизни» [1316], и что «психическая сила краски... вызывает душевную вибрацию» [1317] — от полного покоя небесной лазури до «звука высокой трубы» землисто-желтого цвета [1318].

В последний год жизни Скрябин обратился к великому произведению, в котором надеялся объединить искусства и возвысить человека до уровня божества. Уже в партитуре «Прометея» он указывал, что хор нужно одеть в белые одежды, подчеркивающие сакраментальный характер действия. Теперь, делая наброски для «Мистерии», он задумал объединить две тысячи исполнителей в фантастическом синтезе мистериальной драмы, музыки, танца и оратории. По замыслу это был скорее «ритуал», нежели музыкальное произведение, без зрителей — одни только исполнители; помимо звука и цвета, автор вписал в партитуру и запахи, чтобы создать своеобразную мультисенсорную полифонию; действие начиналось в Тибете и заканчивалось в Англии [1319]. Поставить «Мистерию» было невозможно, да и внятно записать ее Скрябину оказалось не под силу, но деятели искусства серебряного века не ставили это в упрек композитору, большинство из них соглашались с Кандинским, что искусство есть «выражение мистерии средствами самой мистерии» [1320]. Человечество же духовно было к мистерии отнюдь не готово. Чтобы подготовить его к величественному ритуалу, который соединит в себе доброе, истинное и прекрасное, требовался великий катаклизм. И такой катаклизм не заставил себя ждать: вскоре после того как Скрябин набросал первый эскиз («начальный акт», как он говорил) своей «Мистерии», грянула Первая мировая война. А всего через несколько месяцев Скрябин скончался.

Большинство тогдашних деятелей искусства видели задачу искусства не в описании, но в преобразовании реального мира. Желая непосредственно внедрить в жизнь самые передовые достижения искусства, они устраивали бесчисленные выставки, концерты и культурно-просветительские турне по всей провинциальной России. Кульминацией стало, пожалуй, лето 1910 г., когда на пароходе, плывущем по Волге, оркестр под управлением молодого Сергея Кусевицкого исполнял сложные сочинения Скрябина и музыка разносилась по всей округе, не встречая, увы, ни отклика, ни понимания.

Это прометеевское дворянское искусство одновременно способствовало возрождению искусства народного, которое в свою очередь дало свежий стимул неутомимому авангарду. Когда индустриализация поставила ремесла под угрозу исчезновения, у знати появился живой интерес к керамике, резьбе по дереву, ткачеству и вышивке. Кустарные производства и крестьяне-ремесленники получали поддержку от провинциальных земств; возникла совершенно новая форма народной поэзии, гармонически сложная частушка — своеобразный «бытовой» эквивалент новой и более музыкальной поэзии символистов [1321].

Отсюда вполне понятно, почему начальный импульс к созданию в России нового экспериментального искусства шел от коллективных попыток узкого круга художников заново открыть и воссоздать художественные формы и ремесленные приемы Древней Руси; собирались эти люди в Подмоскovie, в имении богатого железнодорожного магната Саввы Мамонтова [1322]. Свою деятельность они начали в 1882 г. с проектирования, строительства и

отделки небольшой церкви в ранненовгородском стиле, а затем обратились к сценическому оформлению первой в российской истории частной оперы, которую Мамонтов учредил в Москве в 1883 г.

Во многом именно благодаря Мамонтову в 90-е гг. XIX в. главный художественный центр вновь переместился из Санкт-Петербурга в Москву. Даже такие художники, как Суриков и Репин, воспитанные в сугубо петербургских традициях реализма и социальной значимости, перебрались в Москву и в имение Мамонтова, с типичным для московской живописи монументальным размахом и богатством колорита отображая в своих шедеврах 80—90-х гг. сюжеты древнерусской истории. В 1892 г. богатый купец П.М. Третьяков подарил Москве свое огромное собрание русского искусства — так была создана Третьяковская галерея, впервые целиком посвященная исключительно русской живописи. Два других московских купца — Сергей Щукин и Иван Морозов — мало-помалу перевезли в Россию более 350 полотен французских импрессионистов и постимпрессионистов, это была самая крупная коллекция западного искусства со времен Екатерины Великой, которая некогда приобрела множество картин Рембрандта. Москва стала в России и главным центром для современных художников-экспериментаторов вроде Кандинского, который запечатлел этот город на многих своих полотнах.

Среди молодых московских живописцев, которых собрания Щукина и Морозова подтолкнули к новым экспериментам, был и Казимир Малевич, художник во многих отношениях даже более революционный, чем Кандинский. Подобно многим авангардистам, Малевич находился под влиянием русского примитивизма, с одной стороны, и новаторского, чрезвычайно усложненного искусства Запада, с другой. Его развитие демонстрирует поразительное многообразие поисков фундаментальных элементов живописи и особенную прометеевскую страстность, столь характерную для экспериментального русского модерна. Как и Кандинский, Малевич вскоре отошел от изображения мира узнаваемых людей и предметов и начал сначала, создав «Черный супрематический квадрат» (1914–1915), а затем знаменитый цикл «белое на белом» (1918).

вернуться

1314

музыки. — Дж. Б.

вернуться

1315

30. Игорь Глебов. Скрябин: Опыт характеристики. — Пг., 1921, 45–49; «Игорь Глебов» — псевдоним Б.Асафьева. О влиянии Вагнера на Скрябина см.: Л.Сабанеев. Скрябин. — Пг., 1923, 189 и след.

О популярности Вагнера в эпоху серебряного века см.: F.Reeve. Alexander Blok. - NY, 1962, 33; А.Блок. Собр. соч. — Л., 1982, IV, 240–244, 340–345; В.Иванов. Вагнер и Дионисово действо // Весы, 1905, № 2, 13–16; Н.Финдейзен. Вагнер в России // РМТ, 1903, № 35, 755–769. Музыка «Лоэнгрина» помогла Кандинскому осмыслить возможности цвета в музыке (Grohmann. Kandinsky, 31); музыка заклинания огня в «Валькирии» подтолкнула Эйзенштейна к разработке методов включения музыки и цвета в его фильмы (E.Nazaikinsky and Yury Rap. Music in Color // USSR, 1963, Feb., 47).

вернуться

1316

31. Цит. no: M.Bill. Wassily Kandinsky. - Boston, 1951, 163-164.

вернуться

1317

32. В. Кандинский. О духовном в искусстве / Пер. с нем. А.Лисовского. — Н.-И., 1967, 61.

вернуться

1318

33. Там же, 94—109; см. также: Grohmann. Kandinsky, 78, 87.

вернуться

1319

34. Общее описание см.: A.Swan. Scriabin. — London, 1923, 97—111; А.Н.Скрябин. Сборник к 25-летию со дня смерти. — М. — Л., 1940; B.Schlozer. Alexander Skriabin. — Berlin, 1923; Gerald Abraham. Alexander Scriabin // Abraham and Calvocoressi. Masters, 450-498.

Шкалы соотнесенности цвета и звука, а равно звука и вкуса обсуждались еще в конце XVIII в, (см.: D.Schier. Louis Bertrand Castel, Anti-Newtonian Scientist. — Cedar Rapids, Iowa, 1941, 133-196). Октава запахов была впоследствии разработана парижским фабрикантом духов в 1865 г. (S.Piesse. Des Odeurs, 1865), а в партитуру некоторых других новаторских произведений современной музыки вписан цветовой аккомпанемент (Arnold Schonberg. Die gluckliche Hand, 1913). Тем не менее система Скрябина представляет собой наиболее полно разработанную попытку с идеологической подоплекой. До конца его система не изучена до сих пор, но можно назвать важные исследования: P.Dickenmann. Die Entwicklung der Harmonik bei A. Skriabin. — Bern, 1935; В.Берков. Некоторые вопросы гармонии Скрябина // СМ, 1959, июнь, 90-96. Об интересе Эйзенштейна и о признаках недавнего советского интереса к проблеме см.: Nazaikinsky and Rap. Music in Color, 46-47.

вернуться

1320

35. Цит. no: Grohmann. Kandinsky, 86, 98.

вернуться

1321

36. Исследователь (С.Г.Лазутин. Русская частушка. Вопросы происхождения и формирования

жанра. — Воронеж, 1960) убедительно показывает, что частушечная форма развилась только в последней трети XIX в. См. особ. 249–252.

вернуться

1322

37. О лидерстве кружка Мамонтова в установлении отчетливо новой традиции русского искусства в последние годы империи см.: С.Gray. Experiment, 9—34. О связях Мамонтова с музыкальным миром см.: А.Соловцов. Жизнь и творчество Н. А.Римского-Корсакова. — М. — Л., 1963.

Обретя более радикальную форму, искусство Малевича стало и более прометеевским по своим задачам, ведь художник стремился освободить изобразительные искусства от «тирании станковой живописи» и воплотить свои новые идеальные формы на обоях, зданиях, тарелках — даже на гробах — будущей эпохи. В отчаянной, по его собственным словам, попытке освободить искусство от балласта предметного мира Малевич и его последователи попытались в 1915 г., в год смерти Скрябина, обосновать переход «к новому живописному реализму, беспредметному творчеству» [1323], которое назвали супрематизмом, а позднее искусством «пятого измерения» [1324]. Последнее название, возникшее в то время, когда Эйнштейново четвертое измерение было известно только специалистам, было не просто фигурой речи. Как формулировал Малевич: «...путь человека лежит через пространство; супрематизм, семафор света, — в его бесконечной белизне. Синий цвет неба побежден супрематической системой, прорван и вошел в белое как истинное, реальное представление бесконечности и потому свободен от цветового фона неба» [1325].

Стало быть, даже линия и цвет, последние звенья, связующие искусство Кандинского с реальным миром, в доктрине Малевича отвергнуты. Один из рецензентов назвал его ракетой, которую человеческий дух выслал в небытие [1326], а сам он в манифесте 1922 г. заявил, что человек «...в земле собирает свое тело, чтобы бросить его в бесконечность... через быстроту колес к крыльям аэропланов, все дальше и дальше к границам атмосферы, а потом дальше к своим новым орбитам, соединяясь с кольцами движений к абсолюту» [1327].

В искусстве Малевич — своего рода провозвестник космической эры, практическую подготовку которой уже начал Константин Циолковский, болезненный гений-самоучка из российской глубинки. Еще в 1892 г. он писал о научной возможности полета на Луну, а в 1903 г. приступил к продолжительной серии любительских запусков собственных небольших реактивных баллистических аппаратов. «Планета, — писал он, — есть колыбель разума, но нельзя вечно жить в колыбели» [1328].

В России XX в. космос все больше вытеснял символ моря со всеми его оттенками очищения, избавления от обыденности и уничтожения человеческого «я». Русские Прометеи говорили уже не о ковчеге завета и не о корабле в открытом море, но о новом летательном аппарате, который унесет их в космическое пространство. После цикла «белое на белом» (1918) Малевич без малого десять лет ничего не писал, занимаясь исключительно дизайном и так называемой «идеализированной архитектурой» — проектами жилых дворцов грядущего, которым он дал имя *планиты* (от «аэроплан»). Единственный серьезный соперник Малевича в художественном авангарде 1920-х гг., Владимир Татлин с его доктриной утилитарного «конструктивизма» и требованием нового живого искусства «реальных материалов в реальном пространстве», был безусловно много более приземленным. Однако и в творчестве Татлина сквозила

прометеевская жажда ринуться в пространство и овладеть им. Его трехмерные конструкции все больше обретали устремленные ввысь, крылатые очертания, как бы стремясь порвать тросы, привязывающие их к земле. Последние тридцать лет своей жизни Татлин занимался преимущественно проектом причудливого нового планёра, похожего на гигантское насекомое и названного *Летатлин*, гибрид из «летать» и собственной его фамилии [1329].

Первые три десятилетия XX в. в России — период, когда традиционные соотнесенности во многом казались непригодными. Как заявлял в своем «Апофеозе беспочвенности» (1905) Лев Шестов, философ и будущий популяризатор Кьеркегора в России: «...только одно утверждение имеет и может иметь объективное значение: в мире нет ничего невозможного» [1330].

Цитируя название футуристской антологии 1912 г. [1331], можно сказать, что люди верили в земной «мир без конца». Последователи Федорова продолжали верить в научную возможность воскрешения мертвых; Мечников утверждал, что с помощью диеты на основе простокваши можно продлить жизнь до бесконечности, а странный роман самого популярного в 20-е гг. писателя, Михаила Зощенко, — «Возвращенная молодость» (1933) — был как бы заключительной прометеевской интерпретацией легенды о Фаусте, повествуя о старом профессоре, уверенном, что он вернет себе молодость просто упражнением воли [1332].

За пределами пяти измерений искусства Малевича располагались семь измерений, предложенных философом, психологом и путешественником по Востоку П.Д. Успенским. Начиная с «Четвертого измерения» (1909) он постоянно писал о новых перспективах самопреобразования — о сугубо внутреннем «четвертом пути», лежащем вне трех давних путей, какими шли к божественности факир, монах и йог. Цитируя названия двух последних книг Успенского, он предлагал «ключ к загадкам мира» и «новую модель Вселенной» [1333], утверждая, что человек способен к более высокому внутреннему знанию, которое уведет его в «шестимерное пространство». Существует три временных измерения, продолжающие три пространственных измерения и в свою очередь ведущие в «седьмое измерение» чистой фантазии [1334].

В Петербурге прометейство нашло свое наиболее яркое — и исторически важное — выражение в так называемом движении «богостроительства». Петербургские интеллектуалы, вполне естественно, больше занимались социальными вопросами, нежели их московские коллеги, и в разгар бурных дискуссий первого десятилетия нового века у группы интеллектуалов-марксистов родилась прометеевская идея просто перенести на городской пролетариат атрибуты Бога. «Богостроительство» возникло отчасти как реакция на «богоискательство», более раннее движение петербургской интеллигенции, которая вслед за Мережковским обратилась от проблем эстетических к проблемам религиозным. Их возврат к философскому идеализму (а во многих случаях — к православию) был восторженно встречен общественностью, о чем свидетельствует множество публикаций — от журналов «Новый путь» (1903–1904) и «Вопросы жизни» (1905–1906) до знаменитого сборника «Вехи» (1909), впечатляющего философского вызова позитивистским и марксистским категориям, которые с давних пор преобладали в философском мышлении городской интеллигенции. Музыкальной вехой в этом возврате к религиозному мистицизму явилась преимущественно хоровая опера «Сказание о невидимом граде Китеже» последнего живого представителя «Могучей кучки», Римского-Корсакова, законченная в разгар революционной сумятицы 1905–1906 гг. и впервые поставленная в начале 1907 г.

Богостроительство возникло несколько позже богоискательства и стремилось увязать религиозные искания интеллигентов не с традиционной верой, но с грядущей революцией. В мрачный период реакции, последовавший за поражением революции 1905 г., группа интеллектуалов попыталась дополнить Маркса более широкой и вдохновляющей перспективой грядущей революции. Вместе со своими руководителями — Максимом Горьким, суровым,

резким писателем и будущим верховным жрецом советской литературы, и Анатолием Луначарским, эрудированным критиком, а впоследствии первым наркомом просвещения в новом советском государстве, — богостроители полагали, что всего-навсего развивают знаменитый марксистский тезис, согласно которому философы должны изменять, а не просто объяснять мир. Традиционная религия всегда смыкалась со смятением умов и социальным консерватизмом, и «богоискатели» скорее лишь восстанавливали вавилонскую башню, нежели продвигались к Новому Иерусалиму [1335]. Тем не менее Луначарский утверждал, что религиозное сознание греховности всегда было величайшей силой изменения истории, поэтому марксистам следует рассматривать физический труд как свою форму послушничества, пролетариат — как истинно верующих," а дух коллектива — как Бога. Свою пространную «Исповедь» (1908) Горький завершил молитвой владыке, который есть «всесильный, бессмертный народ!»:

вернуться

1323

38. Указано К.Грэй во введении к программе лондонской выставки картин Малевича в октябре — ноябре 1959 г.: C.Gray. Kasimir Malevich. — London, 1959, 7. Определение супрематизма см. в кн.: К.Малевич. Собр. соч.: В 5 т. — М., 1995, I, 34.

вернуться

1324

39. К.Малевич. Собр. соч., I, 183. Манифесты, использующие эту терминологию, см. там же, 27-55, 150-184. О Малевиче см. также: C.Gray. Experiment, 128 ff., а в дополнение к приведенной там библиографии см.: David Sylvester. Kasimir Malevich // Encounter, 1960, May, 48-52; дополнительные иллюстрации см.: E.Pencala. Malevitschs Oeuvre geborgen // Das Kunstwcrk, 1958, Apr., 3—16; P.Becarelli, intr. Casimir Malevic. — Roma, 1959; K.Malevich. The Non-Objective World. - Chicago, 1959.

вернуться

1325

40. К.Малевич. Собр. соч., I, 150.

вернуться

1326

41. Н.Лунин. Приведено в: C. Gray. Malevich, 7.

вернуться

1327

42. Бог не скинут. Искусство, церковь, фабрика // К.Малевич. Собр. соч., I, 244.

вернуться

1328

43. А.Космодемьянский. Знаменитый деятель науки К.Э.Циолковский. — М., 1954, 123; о более ранней истории ракетостроения (во времена Русско-турецкой войны 1877-1878 гг.) — там же, 56 и след.; см. также: Z.Kopal. Soviet Astronomy // Su, 1961, Jan. — Mar., 65-69. О прямом влиянии Николая Федорова на развитие молодого Циолковского см.: В.Шкловский. Жили-были // Знамя, 1963, фев., 177-178.

вернуться

1329

44. О Татлине см.: C.Gray. Experiment, 40-48, 250; о «планитах» см.: plates T, V, and X // C. Gray. Malevich.

вернуться

1330

45. Л.Шестов. Апофеоз беспочвенности. — Paris, 1971, 226 (фотографическое воспроизведение издания 1911 г. опубликованного под настоящей фамилией автора— А.Л.Шварцман). О молодости этой в целом забытой фигуры см.: P.Schlozer. Un penseur russe: Leon Chestov // MF (159), 1922, 82—115; D. Strotmann. Le credo de Leon Chestov// Irenikon, XVI, 1937, 22-27.

вернуться

1331

46. Илл.: C.Gray. Experiment, plates 223-224.

вернуться

1332

47. Существует значительная неясность относительно того, являются ли пространственные псевдонаучные отступления в работе серьезными попытками исследовать проблему (как таковые они широко обсуждались в то время) или же это легкие сатирические уколы по адресу сциентизма эпохи. Об идеях Мечникова см. его: Essais optimistes, 1907.

Секта бессмертников привлекала в то время ряд интеллектуалов, включая Бердяева («Самопознание»), и этот интерес к продлению жизни остался серьезным объектом исследований в СССР. Касательно сталинской эпохи см. возражения Ольги Лепешинской (На путях к долголетию // Известия, 2 дек. 1952, 3) тем исследователям, что «подходят статически, метафизически» к проблеме старения. Аргументом в пользу ее методов было то, что она дожила до 92 лет, пользуясь содой и ваннами. (См. ее некролог: NYT, Oct. 4, 1963.) Из более поздних работ см.: Л.Леонтьев. Старость отступает. — Алма-Ата, 1963.

Другие материмы и общее рассмотрение этой темы в до- и послереволюционной России (и в эмиграции) см.: P.Wiles. On Physical Immortality // Su, 1965, Jul., 125-143; Oct., 142-161. Встреча Мечникова и Толстого незадолго до смерти писателя, в мае 1909 г., когда они обсуждали проблему смерти и бессмертия, считалась своеобразным космическим военным советом «двух монархов мировой литературы и науки, Льва I и Ильи I... К Ясной Поляне, а не к «Штандарту», императорской яхте, где [в то же. время встречались] кайзер и царь, было приковано внимание России». Х.Бернштейн (H.Bernstein), цит. по: P.Wiles, 145.

вернуться

1333

48. Идеи П.Успенского после его эмиграции в Лондон пропагандировала община, известная как Институт Гурджиева, а со времени бомбежек Лондона до его смерти в 1947 г. — в Нью-Йоркс. См.: P.Uspensky. Tertium Organum, A Key to the Enigmas of the World. - NY, 1934; A New Model of the Universe. - NY, 1943, а также посмертно опубликованную работу (The Fourth Way. — NY, 1957), где содержатся некоторые из важнейших его бесед и ответов на вопросы за период 1921-1947 гг.

вернуться

1334

49. P.Uspensky. The Fourth Way, 97-104.

вернуться

1335

50. См., в частности, нападки на «неохристианство» «богоискателей» у В.Базарова (псевд. Н.Руднева): В.Базаров. Личность и любовь в свете нового религиозного сознания //Литературный распад. — СПб., 1908, кн. I, 213-230; В.Базаров. Христиане третьего завета и строители башни вавилонской //Литературный распад. — СПб., 1909, кн. 2, 5-3 8.

«— Ты еси мой Бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий твоих!

— Да не будут миру бози инии разве тебе, ибо ты един Бог, творяй чудеса!

— Тако верую и исповедую!» [1336]

Некоторые из тогдашних критиков называли позицию Горького «де-мотеизмом», или «культом народа» [1337], и в ней действительно заметно изрядное сходство с радикальными формами популизма. Однако Горький говорил более универсальным языком серебряного века. Он обращался не только к русскому народу, но ко всему человечеству, звал к победе не только над голодом, но над смертью. В заключительной фразе «Исповеди» Горький рисует образ всеобщего слияния «ради великого дела — всемирного богостроительства ради» [1338].

Автор анонимного марксистского памфлета, опубликованного в 1906 г. и впоследствии переизданного советским режимом, прямо заявлял: «...человек будущего... завладеет миром и

распространит свой род в далеком мировом пространстве, овладеет планетной системой. Люди будут бессмертны» [1339].

Смерть есть всего лишь временное отступление, и еще в 1903 г. Луначарский утверждал: «Человек идет к своему лучезарному солнцу, спотыкается и падает в могилу. Что за дело! В звоне заступов, копающих эту могилу, ему слышится созидательный труд, та великая техника человека, началом и эмблемой которой является *огонь*. Человечество выполняет его предначертания... осуществляет желанный идеал» [1340].

В пьесе «Фауст и город» он провозглашает, что идея бессмертных богов — «это мечта о могуществе человеческом» [1341], и завершается все экстатическим зрелищем: оплакивая мертвого Фауста. Народ восклицает: «Фауст жив во всех!» — и запекает гимн «Проснулся город-властелин...» [1342].

После революции Луначарский пошел по стопам своих предшественников в русской литературе и задумал написать трилогию, которая станет новым освободительным посланием человечеству. Но, подобно «Мертвым душам» Гоголя, «Братьям Карамазовым» Достоевского и «Хованщине» Мусоргского, эта трилогия осталась незавершенной. Верная духу серебряного века, первая ее часть — «Василиса Премудрая» — была фантастической по форме и космической по замыслу. Вторая часть, «драматическая поэма» «Митра Спаситель», не была опубликована, а третья часть — «Последний герой», — видимо, даже не написана. Последние известные нам строки трилогии — это финал мифологической «Василисы», восторженный гимн наступлению божественности человека на земле [1343]. В обществе, склонном маскировать собственные мифы и абсолюты научной терминологией, такие речи, безусловно, были весьма опасны.

Наиболее ярко отобразил прометеевские мечтания ранних богостроителей Александр Малиновский, блестящий теоретик, который оказался едва ли не в полном забвении, как все, кто не уехал в эмиграцию, но и не достиг высоких постов в новом советском государстве. В 1895 г., в самом начале своей профессиональной журналистской деятельности, двадцатидвухлетний Малиновский взял себе новую фамилию, которая осталась с ним на всю жизнь и вполне соответствует его представлению о собственном высоком призвании, — Богданов, т. е. «данный Богом». Вскоре он активно включился в социал-демократическое движение, после раскола 1903 г. примкнул к большевикам и, сотрудничая в их теоретическом журнале «Новая жизнь», подружился с Горьким.

Богданов верил, что главный ключ к будущему не экономические отношения и классовые баталии, характерные для истории прошлого, а техническая и идеологическая культура будущего, которая уже создается пролетариатом. Увлеченность же Маркса диалектической борьбой — прискорбный пережиток его юношеского гегельянства. Скорее в манере Сен-Симона, нежели Маркса, Богданов доказывал, что разрушительные конфликты прошлого никогда бы не разрешились, не будь позитивной новой религии, и что объединяющая роль, какую некогда играл в обществе главный храм культа и религиозной веры, теперь должна перейти к живому храму пролетариата и прагматической, социально ориентированной философии «эмпириомонизма».

В большом цикле работ, начатом в 1899 г. «Основными элементами исторического взгляда на природу», Богданов развивал мысль, что революционное движение поднимет человека над уровнем экономики, а природу — над всеми прежними законами материального детерминизма.

Ключевые положения этой программы культурного возрождения в революционном движении содержатся в пространной работе, которая публиковалась отдельными выпусками в течение

десяти лет (1913–1922) под названием «Всеобщая организационная наука (Тектология)». По замыслу, эта новая сверхнаука, «тектология», должна была обеспечить гармоническое единство духовной культуры и физического опыта «трудового коллектива», на благо которого необходимо организовать всю науку и деятельность и переработать всю культуру прошлого [1344].

Богданов полагал, что политическому захвату власти большевиками должно предшествовать создание новой пролетарской культуры. Его концепция богостроительства на основе тектологии, как и совпадающий по времени призыв Сореля к новому героическому мифу, была задумана, чтобы возбудить энтузиазм и обеспечить революционному движению успех не только в завоевании власти, но и в преобразовании общества. Как и Сорель, поначалу Богданов восторженно приветствовал захват власти большевиками и поспешил отдать в печать цикл работ о богостроительских возможностях нового общества: вторую часть «Тектологии» (1917) и два утопических романа — «Красная звезда» (1918) и «Инженер Мэнни» (1919). Впервые опубликованная в 1908 г., «Красная звезда» вызвала огромный отклик после повторной публикации 1918 г. [1345]. Рассказ о землянине, внезапно перенесенном на другую планету, охваченную самозабвенным пылом социалистического строительства, многие восприняли как картину нового социалистического общества, в которое вот-вот шагнет Россия. Роман выдержал несколько изданий, а в годы Гражданской войны и «военного коммунизма» всенародной популярностью пользовалась созданная Богдановым культурно-просветительская и литературнохудожественная организация (Пролеткульт), которая в этот трудный период издавала по всей России около 20 журналов.

В конце 1920 г. Ленин добился подчинения до тех пор независимого Пролеткульта Наркомату просвещения. Организация Богданова подверглась осуждению, так как стремилась непосредственно воплотить социализм в культурной сфере, создать пролетарскую культуру, полностью освобожденную от буржуазного прошлого. Со своей стороны, Богданов в запрещенном памфлете 1919 г. уже высказал опасение, что новые правители суть просто паразитический класс управленцев-организаторов [1346]. Вскоре Пролеткульт был распущен, Богданов и его последователи, так называемая группа «Рабочей правды», — осуждены; к моменту завершения «Тектологии» в 1922 г. авторитет Богданова был окончательно подорван, и последние годы жизни он занимал довольно неприметный и, по сути, чисто номинальный пост директора Института борьбы за жизнеспособность. Умер Богданов в 1928 г., видимо, в результате поставленного на себе опасного опыта по переливанию крови — погиб, можно сказать, на передовом рубеже в отважной попытке отнять у воображаемых богов и перенести в реальную жизнь людей гармонию и бессмертие.

Наиболее ярко выраженный прометеевский радикализм эпохи отражен в так называемом движении космистов, ответвлении богостроительства, которое бурно развивалось в Петрограде в годы Гражданской войны (1918–1921). Космисты и тесно связанная с ними группа московских поэтов «Кузница», сгущая краски, с жаром твердили о скором преобразовании всего космоса. Под руководством Алексея Кузьмина, принявшего весьма подходящий псевдоним Крайский и озаглавившего первый сборник своих фантастических стихов «Улыбки солнца» [1347], космисты устремились вперед, восклицая: «Звезды в ряды построим, в вожжи впряжем луну» и «Воздвигнем на каналах Марса дворец Свободы Мировой» [1348].

вернуться

1336

51. М.Горький. Собр. соч.: В 18 т. — М., 1961, V, 304–305. См. также: В.Боцяновский.

Богоискатели. — СПб., 1911; ценную статью: Богоискательство и бого-строительство//ЛЭ, I, 538; Р.Минский (псевд. Н.Виленина). Религия будущего. Философские разговоры. — СПб., 1905; А. Луначарский. Религия и социализм. — СПб., 1908-1911, в 2 т.; М.Горький. Разрушение личности//Очерки философии коллективизма. — СПб., 1909 (важный сборник). Термин «богоискатель» заимствован из произведения популярного австрийского романиста Петера Розеггера «Богоискатель» (Peter Rosegger. Der Gottsucher, 1883), повествующего о прометеевском герос-аскте, отлученном от церкви за убийство тирана-пастора, ищущем в уединении гор и в итоге находящем совершенно новую религию в тамошней «безбожной» общине. См.: H.Sorg. Rosegger's Religion. — Washington, D.C., 1938, 53 ff

вернуться

1337

52. Г.А.Баронов. Приведено в кн.: A.Blok. The Spirit of Music. — London, 1946, 34.

вернуться

1338

53. М.Горький. Исповедь, 305.

вернуться

1339

54. О пролетарской этике. — М., 1918, 38-39 (впервые опубликовано в 1906 г. и еще раз переиздано в Харькове в 1923 г). Это и следующее примечание взяты из материала, использованного Джорджем Клайном (George Kline) в семинаре в Гарвардском русском исследовательском центре 18 ноября 1958 г.

вернуться

1340

55. А.Луначарский. Перед лицом рока. К философии трагедии // Образование. — СПб., XII, 1903, отд. 2, 58.

вернуться

1341

56. А.Луначарский. Пьесы. — М., 1963, 240.

вернуться

1342

57. Там же, 242.

вернуться

1343

58. A.Lunacharsky. Three Plays, 399. См. также весьма показательное короткое вступление Луначарского, xi — xiii.

вернуться

1344

59. О Богданове см. статьи: ЛЭ, I, 526-530; БСЭ (I), VI, 574-582, а также его важнейшие работы: Основные элементы исторического взгляда на природу, 1899; Познание с исторической точки зрения, 1901; Из психологии общества. Сборник, 1904; Всеобщая организационная наука (тсктология), ч. 1-3, 1913, 1917, 1922 (последняя часть вышла в Берлине вкупе с двумя первыми); Философия живого опыта, 1928. Критику взглядов Богданова см. в: Н.Карев. Тсктология или диалектика // ПЗМ, 1926, №№ I, 2, 3. О философии Пролеткульта см.: А.Луначарский. Просвещение и революция. — М., 1926; A.Lunacharsky. Self-education of the workers: The Cultural Task of the Struggling Proletariat. — London, 1919.

вернуться

1345

60. Красная звезда. — СПб., 1908; Инженер Мэнни. — М., 1923.

вернуться

1346

61. Рассматривается в кн.: Max Nomad. Aspect of Revolt. — NY, 1961, 116-117. См. также: S.Utcchin. Philosophy and Society: Alexander Bogdanov // L.Labedz, ed. Revisionism. - NY, 1962, 1 17-125.

вернуться

1347

62. А.Крайский. Улыбки солнца. — Пг., 1919; см. также статью о нем: ЛЭ, V, 538.

вернуться

1348

63. Цитаты из поэтов «Кузницы» — В.Кириллова и М.Герасимова — приведены по статье: Космизм // ЛЭ, V, 501-502.

Важной чертой революционного прометейства была его привлекательность для долго

подавлявшихся меньшинств Российской империи. В то время, когда ищущий выхода, отчаявшийся царь все больше опирался на репрессии и русификацию, национальные меньшинства все больше обращали свои взоры на новые миры, которые открывала космополитическая культура серебряного века. Ключевую роль в экспериментальной живописи той эпохи играли такие художники-евреи, как Марк Шагал и Лазарь Лисицкий, а литовец Михаил Чюрленис, художник, музыкант и писатель, во многом предвосхитил самое революционное искусство тех дней и оказал косвенное влияние на многих русских авангардистов. Не менее значительную роль представители национальных меньшинств играли и среди революционеров, поэтому вполне уместно в заключение назвать двух прозорливых и блестящих мыслителей-универсалов — поляка Вацлава Махайского и еврея Льва Троцкого. В 20-е гг. их голоса заглушили, и это наглядно свидетельствовало об отходе нового режима от великих планов начального периода.

Махайский, писавший под псевдонимом А. Вольский, еще более страстно, чем Богданов, верил в необходимость совершенно нового типа культуры, которая должна подняться не только над культурой дворянства и буржуазии, но и над культурой самого молодого и коварно-деспотического социального класса — интеллигенции. Начиная с «Эволюции социал-демократии» (1898), нелегально опубликованной первой части своего масштабного произведения «Умственный рабочий», Махайский предостерегал, что говоруны-интеллигенты неизбежно проникнут в руководство рабочего движения и станут контролирующей олигархией во всяком будущем революционном режиме. Чтобы защитить интересы безгласных работников физического труда, он призывал к всемирному «рабочему заговору» с целью добиться достаточных экономических улучшений, которые позволят рабочим повысить уровень своей грамотности и культуры. Только так удастся нейтрализовать преимущество интеллигента перед рабочим и гарантировать рабочему классу, что после революционного захвата власти будет построена подлинно пролетарская культура, а не мифическая культура интеллигентов.

Позиция Махайского напоминает революционный синдикализм Сореля с его верой в «прямое действие» в экономической сфере и в развитие автономной, антиавторитарной культуры рабочего класса, обязательно предшествующее любой заявке на власть. Форма социального анализа у Махайского напоминает также теорию Парето о «циркуляции элит», «железный закон олигархии» Михельса и более позднюю теорию Бернхейма о чисто «управленческой революции менеджеров». Однако в противоположность им всем Махайский остался неисправимым оптимистом и твердо верил, что заговор рабочих спасет революцию и в полной мере разовьет. Прометеевские возможности пролетариата. Идеи Махайского, особенно популярные в Сибири, большевистское руководство с нескрываемой злобой предало анафеме задолго до его смерти в 1926 г. [1349].

Еще более драматичным было в 1920-е гг. постепенное впадение в опалу Льва Бронштейна, известного под именем Лев Троцкий, страстного пророка и соавтора большевистского переворота. Уже на раннем этапе своей деятельности, порвав с иудаизмом и увлекшись популистскими идеями, Троцкий видел в грядущей революции возможности полной переделки человеческой жизни. Изменение произойдет не столько путем поэтапного, диалектического развития, намеченного Марксом, сколько путем непрерывной, или «перманентной», революции, путем «перерастания» революции буржуазной в революцию пролетарскую, революции русской — в революцию всемирную и революции социальной — в культурную трансформацию человечества.

Таким образом, заявляя о своем недовольстве мистицизмом богостроителей и космистов, Троцкий в своих многочисленных статьях по вопросам культуры все же не оставляет сомнений относительно собственной «беспредельной творческой веры в будущее». В заключительных строках знаменитого сборника «Литература и революция» (1925), когда его авторитет был уже

на излете, он выражает уверенность в том, что человек способен «...поднять себя на новую ступень — создать более высокий общественно-биологический тип, если угодно — сверхчеловека. <...> Человек станет несравненно сильнее, умнее, тоньше. Его тело — гармоничнее, движения ритмичнее, голос музыкальнее, формы быта приобретут динамическую театральность. Средний человеческий тип поднимется до уровня Аристотеля, Гёте, Маркса. Над этим кряжем будут подниматься новые вершины» [1350].

Над этими пиками поднималась и неземная надежда преобразовать космос, звучащая в «Синих ококах», самом длинном из стихов Хлебникова, написанном его «звездной азбукой». Но в конце длинной синей цепи образов поэт на миг позволяет нам заглянуть в будущее, которому предстояло истребить своих будетлян. Неожиданно он вводит знакомую фигуру Прометея. Но это искаженный образ — мы видим лишь печень титана, пожираемую орлами [1351].

Сенсуализм

Люди стремились штурмовать небеса и одновременно жаждали проникнуть в глубины бытия. Прометеевский дух увлекал в космос, но существовало и противоположное течение сугубо индивидуального сенсуализма; беспредельный общественный оптимизм шел рука об руку с мрачным личностным пессимизмом. И действительно, начало XX в. отмечено таким интересом к вопросам пола, какого до той поры в российской культуре никогда не наблюдалось.

Отчасти новый сенсуализм явился реакцией на затяжное господство морализаторства и аскетического пуританства радикальной традиции, доведенное до предела в позднем творчестве Льва Толстого. Писатели нового поколения упивались мыслью, что главный источник их вдохновения, Владимир Соловьев, использовал яснополянского мудреца как прототип для своего Антихриста. Они мечтали вновь открыть наслаждения секса и терпимости в искусстве, которые сам Толстой отрицал не менее последовательно, чем Победоносцев.

Муслирование темы чувственности в известной степени было вызвано быстрым становлением массовой городской культуры. Для одинокого, изолированного городского жителя секс стал одним из последних связующих звеньев, соединявших его с тем живым природным миром, что смутно помнился ему с времен деревенского детства. Выходцы из провинции, из деревень — а их число в искусстве и литературе все возрастало, — несли с собою элементы старинного фольклора, народной культуры, которую официальная православная культура империи ранее подавляла. Суровые реалистические романы, прежде сосредоточивавшие внимание на типических страданиях крестьянства — голоде и угнетении, — в первое десятилетие нового века обратились к особому позору городов, к сексуальной деградации. Читая о сифилисе и самоубийстве в «Бездне» и «В тумане» Леонида Андреева, видя панораму городской проституции в «Яме» Александра Куприна и т. д., российская публика сталкивалась с живыми зарисовками низменной сексуальности.

Однако растущий интерес к проблемам пола во многом был логическим развитием романтического интереса к проблемам воли, типичного для эмансипированной дворянской интеллигенции. Если в начале XIX в. интеллигенты стремились выявить волю исторического процесса, а в конце его — волю народа, то теперь они обратились к сокровенным тайникам собственной воли, пытаясь отыскать не просто «тот берег», новое общество, о котором мечтал XIX в., но еще и «другую сторону» человеческой личности. Знаменательно, что оба эти выражения пришли из немецкого — из языка романтической тоски. Оригинальное название призыва Герцена к России осуществить революционные надежды, преданные на Западе в поражении 1848 г., было — «Vom anderen Ufer» («С того берега»), а «Die andere Seite» — название широко известного немецкого трактата по психологии, призывающего к созданию нового «психографического» искусства [1352].

вернуться

1349

64. Весьма интересное рассмотрение взглядов Махайского и их соотнесенности со взглядами других европейских мыслителей см. в кн.: *Nomad. Aspects*, 96— 117; см. также предисловие Эдмунда Уилсона (Edmund Wilson) и выдержку из «Умственного рабочего» в кн.: V.Calverton, cd. *The Making of Society*. — NY, 1931, 427-436; см. также раннюю советскую характеристику (БСЭ (I), XIII, 64-66) взглядов Махайского как своеобразной сибирской теории, которая так и не проникла в центр России. В дополнение к Номаду о других философах см.: H.Stuart Hughes. *Consciousness and Society*. — NY, 1958; Georges Sorel. *Reflections on Violence*. — NY, 1961, — с хорошим предисловием Э.А.Шила (E.A.Shil).

вернуться

1350

65. Л.Троцкий. Литература и революция. — М., 1991, 197. О взглядах Троцкого на культуру в этот период см. превосходный раздел [66]Not by Politics Alone...» в кн.: I.Deutscher. *The Prophet Unarmed*. - London, 1959, 164-200.

вернуться

1351

66. Синие оковы // В.Хлебников. Собрание произведений. —Л., 1930, 1, 286-287; анализ см.: Markov. *Poems*, 194-198.

вернуться

1352

67. О Кубине см.: Grohmann. *Kandinsky*, 62-67, 87.

Новый сенсуализм отчасти был ницшеанской попыткой найти «животрепещущие истины», способные занять место омертвевших трюизмов общества, только-только вступающего в фазу обуржуазивания и национальных иллюзий вроде той, какую Германия переживала при жизни Ницше. Но российский сенсуализм представлял собою не просто дворянскую программу замены Христа Дионисом в духе Ницше или Стефана Георге. Временами здесь присутствовала еще и подсознательная плебейская попытка вернуть образу Христа живую плоть, отнятую у него в XIX в. церковными чиновниками. Совершенно шиллеровская хвала земному и стихийному у Достоевского, его аллюзия на воспоминания «такие, которые даже и себе человек открывать боится, и таких вещей у всякого порядочного человека довольно-таки накопится» [1353], стали вехой, указывающей в новый мир опыта. Афоризм Ивана Карамазова, что в отсутствие Бога «дозволено все», новое поколение воспринимало как своеобразный призыв к чувственным приключениям.

Отмена цензуры после революции 1905 г. стимулировала откровенность публичных дискуссий о сексе. Стремительная кульминация была достигнута в 1907 г., когда Вячеслав Иванов

опубликовал насыщенный полумистической чувственностью сборник стихов «Эрос» и живописал в «Veneris figurae» многообразие полового акта, а Михаил Кузмин представил в повести «Крылья» апологию гомосексуализма и неожиданно сделался одним из самых популярных авторов того времени [1354]. Наиболее же примечательными литературными событиями этого периода пикантности стали два романа-бестселлера 1907 г. — «Санин» Михаила Арцыбашева и «Мелкий бес» Федора Сологуба [1355].

Нынешнему читателю «Санин» кажется дурным, чуть ли не карикатурным подражанием дешевым эротическим романам. Весь антураж постоянно подводит к обольщениям в стереотипной ночной обстановке под аккомпанемент претенциозных монологов об искусственности всего, кроме секса, и даже имена — такие, как Лида, — несут дополнительную метафорическую нагрузку. Своим необычайным успехом «Санин» обязан лишь тому, что российские читатели увидели в нем новую философию жизни. Философские экскурсы в романе (иногда их называли «ментальными эякуляциями») осмеивают Толстого и других моралистов, внушая людям, что нужно хранить верность своим чувственным желаниям и отдавать себе отчет, что жизнь бессмысленна, единственно реальна одна только смерть. Кульминацию романа образуют три самоубийства; суицид же является главной темой многих последующих сочинений Арцыбашева, таких, как «У последней черты» (1911–1912). Но публике Арцыбашев запомнился лишь одним — сосредоточенностью на сексе как единственном источнике смысла жизни.

Романы Тургенева дарили усталым либералам 40-х гг. XIX в. шопенгауэровское утешение, что чувственная любовь помогает человеку обрести «средоточие воления», «ядро воли к жизни», самоубийство же — это способ превозмочь бессмысленную монотонность жизни [1356]. Аналогичным образом для широких кругов разочарованного и аполитичного дворянства *арцыбашевщина* — самое неудобопроизносимое из всех новообразований конца империи — стала оправданием культа секса и суицида.

Куда более сильным произведением, чем «Санин», был роман «Мелкий бес», над которым Федор Тетерников (Сологуб), безвестный школьный учитель из Санкт-Петербурга, спокойно работал в течение десяти лет. Книга тонко и достоверно демонстрирует целую галерею фрейдистских пороков. Имя героя романа — Передонов — для целого поколения стало символом расчетливой похоти. Это имя, которое буквально можно истолковать как «перекрашенный Дон», возможно, намекает на героя «Дон-Кихота», с детства любимой книги Сологуба [1357]. Однако сологубовский Дон ищет не идеальный мир, но мир мелкой продажности и чувственности, мир *пошлости*. Он тиранит своих учеников и получает эротическое удовлетворение, глядя, как они молятся стоя на коленях, а перед уходом из дому систематически пачкает свою квартиру — от злобы на весь мир. Половая извращенность, лежащая в основе его галлюцинаций и паранойи, подчеркнута побочной сюжетной линией, рассказывающей историю любви юного Саши и Людмилы, где присутствуют оттенки вуайеризма, трансвестизма и — прежде всего — гомосексуализма.

Тема чувственной развращенности даже в «невинных молодых людях» — постоянная черта мрачных новелл Сологуба и многих подражаний ему. Вот почему вполне логично, что впоследствии эта тема с необычайным драматизмом и силой предстала перед массовым западным читателем именно в произведении русского эмигранта — в «Лолите» Владимира Набокова. Но у Сологуба мир извращенности несравненно тоньше и глубже, писатель приходит к мысли, что всепожирающая пошлость опутывает людей со всех сторон. Передонов в романе — отнюдь не источник вульгарного порока, а просто гиперболизированное выражение общего состояния человека. Мелкие бесы кишат повсюду, и никто не может уверенно сказать, где кончаются фантазии и начинаются извращения, ведь греза одного есть деяние другого, и в каждом из полов присутствуют оба начала — как мужское, так и женское.

После невероятного успеха «Мелкого беса» Сологуб начал писать трилогию, намереваясь удовлетворить собственное донкихотское желание избавить человека от мира чувственности и посредственности. Не в пример Гоголю Сологуб оказался способен завершить свою попытку «Божественной комедии», но «Чистилище» и «Рай» его поэтического воображения могут предложить лишь более утонченные формы той же сосредоточенности на сексе, какая характерна для «Мелкого беса».

Написанная в 1907–1911 гг., трилогия носит название «Творимая легенда», хотя первоначально автор озаглавил ее «Навыи чары». Начинается она знаминитой декларацией о жизни: «Косней во тьме, тусклая, бытовая <...> над Т060(0, жизнь, я, поэт, воздвигну творимую мною легенду об очаровательном и прекрасном» [1358].

В первой части — «Капли крови» — мы попадаем в тот же город, где происходило действие «Мелкого беса»; но теперь внимание сосредоточено на поселившемся там загадочном поэте Триродове. Извращенность спроецирована на внешний план фаллических башен и подземных ходов сельской усадьбы Триродова, где он возглавляет странную колонию молчаливых детей, но затем уезжает прочь, решившись участвовать в революционных событиях. Вторая часть трилогии — «Королева Ортруда» — переносит читателя в воображаемое королевство проворных дев и обнаженных юношей, расположенное на средиземноморском острове, где в конце концов начинается извержение вулкана, которое убивает королеву и служит смешанным символом сексуального оргазма, политической революции и смерти. В заключительной части — «Дым и пепел» — Триродов покидает Россию, чтобы занять опустевший трон в сожженном средиземноморском королевстве. Итак, поэт-кудесник достигает своеобразной нирваны, уходя из реального мира Передоновых и мелких бесов в небытие воображаемого королевства за пределами добра и зла, за пределами мужского и женского начала (как подсказывает само его имя: Триродов), за пределами разных воплощений его личности (это тоже подсказывает вариант истолкования его фамилии), а возможно, и за пределами самой жизни.

В короткой притче «Будущие» Сологуб говорит о месте, «где будущее просвечивает сквозь лазурную ткань желания. Это место, где покоятся еще не рожденные» [1359]. Четыре души в этом счастливом месте внезапно загораются желанием родиться на свет, причем каждая из них отдает особое предпочтение одному из первоэлементов — земле, воде, огню и воздуху. Сологуб далее повествует, как первая стала рудокопом и была заживо погребена, вторая — утоплена, третья — заживо сожжена, а четвертая — повешена. В заключение он задает вопрос: «О, отрадное место небытия, зачем из тебя уводит Воля!» [1360]

вернуться

1353

68. Ф.Достоевский. Собр. соч., IV, 165.

вернуться

1354

69. М.Кузмин. Крылья: Повесть. — М., 1907. Популярность Кузмина еще возросла оттого, что официальные власти пытались конфисковать его произведения; В.Иванов. Veneris figurae. Стихи // Весы, 1907, янв., 16.

вернуться

1355

70. Санин // М.Арцыбашев. Собр. соч.: В 3 т. — М., 1994, I; Ф.Сологуб. Мелкий бес. — СПб., 1999.

вернуться

1356

71. Относительно цитат из Шопенгауэра и примет его влияния на Тургенева см.: A.Walicki. Turgenev and Schopenhauer// OSP, X, 1962, 12. Т.Сслцер (T.Seltzer. Michail Artzybashev // The Drama, 1916, Feb., 1 — 12) отмечает (12) влияние на Арцыбашева Макса Штирнера.

вернуться

1357

72. Влияние Дон-Кихота на Сологуба подчеркивается в превосходном эссе Замятина в кн. «Лица» (Е.Замятин. Соч. — М., 1988, 322–327) и еще более заметно в пьесе Сологуба «Победа смерти». Блестящая рецензия на «Мелкого беса» написана Сидни Хайманом: Sydney Hyman // NL, 1962, Sep. 3, 19–20.

вернуться

1358

73. Ф.Сологуб. Творимая легенда. — М., 1991, 16. Краткий обзор и обсуждение «Легенды» см.: A.Field // SEER, 1961, Winter, 341–349; более подробный анализ Текста см.: J.Holthusen. Fedor Sologubs Roman-Trilogie. — 's Gravenhage, 1960.

вернуться

1359

74. Ф.Сологуб. Собр. соч. — СПб., 1913, X, 72.

вернуться

1360

75. Там же, 73.

В одном из поздних рассказов — «Поцелуй нерожденного» — писатель окрашивает свой мрачный взгляд на мир некоторой лирической прелестью. Рассказ начинается с самоубийства пятнадцатилетнего мальчика, который совершенно пал духом, вычитав в книгах Толстого и иных русских интеллектуалов, что в жизни истину найти невозможно. Незамужней тетке мальчика хочется утешить сестру, мать мальчика, но вскоре ей овладевают мысли о собственном нерожденном сыне, чисто воображаемом плоде давней невостребованной любви.

И вот, когда она одиноко плачет перед дверью сестры, ей вдруг является нерожденный сын, целует ее и благодарит за то, что она избавила его от кошмара быть рожденным на свет. После этого она идет в комнату сестры, «спокойная и счастливая», неожиданно готовая «помочь изнемогающим от печали» [1361].

Особенно красноречиво проповедовал счастье нерожденных Василий Розанов, верховный жрец нового культа секса, который уподоблял себя младенцу в утробе, которому вовсе не хочется родиться: «Мне и тут тепло» [1362]. Именно через Розанова «Достоевские» корни нового сенсуализма прослеживаются наиболее отчетливо. Розанов даже придал этой связи своеобразную физическую непосредственность, женившись на Аполлинии Сусловой, бывшей любовнице Достоевского, и вновь оживил философский интерес к Достоевскому своим большим эссе «Легенда о великом инквизиторе» (1890).

Для Розанова Достоевский — провозвестник новой надрациональной свободы, впервые намеченной в «Записках из подполья» и четко разработанной в «Легенде». Розанов утверждает, что неевклидова математика Лобачевского (неоднократно переиздававшаяся в 1880-е гг.) убедительно доказала шаткость научных истин [1363] и что сочинения Достоевского раскрыли ложность всякой научной попытки организовать общество. Ни Бога, ни реальность невозможно постичь одним только разумом. Единственный путь к постижению того и другого — сексуальный опыт. Культ непосредственного, который у Достоевского был опасным путем назад, к традиционному христианству, стал у Розанова путем назад, к Богу, но не к Христу, а к Дионису. «Сексуальный трансцендентализм» Розанова [1364] возвышает религию древних евреев и примитивные культы плодородия над аскетическими, неестественными традициями христианства, которое выхолостило идею Бога и тем открыло путь атеизму — неизбежному образу мыслей, лишенных пола.

Розанов разделял общую позицию, которая отдавала предпочтение земному, страждущему Достоевскому перед моралистом-дворянином Толстым и была сформулирована в знаменитом цикле Мережковского «Толстой и Достоевский», но, в противоположность Мережковскому, не считал Достоевского эдаким христианским ясновидцем. Тенденция видеть в Достоевском пророка обновленного христианства, а в «Братьях Карамазовых» (по выражению Горького) — «пятое Евангелие» господствовала в Религиозно-философском обществе Петербурга с момента его посвящения в 1907 г. «памяти Владимира Соловьева» и до роспуска в 1912-м. Эта концепция увековечена в блестящих критических работах о Достоевском, написанных двумя самыми знаменитыми членами Религиозно-философского общества — Вячеславом Ивановым и Николаем Бердяевым.

Хотя Бердяев впоследствии приобрел на Западе большую известность, Иванов как философ во многих аспектах был значительно оригинальнее. В Берлинском университете, будучи учеником Моммзена, который разделял идею Ницше о приближении «новой органической эры», Иванов призывал своих товарищей вместе с ним устремиться «из реального к более реальному», оставить позади прозаические реальности настоящего ради будущего, которое принесет новый трагический настрой. Иванов утверждал, что жаждет не недостижимого, но лишь «того, что еще не достигнуто» [1365]. «Вячеслав Великолепный» был кронпринцем и *chef de salon* [1366] нового общества, которое собиралось в «Башне» — в его петербургской квартире на восьмом этаже, выходившей на сады Таврического дворца. Стены и внутренние перегородки были снесены, иначе квартира никак не вместила бы огромное количество талантливых спорщиков, приходивших на ивановские среды, где страсти разгорались в полную силу обыкновенно после ужина, который подавали в два часа ночи.

В известном смысле Ницше действительно был путеводной звездой, ведь Иванов смотрел на ушедший мир классической античности ностальгическим взором той же университетской

дисциплины, что и Ницше — филологии, — и поклонялся гробнице виталистического Диониса, бога плодородия и вина и покровителя драмы и хорового пения. Но и в ранних работах 1904-1905 гг. — «Ницше и Дионис», «Религия Диониса» и «Эллинская религия страдающего бога», — и в докторской диссертации по Дионису, защищенной в 1921 г. в Баку [1367], Иванов был склонен рассматривать дионисийский культ как прообраз христианства, а после отъезда из России в 1925 г. поселился в Риме и принял католичество. Бердяев, который позднее, уже в эмиграции, стал в православной диаспоре апологетом христианства, в своих дореволюционных работах, например в «Смысле творчества» (1916), был ближе к Ницше.

Розанов пошел значительно дальше, утверждая, что между Дионисом и Христом существует принципиальный конфликт. В знаменитой речи перед Религиозно-философским обществом Розанов ополчился на Иисуса, ставя ему в упрек, что тот никогда не смеялся и не вступил в брак, и ратовал за новую религию расторможенного созидания и чувственности [1368]. Идея Розанова нашла опору в предположении Ницше, что вся мораль рассудочна и нужен новый тип сверхчеловека, обладающий дерзостью жить вне смехотворных категорий добра и зла. В работе «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» Шестов рассматривал этих двух людей как близнецов-пророков нового мира, где трагический дух освободится от оков морали для новой жизни в чувственном и эстетическом риске [1369]. Позднее, в работе «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» [1370], Шестов пытался противопоставить немецкого философа Толстому, этому жупелу эстетизма серебряного века. Тенденция отождествлять Достоевского скорее с Ницше, нежели с Христом, была особенно заметна у философов еврейского происхождения, вроде Шестова и А. Штейнберга, который был склонен видеть у Достоевского новую революционную «систему свободы», если процитировать название цикла лекций, прочитанных им в 1921 г. в Петрограде [1371].

Другим важным источником нового сенсуализма был возврат искусства к примитивизму. Кандинский черпал вдохновение в древнерусском лубке — народных картинках и на пути к более абстрактным экспериментальным композициям опубликовал в 1904 г. «Стихи без слов», папку собственных лубочных оттисков. Прошли через примитивистский период и Малевич, и Михаил Ларионов, который в отчаянных попытках отыскать по-настоящему оригинальный русский художественный стиль обратился к народным темам, простым фигурам и анатомической диспропорции. В конечном счете он создал чисто абстрактный стиль — «лучизм», стремившийся заложить в основу живописи не линии и цветные плоскости, а «лучи цвета». Но в экспериментальный промежуточный период после революции 1905 г. Ларионов упорно отстаивал включение в живопись порнографического материала, свидетельством чему — непристойные девизы его цикла «Солдат» и причудливые импровизации с сексуальными формами в следующем цикле «Проститутка» [1372]. Эти и другие примитивно-непристойные картины были выставлены в Москве в начале 1912 г. группой, которая носила нарочито шокирующее название «Ослиный хвост» и заявила о первом сознательном отрыве от Европы [1373] внутри художественного авангарда. Аналогичное движение через примитивизм к модернистской инновации прослеживается и в музыке. Революционная «Весна священная» Стравинского была навеяна неожиданным эротичным видением торжественного языческого обряда, в котором юная девушка под надзором старейшин танцевала до смерти, чтобы умиловить бога весны и плодородия [1374].

вернуться

1361

76. Ф.Сологуб. Собр. соч., XIV, 17.

вернуться

1362

77. В.Розанов. О себе и жизни своей. — М., 1990, 79. Эссе Поджоли, включающее хорошую базовую библиографию по Розанову, печаталось отдельным изданием: P.Poggioli. Rozanov. — NY, 1962.

вернуться

1363

78. В.Розанов. Легенда о великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. — СПб., 1906 (3-е изд.), 81-83.

вернуться

1364

79. Термин Поджоли, см.: Poggioli. The Phoenix, 162.

вернуться

1365

80. Цит. по: Maslcnikov. Poets, 202.

вернуться

1366

Хозяином салона (*франц.*).

вернуться

1367

81. Весы, 1904, № 5, 17-30; Новый путь, 1904, №№ 1-3, 5, 8, 9; Вопросы жизни, 1905; №№ 6-7; Дионис и прадионисийство. — Баку, 1923. См. также: Л.Шестов. Вячеслав Великолспый // РМ, 1916, № 10, 80—111.

вернуться

1368

82. В.Розанов. Избранное, 95-108.

вернуться

83. Л.Шестов. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. — СПб., 1903. В 1903 г. был выпущен еще ряд работ, сопоставляющих эти две фигуры. См., например: М.Хсйсин. Достоевский и Ницше// МБ, 1903, июнь, 119-141, а также неприязненную работу священника: А.Н.Смирнов. Достоевский и Ницше. — Казань, 1903. Во многом Ницше повлиял и на Блока, который заимствовал из ниц-шевского «Рождения трагедии из духа музыки» идею, что культура в основе своей музыкальна и мир лишь нечто чуть большее, нежели «овеществленная музыка». См.: R.Labry. Alexandre Biok et Nietzsche // RES, XXVii, 1951, особенно 204-205. Также см.: ЛЭ, VIII, 105-108, и ряд статей Белого о Ницше: Весы, 1908, №№ 7, 8, 10.

вернуться

1370

84. Л.Шестов. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. — Berlin, 1923. Позднее, в годы парижской эмиграции, Шестов стал главным русским популяризатором и переводчиком Кьеркегора. См.: Л.Шестов. Киргегард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне). — Paris, 1939.

вернуться

1371

85. А.З.Штейнберг. Система свободы Ф.М. Достоевского. — Berlin, 1923.

вернуться

1372

86. См.: C.Gray. Experiment, 90 ff., и илл. 73-74.

вернуться

1373

87. Ibid., 121 ff.

вернуться

1374

88. I.Stravinsky. An Autobiography. — NY, 1936, 47.

Непристойность Ларионова пришлась по душе литературным футуристам, которые поручали ему и его друзьям иллюстрировать свои произведения. Обращение к эротическим мотивам, инфантильным формам выражения и вульгарным эпиграммам было у художников и поэтов «футуристского» толка обычным делом; в предвоенной России они вообще значительно больше

увлекались чувственным и личным, чем основоположник франко-итальянского футуризма Маринетти, которого прежде всего интересовала «эстетика машины». Русский футуризм, если воспользоваться названием его самого знаменитого манифеста, представлял собой «пощечину общественному вкусу». По примеру Оскара Уайльда и эстетствующих денди эдвардианской Англии русские футуристы обожали причудливые наряды, появлялись на улицах с нарисованными на щеках абстрактными символами и с редиской в бутоньерке. В этом смысле чрезвычайно характерными фигурами были братья Бурлюк, оба художники и поэты, организаторы футуристского турне 1913–1914 гг., воплотившие в себе все эгоцентрическое многообразие движения. Владимир, профессиональный борец, повсюду таскал с собой тяжеленные гири, а его старший брат Давид, тоже человек огромного роста и недюжинной силы, ходил с надписью на лбу «Я — Бурлюк».

Если говорить о синтетической декларации освобожденного сенсуализма, сравнимой с прометеевской декларацией Скрябина, то, пожалуй, уместно назвать футуристический фильм «Драма в кабаре № 13», снятый в конце 1913 г. Не в пример обычным для молодой русской киноиндустрии мелодрамам, которые переносили зрителя в далекие времена и в отдаленные места, этот фильм во всех шокирующих подробностях отображал самый обыкновенный день из жизни футуристов. Актерами были сами художники — братья Бурлюк, Маяковский и Ларионов, и вели они себя крайне скандальным образом, издеваясь над киноиндустрией, над обществом, ей покровительствующим, над всем миром и даже над сексом как таковым, посредством которого одно бесчувственное поколение сменяет другое.

К концу 1913 г. сенсуализм уже уступал дорогу прометейству, а субъективное течение футуризма («эгофутуризм») — более холодному и формальному «кубофутуризму». Глашатаем нового был Малевич, который в декабре 1913 г. создал кубистические декорации и эскизы костюмов для футуристической оперы с типично прометеевским названием — «Победа над солнцем». Костюмы из картона и проволоки преобразовали людей в «подвижные машины». Одни персонажи говорили только гласными, другие — только согласными, а театральный зал наполнился ослепительным светом и оглушительными звуками в стремлении обеспечить человеку «победу над солнцем» — свободу от всякой подчиненности традиционному миропорядку [1375]. Определенное воздействие на новое искусство оказал и Фрейд, создавались пьесы, где персонажи представляли не разных людей, а разные уровни и аспекты одной личности [1376].

В манифесте, приуроченном к первой выставке супрематистов в декабре 1915 г., Малевич утверждал: «Когда исчезнет привычка сознания видеть в картинах изображения уголков природы, мадонн и бесстыдных венер, тогда только увидим чисто живописное произведение» [1377].

Однако бесстыдные венеры не вполне исчезли из русской культуры. Именно ими был ознаменован в 1916 г. литературный дебют одного из великих русских рассказчиков XX в. — Исаака Бабеля [1378]. Сцена обольщения, выдержанная в духе обожаемых им французских натуралистов, вызвала негодование властей, обрушивших на изобретательного молодого писателя-одессита те же пуританские обвинения и угрозы, какие они прежде адресовали ныне отсутствующему Ларионову. Но как раз в самих правительственных кругах сенсуализм нашел наиболее благоприятную почву. Печально знаменитый Распутин целиком подчинил себе императорскую семью, а его соперники из числа придворных, которые в декабре 1916 г. все-таки убили «святого дьявола», были еще более развращены, чем этот незаурядный сибирский крестьянин. Министр внутренних дел Протопопов, друг и протеже Распутина, был сенсуалистом, и многие подозревали его в некрофильстве. Князь Юсупов и Великий князь Дмитрий (аристократы, которые в конце концов отравили, застрелили и утопили здоровяка Распутина) были широко известны своими сексуальными подвигами и интригами [1379].

Однако не прошло и года, как могучие ветры перемен смели всех этих персонажей. Первый порыв исходил от прогрессивного блока либеральных реформаторов в Думе, следом неожиданно грянул февральский ураган 1917-го, закончившийся автократией, и бешеные вихри Гражданской войны, развязанной Октябрьским большевистским переворотом.

Революция и Гражданская война переключили внимание русских писателей с частной сферы на общественную, и апокалиптизм, третье идеологическое течение эпохи, разом выдвинулся на первое место. Блок некогда ощущал: «...лиловые миры первой революции захватили нас и вовлекли в водоворот» [1380]. Теперь же он склонен был видеть в эротико-мистической «незнакомке» своих ранних стихов лишь великую блудницу из Откровения св. Иоанна. Чувственное желание прижгли огнем революции и Гражданской войны, и пуритане-большевики, упрочив свою силу и власть, ревностно его подавляли.

Тем не менее сенсуализм — как и другие течения конца империи — при новом режиме исчез не сразу. Один из писателей уподоблял опыт революции сладострастной дрожи [1381]. В примечательном советском романе начала 20-х гг. повествуется о девушке-дворянке, которая, став начальником местной тайной полиции, превращает свои сексуальные аппетиты в освященный государством садизм и гордо заявляет, что для нее «вся революция — пропахла <...> половыми органами» [1382]. В другой повести речь идет о дьяконе, который оставляет свое религиозное призвание якобы затем, чтобы примкнуть к революционным силам, а фактически чтобы свободно сожительствовать с проституткой Марфой. «То, что произвело в дьяконе переворот <...>, был не марксизм, а марфизм», — язвительно замечает автор [1383].- Но ярче всего запоминаются авантюрная чувственность и иронический дух прозы Бабеля, повествующей о времени революции, — «Конармии» (1926) и «Одесских рассказов» (1927), посвященных одесскому преступному миру.

Обаятельно прямым иррационализмом отличался богемный сенсуализм «имажинистской» поэтической школы, сложившейся в 1919 г. В попытках «истребить» грамматику и вернуться к примитивным корням и непристойным образам имажинисты создали такие примечательные произведения, как « $2 \times 2 = 5$ » Вадима Шершеневича и «Развратничаю с вдохновением» Анатолия Мариенгофа [1384]. В 1924 г. группа распалась, и ее лидер Шершеневич занялся прозаическим переводом на русский язык Эптона Синклера, но прежде он опубликовал целый ряд стихотворений, воспевающих антипрогрессивный сенсуализм, все еще широко распространенный среди интеллигенции:

Торопитесь же, девушки, женщины.
Влюбляйтесь в певцов чудес.
Мы пока последние трещины,
Что не залил в мире прогресс! [1385]

Однако в первые годы большевистского режима сенсуализм имел кое-каких официальных покровителей. Для Александры Коллонтай, талантливой дочери украинского генерала, которая стала первым наркомом социального обеспечения в большевистском правительстве, революция и в самом деле «пропахла... половыми органами». В период от публикации «Новой морали и рабочего класса» (1919) до сборника «Свободная любовь» (1925) она непрерывно ратовала за свободу любви в новом обществе. Впрочем, она призывала к очищению физической стороны любви («бескрылого эроса»), к возвышению ее до любви социально созидательной, крылатой, стремящейся к духовному союзу с новым пролетарским обществом [1386]. Стало быть, если Богданов видел в пролетариате божество, то Коллонтай — своеобразного космического сексуального партнера. Она приветствовала «любовь пчел трудовых» (таково название одной из ее повестей), и женщины были в ее глазах пчелиными царицами, рожаящими детей от полуанонимных отцов, чья подлинная любовь принадлежит производительному труду. Не

случайно она вложила в уста одного из своих вымышленных женских персонажей широко известную фразу, что сам по себе половой акт ничего не значит, это все равно что выпить стакан воды [1387].

вернуться

1375

89. С.Gray. Experiment, 308 — касательно до сих пор не опубликованного описания этого спектакля; а также 99 и илл. 75 — кадр из «Драмы в кабаре № 13»;/ Poggioli. Poets, 238-249. Кроме того, см.: А. Ripellino. Majakovskij e il teatro d'a-J; vanguardia. — Torino 1959. Сологуб в своей «Литургии мне» предлагает своеобразный эгосенсуализм в то самое время, когда процветали «эгофутуристы». См.: Сиповский. Этапы, 109.

вернуться

1376

90. См., например: Н.Евреинов. Театр души: Монодрама в одном акте.

вернуться

1377

91. К.Малевич. Собр. соч., I, 37.

вернуться

1378

92. И.Бабель. Мама, Римма и Алла; Илья Исаакович и Маргарита Прокофьев-на//Летопись, 1916, нояб., 32-44.

вернуться

1379

93. Rene Fiilop-Miller. Rasputin: The Holy Devil. — NY, 1928, 345, и целый раздел 321-36 8.

вернуться

1380

94. А.Блок. Дневник. — Л., 1928, II, 72; Maslenikov. Poets, 164-165; Откр., 12:1-6.

вернуться

1381

95. М.Дудкин. Приведено в статье: J.Catteau. A propos de la litterature fantastique: Andre Belyj, heritier de Gogol et de Dostonevski // CMR, 1962, jul. — sep., 372. Сиреневый был «прометеевским» цветом в схеме Скрябина и вообще в большом фаворе у эстетов серебряного века.

вернуться

1382

96. Б.Пильняк. Иван-да-Марья. — Пг., 1922, 71,

вернуться

1383

97. Икс // Е.Замятин. Избранные произведения. — М., 1989, 440.

вернуться

1384

98. В.Шершневич. $2 \times 2 = 5$. — М., 1920; А.Мариенгоф. Развратничаю с вдохновением. — М., 1921. Движение, видимо, полагало себя развивающимся из английского имажизма Эзры Паунда и Уиндема Льюиса. См.: ЛЭ, IV, 461-464.

вернуться

1385

99. Эстрадная архитектура // В.Шершневич. Ангел катастроф. — М., 1994, 84.

вернуться

1386

100. Краткий анализ взглядов Коллонтай, включая выдержки из ее многочисленных сочинений и перечень некоторых из них, опубликованных по-английски и на других европейских языках, см.: T.Anderson. Masters, 163-169. Произведения, о которых идет речь в настоящей работе: Новая мораль и рабочий класс. — М., 1918; Любовь пчел трудовых // Революция чувств и революция нравов. — М. — Л., 1923 (а также в: Свободная любовь. — Рига, 1925); Дорогу крылатому Эросу! // Молодая гвардия, 1923, № 3. См. также критическую литературу, указанную в; ЛЭ, V, 384-385, в частности: Финоген Буднsv. Половая революция // На посту, 1924, № 1.

вернуться

1387

101. Эту знаменитую теорию развивает дочь в повести «Любовь трех поколений» из

упомянутой выше книги «Любовь пчел трудовых». См. также: Большая любовь, 1927. О споре, вызванном повестью, см.: L.Luke. Marxian Woman: Soviet Variants // E. Simmons, cd. Through the Glass of Soviet Literature. — NY, 1961, 34 ff.

Хотя по чисто практическим соображениям Коллонтай была сторонницей моногамии, она горячо поддерживала либеральные законы о разводе, принятые на заре советской эры. Как она сама, так и ее богатая финка-мать были разведены, и всю свою любовь она безусловно отдала рабочему классу. Богатая интеллигентка, Коллонтай входила в наиболее суровую пролетарскую фракцию большевизма, так называемую рабочую оппозицию, которая упорно, но тщетно боролась против усиления новой государственной бюрократии, противопоставляя ей систему децентрализованного контроля со стороны профсоюзов. Не в пример другим представителям этого движения, Коллонтай не лишилась своих позиций во властных структурах после роспуска оппозиции в 1921 г. В 1921-1945 гг. она постоянно занимала высокие дипломатические посты, главным образом в хорошо знакомой ей Скандинавии (достаточно назвать такие яркие эпизоды, как ее усилия закончить путем переговоров Советско-финляндскую войну; эту попытку она предприняла вместе с другой воинствующей большевичкой-феминисткой, эстонкой по рождению, писательницей Хеллой Вуолийоки, в чьем известном произведении, экранизированном под названием «Дочь фермера» с Лореттой Янг в главной роли, возникает извечный народный символ промискуитета) [1388]. В какой-то мере борьба Коллонтай за сексуальное освобождение, можно сказать, представляет собой курьезное и кратковременное проникновение скандинавских взглядов в мрачное пуританство русского большевизма. Тот факт, что из всех крупных оппозиционных лидеров в рамках большевистской партии одна лишь Коллонтай уцелела в чистках 30-х гг., как будто бы свидетельствует о еще не угасшей у старых революционеров ностальгии по коллонтаевскому образу «крылатого эроса» революции.

Но большевистская этика почти не оставляла места эросу. Последним большим празднеством всеобщей страсти явилась, пожалуй, яркая постановка пьесы «Карменсита и солдат» в Московском Художественном театре (1923). Эта «лирическая трагедия» была оригинальной обработкой «Кармен» Бизе, сосредоточенной исключительно на неистовой любви-ненависти между мужчиной и женщиной. На сцене вновь предстал хор античных трагедий, а фривольности оперы были убраны в стремлении отобразить то, что Ницше сформулировал в ремарке на полях партитуры «Кармен» Бизе, против «Хабанеры»: «Эрос, каким его представляли себе греки, ожесточенно-демонический и неукротенный» [1389].

По своему глубинному характеру сенсуализм той эпохи был демоническим. Соловьев, зачинатель поворота к сенсуализму, на склоне лет провидел скорее дьявола, чем софию, и словно бы испытывал странное притяжение к Антихристу последних своих сочинений [1390]. Всего через несколько лет после смерти Соловьева его последователь Александр Блок отошел от своего мистического благоговения перед «прекрасной дамой», носителем вселенской гармонии, и обратился к «незнакомке», загадочной проститутке из низменного мира городских кабаков. Менее известный теперь Александр Добролюбов фактически защищал культ Сатаны, превознося в своих стихах и трактатах «красоту смерти», и лишь позднее ступил на путь аскетического смирения и радикальных сектантских проповедей [1391]. Демоны в изобилии встречаются в литературном мире Сологуба, где соблазн плоти почти неизменно соотнесен с властью Сатаны.

Алексей Ремизов, один из популярнейших рассказчиков конца империи, верил, что миром правит дьявол. Образ Сатаны, выписанный ярким народным языком и фантастическими метафорами русской деревни, сделал Ремизова едва ли не равно демонической фигурой. Его постановка «Бесовского действа» в народном театре марионеток была своеобразной

сатанистской мистерией, а «Огненная Россия» (1921) отдавала дань Достоевскому как творцу того странного дуализма и богоборчества, которые составили основу его собственных экзотических сочинений. Чюрленис уверял, что солнце на самом деле черное, а в «Дневнике Сатаны», последнем произведении Леонида Андреева, автор отождествляет себя с Сатаной, который — в облике американского миллионера — ведет запись своих обманов и побед в насквозь прогнившем мире [1392].

Демонизм нашел отражение и в музыке. Скрябин, по его признанию, обнаружил некую дьявольскую экзальтацию в музыке Листа и собственном прославлении чувственных наслаждений. Особенно же знаменательную победу дьявол одержал в живописи, где талантливейший Врубель перешел от первоначальных религиозных сюжетов к экспериментализму и в мучительных попытках запечатлеть на полотне лермонтовского Демона впал в безумие [1393].

Начав с изображения сидящего Демона, чья поза напоминала Пана с давней картины художника, Врубель на последнем полотне представил Демона, распростертого горизонтально, как бы растянутого на дыбе, с настороженно и неестественно приподнятой головой, в ужасе глядящего на зрителя. Он как бы производит последний жуткий смотр мелким своим слугам — тем «столпам общества», что всегда в невежественном восторге толпились перед любым произведением какой-нибудь знаменитости. Врубель и шокировал, и завораживал общество, периодически подправляя и дописывая «Демона», даже после того как картина уже была выставлена. Единственным приютом покоя, оставшимся для художника на земле, была лечебница для душевнобольных, где Врубель провел последние годы и умер в 1910 г. Конечно, в эпоху романтизма демон, преследовавший Врубеля, притягивал к себе мыслителей по всей Европе. Ведь и Фауст в конце концов немислим без Мефистофеля, а романтики, размышляя о потерянном и возвращенном рае, почему-то считали мильтоновского Сатану более достоверным и интересным, чем его Бога. В своей решимости воскресить механистическую вселенную философов XVIII в. философы-романтики нередко предпочитали ставить знак равенства между жизненной энергией и Сатаной, даже не пытаясь по-новому определить или оправдать дискредитированную идею Бога.

И все же врубелевскому стремлению запечатлеть Сатану в живописи свойственно нечто удивительное и сугубо русское. Оно явилось своеобразной инверсией поисков, пятьюдесятью годами раньше предпринятых в русской живописи Александром Ивановым [1394]. Как и в случае с Ивановым, в замыслах Врубеля словно бы сфокусировались коллективные интересы и чаяния всей интеллектуальной элиты. Подобно Иванову, который вознамерился отобразить «Явление Христа народу», Врубель попытался представить народу явление дьявола. Но если Христос Иванова оказался художественной неудачей, то Демон Врубеля, пожалуй, скорее успех. Романтизм обрел свою икону, а русские сенсуалисты поздней империи — своего святого-покровителя.

Апокалиптичность

Атмосфера сатанинского присутствия вела к тягостным раздумьям и апокалиптичному мироощущению. Апокалиптичность, третий ключевой знак эпохи, во многом была побочным результатом неразрешенного психологического напряжения между прометейством и сенсуализмом. В конце-то концов как человек может примирить великие чаяния с мелкими делами, интеллигентскую веру в грядущую утопию и одновременно личное участие в разврате? Один из способов удержаться на этой опасной грани заключался в том, чтобы с известной долей *Schadenfreude* [1395] внушить себе уверенность, что близится апокалиптическая перемена, что нынешний сенсуализм предвещает завтрашнюю трансформацию. Как сказал Дягилев в революционном 1905 г. (в тосте, произнесенном по случаю выставки трех тысяч

русских исторических портретов, которую он устроил в Таврическом дворце): «...мы — свидетели величайшего исторического момента итогов и концов во имя новой, неведомой культуры, которая нами возникает, но и нас же отмечает. А потому без страха и недоверья я подымаю бокал за разрушенные стены прекрасных дворцов, так же как и за новые заветы новой эстетики. И единственное пожелание, которое я как неисправимый сенсуалист могу сделать, чтобы предстоящая борьба не оскорбила эстетику жизни и чтобы смерть была так же красива и так же лучезарна, как и Воскресение» [1396].

вернуться

1388

102. Max Jacobson. The Diplomacy of the Winter War. — Cambridge, Mass., 1961, 201-217.

вернуться

1389

103. Цит. по: O.Seyler. Inside the Moscow Art Theatre. - NY, 1925, 112. Анализ и фотографии спектакля см. в разделе «Spanish Passion — and Russian», 106-124.

вернуться

1390

104. Мочульский. Соловьев, 247 и след.

вернуться

1391

105. ЛЭ, III, 321-322; Maslenikov. Poets, 25 ff.

вернуться

1392

116. А.Ремизов. Огненная Россия. — Ревель/Таллин, 1921, особенно 71. Краткая статья о Ремизове есть в кн.: Harkins. Dictionary, 332-334; более подробную статью и библиографию см.: ЛЭ, IX, 606-609. Vorob'ev. Ciurlionis, 82 ff. Л.Андреев. Дневник Сатаны. — СПб., 2000. Книга закончена в 1919 г. буквально за несколько дней до смерти Андреева в Финляндии. В то самое время, когда большевики в поисках вдохновения смотрели на Америку как на образец современного индустриального общества, консерваторы вроде Андреева были склонны смотреть на Америку как на главного носителя вируса материализма. В связи с этим см. также новеллу И.Бунина «Господин из Сан-Франциско» и, пожалуй, набоковскую «Лолиту». Кроме того, см. анализ идей Андреева: J.Woodward // CSP, VI, 1964, 59-79; H. Peltier-Zamoyska // CMR, 1963, Jul.-Sep., 105-129.

вернуться

107. С.Яремич. Врубель, Михаил Александрович. Его жизнь и творчество. — М., 1911; Врубель. — Л. — М., 1963 (сборник, включающий переписку, воспоминания и т. д.); а также: С.Gray. Experiment, 18-21.

вернуться

108. Мнение критиков о картине Иванова тоже резко менялось. Сопоставьте благоговейное отношение паломников к картине Иванова (Н.Машковцев. Суриков, 15-18) с критической антипопулистской позицией Розанова (Александр Александрович Иванов // Золотое руно, 1906, нояб. — дек., 3-6), который предлагает (в частности) переименовать «Явление Христа народу» в «Затмение Христа народом».

вернуться

Злорадства (нем.).

вернуться

109. Сергей Дягилев и русское искусство: В 2 т. — М., 1982, I, 194. См. также: A.Haskell. Diaghileff: His Artistic and Private Life. - NY, 1935; S. Lifar. Serge Diaghilev. - NY, 1940.

Вторым, более прозаическим источником апокалиптичности было религиозное мироощущение народа, которое воздействовало и на открыто нерелигиозных со-творцов возникавшей в начале XX в. массовой культуры. Для многих выходцев из простонародной крестьянской среды чтение и писательство стали теперь обычными занятиями, и им казалось вполне естественном говорить о переменах в апокалиптических терминах.

Откровенно светские манифесты футуристов изобиловали образами пророчества и мученичества. Поэт Маяковский, быстро ставший их лидером, именовал себя «тринадцатым апостолом» и «некоронованным царем душ», утверждая, что когда-нибудь его тело «проститутки, как святыню, на руках понесут и покажут богу в свое оправдание». В звучных его строфах, как в зауми, хлебниковском языке чистых звуков, слышен отголосок музыкальных каскадов исконной зауми церковного языка — благовеста церковных колоколов. И если колокола «ликования» хрипят и режут ухо, расстроенные поэтом-иконоборцем, то его неколебимая убежденность в спасении высказана языком апокалипсиса, который в конечном счете есть своеобразная «теология за пределами разума». Он один, последний романтик, хочет пройти «сквозь горящие здания», чтобы увидеть второй потоп [1397]. Если поэтов-футуристов к мазохистской апокалиптичности приводили попытки вырваться за пределы будничного мира, то у художников-абстракционистов сходная тенденция формировалась в поисках нового искусства чистой формы и цвета. В критический период своего развития (1912-1914) Кандинский снова и снова обращался к теме апокалиптических всадников и Страшного суда,

мало-помалу отдалясь от мира объективного искусства [1398].

Во взбудораженной литературе этого десятилетия войн и революций апокалиптичность постепенно заняла место главной темы. Посмертно опубликованный рассказ Соловьева об Антихристе вызвал множество подражаний, чьих авторов, как правило, куда меньше интересовал его позитивный образ окончательного христианского единения, нежели негативный образ грядущего господства Азии над Европой.

Трилогия Мережковского «Христос и Антихрист» являла собой исполинскую панораму гибели богов при Юлиане Отступнике, их воскресения в эпоху Леонардо да Винчи и последней битвы между Христом и Антихристом, которая началась при Петре и завершится на земле России [1399]. Но значительно интереснее и оригинальнее было апокалиптическое сочинение Бориса Бугаева, выступавшего под псевдонимом Андрей Белый. Философ, сын известного московского математика, он стал ведущим писателем-символистом и пришел от буддизма через теософию к антропософии — учению австрийского философа Рудольфа Штайнера, стремившегося создать новую гуманистическую культуру [1400]. Еще на раннем этапе своих религиозно-философских исследований Бугаев заинтересовался внутренними связями, которые, как он интуитивно угадывал, существуют между интеллигенцией и народным религиозным мировоззрением. Он выбрал себе псевдоним, соединив имя «первозванного» святого, по преданию принесшего в Россию христианство, со словом «белый» — апокалиптическим цветом. Таким образом, Белый принял имя, символически отражавшее миссию, вершителем которой он себя ощущал, — принести русскому народу весть апокалипсиса. Подобно Соловьеву, он видел основополагающую проблему в конфронтации Европы и Азии и главной ареной конфликта полагал Россию. Как и Брюсова, который апокалиптически писал о «грядущих гуннах» в годы Русско-японской войны (1904–1905) [1401], Белого преследовал призрак этой неожиданной азиатской победы, и вскоре он приступил к написанию трилогии — романа-эпопеи «Восток или Запад». Первая часть вышла в свет двумя объемистыми томами в 1910 г. под названием «Серебряный голубь» и повествует о московском студенте, который отдает все свое земное достояние, чтобы последовать за безумной сектанткой «богородицей». Он ищет всемирного воскресения — единения Востока и Запада в пожаре, из которого будет рождена птица небесная — «голубь» сектантской традиции, жар-птица русской мифологии. Старообрядческая практика принесения себя в жертву предстает как своеобразное пророческое предвидение того пути, которым придет к спасению весь мир.

Начало Первой мировой войны и огромные потери на Восточном фронте, Белый, видимо, воспринял как подтверждение, что конец и вправду близок, и вторая часть трилогии, вышедшая в 1916 г. под названием «Петербург», еще сильнее пронизана искажением традиционных форм и предчувствием надвигающейся катастрофы. Автор видит бедствие, навлеčenное отцами и сыновьями, реакционерами и революционерами, которые в душе одинаково нигилисты, тайные пособники, ведущие за собой царство зверя, т. е. Антихриста, Сатаны [1402].

Сатирический облик русского либерализма

Неприязненная подозрительность, с какой «новые» иконоборцы в годы правления Александра II смотрели на крепнущую предприимчивую буржуазию, отразилась в рисунке (илл. XX) на обложке сатирического журнала «Искра». Этот недолговечный журнал, позаимствовав у радикальной прессы Англии и Франции оружие политической карикатуры, проторил путь будущей советской пропаганде. Воспроизведенный здесь заглавный рисунок был впервые использован в 1861 г.

На кольцах змеи надпись: «Неуважение к закону, к правам личности и собственности...»

самоуправство и кулачная расправа»... Вереница людей шагает от денег через азартные игры, алкоголь и «спекулянтов» к триумфу злобной «Монополии» над перепуганной толстухой Юстицией, на чьих весах деньги изрядно перевешивают «истину». В правой части представлены конечные плоды бесправной системы: вооруженные пушкой поборники нового «послекрымского» шовинизма, женщина, трубящая в трубу «гласности», и мужчина, толкающий паровоз, который распространял по всей империи новый промышленный порядок. Не приходится удивляться, что позднее Ленин выбрал то же название, «Искра» (в обоих случаях заимствованное у декабристов), для большевистского еженедельника, основанного им в 1900 г.

mir-knigi.org





«Динамический супрематизм». К.Малевич. Государственная Третьяковская галерея, Москва.



«Женщина с граблями». К.Малевич. Государственная Третьяковская галерея, Москва.

«Искусство внешнего пространства» Малевича

Прекрасной иллюстрацией, показывающей экспериментальный дух русского искусства в конце империи, является «динамический супрематизм» Малевича (илл. XXI) — типичный продукт революционного беспредметного искусства, идея которого возникла у Малевича в 1913 г., была провозглашена в манифесте 1915-го и воплощена в целом ряде произведений периода войны и революции.

Культурное богатство и стилистическое многообразие эпохи было уничтожено, когда при Сталине канонизировали «социалистический реализм», двумерное плакатное искусство, направленное прежде всего на восхваление социалистического строительства и великих исторических достижений России.

Были, однако, и более образные попытки запечатлеть идеал новой пролетарской культуры; и Малевич (в противоположность большинству лучших художников-экспериментаторов дореволюционной эпохи) не уехал из СССР и вплоть до своей смерти в 1935 г. стремился привнести закваску искусства в тесто новой массовой культуры. Крепкая, но не имеющая лица фигура его простой, отчасти абстрактной «Женщины с граблями» (илл. XXII) являет взору куда более чистый художественный образ идеальной «героини социалистического труда», нежели официальное советское искусство, и представляет собой своеобразную светскую икону взамен наполовину условного образа матери с младенцем, которым открывается иллюстративная часть этого тома (а в общем, и история русской культуры). Пожалуй, вполне логичная последняя ирония заключена в том, что посетители московской Третьяковской галереи могли по-прежнему любоваться византийской Владимирской Божией Матерью, тогда как этот сугубо современный русский портрет трудящейся женщины был сослан в запасники того же музея.

вернуться

1397

110. См.: V.Ehrlich. The Dead Hand of the Future: The Predicament of Vladimir Mayakovsky//ASR, 1962, Sep., 433-440. Отметим также название сборника: Ф.Сологуб. Соборный благовест. — Пг., 1921.

вернуться

1398

111. Репродукции см. в кн.: Grohmann. Kandinsky, 404-405. Иудаистские влияния также способствовали апокалиптичности культуры конца империи: эмоциональное потрясение, вызванное прорывом за пределы поселения, классическая иудейская оппозиция к портретным изображениям и т. д. См.: E.Szitty. Soutine et son temps, 1955, 13-22.

вернуться

1399

112. В трилогии см., в частности, эпилог к «Петр и Алексей»; см. также: H.C.Bedford. Dmitry Merczhkovsky, the Intelligentsia, and the Revolution of 1905 // CSP, III, 1959.

Кризис революционной борьбы предстает как своеобразный апокалипсис и в произведении эсера БорисаГ Савинкова «Конь блед» (1905), опубликованном под псевдонимом Всеволод Ропшин. Другое знаменитое произведение Савинкова о революции — «То, чего не было» — вызвало новую дискуссию о «гамлетовском вопросе». См.: Е.Колтоновская. «Быть или не быть?» // РМ, 1913, № 6, 24-40.

вернуться

1400

113. О Белом см. в дополнение: Maslenikov. Poets; P.Mochulsky. Andrei Bely. — Paris, 1955; ЛЪ, 1, 422-429.

вернуться

1401

114. Грядущие гунны // В.Брюсов. Стихотворения и поэмы — Л., 1961, 278-279. В апокалиптическом духе написаны и его пьеса 1904 г. «Земля» (анализ см.: R.Poggioli. Qualis Artifex Pereo! or Barbarism and Decadence // Harvard Library Bulletin, XIII, 1959, Winter, 135-159), где изображена полная гибель человечества, и рассказ «Республика Южного Креста» (В.Брюсов. Повести и рассказы. — М., 1983, 76-94), где повествуется о катастрофе, внезапно постигающей утопический город будущего.

вернуться

1402

115. См.: Петербург // А.Белый. Соч.: В 2 т. — М., 1990, II, а также его раннюю работу: Апокалипсис в русской поэзии // Весы, 1905, № 4, 11-28.

В революции Белый и многие другие увидели начало великой последней земной битвы, которая избавит людей от господства Антихриста и установит власть вернувшегося Мессии. «Христос Воскрес» — писал Белый в своем знаменитом гимне революции всего через несколько месяцев после «Двенадцати» Блока [1403]. Почти в то же время самый земной и деревенский из великих поэтов эпохи, Сергей Есенин, назвал Россию — «новый Назарет» [1404]. Другой крестьянский поэт, Николай Клюев, славил революцию как знак мессианского освобождения в своих замечательных стихах начала 1920-х: «Песнь Солнцеевца», «Четвертый Рим» и «Ленин», где сравнивал большевистского лидера с Аввакумом [1405].

Но уже вскоре новый революционный режим стали сравнивать скорее с Антихристом, нежели с Христом. В блоковских «Двенадцати» отождествление революционного лидера с вернувшимся Христом было лишь пробным и символическим, и ко времени своей смерти в 1921 г. Блок уже утратил все иллюзии. Бердяев, Мережковский, Кандинский, Ремизов и многие другие к 1922 г. один за другим эмигрировали и начали писать о новом порядке в мрачном шпенглеровском тоне [1406]. Даже Горький, выходец из низших слоев общества, близкий к Ленину, в конце 1922 г. надолго выехал за границу. Его отъезд был лишь одним из признаков резко изменившегося отношения к революции, которое произошло как раз с теми писателями, что были теснее всех связаны с простым народом и с великими чаяниями, какие он изначально возлагал на революцию.

Город и железнодорожный поезд стали символом апокалипсиса. Апокалиптическое стихотворение Брюсова «Конь блед» (1903) вдохновило Блока к написанию в 1904 г. стихотворения «Последний день», первого в мрачном цикле «Город» [1407]. Современный город, если процитировать заглавие знаменитого рассказа (1908) Леонида Андреева, был — «проклятие зверя» или «последнее проклятие человека», лабиринт, «где дверей много, а выхода нет», населенный людьми, «у которых маленькие, сжатые, кубические души» [1408]. Большевизм — всего лишь крайность, последний итог «стальной лихорадки» городов, «электрический восход» [1409], который вел людей к Армагеддону и последней битве между «железом и землей» [1410]. Люди — только статисты в этой манихейской битве между фабричными трубами и куполами церквей. Фабричные дымоходы оборачивались «красными пальцами» зверя, грозящими вырвать из почвы луковицы-соборы верующих, или же трубами, поднятыми над городом, чтобы возвестить о Страшном суде [1411].

В проклятых городах «и земля не похожа на землю... Убил, утрамбовал ее сатана чугунным копытом, укатал железной спиной, катаясь по ней, как катается лошадь по лугу в мыле» [1412]. Образ апокалиптического всадника сливается с образом бронепоезда, несущего проклятие города в деревню и в провинции:

Видели ли вы,
Как бежит по степям,
В туманах озерных кроясь,
Железной ноздрей храпя,
На лапах чугунных поездов?
А за ним
По большой траве,
Как на празднике отчаянных гонок,
Тонкие ноги закидывая к голове,
Скачет красногивый жеребенок? [1413]

Символ поезда приобрел новый смысл, поскольку большевики использовали ярко разукрашенные агитпоезда, а в годы Гражданской войны Троцкий неоднократно выезжал на фронт в командирском бронепоезде. Самые впечатляющие прозаические произведения тех ранних лет — «Бронепоезд 14–69» Всеволода Иванова, глава «Поезд № 58» в панорамном «Голом годе» Пильняка и замечательный рассказ Никитина «Ночь», где Гражданская война обрисована как ночное столкновение двух бронепоездов, красного и белого, идущих с востока и с запада навстречу роковому столкновению в сердце России [1414].

Едва ли не единственный из писателей-визионеров серебряного века, Белый в 1923 г. навсегда вернулся в СССР, усмотрев в новом порядке скорее знаки освобождения, нежели апокалипсиса. Но вторая часть его трилогии, «Петербург» (1913–1916), уже создала апокалиптический портрет людей в полубезумном городе, скованных ужасом перед коробкой с бомбой, которую невозможно ни обезвредить, ни выбросить. Литературные опыты Белого 20-х гг. — такие, как «Крещеный китаец» и «Москва», — менее удачны, а его попытка наполнить давние религиозные символы новым большевистским содержанием представляется еще более неловкой, чем в поэме «Христос Воскрес». После «Петербурга» наибольший успех выпал на долю «Котика Летаева», изображающий мировосприятие маленького ребенка через воображаемые путешествия вспять, в раннее детство и даже в пренатальное существование. К этому миру уже обращался величайший из всех литературных столпов апокалиптичности — Василий Розанов, который не раз воображал себя плодом, желающим остаться во чреве, и младенцем — «маленький Розанов, где-то запутавшийся в его (мира. — Дж. Б.) персях» [1415].

Незадолго до своей кончины в 1919 г. этот принц сенсуализма совершенно отдалился от окружающего революционного хаоса, ушел в Троице-Сергиеву лавру, где написал «Апокалипсис нашего времени». Русская революция, провозгласил он, явилась для всей человеческой цивилизации катастрофой апокалиптического размаха. Она была не результатом революционной агитации, но результатом полной неспособности христианства разобраться в социальной и физической сфере жизни. Веря, что изначальный Апокалипсис (Откровение св. Иоанна) написан как обвинение раннехристианской церкви, Розанов задумал свой новый апокалипсис как обвинение современной церкви, чья безучастность и беспомощность перед лицом войны, голода и революции, по сути, сделала неизбежным отход к большевизму. Розанов, судя по всему, мечтал, чтобы в эту смутную эпоху церковь вновь стала той ведущей и объединяющей силой, какой была во времена смуты три столетия назад, обеспечив национальное возрождение XVII в. при новой династии — Романовых. Вполне оправданно поэтому, что Розанов писал свой «Апокалипсис» в Троице-Сергиевой лавре, единственном монастыре, который не пал в период чужеземного нашествия в годы той давней смуты. Он

причастился незадолго до смерти, которая последовала (цитируя название одного из лучших его произведений) «около церковных стен» [1416].

В религии Розанова, как отмечал Бердяев, плоть стала словом, а не слово плотию. Его взгляды представляли собой квинтэссенцию культа почвенности, основы которого заложил его кумир Достоевский. В конце «Апокалипсиса» Розанов призывал «вернуться к страстям и огню», утверждая, что в «подымающемся быке на корову» гораздо больше богословия, чем в духовных академиях, и цитировал Достоевского в подкрепление позиции, что «Бог взял семена *из миров* и посеял на землю» [1417].

Апокалипсис и суд были для Розанова непосредственными чувственными реальностями, такими же, как и физический мир. Он не мог поверить в «бессмертие души» (подобные абстракции он всегда брал в кавычки) и вместе с тем не мог и заставить себя поверить, что «рыжая борода» его лучшего друга однажды канет в небытие. Он видел себя перед лицом Бога в день Страшного суда — не говорящим ни слова, только льющим слезы и улыбающимся.

вернуться

1403

116. А.Белый. Стихотворения. — Berlin, 1923, 347-371.

вернуться

1404

117. Певущий зов // С.Есенин. Стихотворения и поэмы. — Л., 1956, 123-125. Анализ см.: P.Pascal. Esenine, poete de la campagne russe // OSP, II, 1951, 55-71.

вернуться

1405

118. Все произведения включены в двухтомник: Н.Клюев. ПСС. — NY, 1954; Песнь Солнценосца // I, 381-383; Четвертый Рим // II, 85-90; Ленин // I, 414-423.

вернуться

1406

119. См., например, последние две книги, выпущенные Бердяевым в России до отъезда за границу: Конец ренессанса. — Пг., 1922; Освальд Шпенглер и закат Европы. — М., 1922.

вернуться

1407

120. Reeve. Blok, 102-104; А.Блок. Соч., I, 102-103.

вернуться

1408

121. Проклятие зверя //Л.Андреев. ПСС. — СПб., 1913, VIII, 144, 114.

вернуться

1409

122. Сорокоуст (1920) // С.Есенин. Стихотворения, 161-163.

вернуться

1410

123. Подзаголовок «Песни Солнценосца» Клюева.

вернуться

1411

124. С.Клычков. Последний Лель. — Харьков, 1927, цит. по: ЛЭ, V, 323; В.Хлебников. Журавль // В. Хлебников. Избр. соч. — СПб., 1998, 71-77.

вернуться

1412

125. С.Клычков. Лель. Цит. по: ЛЭ, V, 323.

вернуться

1413

126. Сорокоуст // С.Есенин. Стихотворения, 162.

вернуться

1414

127. В.Иванов. Бронепоезд 14-69. — М., 1922; Б.Пильняк. Голый год. — М. — Пг., 1923 (2-е пересмотр, изд., 1-е — 1920), особ. гл. 5 «Смерти»; Н.Никитин. Ночь// Круг. — М. — Пг., 1923.

вернуться

1415

128. Розанов. О себе, 576.

вернуться

1416

129. В.Розанов. Около церковных стен. — СПб., 1906, в 2 т.

вернуться

1417

130. Розанов. О себе, 638-639. Имеется слегка сокращенная версия розановского «Апокалипсиса» в переводе (V.Pozner, B.Schlozer) с хорошим предисловием последнего: V.Rozanov. L'Apocalypse de notre temps precede de Esseulement, 1930.

Розанов скончался в начале 1919 г., не завершив «Апокалипсиса»; однако уже в следующем году еще более яркое изображение грядущего конца было дано в пророческом романе Евгения Замятина «Мы». В прошлом инженер-кораблестроитель и большевик, Замятин описывает грядущий тоталитаризм с такой поразительной точностью, что в СССР «Мы» были опубликованы лишь в самом конце перестройки. Место действия романа — «Единое Государство», чудовищная утопия будущего, подчинившая землю таинственному «Благодетелю» и всеобщей «Скрижали». Последняя — «этот величайший из дошедших до нас памятников древней литературы» — есть своеобразное космически расширенное железнодорожное расписание. День выборов — это День Единогласия, порядок поддерживается с помощью электрического кнута, а последнее освящение — смерть путем испарения.

Рассказчик и герой, как и все в Едином Государстве, известен не по имени, а по номеру (Д-503). Тем не менее Д-503 — вполне узнаваемое человеческое существо, в некотором смысле даже квинтэссенция серебряного века. В нем соединяются прометейство и сенсуализм, два главных течения той эпохи, и напряжение в романе возникает из внутреннего конфликта между ними. С одной стороны, Д-503 подлинный Прометей — математик, построивший «стеклянный, электрический, огнедышащий Интеграл», объект, который вот-вот «проинтегрирует бесконечное уравнение Вселенной», подчинив все другие планеты «благодетельному игу разума... неся им математически-безошибочное счастье». Но вместе с тем Д-503 страдает от иррациональной привязанности к женщине, 1-330, которая соотносится с музыкой прошлого, а эта музыка не в пример математической гармонии настоящего есть продукт чисто индивидуального вдохновения («неизвестной формы эпилепсии»),

1-330 уводит Д-503 за Зеленую Стену Единого Государства в девственные места, где живут *Мефи* — полуживотные, уцелевшие в Двухсотлетней Войне, предшествовавшей основанию Единого Государства. Мефи, конечно же, закоренелые сенсуалисты, дети Мефистофеля, как подсказывает само их название. В их мире груди женщин прорывают «юнифы», униформу Государства, как побеги растений весной; они поклоняются огню и полагают безумие единственной формой спасения. Только Мефи не впали в «ошибку Галилея» и не поверили, что существует «последнее число».

В ряде сюрреалистических сцен Д-503 едва не погибает в их мире энергии, который противостоит энтропии Единого Государства. Однако чуть ли не с первых страниц романа утверждение бесконечного и дионисийского перед лицом потребности в рациональном все-таки неизбежно напоминает закрывание ладонью ружейного дула. Д-503 начинает

поддаваться, и этот образ вырастает до апокалиптических масштабов. Когда силы безумия вырываются на свободу, близок Страшный суд. Д-503 готов совершить самоубийство, но в последнюю минуту его таинственным образом возвращают на дневной свет. Его веру в конечную мощь разума восстанавливают с помощью Операции, которая отнимает у него душу.

«Мы» не только блестящий предшественник «Дивного нового мира» О. Хаксли и «1984» Дж. Оруэлла, но и кульминация по сути антихристианского увлечения прометейством и сенсуализмом на закате империи. Пожалуй, этот роман можно бы назвать своеобразной «черной библией» для сатанистов. Ведь черные мессы как-никак стали в определенных дворянских кругах модной формой развлечения, и Хлебников был не одинок, глядя на «мир с конца», а на саму жизнь всего лишь как на «игру в аду»! [1418].

«Мы» делится на сорок «записей» (подобий глав), и эта цифра почти наверняка навеяна продолжительностью искушения Христова и потопа. Форма хроники роднит роман с Евангелиями, он даже начинается черной пародией на первую главу Евангелия от Иоанна («Я просто списываю — слово в слово <...> но прежде оружия — мы испытываем слово») и своеобразным благовещением («Близок великий исторический час, когда первый ИНТЕГРАЛ взвоется в мировое пространство»), а заканчивается насмешливо-сюрреалистическими крестными муками, распятием, нисхождением и воскресением героя, чей возраст — возраст Христа ко времени Его страстей. Об этих событиях речь идет в последних «записях», соотносимых с последними днями Христа. Стена содрогается, как храм в Иерусалиме; нисхождение во ад воссоздано посредством образа уборной в подземной дороге, где герой встречает анти-бога сенсуалистов — в сатанинской пародии на образ Христа, сидящего во славе одесную Бога-Отца. Среди «невидимой прозрачной музыки» воды в уборной Сатана приближается к Д-503 от сиденья слева. Он представляется — ласково поглаживая Д-503 по плечу, и вскоре оказывается не чем иным, как гигантским фаллосом — истинным божеством этого неопрimitивистского и неестественно эротического времени. «Сосед» будто один только «лоб — огромная лысая парабола, на лбу желтые, неразборчивые строки морщин. И эти строки обо мне». Странная эта форма уверяет Д-503, что тот способен на оргазм, что он вовсе не «брошенная папироса» (которой Д-503 видел себя после неудачной попытки сексуального союза с 1-330). «Я вас понимаю, вполне понимаю, — сказал он. — Но все-таки успокойтесь: не надо. Все вернется, неминуемо вернется» [1419].

Затем он старается уверить Д-503, что «бесконечности нет». Утешившись этой мыслью, Д-503 спешит закончить на туалетной бумаге свою хронику и «поставить точку — так, как древние ставили крест над ямами, куда они сваливали мертвых». В последней, сороковой, записи его таинственным образом воскрешают и наставляют на путь спасения. Это опять-таки своеобразная пародия на заключительное видение славы в Новом Завете. Стены Нового Иерусалима — «временная стена из высоковольтных волн», его колокола — один исполинский Колокол, а Колоколом называется камера пыток. Туда приводят загадочную женщину с острыми, очень белыми зубами и темными глазами — последнее сатанинское преображение сгинувшей Мадонны в чувственную «незнакомку» серебряного века. Введенная под «Колокол», она смотрит на Д-503 — как Пиковая дама в повести Пушкина и опере Чайковского, как Демон на картине Врубеля. Но для Д-503, из которого уже изъяли душу, она — существо иного мира. Он отворачивается от нее и глядит на «нумера, изменившие разуму», как они идут в чистилище Газовой Комнаты, которая переделает их, приготовит к восхождению «по ступеням Машины Благодетеля».

Этот новый рай был адом для Замятина, который видел в христианской образности прежде всего инструмент, позволяющий усилить у человека чувство гротескного. И в скудные, тяжелые годы после Гражданской войны автор «Мы» отходит от христианской символики и, в стремлении отобразить недавние беспримерные события, обращается к символам

первобытного, дохристианского мира. Пильняк в это время писал свою апострофу «Мать сыра-земля», Замятин же в 1924 г., когда у Леонова символом гибели старого порядка была сгоревшая коллекция ископаемых динозавров, создал свой знаменитый рассказ «Пещера», где вместо будущего, изображенного в «Мы», предстают образы первобытного прошлого. Мрачная картина возврата человечества в каменный век. Гражданской войны начинается описанием, в котором нет ни единого глагола: «Ледники, мамонты, пустыни. Ночные, черные, чем-то похожие на дома, скалы; в скалах — пещеры» [1420]. В пещерах люди, ищут еду и топливо, прячутся, ибо их преследует «ледяной рев какого-то мамонтейше-і го мамонта», который «ночами бродит между скал, где века назад был Петербург». В одной из пещер, среди столь символических артефактов, как топор и экземпляр «опуса 74» Скрябина, сидит культурный герой, которого почти совершенно загипнотизировал «жадный пещерный бог: чугунная печка». В причудливой последовательности сцен христианские символы, какие герой поначалу еще упоминает, блекнут, и в итоге он становится троглодитом каменного века — грабит соседа и сжигает все бумаги и рукописи, чтобы накормить своего нового бога. В конце рассказа «всё — одна огромная, тихая пещера. Узкие, бесконечные проходы <...> темные обледенелые скалы; и в скалах — глубокие, багрово-освещенные дыры: там, в дырах, возле огня — на корточках люди <...> и никому не слышная — <...> по глыбам, по пещерам, по людям на корточках — огромная, мерная поступь какого-то мамонтейшего мамонта».

вернуться

1418

131. Анализ пьесы Хлебникова «Мирсконца» см. в: Markov. Poems, 27; поэма «Игра в аду» (последовательные издания 1912 и 1913 гг., в соавторстве Хлебникова и Крученых) достаточно подробно рассматривается в: *ibid.*, 83-86.

вернуться

1419

132. Е.Замятин. Соч. — М... 1988, 152-153. См. также: M.Hayward. Pilnyak and Zamiatin: Tragedies of the Twenties // *Su*, 1961, Apr. — Jun., 85-91; D.Richards. Zamyatin — A Soviet Heretic. — NY, 1962.

вернуться

1420

133. Пещера // Замятин. Соч., 207.

Машины и волки (1923-1924) // Б.Пильняк. Собр. соч. — М. — Л., 1930, II; Мать сыра-земля (1927) // Там же, III, 17-45; P.Wilson. Boris Pilnyak // *Su*, 1963, Jan., 134-142. Л.Леонов. Конец мелкого человека (написан в 1922 г., напечатан в явно переработанном варианте в 1924) в: Л.Леонов. Собр. соч. — М., 1960, I, 197-273. Интерес Пильняка к давней России преобладал в его ранних произведениях, и, судя по анализу раннего творчества Леонова у В.Ковалева (В.Ковалев. Творчество Леонида Леонова. — М. — Л., 1962, 38-42), имеется целый ряд важных неопубликованных произведений Леонова, относящихся к этому периоду, в том числе одно с выдержками из Аввакума, к личности которого Леонов всю жизнь проявлял персональный интерес.

Если «Мы» Замятина предвосхищает «Дивный новый мир» О.Хаксли, то его «Пещера» в некоторых отношениях предвосхищает «Обезьяну и сущность» (1948) того же автора.

В эссе «О литературе, революции и энтропии» (1924) Замятин объяснил свою враждебность этой «мерной поступи мамонта», шагающего по России: «Революция — всюду, во всем; она бесконечна, последней революции нет, нет последнего числа. Революция социальная — только одно из бесчисленных чисел: закон революции не социальный, а неизмеримо больше — космический, универсальный закон...» [1421]

Замятин обращается к Ницше, показывая, что диалектический материализм стал идеологическими «костылями» для поколения «слабонервных», неспособного смотреть в лицо «факту», что «сегодняшние истины — завтра становятся ошибками... Эта (единственная) истина только для крепких...». Литературный язык реализма пригоден лишь для устарелой «плоской геометрии Эвклида». Истинный реализм требует теперь чутья к другому: «Абсурд, да. Пересечение параллельных линий — тоже абсурд. Но это абсурд только в канонической, плоской геометрии Эвклида: в геометрии неэвклидовой — это аксиома... Для сегодняшней литературы плоскость быта — то же, что земля для аэроплана: только путь для разбега — чтобы потом подняться вверх — от быта к бытию, к философии, к фантастике».

В мир фантастики Замятин ринулся вместе с другими «Серапионовыми братьями», блестящей новой литературной группой, названной по сюите Э.Т.А. Гофмана, где выведен отшельник в пещере, который верит в реальность собственных видений. Первобытные образы апокалипсиса продолжали населять видения Замятина, о чем говорят сами названия его поздних сочинений — «Аттила» и «Наводнение» [1422]. Творчество Замятина — как бы прощание не только с образным серебряным веком, но с целым столетием культурных брожений, которое к нему подвело. Писатель высказал мрачную убежденность, что «у русской литературы одно только будущее — ее прошлое» [1423], и оставил после себя один последний образ задачи писателя, элегический возврат к апокалиптическому символу моря [1424]. В нынешнее время, утверждает Замятин, писатель похож на одинокого матроса на мачте корабля в бурю. Он — высоко над суетой палубной команды и способен бесстрастно смотреть на опасности, ждущие впереди. Но ему суждено и уйти на дно вместе с кораблем человечества, который уже накренился на 45° и, быть может, очень скоро столкнется со всеуничтожающим девятым валом апокалипсиса.

Вскоре этого антиавторитарного модерниста окружило молчание. «Мы» и многие другие сочинения Замятина удалось опубликовать только за границей, куда и он сам уехал в 1931 г., а шесть лет спустя скончался, как раз когда в СССР Бабель, Пильняк, Горький и другие тоже шли навстречу смерти. Вера Замятина в бесконечные числа и неиссякаемое революционное вдохновение отступала перед сталинским миром пайков по разнарядке и пятилетних планов — крещендо во имя безмолвия, электрификация во имя уничтожения.

Подводя итоги культурного подъема первых трех десятилетий XX в., можно сказать, что три главных течения — прометейство, сенсуализм и апокалиптичность — помогли толкнуть Россию вперед, сорвать ее с якорей традиции. Интеллигенты дрейфовали от одного из этих бурных течений к другому, неспособные проложить четкий курс, но и не желая оглядываться назад, на знакомые береговые знаки. Каждое из трех мировоззрений эпохи было продолжением идеи, которая уже осеняла страстных дворянских философов XIX в. Прометейство выявило, что право на господство над внешним миром перешло от Бога к человеку; сенсуализм обнажил их тайную увлеченность миром непосредственных физиологических удовольствий и его демоническим патроном; в апокалиптичности отразилось отчаянное, нередко даже мазохистское цепляние тех, кто не способен поверить в спасение, за иудейско-христианскую

идею воздаяния.

Первые два течения в русской мысли можно рассматривать как восточное усиление общеевропейской тенденции. Русское прометейство отражало веру многих европейцев в новые созидательные перспективы, открывающиеся благодаря развитию науки, промышленности и человеческой изобретательности. Эта вера была особенно сильна в Восточной Европе, где быстро растущие, все более космополитические города, казалось, предлагали новые возможности до той поры статичным аграрным империям.

К сенсуализму больше тяготели не пролазы-парвеню, а стареющие аристократы, т. е. люди, которые видели в промышленном развитии скорее умножение, нежели разрешение мировых проблем. Русский сенсуализм был тесно связан с тогдашним обращением к сексу и иррационализму, характерным для таких художников, как Суинберн, Уайльд, Д.Г. Лоуренс и Рембо. Однако — за редкими исключениями, которые вполне достойны затертого наименования декаданс, — русский сенсуализм в целом был изобразительно менее мрачным и программно менее безнравственным, чем англо-французский сенсуализм того периода. Русскому сенсуализму свойствен оттенок эстетической меланхолии, укорененной в немецкой философской традиции Новалиса, Шопенгауэра и вагнеровского «Тристана»; это мир неутолимой метафизической тоски, где жизнь — всего лишь «болезнь духа», сексуальный опыт — средство наиболее полного выражения обреченной человеческой воли, а «смерть и преображение» тела — единственное «лекарство», способное «исцелить» отравленный плотью дух [1425].

Но в еще оптимистическом довоенном европейском мире апокалиптичность как мировоззрение во многом была ограничена пределами одной только России. Конечно, некоторые западные писатели, например Верхарн, усматривали апокалиптический смысл в возникновении современных «городов-спрутов», и подспудный библейски окрашенный пессимизм сквозил даже у такого восторженного европейского трибуна имперской эпохи, как Редьярд Киплинг. Но нигде в Европе объем и сила апокалиптической литературы не сопоставимы с тем, что дала Россия при Николае II. Ошеломительный разгром России Японией в войне 1904–1905 гг. и грянувшая вслед за тем революция оставили у огромного числа россиян ощущение, что жизнь, какой они ее знали, безвозвратно идет к концу. Люди были склонны видеть апокалиптические знамения во всем — от пробуждения Азии до очередного появления в 1910 г. кометы Галлея [1426]. Не умея найти в религии ни радости, ни утешения, русская художественная интеллигенция тем не менее замороженно воспринимала апокалиптические повествования Библии и русского фольклора. Эти произведения были весьма под стать мрачному психологическому настрою российских писателей, а также являли образец для искусства, которое они надеялись создать, ибо библейские и фольклорные пророчества о конце света были и прекрасно знакомы всей новой массовой аудитории, которую они стремились завоевать, и в то же время отличались богатством эзотерико-символического языка, которым они восхищались.

В своей апокалиптичности, как и во многом другом, культура этой смутной эпохи порою как бы откатывается вспять, в далекое прошлое, и кажется скорее заключительным аккордом Старой, чем прелюдией Новой России. Люди искусства, похоже, смотрели больше назад, на тайны семи дней, в которые был сотворен мир, нежели вперед, на лозунги десяти дней, которые его потрясли. Они искали источники, а не выгоды электричества, утраченные линии и краски древних икон, а не фотографический героизм нового кино.

Таким образом, русскому прометейству присущи элементы утопического принуждения и поэтической фантазии, в которых меньше сходства с оптимистическим и утилитарным сциентизмом тогдашней Европы, чем с религиозным восторгом раннерусской ереси —

иудействующих с их псевдонаучным «тайная тайных», мистиков, последователей Бёме, с их эзотерическими путями к андрогинности и божественности, а также непременных сектантских пророков, стремившихся заменить традиционный христианский мир новой группировкой, которая немедля осуществит Царство Небесное на земле.

вернуться

1421

134. Замятин. Соч., 446.

вернуться

1422

135. Об «Аттиле», большая часть которого была закончена в стихах в 1928 г., но так и не опубликована, см. некролог Замятина, написанный Ремизовым (Стоять — негасимую свечою // СЗ, LXIV, 1937, особ. 429); Е.Замятин. Наводнение. — Л., 1930. См. также: L.Edgerton. The Scorpion Brothers: An Early Soviet Controversy // ASR, 1949, Feb., 47-64; письмо Замятина Сталину от июня 1931 г. в кн.: Замятин. Соч., 490 и далее.

Из других произведений непосредственно послереволюционного периода, раскрывающих апокалиптичность, преобладавшую даже среди тех, кто был совершенно не заинтересован в марксизме-ленинизме (как в определенной степени был заинтересован в нем Замятин), см. написанный в 1919 г. рассказ Пильняка «Тысяча лет» (Б.Пильняк. Собр. соч., 7—14) и: С.Григорьев. Пророки и предтечи последнего завета: имажинисты Есенин, Кусиков, Мариенгоф. — М., 1921.

вернуться

1423

136. Е.Замятин. Я боюсь//Дом искусств, 1920, № 1 (то же: Замятин. Соч., 412).

вернуться

1424

137. Замятин. Соч., 448.

вернуться

1425

138. Liebestod в «Тристане и Изольде» обозначено Вагнером как Verklärung (преображение, просветление), а «Смерть и просветление» стали названием и темой одной из самых ярких музыкальных поэм Рихарда Штрауса.

вернуться

139. См., например: анализ «Кометы» Блока в кн.: Reeve. Blok, 162–163; Д.Святский. Страшный суд как астральная аллегория (историко-астрономический экскурс в область христианской иконографии). — СПб., 1911, 47–48.

Мировоззренчески сенсуализм и апокалиптичность напоминали скорее о временах Ивана III и Ивана IV, а не Александра II и Александра III. Филофей Псковский усматривал пророческую связь между нынешней реальностью Содомы и грядущим триумфом «третьего Рима», подобно тому как многие представители серебряного века были склонны воспринимать собственный декаданс как предвестие окончательного освобождения. Но что именно должно было явиться из сологубовского «дыма и пепла»? Загадочный Христос поэмы Блока? «Конь блед» Бориса Савинкова и Брюсова, четвертый и самый таинственный из всадников Апокалипсиса? «Жар-птица» Стравинского и Бальмонта, яркий феникс дохристианской славянской мифологии? Или, может быть, доисторические мамонты замятинской «Пещеры»?

Чем больше русские экспериментаторы-интеллектуалы стремились вырваться в будущее, тем глубже они, как правило, сползали в прошлое. Давние темы и метафоры снова и снова возвращались в новом платье — например, символ Гамлета. Блок много писал об этом герое и даже, ухаживая за своей будущей женой, разыгрывал сцены между Гамлетом и Офелией [1427]. В начале 1920-х гг. эта пьеса составила основу новой революционной притчи, которую с блеском играл Михаил Чехов, племянник Чехова-драматурга. Новый «Гамлет» отображал своего рода манихейскую битву между страстным, героическим Гамлетом (и его сторонниками — Горацио и Офелией) и надменным, злобным Королем (и его сторонниками — Полонием и придворными) [1428]. Готические декорации подчеркивали, что действие происходит в средние века, до прихода света; сторонники Короля носят темные костюмы и вообще внешне отвратительны, "сторонники же Гамлета одеты во все светлое. Призрак — чистый голос "революционной совести — представлен просто столбом света.

Занимая самые разные позиции, русские, казалось, ощупью пробирались вспять, к обители света, к мифологическим дохристианским солнечным богам Востока. «Будем как солнце!» — писал Бальмонт в одном из знаменитейших символистских стихотворений раннего периода. «Посолонь» (1907) Ремизова — всего лишь один из многих гимнов, что воспевали реальных и вымышленных солнечных богов восточной мифологии. «Исповедь» Горького (1908) славил народ как владыку солнца [1429]. В 1909 г. Блок отыскал символистскую гавань для давно затерянного в море корабля — во всепоглощающем, холодно-безличном солнце:

Бери свой челн, плыви на дальний полюс
В стенах из льда...
И к вздрагиваньям медленного хлада
Усталую ты душу приучи,
Чтоб было здесь ей ничего не надо,
Когда оттуда ринутся лучи [1430].

Тот же солнечный символ становится в поэзии начала революции восторженным неоязыческим жизнеутверждением — например, в «Синих оковах» Хлебникова, «Песни Солнценосца» Клюева и «Необычайном приключении» Маяковского, где поэт приглашает солнце на чаепитие и слышит от него:

<...> воспоем у мира в сером хламе.
Я буду солнце петь свое, а ты — свое, стихами...

«Солнц двустволка» прорывает «стену теней, ночей тюрьму» и провозглашает:

Светить всегда,
светить везде,
до дней последних донца,
светить — и никаких гвоздей! [1431]

Призыв к солнечному божеству древности звучит у Маяковского в финальном экстатическом гимне «Мистерии-буфф» — знаменитого драматического апофеоза нового порядка, который был представлен на ступенях петербургской Биржи на заре советского режима:

А над нами солнце, солнце и солнце.

<...> Солнце — наше солнце!
Довольно!..
Игру новую играйте!
В круг!
Солнцем играйте.
Солнце катайте.
Играйте в солнце! [1432]

«Мистерией» называлась и незавершенная симфония Скрябина — симфония музыкального звука, речи и запаха, странным образом напоминающая христианскую литургию. Ведь и там драматическое действо, декламация, музыка соединялись с цветом икон и запахом ладана. Скрябин и Маяковский, каждый по-своему, писали мистериальные драмы для нового органичного общества, где все участвуют в коллективном ритуале, цель которого не развлечение, но искупление. По форме они были христианскими, однако по содержанию — в значительной мере мистическими и полувосточными. Мейерхольд утверждал, что в современности нет мистериальных драм и что «автора «Про метея» тянет на берега Ганга» [1433]. Хлебников, увлеченный мистическими азиатскими темами, дервиш, йог, марсианин (по его собственным словам), даже взял в качестве псевдонима древнеславянский вариант имени Владимир — Велимир. Поиски им языка чистых звуков как предпосылки будущего утопического общества, которое предстоит создать его «Правительству земного шара», состоящему из «Председателей земного шара» [1434], тоже отчасти сходны с поисками раннеславянского христианства. Там литургия, «общее дело» спасения, тоже развивалась через ритмическую декламацию человеческого голоса к радостному возвышенному колокольному благовесту, и чистый «язык за пределами разума», заумный язык, был прообразом небесной радости грядущего мира.

Вся эта сосредоточенность на несловесном, надрациональном искусстве — отход вспять, к культуре Древней Руси с ее упором на зрелищность, звуки и запахи. Но в Древней Руси существовали вера, объединявшая и направлявшая все искусства к одной цели, и готовность принять ее ограничения. В тогдашней России поэзия Блока и Хлебникова стремилась ворваться в музыку. Музыка Скрябина пыталась разгадать язык цвета, а цвета Кандинского — язык музыки.

Кандинский, пионер абстрактного искусства, в определенном смысле был глубже всех других укоренен в эстетике Руси. Он искал не искусство ради искусства, но «духовное в искусстве», пытался покончить с праздною созерцательностью, воссоздав ту тесную связь между человеком и искусством, что существовала в раннем религиозном искусстве. Его живопись базировалась на чистой линии и цвете — двух изначальных компонентах иконописи. Искусство Кандинского, подобно искусству древних икон, не занималось визуальными аспектами внешнего мира, а

было скорее своеобразной «абстрактной музыкальной арабеской.», так же, как и музыка, очищенной от всего, кроме непосредственного обращения к духовности» [1435].

Однако же наиболее абстрактный язык, очищенный от всякого звука, наиболее «заумный», — это язык безмолвия. И наиболее содержательный из всех цветов — всеобъемлющее чрево белизны: «белое на белом» живописи Малевича, «белый» как псевдоним «симфонического» романиста. Раскованная фантазия линий ведет людей в бесконечность пространства. На смену мистической тоске по уничтожению нередко приходило пылкое утверждение прометеевской силы. Белизна, пространство и бесконечность заняли место моря как символа такого свершения в уничтожении.

Пройдя при жизни одного поколения путь от авторитарного традиционализма до эгофутуризма, русская культура создала необычайную «стихов и света кутерьму» [1436]. Но все было доведено до крайнего предела, и странно символично, что чудовищная массовая гибель людей искусства в середине 30-х гг. началась смертью Андрея Белого в 1934 г. от солнечного удара.

вернуться

1427

140. Reeve. Blok, 42–44. См. также: А.Куприн. Гамлет.

вернуться

1428

141. Описание и фотографии сцен из этих спектаклей см.: Sayler. Inside, 165–172. Лаэрт и Королева явно изображались как колеблющиеся между двумя лагерями. О философии актерской игры М.Чехова, согласно которой нужно было эмоционально погрузиться в глубины личности персонажа, см.: М.Chekhov. To the Actor: On the Technic of Acting. — NY, 1953; а также: М.Чехов. Литературное наследие. — ?, 1986, в 2 ?.

вернуться

1429

142. Горький. Исповедь, 304–305. К.Бальмонт. Будем как солнце, 1903; А.Ремизов. Посолонь, 1907.

вернуться

1430

143. А.Блок. Собр. соч. — М. — Л., 1960, III, 189.

вернуться

1431

144. V.Mayakovsky. The Bedbug, and Selected Poetry. — NY, 1960, 142-143 (с параллельными русскими текстами).

вернуться

1432

145. В.Маяковский. ПСС. — М., 1956, II, 240. Этот гимн отсутствует во второй, более крикливо-пропагандистской версии «Мистерии-буфф», написанной в 1920-1921 гг. и представленной съезду III Интернационала. Однако коммунистическое руководство именуется там «солнцепоклонники у мира в храме» (там же, 354). См. также решимость Хлебникова «разбудить солнце» (Собрание произведений, I, 285-286), а также экстатический образ нирваноподобной аннигиляции в пространств» в финале «Синих оков»: «Зеленый плеск и переплеск — /Ив синий блеск весь мир исчез» (там же, 303).

вернуться

1433

146. Мейерхольд. Статьи, 208.

вернуться

1434

147. См.: В. Хлебников. Собр. произведений: В 5 т. —Л., 1933, V, 310; Хлебников. Творения, 609.

вернуться

1435

148. Roger Fry. Russian Icon Painting from the Western-European Point of View // Farbman, ed. Masterpieces, 58, 38. См. также превосходную главу у Г.Мэтью (The Harmony of Colors // G. Mathew. Byzantine Aesthetics. — London, 1963, 142-161); его положения разительного напоминают идею Кандинского о «духовном» в искусстве.

вернуться

1436

149. Mayakovsky. The Bedbug, 142-143.

Россия еще не стала вполне самодостаточной индустриальной державой и еще не развернула социальные и политические институты, способные соединить философию своих новых лидеров с традицией народа. В конце 20-х гг. было принято роковое решение строить социализм методами, какими фараоны строили пирамиды [1437]. В 30-е гг. рабочих беспощадно загоняли в новые промышленные комплексы, а крестьян — в колхозы. «Стихов и света кутерьма» сменилась принуждением прозы и тьмы. И теперь мы обратимся к судьбам русской культуры

после сталинской «второй революции».

2. СОВЕТСКАЯ ЭПОХА

После 1917 г. долгое время было не вполне ясно, насколько глубоко ломка культурной традиции входила в основу нового социального строя. Всевозможные идеи полного разрыва с культурой прошлого — будь то через богостроительский восторг Пролеткульта, будь то через мазохистское евразийство «скифов» — были отброшены вместе с химерическими социально-экономическими программами «военного коммунизма». По окончании Гражданской войны, с началом нэпа в 1921 г., установилась более либеральная атмосфера, и в 20-е гг. кое-кто было вообразил, что новое революционное государство терпимо отнесется к значительному культурному многообразию [1438].

Так называемые попутчики, пожалуй численно преобладавшие среди литераторов начала 20-х гг., приняли новое советское государство, хотя и с некоторыми оговорками касательно его идеологии. Еще более неортодоксальные «Серапионовы братья» оформились как группа в 1921 г.; вскоре вернулись на родину и некоторые из ведущих дореволюционных литераторов, возобновив свою писательскую деятельность. Два одаренных молодых романиста — Алексей Толстой и Илья Эренбург, — возвратившиеся из эмиграции в 1923 г., опубликовали новые произведения, где практически еще нет раболепия перед Сталиным, столь характерного для их поздних произведений. В прозу Толстого вошли многие из антиурбанистических и антиутопических идей крестьянских поэтов, яркий пример тому — «Голубые города» (1925), где анархист-интеллигент поджигает только что построенный советский город [1439]. В творчестве Эренбурга в 20-е гг. заметны еврейские темы. В 1922 г. в Москве начал выходить журнал на языке идиш «Штром», и эта акция помогла России восстановить свою главенствующую роль в народной еврейской культуре, несмотря на то что еврейское население частью осталось в новой независимой Польше, частью же эмигрировало. Древнееврейская культура тоже продолжала заявлять о себе через новый московский театр «Габима», во главе которого вскоре стал авторитетный поборник «фантастического реализма» Евгений Вахтангов. Вплоть до его смерти в 1924 г. этот еврейский театр прямо-таки магнитом притягивал к себе русского зрителя. Напевная древняя декламация соединялась с современной пластикой и жестикуляцией в забавных фантастических сценах, показывающих, как душа — пресловутый *диббук* — возвращается из царства мертвых, чтобы завладеть живыми, «...вся Москва, разоренная, нищая, обессиленная голодом, страхом и революцией, независимо от расы и религии... каждый вечер устремлялась на штурм ста двадцати пяти кресел крохотного импровизированного зрительного зала «Габимы»... Забитые, задыхающиеся на этой окраине — кладбище суетных мечтаний погибшего дворянства — люди, только что пережившие самую неумолимо механическую из революций, тянулись к словам, которых не понимали... Театр возвращался к своим истокам, и они отдавались его религиозной магии. Мистицизм, первозданный хаос, животная божественность толпы — все, что составляет секрет и мощную глубину революций, воплощалось в *дибике* и производило сильнейшее впечатление на Москву» [1440].

Может показаться удивительным, что еврейская труппа оказалась способна стать для русской культуры столь энергичным стимулом, причем как раз в то время, когда и сама русская сцена переживала расцвет. Но: «В некоторых литургических гимнах каждый стих предваряется древнееврейским словом. Верующие не понимают его, однако его странное и таинственное звучание как бы насыщает ясный христианский гимн дополнительным смыслом, неведомое слово поражает верующего и затрагивает в нем глубины, о которых он даже не подозревал. Так еврейская душа «Габимы» воздействовала на русскую душу» [1441].

Одновременно футуристы прибегли к более светской форме культурного стимула, продолжая

шумно требовать внимания публики на страницах журнала «ЛЕФ» («Левый фронт искусств»), который начал выходить в 1923 г. при сотрудничестве Маяковского и Мейерхольда. Давние традиции сатирического изображения современности ожили в творчестве многообещающих молодых писателей, таких, как одесситы Ильф и Петров, как Михаил Зощенко. Зощенко, сын русской актрисы и украинского художника, в 20-е гг. был, пожалуй, самым читаемым из советских писателей: в 1922–1927 гг. было продано более миллиона экземпляров его книг [1442]. Что касается истории, то в России продолжали работать дореволюционные исследователи немарксисты вроде Е. Тарле и С. Платонова, хотя отдельные их труды (а в сфере литературы вообще очень многое) публиковались в Берлине. Сергей Прокофьев, один из величайших русских композиторов, вернулся на постоянное жительство в СССР в 1927 г., через год его примеру последовал Максим Горький, самый знаменитый из прозаиков.

Даже религия, казалось, вновь получила в СССР 20-х гг. право на существование. В 1926 г. был освобожден из тюрьмы недавно избранный патриарх русской православной церкви. Годом позже режим, благополучно похоронив марионеточную «живую церковь», нехотя признал и патриарха, и его церковь. Быстро набирали силу различные секты — в особенности местные приходы вновь консолидировавшейся протестантской общины («Евангельские христиане-баптисты»). Секретарь Ленина В.Д. Бонч-Бруевич, историк русского сектантства, довольно убедительно доказывал, что трудолюбие, результативность и коллективные методы сектантов могут способствовать строительству социалистического общества [1443].

Относительно либеральной культурной атмосферой 20-е гг. отчасти обязаны тому, что большевики были заняты прежде всего политической консолидацией и восстановлением экономики, разрушенной за семь лет мировой и Гражданской войны, а отчасти — сравнительно оптимистическому и гуманному истолкованию Марксовых теорий культуры, характерному для ведущих идеологов раннесоветского периода — Деборина в философии и Воронского в литературе [1444]. Оба они утверждали, что новая культура должна идти вслед за новым пролетарским обществом, а не опережать его. Следуя Марксу и самому блестящему его интерпретатору среди большевиков, Николаю Бухарину, они рассматривали литературу и искусство как часть надстройки, а не базиса культуры человечества. Таким образом, искусство могло трансформироваться только *после* глубокого социально-экономического изменения. А в сложную переходную эпоху искусства обязаны впитывать лучшее из культуры прошлого и обеспечивать независимое отражение реальности. Практически такая концепция подрывала прежние упования на «немедленный социализм». Уже нельзя было всерьез говорить ни о замене традиционного университета новым «братством преподавателей, студентов и руководства», ни о замене семейной системы «новой семьей трудового коллектива» [1445].

Однако мало-помалу стало очевидно, что ослабление контроля и возврат к старому были явлением преходящим. Если в начале 1924 г., на момент смерти Ленина, около 2/5 всех издательств относились к неправительственной сфере, то через три года они составляли лишь одну десятую [1446]. Усиление идеологического контроля начинается основанием официального теоретического журнала большевистской партии «Большевик» (1924) [1447] и целым рядом партийных дискуссий о роли литературы в новом обществе (1924–1925). Отклоняя требование экстремистской группы «напостовцев» касательно сквозного партийного управления литературой, партия тем не менее утверждала в резолюциях свое право контролировать «литературу в целом» и предусматривала создание централизованной Всероссийской ассоциации пролетарских писателей (ВАПП) — первой в ряду все более мощных органов жесткого контроля. В том же 1925 г. аналогичная организация была создана и на так называемом «музыкальном фронте» — Ассоциация молодых композиторов-профессионалов; в «битве за научный атеизм» тоже была учреждена новая ударная армия — печально известный Союз воинствующих безбожников. Ликвидация руководимого Маяковским журнала «ЛЕФ» и

самоубийство Есенина, последовавшие друг за другом в течение нескольких месяцев 1925 г., свидетельствовали о растущей пропасти между новым режимом и некоторыми из тех самых интеллигентов, что первоначально поддерживали революцию.

вернуться

1437

150. Характеристика программы форсированной индустриализации, данная меньшевиком Абрамовичем, в перефразировании Б.Суварина (B.Souvarine. Stalin. - NY, 1939, 259-260).

вернуться

1438

1. Об изобилии литературных школ в ранний советский период см. соответствующие страницы в кн.: G.Struve. Soviet Literature; Zavalishin. Early Soviet Writers; H.Ermolaev. Soviet Literary Theories 1917-1934. — Berkeley — Los Angeles, 1963; а также две досталинские советские работы: П.Коган. Литература великого десятилетия. — М. — Л., 1927; В.Полонский (псевдоним В.Гусина). Очерки литературного движения революционной эпохи. — М. — Л., 1929 (2-е изд.). См. также конспективную работу: M. Hayward. Soviet Literature 1917-1961 //PR, 1961, May-Jun., 333-362.

вернуться

1439

2. А.Толстой. ПСС. - ?, 1947, V.

вернуться

1440

3. N.Gourfinkel. «Habima» et le kamernyjuif// Lc Theatrejuif dans le monde, 1931, 70-71 (весьма добротный сборник). Касательно дополнительного рассмотрения культурной среды 20-х годов см. также ее работы: Le Theatre russe contemporain, 1931; Naissancce d'un monde, 1953 — особенно воспоминания об Одессе, 9—25.

Среди ранних произведений Эренбурга см. его повесть о скитальце-еврее, которого жизнь бросает по всей Европе («Бурная жизнь Лазика Ройтшванеца», написана в Париже в 1927-1928 гг.). О последнем расцвете еврейской культуры в Восточной Европе и ее наследии в советской литературе в целом см.: E.Schulman. Die Sovietische-Yiddische Literatur, 1918-1948//The Jewish BookAnnual, IX, 1950-1951, а также: C.Szmeruk. Soviet Jewish Literature: The Last Phase // Su, 1961, Apr. — Jun., 71-77; об оживлении еврейской культурной активности после этой «последней фазы» см.: NL, 1963, Feb. 4, 6-7.

вернуться

1441

4. Gourfinkel. «Habima», 71. Основанный в Белоруссии в 1909-1910 гг., театр «Габима» был вновь открыт в 1916 г. в Москве, где постоянно работал в течение 10 лет, в 1926 г. выехал из России, чтобы обосноваться в Палестине. См.: В.Иванов. Русские сезоны театра «Габима». — М., 1999.

вернуться

1442

5. V. von Wiren. Zoshchenko in Retrospect 11 PR, 1962, Oct., 348-361, особенно 353. См. также: Зощенко. Статьи и материалы. — Л., 1928 (бесценное собрание суждений и критических материалов о его раннем творчестве, выпущенное издательством «Academia»), а также: Н. McLean, ed. and intr. Nervous People, and Other Satires. — NY, 1963. Об Ильфе и Петрове см. предисловие М. Фридберга в издании «Двенадцати стульев» (NY, 1961).

вернуться

1443

6. См.: W. Kolarz. Religion, 287-291, а также: В. Бонч-Бруевич. Из мира сектантов. — М., 1922. Полный указатель работ этого примечательного и забытого человека снабжен предисловием Г. Петровского: Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич. — М., 1958.

вернуться

1444

7. E. Brown. Voronsky and Pereval // Su, 1961, Apr. — Jun., 92-98; R. Ahlberg. Forgotten Philosopher: The Work of Abram Deborin // Su, 1961, Jul. — Sep., 79-89.

вернуться

1445

8. О некоторых ранних радикальных планах образовательной реформы см.: Народный комиссариат просвещения 1917-1920. Краткий отчет. — М., 1920.

вернуться

1446

9. Цифры взяты из: А. И. Назаров. Очерки истории советского книгоиздательства. — М., 1962; приведены: М. Hayward. Potentialities for Freedom (лекция, прочитанная в Сснт-Антониз-Колледж, Оксфорд, в июле 1957 г. на конференции «Изменения в советском обществе» — «Changes in Soviet Society»), 2, note 2. О важности середины 20-х гг. как поворотного пункта в идеологии см. глубокий анализ этого периода и решающей утраты почвы Бухариным и «правой оппозицией» большевистской фракции (куда входили, как ни удивительно, и такие фигуры, как Дзержинский): N. Valentinov // CS, 1962, Nov. — Dec., 1963, Jan. — Feb. and Mar. — Apr. См. также: Souvarine. Stalin; R. Daniels. The Conscience of the Revolution: Communist Opposition in

вернуться

1447

10. Важность основания этого журнала и ранних дебатов о роли, которую он должен был играть, подчеркнута в статье: P.Sorlin. La Crise du Parti communiste bolchevik et les debuts du 'Bol'sc'v'ik' (avr. 1924-avr. 1925) // RHMC, 1962, avr.-juin, 81-110.

Разрушение живой русской культуры завершилось в 1930 г. смертью Маяковского, официальным упразднением всех частных изданий и радикальным сталинским определением XVI съезда партии как съезда «развернутого наступления социализма по всему фронту» [1448]. Ни один из делегатов не воздержался от голосования и тем паче не выступил «против», когда Сталин повел речь о профилактических чистках и санкционированной подозрительности. Классическое ленинское неприятие тезиса, предполагающего в подготовке политической революции опираться в первую очередь на «стихийность», а не на четкое партийное руководство, было расширено до сталинского неприятия терпимого отношения к «самотеку» на «культурном фронте» при подготовке революции социально-экономической.

Сторонники умеренных планов, утверждавшие, что производительным возможностям советской экономики присущи неизбежные ограничения, были осуждены как «механицисты» и «генетики», лишенные революционного духа и диалектического «понимания». Осуждение Бухарина, поборника относительной свободы в сельскохозяйственной сфере и сбалансированного развития тяжелой и легкой промышленности, сопровождалось чисткой среди приверженцев относительной свободы и баланса в культурной сфере. Так, литературный теоретик Воронский и философ Деборин были осуждены за «меньшевистский идеализм» и принуждены к публичному покаянию. Марксистские философские идеи не должны были становиться помехой в развитии нового авторитарного государства, и в 1930 г. Деборин, а также его последователи были отстранены от руководства журналом «Под знаменем марксизма». Доминировавшая в 20-е гг. идея, что государственный правопорядок есть «фетиш» буржуазии, а юридическое мировоззрение — последнее прибежище пережитков и традиций старого мира, уступила место новой концепции «особого советского права», тому, что впоследствии стало именоваться «социалистической законностью» [1449]. Диктатура пролетариата в обозримом будущем не исчезнет, и власть советского государства и советского закона необходимо укреплять, заявил Сталин на съезде ВКП(б) в 1930 г. Противоречие, представлявшее собой один из самых безосновательных тезисов Ленина, было объявлено важнейшим: «...противоречие это жизненное, и оно целиком отражает Марксову диалектику» [1450].

Фрейд, чьи доктрины психического детерминизма в 20-е гг. провозглашались как «лучшее противоядие против учения о свободе воли» [1451], в 1930 г. на I Всероссийском съезде по проблемам человеческого поведения подвергся осуждению за отрицание возможности создать социально-«открытого» человека, который легко коллективизируется и поведение которого можно быстро и глубоко трансформировать [1452].

Интеллектуальная элита стала объектом такой же коллективной шоковой терапии, какой подвергли сопротивляющееся крестьянство. На этом первом «пролетарском» этапе сталинского террора деятелей вроде Авербаха в теории литературы и Покровского в истории использовали, чтобы дискредитировать других, а затем и они сами пали жертвой чисток. В

этой-ситуации Сталин выступал как эдакий милостивый отец, голос умеренности, защитник маленького человека от «головкружения от успехов», в которое впали его не столь гуманные соратники [1453]. Этот «пролетарский эпизод» в русской культуре, продолжавшийся примерно от первого постановления партии о литературе в декабре 1928 г. и до роспуска отчетливо пролетарских культурных организаций в апреле 1932 г., по срокам совпал с первой пятилеткой — этапом беспрецедентной попытки преобразовать русское общество с помощью насильственной индустриализации и сельскохозяйственной коллективизации.

Культурные преобразования этой эпохи, как и социально-экономические изменения, почти не связаны с предшествующими событиями русской истории — даже с казарменной атмосферой и подчеркнуто пролетарским характером Гражданской войны. Пролетарское происхождение и марксистские убеждения теряли всю свою важность. Интеллигенты-марксисты, игравшие ключевую роль в оттачивании коммунистической идеологии и строительстве нового советского государства, фактически все чаще становились первоочередными жертвами новых партийных чисток 30-х гг., а фанатичные пролетарские поборники революционного эгалитаризма были осуждены как соглашатели и левые уклонисты. В конце 20-х гг. никакие серьезные опасности советскому государству не грозили; а к 1930 г. ввиду экономической депрессии на Западе угроза «капиталистического окружения» стала еще более отдаленной и надуманной. Новая обстановка, как заявил Сталин в знаменитой речи в 1931 г., ставит цель создать «собственную производственно-техническую интеллигенцию» [1454], самоотверженно стремящуюся овладеть техническими навыками, необходимыми для советского строительства. Создание новой интеллигенции требовало уничтожения или коренной переделки старой интеллигенции, включая тех, чья эмоциональная приверженность радикальному гуманизму тоже могла помешать строительству нового авторитарного государства. Одних только технических навыков было недостаточно. Требовалось беспрекословное подчинение партийному руководству. Как прямо сказал Сталин в 1935 г.: «Кадры решают все» [1455], а идеальные кадры — это закаленные, «железные» слуги диктатора. Чтобы понять, как был сделан столь резкий вывод, нужно вернуться к заветам Владимира Ильича Ленина, основателя и святого патрона большевизма, человека, от имени которого Сталин зажал все русское общество тисками тоталитаризма. Кроме того, нужно учесть связи Ленина и Сталина с весьма неоднородным культурным наследием страны, которой они управляли.

Ленинские заветы

На первый взгляд сильная и заметная фигура Ленина представляется лишь необычайно ярким примером русского анахорета-интеллигента XIX в. Родился и вырос он в интеллигентной семье, в Поволжье, этом классическом центре бунтарской русской вольницы, воспитывался как всякий представитель мелкопоместного дворянства и дома был ближе к матери, чем к отцу. Получив университетское образование, он стал дипломированным адвокатом, но, по сути, профессионально занимался исключительно нелегальной публицистикой и революционной деятельностью. Учитывая все это, испытываешь большой соблазн усмотреть во внезапном рывке Ленина к власти свершение давних тщетных надежд интеллигенции на новый порядок, где она будет играть ключевую роль.

Однако Ленин отличался от почти всех своих предшественников-интеллектуалов России XIX в., и как раз то, что он был глубоко чужд доминирующих интеллигентских тенденций конца империи, позволило ему стать носителем в корне нового порядка вещей.

Во-первых, для этой многоликой эпохи Ленин был редкостным «однолюбом». Вокруг него было множество возвышенных мечтателей, но сам Ленин целиком сосредоточился на одной-единственной всепоглощающей цели, которая в помыслах интеллигенции традиционно не занимала главенствующего места, — на обретении власти. Верность этой цели позволила ему

подчинить собственные эмоции и эмоции соратников поистине пуританской дисциплине. Никогда не поддаваясь расслабляющим восторгам периода поздней империи, он избежал суетливых метаний между прометеевским оптимизмом и мрачным сенсуализмом, сумел извлечь пользу из чувства ожидания, порожденного интеллигенцией, не вовлекаясь, однако, в приливы и отливы ее внутренних ощущений.

Ленин подавлял в себе все эмоции; холодностью и аскетизмом он разительно отличается от других интеллигентов с их традиционным добрым товариществом и убежденностью, что чувства — неотъемлемая часть мыслительного процесса. Его любимая мать была немкой, и сам он бывал прежде всего в Северной Европе — в развитых районах индустриализации и урбанизации. Южная Европа с ее солнцем, вином и песнями сыграла — за одним исключением — весьма незначительную роль в его тусклой жизни [1456]. Похоже, еще до начала 1890-х гг., до обращения к марксизму, Ленин проникся ненавистью к неустойчивости, к сентиментальности, а главное, к праздности дворянской интеллигенции. Озлобленный казнью (1887) старшего брата, революционера, он вскоре свел знакомство с революционными кругами Казани. Своей будущей жене, бесстрастной революционерке Надежде Крупской, он представился в 1894 г. как младший брат замученного революционера и точно так же написал о себе в краткой автобиографии. В его бездетном, сугубо идеологическом браке нет почти ни малейшего следа нежности [1457].

вернуться

1448

11. Политический отчет Сталина XVI съезду ВРКП(б), 27 июня 1930 г. // И.Сталин. Соч. — М., 1949, XII, 342. См. также примеч. 36 на 380–381. Классический некролог на смерть поэтов 20-х гг. см.: Р.Якобсон. О поколении, растратившем своих поэтов // Смерть Владимира Маяковского. — Berlin, 1931.

вернуться

1449

12. П.Стучка. Три этапа Советского права // Революция права, 1927, № 4, 7; см. также: G.Kline. 'Socialist Legality' and Communist Ethics // NLF, VIII, 1963, 24. См. также работы, упомянутые на 23, примеч. 6, и подборку из работ советских правоведов в: J.Hazard, ed. Soviet Legal Philosophy. — Cambridge, Mass., 1961. О кампании «чистки» статистиков и ученых, начавшейся также в 1929–1930 гг., см.: L.Labedz. How Free Is Soviet Science // Commentary, 1958, Jun.

вернуться

1450

13. Стадии. Соч., XII, 370.

вернуться

1451

14. А.Залкинд. Очерки культуры революционного времени. — М., 1924, 59; приведено в кн.:

R.Bauer. The New Man in Soviet Psychology. — Cambridge, Mass., 1959, 73.

Залкинд был одним из ведущих коммунистических теоретиков образования, работавших в Бюро агитации и пропаганды РКП(б), и занимался съездами и журналами по педологии, которая процветала в СССР в 20-е гг. (Bauer, 85). Нападки на Фрейда в 30-е гг. знаменовали возвращение в моду детерминистской школы И.Павлова, лауреата Нобелевской премии 1904 г. (скончался в 1936 г.). В дополнение к Бауэру см.: J.Wortis. Soviet Psychiatry. — Baltimore, 1950, 72-81; D.Simon, ed. Psychology in the Soviet Union. — Stanford, 1957; Х.Коштоянц. Очерки по истории физиологии в России. — М. — Л., 1946, а также: Русская физиологическая школа и ее роль в развитии мировой науки. — М., 1948. Касательно свидетельств, что, по иронии судьбы, сам Павлов в то самое время, когда его ранний физиологический детерминизм становился официальной советской доктриной, отошел от этих взглядов, см.: Н.Нижальский. Эволюция Павлова // НЖ, LXV, 1961, 248-254.

вернуться

1452

15. Приведено также по Залкинду в кн.: Bauer. New Man, 99. Попытки Залкинда подчиниться новой линии, видимо, оказались безуспешны, потому что в середине 30-х гг. он исчез, явно став жертвой чисток.

вернуться

1453

16. Сталин. Соч., XII, 191-199. Статья от 2 марта 1930 г. О доминировании Покровского и Л.Авербаха в соответствующих интеллектуальных областях в этот период см.: Р.Агоп. M.N. Pokrovsky and the Impact of the First Five-Year Plan on Soviet Historiography // Curtiss, ed. Essays, 283-302; E.Brown. The Proletarian Episode in Russian Literature, 1928-1932. - NY, 1953.

вернуться

1454

17. Сталин. Соч., 1951, XIII, 51-80, особ. 66. Расхожее выражение «новая советская интеллигенция» появилось позже, но сама идея отчетливо просматривается здесь. Ср. позицию избирательного уклона в сторону технически обученных интеллигентов с антиинтеллигентской позицией в отчете XVI съезду партии: Соч., XII, 326.

вернуться

1455

18. I.Stalin. Leninism. - London, 1940, 490. Речь 4 мая 1935 г.

вернуться

1456

19. О нежной связи Ленина с радикальной феминисткой Инессой Арманд, слегка смягчающей преобладавшую в советской биографии Ленина картину полной эмоциональной дисциплины и пуританского занятия миссией, см.: L.Fischer. *The Life of Lenin*. — NY, 1964; S.Possony. *Lenin: The Compulsive Revolutionary*. — Chicago, 1964, 118 if.; B.Wolfe. *Lenin and Inessa Armand* // ASR, 1963, Mar., 9 6-114. О жизни самой Инессы см. панегирик французского коммуниста: J.Freville. *Inessa Armand: une grande figure de la revolution russe*, 1957. Некоторые другие упоминания об эмоциональной стороне жизни Ленина можно найти в кн.: Н.Валентинов. *Встречи с Лениным*. — NY, 1953.

вернуться

1457

20. Предположение, что переориентированные сексуальные инстинкты играли важную роль во внутреннем развитии Ленина и что подавленная гомосексуальность способствовала агрессивной мужественности большевизма, высказал Н.Лейтс (N.Leites); подробно она рассмотрена в статье: D.Bell. *Ten Theories in Search of Reality // The End of Ideology*. - NY, 1962, 2d rev. ed., 326-337.

Бранная манера ленинской полемики резко контрастирует с формами дискуссии, принятыми даже среди революционных интеллигентов. Конечно, кое-где у Маркса можно найти образчики подобной поносительной лексики, но резкий слог Ленина и постоянные ругательные высказывания по адресу оппонентов зачастую напоминают скорее неотесанный фанатизм крестьянских мятежников, раскольников и сектантов, которых в регионе Симбирск — Самара — Казань в годы юности Ленина было очень много. В своей стилистике он как бы шагнул вспять, к яркому образно-пророческому языку Ивана Грозного и Аввакума, а вовсе не продолжал традицию дебатов XIX в.

Говоря «они и мы», прежние революционные лидеры противопоставляли силу и правду, правящую бюрократию и властителей мира идей. Для Ленина, однако, «чистота идей» была равнозначна «бессилию» [1458]. Для власти нужна сила, для которой в свою очередь нужна не правда, но «истинный лозунг борьбы» [1459]. Основу морали он видел не в «идеалистических» нормах внутренних ощущений, но в постоянно меняющихся требованиях революционной целесообразности. Таким образом, правда не интересовала Ленина ни в одном из двух ее значений — ни как научный факт (правда-истина), ни как нравственный принцип (правда-справедливость). Зато он назвал «Правдой» большевистскую газету с ее ежедневными инструкциями к действию. «Проклятые вопросы» уступили место поверхностным приказам.

Эти приказы были обязательны в силу второй главной и новой черты учения Ленина — упора на организацию. Тайные, дисциплинированные иерархические организации никогда не были типичны для русской революционной традиции, хотя и существовала обширная якобинская теоретическая литература, созданная такими деятелями, как Пестель, Огарев, Нечаев и Ткачев. Даже посвятившие всю жизнь революции народовольцы были недисциплинированы, политически наивны и непрактичны — самые профессиональные из них входили не в организацию, а в «группу дезорганизации». Новая концепция Ленина была отчасти продиктована необходимостью самозащиты от весьма усовершенствованных к тому времени методов полицейской слежки и принуждения, а отчасти вытекала из пересмотра революционных методов, который безостановочно продолжался после поражения «Народной воли». Все чаще обсуждалась идея сплочения в организации военного образца. Термин «кадры», ставший ключевым в большевистской организационной концепции, появился в конце

80-х гг. вместе с идеей гибкого использования «передовых» отрядов [1460]. Ведущий теоретик подновленного революционного популизма Виктор Чернов, глава новой партии социалистов-революционеров (эсеров), также утверждал в 1901 г., что революционному движению необходимо единство, тогда «...у нас не будет социал-демократов и социал-революционеров, народовольцев и народоуправцев, а будет *единая и нераздельная социалистическая партия*» [1461].

Ленинская итоговая формула организационной дисциплины — «демократический централизм»; согласно этому принципу решения принимаются на основе свободной дискуссии членов партии, снизу доверху. Окончательные решения принимает центральный комитет партии, где главное место принадлежит безусловно первому секретарю. Принятое решение становится обязательным для всех. Такая система логически практиковала «заместительность», которую изначально предусматривал Троцкий: «партийная организация «замещает» собою Партию; Ц.К. замещает партийную организацию, и, наконец, «диктатор» замещает собою Ц.К.» [1462].

Разрабатывая теорию Маркса о грядущей диктатуре пролетариата, Ленин утверждал, что такая форма власти возникнет только после полного разрушения буржуазной государственной машины и «отомрет» непосредственно на переходе к полному коммунизму [1463], но в промежутке это будет «власть... не связанная никакими законами» [1464].

Фактически Ленин установил в России диктатуру большевистской партии — его собственной «партии нового типа», которая, придя к власти, сменила название и стала именовать себя «коммунистической партией», отмежевываясь от более привычного европейского ярлыка «социалистической» или «социал-демократической» [1465].

Связи внутри этой партии надлежало поддерживать и активизировать не только посредством механических законов демократического централизма, но посредством принципа *партийности*. Эта партийность, или «жертвенный партийный дух», апеллировала к сектантскому порыву обрести новую жизнь в группе конспираторов-единомышленников. Ленин стремился сохранить и развить жертвенную революционную традицию Чернышевского и своего старшего брата, чтобы обеспечить «полное товарищеское доверие между революционерами» [1466]. Уже в 1894 г. он писал, что отказывается называть себя материалистом (даже диалектиком), если не будет признано, что «материализм включает в себя, так сказать, партийность» [1467].

Еще более привлекательным, чем новый дух в ленинской партии, для интеллигентов было ее обещание преодолеть их классический отрыв от «народа». Ленин заявлял, что в партии «должно совершенно стираться всякое различие рабочих и интеллигентов» [1468] и в то же время партия должна действовать как «авангард» в составе других массовых движений эпохи, а не стоять вне их, как «бланкисты». Избегая «бланкизма», партия не должна впадать в «хвостизм», не должна отрекаться от революционных целей, «благоговейно созерцая <...> «заднюю» русского пролетариата» [1469]. В самом деле, никакое «стихийное» движение не обеспечит важнейших политических перемен, которые требуют стратегической организации и дисциплины. Партия Ленина предлагала интеллигентам возможность испытать волнующее ощущение тождества с подлинными интересами масс, включиться в их деятельность и обещала союз с ними в грядущем освобождении.

Ленинский манифест и план «Что делать?» (1902) дал России новый ответ на этот классический вопрос, который на II съезде РСДРП (1903) стал причиной раскола между ленинцами-большевиками и меньшевиками. В противоположность «Что делать?» Чернышевского (1863) работа Ленина не рисовала картины нового социального строя; в

противоположность «Так что же нам делать» (1883) Льва Толстого она не призывала к возрождению индивидуальной нравственной ответственности. Ленин призывал к созданию новой организации, задача которой — взять власть с помощью этики целесообразности.

После поражения революции 1905 г. Ленин привнес в традиционную марксистскую доктрину ряд оппортунистических положений — неопопулистскую идею смычки бедного крестьянства с рабочими в революционной партии [1470], концепцию перерастания буржуазной революции в пролетарскую без долгого переходного периода, предусмотренного Марксом, и идею, что империализм есть «высшая стадия» нового человеконенавистнического финансового капитализма, которая неизбежно приведет к мировой войне и мировой революции [1471].

Главным противником Ленина и его партии на пути к власти в сумбурном и роковом 1917 г. была не автократия, а либеральная демократия. В эмиграции и при возвращении в апреле Ленина поддерживала автократическая Германия; и сверж он не царское, а Временное демократическое правительство России. Конституционные демократы (кадеты) были первыми политическими соперниками, арестованными им после переворота 7 ноября, а Учредительное собрание было силой распущено в январе после одного-единственного заседания. Ленин отвергал не только «парламентских кретин» либерализма, но и более ортодоксальных марксистов вроде меньшевиков и Плеханова, которые верили, что социалистическая форма собственности приложима только к развитому индустриальному обществу, развившему демократические политические институты.

вернуться

1458

21. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? (1894) // В.Ленин. ПСС. — М., 1958, I, 344.

вернуться

1459

22. Там же, 341 (Ленин здесь цитирует Маркса).

вернуться

1460

23. S.Utechin. The 'Preparatory Trend' in the Russian Revolutionary Movement in the 1880's// SAP, 12, 1962, 7—22, — об этом «волжском марксизме» и юношеских контактах Ленина с ним. По вопросу о немарксистских якобинских предшественников ленинизма С.Утехин (S.Utechin. Who Taught Lenin? //The Twentieth Century, 1950, Jul., 8—16) отсылает к любопытным и забытым предчувствиям у Огарева; М.Карпович (М.Karpovich. A Forerunner of Lenin: P.N. Tkachev// RP, 6, 1944, 346—350) отсылает к Ткачеву; В.Варламов (V.Varlamov. Bakunin and the Russian Jacobins and Blanquists as Evaluated by Soviet Historiography // RPSR, 79, 1955) показывает, как советские историки после изрядной путаницы в конечном счете заняли свою нынешнюю позицию, отрицая всякую связь между ленинизмом и давними якобинцами.

вернуться

1461

24. Накануне, 1901, № 26/27, 315. См. также мастерский короткий политический некролог Ленина, написанный Черновым, в кн.: Mosclly, ed. Soviet Union, 26–32.

вернуться

1462

25. Л.Троцкий. Наши политические задачи. — Geneve, 1904, 54.

вернуться

1463

26. В основном в его «Государстве и революции», написанном накануне переворота 1917 г. (ключевые пассажи, рассматривающие «отмирание», см.: Ленин. ПСС, XXXI, 16–21, 83–102). О дискуссии касательно этой идеи см. три статьи под рубрикой: The Withering Away of the State // Su, 1961, Oct., 63–69; а также примечания и анализ в: Ленин. ПСС, XXXII.

Концепция диктатуры пролетариата разработана Марксом в его «Критике Готской программы» (1876) и уточнена Лениным в статье 1905 г. «Революционно-демократическая диктатура пролетариата и крестьянство» (Ленин. ПСС, X, 20–31). Использование Лениным этого термина до 1917 г. не нашло отражения в полезном в целом анализе этой концепции: R.Carew-Hunt. A Guide to Communist Jargon. - NY, 1957, 62–65.

вернуться

1464

27. Пролетарская революция и ренегат Каутский (1918) // Ленин. ПСС, XXXII, 245. Ленин говорит здесь о «диктатуре» вообще, но характеристика явно приложима и к священной форме, которую он отстаивает.

вернуться

1465

28. Возрождение Лениным этого термина — широко использованного в середине XIX в., но вышедшего из моды и явно забытого в конце XIX — начале XX в., — по-видимому, датируется от публикации в 1915 г. совместно с Бухариным недолговечного журнала «Коммунист». Формальное принятие нового названия в марте 1918 г. было способом драматизировать необратимость разрыва Ленина с «реформистской» социал-демократической традицией; всем партиям, входившим в Коминтерн, было предъявлено требование (на Втором конгрессе 1920 г.) формально принять название «коммунистических» как условие членства — явная демонстрация их отречения от традиций II Интернационала.

вернуться

1466

29. Что делать? (1902) // Ленин. ПСС, VI, 141.

вернуться

1467

30. Из критики Струве // Ленин. ПСС, I, 419.

вернуться

1468

31. Что делать? // Ленин. ПСС, VI, 112. Ленин полностью признавал важность обеспечения руководства рабочими со стороны интеллигенции (см. анализ в кн.: Е.Н. Carr. The Bolshevik Revolution. — London, I, 16–17), хотя этот момент несколько смазан последующими советскими толкованиями, а также затушеван в официальном советском переводе «Что делать?», где дана ссылка на идеи революционных интеллигентов как на развившиеся «вполне независимо от спонтанного роста рабочего движения», заменяя ленинское жесткое «совершенно» на смягченное «вполне»: V. Lenin. Selected Works. — London, 1937, II, 53.

вернуться

1469

32. Что делать? // Ленин. ПСС, VI, 107.

вернуться

1470

33. Две тактики социал-демократии в демократической революции (1905) // Ленин. ПСС, XI, 1 — 131, — работа, столь же противостоящая «хвостизму», как «Что делать?» — «спонтанности» в развитии социалистической революции.

«Что делать?» было названием не только рассматриваемых здесь известных работ, но и ряда менее известных трактатов. См., например: В. Базанов. Александр Ливанов и его трактат «Что делать?» // РЛ, 1963, № 3, 109–138.

вернуться

1471

34. Теория перерастания одной революции в другую, вероятно, выросла из сомнений немецкого социал-демократа, одессита по происхождению, Александра Гельфанда, он же Парвус (Helfand, Parvus), в способности буржуазии обеспечить истинно революционное руководство в Восточной Европе. Теория эта получила критическую разработку в сочинениях Троцкого во время революционного кризиса 1904–1905 гг. и была встречена Лениным с

запоздалым, но восторженным одобрением в первые месяцы 1917 г.

Анализ Лениным в работе «Империализм, как высшая стадия капитализма» (1916) (Ленин. ПСС, XXVII, 299–426) развития империализма через рост монополистического финансового капитала во многом опирался на работы западных экономистов (Гильфсдинга, Гобсона). Его квазиапокалиптическая концепция капиталистических лидеров как «хищников», просто занятых «стрижкой купонов» и ведущих массы к войне, но подсознательно готовящих мир к революционному освобождению, в котором угнетенные колониальные народы сыграют революционную роль наряду с западным пролетариатом, во многом заимствована у Розы Люксембург и включена в тезисы по национальным и колониальным вопросам, принятые в 1920 г. Вторым конгрессом Коминтерна.

Большевики никогда бы не смогли захватить и удержать власть, если бы не Первая мировая война, ставшая нестерпимым бременем для старой Российской империи и для краткого эксперимента России с демократией в 1917 г. Разногласия между европейскими державами в годы войны и послевоенная усталость позволили Ленину консолидировать силы в решающий период 1918–1921 гг. Но использовать с выгодой для себя подобные условия Ленин сумел потому, что понимал: кризис был частью естественного хода вещей, и задача революционной партии состояла не в создании революционных ситуаций, а в организованном руководстве ими.

Изначально выступая против войны, он добился прочной позиции, к которой прислушивалось уставшее от войны российское население. На Финляндский вокзал Ленин прибыл как вождь, как избавитель, явившийся из иного мира, чтобы потребовать окончания войны и обещать наступление новой эры для всех, кто пойдет за ним «с иконами против пушек» [1472]. Установление и укрепление его диктатуры ярко показывает виртуозное умение пользоваться ситуацией и дерзость одаренного стратега, безусловно сосредоточенного на реальностях власти. Подробности прихода большевиков к власти относятся, собственно говоря, к политической и военной истории, но мы не можем оставить за пределами нашей темы целый ряд чрезвычайно важных, хотя сознательных лишь отчасти, большевистских заимствований из радикальных традиций русской интеллигенции. Как минимум в четырех существенных аспектах большевики с пользой для себя сыграли на этих традициях и всего за четыре года сделали колоссальный скачок — накануне Февральской революции 1917 г. они были относительно неприметной революционной партией численностью 25 тыс. человек, а к концу Гражданской войны безраздельно властвовали над империей с населением в 150 млн.

Первое и самое важное, чем большевики обязаны интеллигентской традиции, — это убежденность, что всякая альтернатива царизму должна быть сцементирована всеобъемлющей идеологией. Со времен ранних последователей Бёме, Мартена, Шеллинга, Гегеля и Фурье русские реформаторы тяготели к западным философам, предлагавшим скорее новый взгляд на мир, нежели просто частные реформаторские идеи. Произшедший в конце XIX в. поворот от романтических идеологов к псевдонаучным теоретикам-радикалам вроде Конта и Спенсера подготовил поворот большевиков к Марксу. П. Ткачев, единственный из свободомыслящих теоретиков принявший многие элитарные идеи Ленина, писал Энгельсу в 1874 г., что в противоположность Западу России необходима «интеллигентская революционная партия» [1473]. Партия Ленина отвечала этому требованию значительно полнее, чем партия меньшевиков, которые нашли у Маркса рациональное руководство для практических социально-экономических изменений, но не пророчество грядущего золотого века. Ленин был верен традиции идейности, «одержимости идеей», не в пример большинству соперничающих группировок, которые в сумятице 1917 г., казалось, по-прежнему вязли в мещанстве — филистерстве и мелочности. Идейный, идеологический характер партии Ленина способствовал в 1917 г. привлечению в ее ряды столь нужных ей талантливых интеллигентов, так называемых

межрайонистов — Троцкого, Луначарского, "Богданова и др.

Во-вторых, Ленин удачно воспользовался российским пристрастием к историческим теориям, сулящим всеобщее спасение, но делающим особый упор на лидерстве России. Такая философия истории традиционно привлекала российскую интеллигенцию, которая подсознательно всегда опиралась на исторически ориентированное богословие. Давняя вера в грядущий золотой век утратила свой религиозный характер за целое столетие проповедей, что «золотой век ждет нас впереди, а не позади», и для народа, пропитанного шаблонными утопическими помыслами, были очень и очень притягательны заявления Ленина, что переход к бесклассовому коммунизму не за горами и все проблемы человечества очень скоро разрешатся таким же способом, каким мирно настроенные толпы улаживают случайные уличные стычки [1474].

Веру, что России суждено идеологически возродить загнивающий Запад, пропагандировали как консервативные, так и радикальные теоретики. А вера в близкое свершение земной утопии нередко завораживала даже тех, кто ее отрицал. Достоевский, отойдя от радикализма к консерватизму, все равно чувствовал, сколь соблазнителен этот «чудный сон, высокое заблуждение человечества»: «Золотой век — мечта самая неправдоподобная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже и умереть!» [1475]

Ради этой мечты люди оказались готовы умереть, отражая в Гражданскую войну контратаки старого порядка. Во времена смуты и распада самые утопические мечтания способны стать самым что ни на есть практическим лозунгом и снискать массовую народную поддержку.

Третий аспект, связанный с исконно русскими традициями радикальной мысли, — это экспроприация большевиками популистского мифа о «народе» как новом источнике моральной оправданности санкций. Чуть ли не сразу после большевистского переворота противники нового режима были объявлены «врагами народа», а государственные министерства переименованы в «народные комиссариаты» [1476]. Скорые казни громко именовались «судом народа», а на экспорт большевистская диктатура рядилась в платье «народных демократий» [1477]. Смутно заманчивая популистская вера, что «народ» располагает врожденными задатками для строительства нового социалистического порядка, позволяла большевикам маскировать орудия государственного контроля лексиконом народного освобождения. Без этой широко распространенной веры в «народ» как возрождающую жизненную силу большевикам было бы значительно труднее убедить русский народ и самих себя в нравственной оправданности насильственных санкций.

И наконец, последним заимствованием из древней традиции было искусное принятие концепции «кружка» как нового типа общности единомышленников, где стирались все классовые и национальные различия. Такие большевистские идеи, как самоотверженная «идейность» и внутренняя «самокритика», во многом были характерны для русских интеллигентских кружков начиная с первых тайных собраний Новикова и Шварца в XVIII в. Идея, что различные социальные группировки могут объединиться в кружке, созданном ради общей цели радикального преобразования общества, прослеживалась уже в некоторых ранних масонских группах и стала главенствующей, когда в широкий поток русской интеллектуальной жизни конца XIX в. влились разночинцы и представители национальных меньшинств. Ленин если не в теории, то практически взял на вооружение совершенно немарксистскую идею популистов, что инструментом радикального социального изменения станет союз «рабочих, крестьян и интеллигенции». Крестьян — «бедняков» и «середняков» — объявили сельским пролетариатом, а «прогрессивную» интеллигенцию и «угнетенные» народности призвали присоединиться к революционному движению [1478]. В течение недолгого времени после

Гражданской войны, до своей физической деградации и смерти, Ленин смотрел на культуру скорее с позиций русского радикала XIX в., горячего приверженца западничества и секуляризации, нежели с позиций деспота-тоталитариста XX в. В целом ему не импонировали богдановские попытки построить в годы войны монолитную новую «пролетарскую культуру», и, введя в 1921 г. нэп, более либеральную новую экономическую политику, он отнюдь не препятствовал бурному росту множества новых художественных школ. Сам Ленин не был поклонником художественного авангарда, но считал его деятельность скорее непонятной, нежели опасной, скорее неуместной, нежели подрывной. В области культуры его интересы сосредоточивались на расширении школьного образования и распространении недорогих массовых изданий классической литературы прошлого. По сути, это была неопопулистская программа, смягченная викторианским упором на общепольность.

[вернуться](#)

1472

35. Название статьи в «Правде», опубликованной в апреле 1917 г. См.: Ленин. ПСС, XXXI, 304.

[вернуться](#)

1473

36. П.Ткачев. Открытое письмо к г. Фридриху Энгельсу; цит. по.: Г.Плеханов. Наши разногласия (1884) // Г.Плеханов. Социализм и политическая борьба; Наши разногласия. — М., 1948, 150. Одной из причин разрыва Ленина с Плехановым была почти непримиримая оппозиция Плеханова по отношению к Ткачеву в этой и последующих работах.

[вернуться](#)

1474

37. Ленин. ПСС, XXIII, 1-120 (особ. 16-21, 95-102).

[вернуться](#)

1475

38. Из сна Версилова в «Подростке» Достоевского (варьируется в форме исповеди Ставрогина в «Бесах»; в обоих случаях навеяно картиной Клода Лоррена «Асис и Галатея» из Дрезденской галереи).

[вернуться](#)

1476

39. См.: Billington. Intelligentsia, 818-819, а также: J.Billington. The Bolshevik Debt to Russian Populism // Occidente, 1956, Jul. — Aug., 319-328.

[вернуться](#)

40. Точно так же, как в официальных публикациях «волеизъявления народа» термин «враг народа» фигурировал примерно за четыре десятилетия до того, как он стал широко использоваться в СССР, так официальный протокол II съезда РСДРП (1903) содержит термин «народная демократия» более чем за сорок лет до того, как он стал употребителен в советской империи. Бонч-Бруевич, впоследствии личный секретарь Ленина, использовал этот термин в примечательной и забытой речи «Раскол и сектантство в России», отстаивая сотрудничество с гонимыми религиозными раскольниками Российской империи. Большевики не менее, чем популисты, воображали, что раскольников можно сделать союзниками, и уполномочили Бонч-Бруевича основать в поддержку этой кампании специальный социал-демократический журнал «Рассвет». Бонч-Бруевич характеризовал их как «народно-демократические элементы», заинтересованные в разрыве с «буржуазной демократией», и аргументировал, что социал-демократы могут способствовать росту политического сознания миллионов, охваченных народной демократией (см. его доклад съезду: Рассвет (Женева), 1905, № 6-7, 173). Вышло всего несколько номеров журнала, но было несколько оптимистических отчетов о ходе кампании (№ 3, 72-78).

Бонч-Бруевич долго жил в Финляндии (где в 1917 г. приютил Ленина) и хорошо знал Отто Куусинена, идеолога Коминтерна и многолетнего эмигранта — лидера финских коммунистов, который ввел термин «народная демократия» во всеобщее употребление как одобренную альтернативу «диктатуре пролетариата» (Программа финской компартии, 1944). Такое употребление (как и у Бонч-Бруевича) осталось незамеченным в иных в целом полезных работах о послевоенной концепции «народной демократии», например: M.H.Fabry. *Theorie des democracies populaires*, 1950, II (где автор четко заявляет, что термин «возник только в 1945 г.»); Z. Brzezinski. *The Soviet Bloc: Unity and Conflict*. — NY, 1961, rev. ed., 25 (где использование прослеживается более конкретно вплоть до Югославии 1945 г.); G.Skilling. *People's Democracy and the Socialist Revolution: A Case Study in Communist Scholarship* // SSt, 1951, Jul., Oct.

вернуться

41. Меж тем как коммунистические идеологи в целом продолжают отрицать, что интеллигенция есть особый класс или группа, стоящая над классовыми интересами, на практике интеллигенция стала третьей категорией «прогрессивного человечества» наряду с рабочими и крестьянами. Об этом свидетельствуют плакаты, изображающие человека с книгой подле человека с молотом и человека с серпом. Определение советской компартии, принятое XIX съездом партии в 1952 г., было: «добровольный боевой союз единомышленников-коммунистов, организованный из людей рабочего класса, трудящихся крестьян и трудовой интеллигенции» (Программы и Уставы КПСС. — М., 1969, 344). В годы своего правления Хрущев пользовался выражением «рабочие, крестьяне и интеллигенция» без определения «трудовая» (см., например, его речь на заводе Гривица Роше в Румынии 19 июня 1962 г.). Термин «народная интеллигенция» порой тоже реанимируют (см., например: В.Платковский // Коммунист, 1962, № 15, 28-29).

Элементы популистского евангелизма присутствовали уже в призыве Ленина создать новую элиту, чтобы повысить историческую «сознательность» рабочего класса, и в упорстве, с каким

он настаивал на издании новой газеты. Викторианством веет от его снисходительного менторского тона, от унылого морального пуританства и безапелляционного неприятия как простых народных предрассудков, так и сложной интеллигентской метафизики. Придя к власти, Ленин не наложил запрета на полеты фантазии, но старался вернуть русскую культуру на землю. Его больше интересовала техническая задача распространения грамотности, чем образное искусство создания литературы [1479].

Несмотря на все преимущества, извлеченные из радикальной интеллигентской традиции, и на свою внутреннюю связь с нею, Ленин проторил путь к ее уничтожению. Он не просто оборвал отношения, которые Россия развивала с прозападным политическим и культурным экспериментаторством. Периоды репрессий и насильственной изоляции были русской культуре не в новинку, да и демократия являла собой для многих русских относительно недавно возникшую и непривычную идею. Кардинальный переворот, который совершил Ленин, — это сознательный разрыв с верой, составлявшей основу едва ли не всей прежней русской радикальной мысли, — верой в существование объективных нравственных законов человеческого поведения.

В XIX в. русские интеллигенты, за немногими периферийными исключениями, упорно сопротивлялись попыткам обеспечить совершенно новую основу для нравственности — будь то расчетами общественной пользы в духе Бентама, будь то постановкой мифических целей для самосознающего «я» в духе Фихте. Русские радикалы продолжали использовать религиозную терминологию, противопоставляя этические наставления Христа продажной практике якобы христианского общества, либо обращались к языку идеализма, соотнося свой этический пыл с природой добродетели или с абсолютными доводами совести.

Однако Ленин и его большевики беспощадно превратили нравственность в понятие относительное, продиктованное партийной целесообразностью. Ленин ругательно ругал не только традиционную религию и философский идеализм, но и идеализм практический, исконно присущий традиционному светскому гуманизму. Основой ленинского движения должна была стать научная теория, которая оградит его дело от упреков в мифологизации и очистит его этику целесообразности от малейшего следа прихоти и сентиментальности. Нравственные призывы, какими популисты вроде Лаврова и Михайловского уснащали свои псевдонаучные теории прогресса, были, по мнению Ленина, просто «буржуазным фразерством», современным революционерам парадный мундир традиции не нужен, им необходимо гибкое оружие науки.

Понятно, что открытое индуктивное мышление современного ученого было совершенно чуждо Ленину, чей сугубо политический ум приравнивал все это к анархизму. Самый обширный философский трактат Ленина посвящен опровержению «эмпириокритицизма» тех, кто самым непосредственным образом занимался философскими аспектами науки того времени [1480]. В активистской идеологии Ленина нравственность выводилась из научного марксизма, главным учителем которого был он сам, сын школьного инспектора, а верховным судьей — он же, студент-правовед. В конечном итоге споры не решались, но пресекались, ведь верховный судья был еще и главнокомандующим революционной армией. И это была не обычная армия, а мессианский отряд, научно уверенный в утопии, беспощадно борющийся за мир.

Таким образом, расцвет тоталитаризма при Сталине органично коренился в ленинской теории. Не существовало никаких внешних критериев, с помощью которых можно было оценивать и критиковать действия ленинской партии, она присвоила себе право решать любые вопросы, без каких бы то ни было ограничений. Как нельзя более ярко всю глубину разрыва Ленина с критической традицией русской публицистики иллюстрирует статья 1905 г., где он, провозглашая партийность в литературе, утверждает, что «для пролетариата литературное

дело не только не может быть орудием наживы лиц или групп, оно не может быть вообще индивидуальным делом, не зависимым от общего пролетарского дела. Долой литераторов беспартийных! Долой литераторов сверхчеловеков! Литературное дело должно стать *частью* общепролетарского дела, «колесиком и винтиком» одного-единого, великого социал-демократического механизма, приводимого в движение всем сознательным авангардом всего рабочего класса. Литературное дело должно стать составной частью организованной, планомерной, объединенной социал-демократической партийной работы» [1481].

То, что при жизни Ленина имели место настоящие внутрипартийные разногласия и дискуссии, что у него никогда не было намерения поставить под контроль партии всю человеческую жизнь и что он сам любил жизнь простую, непритязательную и был искренне убежден, что восходит заря новой эпохи, — все это представляет в первую очередь биографический интерес. Для историка куда важнее, что тоталитаризм советского общества при Сталине логически (хотя и не с необходимостью) следовал из ленинской доктрины партии.

Отмщение Московского государства

Для историка культуры недолгое правление Ленина остается своего рода хаотическим междоцарствием; реальный рубеж — это отмеченное кровавой жестокостью наступление эпохи Сталина. Упрочив в конце 20-х гг. свою диктаторскую власть, Сталин планомерно навязывал России новую монолитную культуру, которая являла собой антитезу той многообразной космополитической и экспериментальной культуре, что развивалась с дореволюционных времен до конца 20-х гг. Четверть века — от начала первой пятилетки в 1928 г. и до своей смерти в 1953-м — Сталин старался обратить поголовно всех творчески мыслящих людей в «инженеров человеческих душ» на его сборочных линиях, в эдаких вожаков-культурников, которых вполне сознательно держат в неведении насчет того, какие именно здравницы и восторги от них требуются, и которым отказано даже в последнем прибежище человеческой неприкосновенности, что сохранялось в большинстве прежних тираний, — в свободе молчать.

Трудно сказать, как бы отнесся ко всему этому Ленин. Первый удар случился с ним в 1922 г., через год с небольшим по окончании Гражданской войны, и почти год до самой своей смерти в январе 1924-го он был, по сути, недееспособен. Ленин не успел четко продемонстрировать, в каком масштабе он в мирное время применит к обществу тоталитарные принципы, которые пропагандировал для революционной партии в обстановке войны и кризиса. Проблемы культуры всегда находились на периферии его интересов. При всей своей сосредоточенности на партии он имел много друзей среди беспартийных интеллигентов, не один год прожил в западном обществе и был неплохо знаком с русской классикой XIX в. Конечно, по сравнению с Марксом, который знал Эсхила, Данте, Шекспира и Гёте, интеллектуальный кругозор Ленина представляется куда более узким, ведь он увлекался главным образом гражданственной поэзией и реалистической прозой своей родной страны. Однако по сравнению со Сталиным кругозор у Ленина был еще весьма широк, и нельзя не сказать, что Ленин, к его чести, хоть и запоздало, но все же предостерег в долго замалчивавшемся политическом завещании от жестокости и «грубости» своего преемника [1482].

Родившийся в горах Кавказа, в семье малограмотного сапожника, учившийся в духовной семинарии родной Грузии, где были очень сильны родовые традиции, Сталин — не в пример Ленину и многим другим большевистским лидерам — не обладал широким европейским кругозором. Этому низкорослому рябому человеку была незнакома жизнь русского интеллигента, почти до тридцати лет он даже писать по-русски не умел, а за пределами Российской империи провел всего четыре месяца — это были короткие выезды на партийные съезды в Швецию и Англию в 1906 и 1907 гг., а также для изучения национального вопроса в Австро-Венгрию в 1912 и 1913 гг.

вернуться

1479

42. Заметим, что любимым русским писателем Ленина был Тургенев, создавший относительно реалистические портреты революционеров 70-х и 80-х гг. золотого века русской общественной мысли, не в пример Достоевскому и Толстому, которые в тот же период наполняли свои произведения более широкими религиозно-философскими идеями. См.: L.Fischer. Lenin, особ. 449-500. Студентом Ленин постоянно читал Тургенева и выучил немецкий язык с помощью немецкого перевода его книг (ibid., 19, 34).

вернуться

1480

43. См. напыщенную брань Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», впервые опубликованную в 1908 г., в период всеобщего разочарования среди революционеров.

вернуться

1481

44. Партийная организация и партийная литература // Ленин. ПСС, XII, 100-101. Довольно широко ведутся споры о том, понимал ли Ленин что-либо определенное под «партийной литературой» после того, как партия захватила власть. М.Хэйуорд (M.Hayward. Potentialities, 2) и Р.Ханкин (R.Hankin // Simmons, cd. Continuity, 445-446) полагают, что Ленин не стал бы возражать, если бы эта концепция «партийной литературы» была распространена на всю литературу, что и было сделано в СССР при Сталине; Э.Симмонс (E.Simmons. The Origins of Literary Control // Su, 1961, Apr. — Jun., 78-82) считает, что Ленину и в голову не приходило распространять эту доктрину на беллетристику.

Иногда аргументируют тем, что достижение революционной цели обеспечивает дополнительные критерии, позволяющие судить о действиях ленинской партии. Однако эта цель не получила достаточно точного определения, чтобы стать неуязвимой к постоянным рсинтерпрстациям со стороны самой партии, и, таким образом, едва ли могла обеспечить эффективную внешнюю оценку деятельности партии. Более серьезное оправдание Ленина содержится в утверждении, что человек, для которого при коммунизме цель оправдывает средства, не может быть относительно более нравствен, чем тот, для кого цель постоянно оправдывает средства при любой другой системе.

вернуться

1482

45. Текст «Письма к съезду» см.: В. Ленин. Последние письма и статьи. — М., 1990, 5-14.

Сталин говорил, что в Ленине его восхищают «ненависть к хныкающим интеллигентам, вера в свои силы, вера в победу», но это были как раз те черты характера, какие он старался воспитать в себе. Ко всему этому добавлялся неременный шовинизм провинциального

высочки, схоластический догматизм недоучки-семинариста и одержимость организационными интригами, проявившаяся с первых же шагов его революционной деятельности в Баку, на величайших в мире нефтяных промыслах.

Единственным божеством Сталина был Ленин, но в представлении Сталина это божество приобретает звериный, если не сатанинский облик. Для Сталина доводы Ленина — это «всесильные щупальца, которые охватывают тебя со всех сторон клещами»; Ленин был, дескать, одержим мыслью, что враг «побит, но далеко еще не добит», и своим друзьям «едко процедил сквозь зубы: "Не хныкайте, товарищи..."» [1483].

Сталинская формула авторитарной власти была экспериментальной и эклектичной. Так сказать, зубастый большевизм, или же ленинизм, только без широкой русской натуры Ленина и его масштабного ума. При всей своей сосредоточенности на власти и организации, Ленин в известном смысле так и остался сыном Волги. Приняв на себя революционную миссию, он даже взял революционный псевдоним по одной из великих рек России — Лене.

Сталин, напротив, был выходцем с Кавказа, личной привлекательностью совершенно не обладал и свой псевдоним произвел от слова «сталь». Ближайший его друг и соратник, которого он в 30-е гг. сделал формальным главой государства, пошел еще дальше — отказался от фамилии Скрябин, столь богатой музыкальными ассоциациями, и сменил ее на Молотов. Никто другой не воплотил в себе так ярко всю бесчувственную тупость новой советской культуры и ее заикленность на технике, как этот бесстрастный чиновный молот сталинской эпохи, которого нередко называли «каменной задницей».

Но при всей гротескности, гигантомании и кавказском интриганстве сталинская эра в известном смысле была глубже укоренена в русской культуре, чем недолгая эпоха Ленина. Ленин во многом вырос на петербургской традиции радикальной интеллигенции, некоторое время учился в Петербурге, там же начал свою революцию и впоследствии дал городу свое имя. Перенеся столицу из Петрограда в Москву и 12 марта 1918 г. впервые войдя в Кремль, Ленин был очень взволнован и сказал своему секретарю и компаньону: «Здесь должна совершенно укрепиться Рабоче-Крестьянская власть» [1484]. Он вряд ли представлял себе, что перенос столицы окажется долговременным и что в Кремле сосредоточится огромная власть. В год смерти Ленина в прежней столице, только что переименованной в Ленинград, случилось наводнение, ставшее как бы предвестием традиционалистского потопа, который вскоре уничтожит революционный дух ленинской партии. Когда Сталин обосновался в Кремле, Москва наконец-то могла отомстить Петербургу, стараясь всеми силами вытравить неугомонный реформизм и критический космополитизм, который изначально символизировало это «окно в Европу».

Множество корней связывало Сталина с российским прошлым. Его пристрастие к огромным армиям с несметным количеством пушек продолжает давнюю традицию, уходящую во времена Ивана Грозного; его концепция воспитания, основанная на ксенофобии и палочной дисциплине, воскрешает в памяти Магницкого, Николая I и Победоносцева, а маниакальная увлеченность материальными инновациями и военизированными технологиями напоминает о Петре I и целом ряде русских промышленников XIX в. Но сталинизм в полном смысле этого слова более всего сродни двум периодам российской истории — нигилистическим 1860-м гг. и допетровской эпохе.

Во-первых, сталинизм — вполне сознательный отход вспять, к воинствующему материализму 1860-х гг... Если говорить о позитивном содержании сталинистской культуры, то она прочнее и глубже связана с аскетической верой в прогресс, характерной для материалистических 1860-х, нежели с идеалистическим духом популистской эпохи. Подобно Чернышевскому и другим

шестидесятникам, Сталин и некоторые из его близких соратников — Молотов, Хрущев, Микоян — во многом были воспитанниками священников и просто-напросто, так сказать посреди реки, поменяли катехизис. Вера Сталина в физиологический и природный детерминизм — свидетельством чему канонизация Павлова и Лысенко — ближе политическим предрассудкам Писарева, нежели сложным теориям Энгельса, не говоря уже об идеях ученых-практиков. Его подозрительность в отношении всякой художественной деятельности, которой не свойственна прямая общественная утилитарность, коренится скорее в жесткой эстетической теории шестидесятников, чем в эстетике Маркса.

Все официозные художественные стили сталинской эпохи — фотографические плакаты, симфонии социализма, пропагандистские романы и отрывистая гражданская поэзия — выглядят как уродливая вульгаризация основных стилей 1860-х гг.: реализма «народников», программной музыки «Могучей кучки», социально-критических романов и стихов Некрасова. Это принудительное возрождение давно забытых стилей положило конец инновациям формы, столь характерным для искусства серебряного века. Были заданы целые направления — лирическая поэзия, сатирическая проза, экспериментальный театр, современная живопись и музыка.

Искусство не просто подвергалось партийной цензуре, но должно было удовлетворять загадочным требованиям «социалистического реализма». А эта доктрина предусматривала два взаимоисключающих качества — революционный пыл и объективное отображение действительности — и, фактически позволяя держать писателей в вечной неуверенности насчет того, чего от них ожидают, была неоценимым орудием унижения интеллигенции, так как поощряла обессиливающие феномены самоцензуры. Неудивительно, что впервые эту формулу провозгласил человек, который в первую очередь был крупным чиновником тайной полиции, а не литератором [1485]. Публично объявленная в 1934 г., на 1 съезде Союза писателей, Андреем Ждановым, правой рукой Сталина на культурном фронте, доктрина социалистического реализма прозвучала до некоторой степени благоприлично, поскольку председательствовал на съезде Максим Горький, один из немногих именитых писателей, кого можно было представить как выразителя новой доктрины. Сын простого народа, настоящий убежденный социалист, он раскрыл свой природный реалистический талант в целом ряде эпических романов и рассказов о российском обществе поздней империи.

Социалистический реализм не менее, чем сама революция, «ополчился на своих детей» [1486]. При до сих пор не выясненных обстоятельствах Горький скончался всего два года спустя, в разгар террора, который истребил таких одаренных рассказчиков, как Пильняк и Бабель, лирических поэтов, как Мандельштам, театральных новаторов, как Мейерхольд, а равно уничтожил стремление к эксперименту у талантливых молодых творцов вроде Шостаковича.

Написанная в манере веризма, яркая, гротескная опера «Леди Макбет Мценского уезда», на сюжет мрачной повести Лескова, шла на сцене всего два года — уже в 1936 г. она была подвергнута осуждению и снята с репертуара. Затем, после без малого двух лет молчания, композитор стал писать почти исключительно инструментальную музыку, так и не создав чисто национальной музыкальной драмы, обещанием которой была его первая опера — «Нос» (1930), основанная (как и ее предшественница у Мусоргского) на повести Гоголя. Незавершенный фрагмент более поздней попытки военных лет написать оперу по гоголевским «Игрокам» и повторное обращение в послесталинскую эпоху к «Леди Макбет» (подвергнутой большим изменениям и получившей название «Катерина Измайлова») дают пищу для печальных размышлений о том, что бы могло быть. Не сбылись полностью и надежды, которые подавал Прокофьев, пожалуй, самый технически одаренный и разносторонний из всех современных русских композиторов. Десятилетним мальчиком в первый год нового века он вчерне подготовил партитуру своей оперы «Великан», а стремительное развитие чистого

«кубистического» стиля в сочетании с любовью к острым, нередко сатирическим темам, казалось, возвещало явление творческого великана, чье возвращение из эмиграции, быть может, в какой-то мере компенсирует бегство от нового порядка таких композиторов, как Стравинский, Рахманинов и многие другие. Многогранная мощь Прокофьева сквозит даже в тех ущемленных формах выражения, какие навязала художникам сталинская эпоха, — и в партитуре детской сказки («Петя и волк»), и в музыке к героическому фильму («Александр Невский»), и в музыкальном сценическом воплощении «благонадежной» литературной классики (балет «Ромео и Джульетта» и опера «Война и мир»). Порицаемый и преследуемый Ждановым и его приспешниками, этот великан русской музыки скончался 4 марта 1953 г., за день до Сталина, человека, который так изуродовал ее развитие.

вернуться

1483

46. Стадии. Соч., VI, 56, 55, 57, 56.

вернуться

1484

47. Цит. по: В.Бонч-Бруевич. Переезд советского правительства из Петрограда в Москву. — М., 1926, 19. Отчет Бонч-Бруевича об этом переезде пронизан предчувствием конца «петроградского периода» и начала «периода московского». См. также: В.Бонч-Бруевич. В.И.Ленин в Петрограде и в Москве, 1917–1920. — М., 1956, 19–21, — где рассказано о том, как Ленин в начале 1918 г. убрал меч с нового герба с серпом и молотом.

вернуться

1485

48. Иван Гронский, тогдашний редактор «Известий» и ведущий партийный организатор. См.: Hermann Ermolaev. The Emergence and the Early Evolution of Socialist Realism 1932–1934 // CSS, 2, 1963, 141 ff.

вернуться

1486

49. Название серьезного исследования, принадлежащего перу одного из бывших немецких коммунистов, Вольфганга Лсонхарда (Wolfgang Leonhard. Die Revolution entläßt ihre Kinder. - Köln, 1950).

Жданов умер при неясных обстоятельствах в 1948 г., успев уже в послевоенную эпоху положить начало новой чистке — от «безродных космополитов». Михаила Зощенко, последнего из великих сатириков 20-х гг., заставили замолчать; поэту-патриоту, вдове Гумилева, Анне Ахматовой за ее аполитичный лиризм навесили ярлык — «блудница и монахиня», а одного почтенного коммуниста, историка философии, заклеили как «проповедника беззубого вегетарианства» за то, что он-де писал о западных философах без достаточной полемической

издевки [1487]. Поиски сугубо пролетарских форм в искусстве, разумеется, подавлялись ничуть не меньше, чем дворянский экспериментализм серебряного века. Сталин с неизменной благосклонностью относился к театральным славословиям в честь «героев социалистического труда» и к претенциозному архитектурному стилю, который за глаза называли то «совноврок» («советское новое рококо»), то — с намеком на строчку из Пушкина — «стиль ампир во время чумы» [1488].

Особенности сталинской архитектуры вводят нас в мир, весьма отличный от всего, о чем мечтал Ленин, а тем паче материалисты-шестидесятники. Гигантские мозаики московского метро, никчемные шпили и причудливый декор гражданских зданий, тяжелые люстры и темные фойе приемных — все это наводит на мысль о прошлом, о мрачном мире Ивана Грозного. Действительно, возникает ощущение, что культура сталинских времен куда теснее связана с давней Русью, чем даже с самыми первыми, неумелыми шагами петербургского радикализма. Можно, конечно, обнаружить некоторое пристрастие к гигантизму на раннем этапе стремительного промышленного развития в 1890-х гг. — свидетельством тому преобладание огромных фабричных комплексов и строительство Транссибирской железной дороги. Огромные каналы и помпезные общественные здания, воздвигнутые подневольным трудом, отдают классическим восточным деспотизмом. Планы постройки канала, разительно похожего на знаменитый сталинский Беломорско-балтийский канал начала 30-х гг., обсуждались на закате Московской Руси, при дворе царя Алексея Михайловича [1489]. Если этот первый крупный проект советской эпохи, основанный на подневольном труде, был до некоторой степени предвосхищен в эпоху Московской Руси, то место, выбранное в 20-е гг. для первого из новых советских лагерных комплексов, издавна символизировало давнюю Московскую Русь, и был это Соловецкий монастырь. Иван IV первым использовал этот суровый островной монастырь недалеко от Полярного круга как тюрьму для идеологических противников, и советское правительство — выселив монахов — имело возможность разместить там большое количество заключенных.

Скромным героическим свидетельством тому, что старая русская культура не умерла, были в 20-е гг. работы интеллигентов-заключенных, напечатанные, разумеется, с согласия лагерного начальства. В ежемесячном журнале «Соловецкие острова» (орган дирекции Соловецких лагерей по официальному указанию ОГПУ) мы читаем в 20-е гг. о новых находках флоры, фауны и исторических памятников; об организации новых музеев; о 234 театральных спектаклях, состоявшихся в течение одного года; о девятнадцатикилометровом лыжном пробеге, в котором участвовали заключенные, красноармейцы-охранники и лагерное начальство. Одна из публикаций с явной симпатией рассказывает о первом узнике Соловецкого монастыря при Иване IV — Артемии, называя его великим правдоискателем и борцом за свободу мысли [1490].

Порой в лагерях сталинской эпохи, кажется, было больше ученых, чем в университетах; но от относительной свободы, первоначально царившей на Соловках, в 30-е гг. не осталось и следа, постоянными в лагерной империи Сталина были только страшные северные холода. Зловеще и символично, что последние публикации, пришедшие из Соловецких лагерей (в 1934–1935 гг., спустя много времени после того, как ежемесячник перестал выходить), рассказывают о находках доисторических ископаемых на островах и об обследовании огромных, не нанесенных на карту лабиринтов, которые издавна завораживали посетителей монастыря [1491].

В то самое время, когда истощенные узники спускались в соловецкие подземелья, чтобы составить карту ледяных катакомб, в Москве тоже загоняли под землю тысячи работников, которые строили величайший из монументов сталинской эпохи — метро. Партийные чиновники, словно безликие жрецы какой-то доисторической религии, съезжались со всех концов страны в столицу, чтобы принести этому исполинскому общественному лабиринту в дар

от республик изукрашенные сталактиты и сталагмиты. Метростроевцы стали поистине культовыми фигурами. Тогда же в зарубежных компартиях началась замена лидеров: на место традиционных идеалистов пришли лукавые сталинисты — хладнокровные особи, способные быстро, как ящерицы, двигаться в потемках и внезапно, как хамелеоны, менять окраску.

Безмолвные узники Соловецких островов и авторитарная власть в Московском Кремле странно напоминают о давнем Московском государстве. В некоторых отношениях сталинская эпоха вызывает в памяти закоснелую византийскую обрядность допетровских времен, которые для столь многих русских оставались «современностью» на протяжении всего царствования дома Романовых. Место икон, ладана и колокольного звона заняли литографические портреты Ленина, дешевые духи и грохочущие станки. Вездесущие молитвы и культовые призывы православной церкви сменились вездесущими же громкоговорителями и радиоприемниками, из которых неслись монотонные статистические цифры и призывы к труду. Литургия, это совместное богослужение верующих, сменилась коллективным формированием научных атеистов. Задача, какую некогда выполняли священники и миссионеры, сопровождавшие колониальные войска в отдаленные языческие районы России, была теперь возложена на «бойцов культурной армии», которые прямо с массовых слетов отправлялись с «культурной эстафетой» в деревню, соревнуясь, кому из них удастся за кратчайшее время привлечь больше людей на сторону коммунизма и коллективизации [1492].

Чем-то напоминали давних юродивых и фанатиков веры и одержимые энтузиазмом «герои социалистического труда», целиком посвятившие себя «перевыполнению норм». Если Иван Грозный канонизировал своего любимца-юродивого, а затем выстроил храм его имени, то Сталин канонизировал Николая Стаханова, шахтера, который в порыве героического мазохизма добыл за одну смену 102 тонны угля (в 14 раз перевыполнив норму), и создал вокруг него национальное движение. «Добровольная» подписка на государственный заем заменила прежнюю церковную десятину, знаменуя собой преданность новой церкви, а «ударный квартал» года — Великий пост как период самоотречения во имя великого дела. Подобно истовым старообрядцам, которые стремились взять штурмом небесные врата, стараясь превзойти православных в своей фанатичной приверженности букве древнего богослужения, стахановцы стремились ускорить пришествие золотого века, «штурмуя» производственные нормы. Эти нормы были для них такой же святыней, как для старообрядцев Священное писание, — неприкосновенной для бюрократов-рационализаторов и глумливых западных скептиков программой спасения, которое непременно свершится, если будешь истово ее выполнять.

Третьему Риму наследовал новый Третий Интернационал, а идеалом культурного выражения и в последнем, и в первом было «аллилуйя» верующих в ответ на слово откровения из Москвы. В сталинскую эпоху термин «аллилуйщики» действительно нашел широкое применение. Ниспровергнув потерявшую доверие монархию, Россия внезапно вернулась вспять, к самому примитивному аспекту изначальной царской мистики: дескать, батюшка, кремлевский отец-спаситель, избавит своих страждущих чад от злобных местных чиновников и приведет их в землю обетованную.

вернуться

1487

50. Доклад Т. Жданова о журналах «Звезда» и «Ленинград» // О журналах «Звезда» и «Ленинград»: Из Постановления ЦК ВКП(б) от 14 августа 1946 г.; Доклад... — Изд-во Советской Военной Администрации в Германии, [б.д.], 16; А.Жданов. Выступление на

дискуссии по книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии». — М, 1951, 18.

вернуться

1488

51. Ассоциация с пушкинским «Пиром во время чумы». Совноврок — находка Г.Клайна (G.Kline). Архитектурная стилистика была полностью взята под контроль в октябре 1934 г., что положило конец экспериментаторской традиции, по характеру более выразительной (в замыслах, если не в фактическом исполнении), чем нередко полагают. См. богато иллюстрированную аналитическую работу: V.De Feo. URSS Architecture 1917-1936. - Roma, 1963, особ. 72 ff.

вернуться

1489

52. См.: В.Г.Гейман. Проект Волго-беломорского канала в XVII в. // ИС, 1934 № 1,253-268.

Из исторического очерка А.Приклонова о монастыре, в: Соловецкие острова (III), № 2-3, 1926, 121. См. также: Соловецкие острова, 1926, май — июнь, апрельская хроника 1926 г. — о прочей деятельности и исторический очерк А.Приклонова в: Соловецкое общество краеведения. — Соловки, 1927, 44, — где приведено описание крохотной тюремной каморки, в которой политические заключенные участвовали в богослужении.

вернуться

1490

53. Об увлекательной истории научных обществ и научной работе на Соловках в начале 1920-х гг., которая целиком велась силами людей, «так или иначе связанных с лагерем», см.: Отчет Соловецкого отделения Архангельского общества краеведения за 1924-1926 гг. — Соловск, 1927 (литографированное издание ОГПУ).

вернуться

1491

54. Историко-архсологическис памятники Соловецкого архипелага (I, регистрационное обследование). 1934, 2; (II, описание зданий), 1935, особенно фрагменты в конце, где содержатся указания, что работа была прервана по причинам «срочных проблем с использованием естественных производственных ресурсов». О Соловецке и развитии сталинской тюремной империи см.: D.Dallin and B.Nikolaevsky. Forced Labour in Soviet Russia. — New Haven, Conn., 1947.

вернуться

1492

55. См.: S. Anastasiev. Cultural Movement of the Masses // Soviet Culture Bulletin, 1931, Jul., 11-14, — восторженный отчет о культурной эстафете.

Таким образом, Сталин стал преемником Ленина как верховного диктатора не только потому, что был ловким интриганом и организатором, но и потому, что по складу ума стоял ближе к ограниченному и малопросвещенному русскому обывателю, чем его соперники. Не в пример большинству других большевистских руководителей — а многие из них были по происхождению евреями, поляками или прибалтами — Сталин воспитывался исключительно на каноническом православном богословии. На похоронах Ленина, когда другие большевистские лидеры с воодушевлением произносили обычные для интеллигентов риторические общие фразы, Сталин говорил на языке, который был сродни молитвам и проповедям и куда более понятен для масс: «Уходя от нас, товарищ Ленин завещал нам держать высоко и хранить в чистоте великое звание члена партии. Клянемся тебе, товарищ Ленин, что мы с честью выполним эту твою заповедь! <...> Уходя от нас, товарищ Ленин завещал нам хранить единство нашей партии, как зеницу ока. Клянемся тебе, товарищ Ленин, что мы с честью выполним и эту твою заповедь!» [1493]

Если говорить о превращении ленинизма в национальную религию, то и здесь семинарист явно находился в более выгодном положении, чем космополит. Он не испытывал ни малейшего замешательства, когда забальзамированное тело Ленина с руками, сложенными на груди, как у святых из Киево-Печерской лавры, было выставлено для публичного поклонения. Неуместный Мавзолей на Красной площади — образец чистого пролетарского «конструктивизма» в архитектуре, воздвигнутый во славу Ленина и нового порядка, — фактически оказался данью давнему порядку, воплощенному соседним храмом и кремлевской стеной. Сталин превратил эту простую постройку в объект паломничества и место собственного периодического «богоявления» по праздничным дням. Он избрал традиционный теологический способ обессмертить Ленина, в противоположность прометеевским усилиям революционных интеллигентов, которые после смерти Ленина искали материальные истоки его гения в «цитоархитектонике» (они пригласили немецких ученых, сделали огромное количество микрофотографий мозга Ленина и составили проект сравнительного изучения тончайших срезов его мозга и мозга других ведущих философов) [1494].

До конца своих дней Сталин твердил, что он не более чем скала, на которой Ленин выстроил свою церковь. Его теоретические сочинения неизменно преподносились как размышления о «проблемах ленинизма» на современном этапе. Под прикрытием давней ленинской теории Сталин свободно противоречил и Ленину, и самому себе и, конечно же, изъясл последнюю, неодобрительную оценку, которую дал ему Ленин.

Вместе с этими формами богословских рассуждений новое содержание получил и великорусский патриотизм. В 30-е гг. Сталин «восстановил в правах» целый сонм русских национальных героев, а чтобы стимулировать производство, вводил все более резкую дифференциацию в заработках № льготах. Марксистски хитроумные и почти не содержащие имен социолого-исторические труды М. Покровского, который вплоть до своей смерти в 1932 г. возглавлял советскую историческую школу, два года спустя были «разоблачены» как уклонение от «подлинного марксизма», прославлявшего отныне столь непролетарских деятелей, как Петр Великий и генералиссимус Суворов. Пламенно-пролетарские романы периода первой пятилетки — вроде «Цемент» и «Как закалялась сталь» — уступили место новой волне шовинистических романов и кинофильмов, воспевающих русских воителей прошлого.

К концу 30-х гг. Сталин создал любопытную новую массовую культуру, которую можно

описать, инвертируя его классическую фразу «национальная по форме, социалистическая по содержанию». *Формы жизни* в России были теперь явно социалистическими: сельское хозяйство сплошь коллективизировано, а развивающиеся в России средства производства полностью переведены в собственность государства и охвачены централизованным планированием. Но в сталинскую эпоху социализация несла весьма мало материальных благ потребителю и духовных благ тем, кто рассчитывал на большее равенство или большую свободу. *Содержание* же новой эрзац-культуры было регрессивно националистическим. Из-под патины постановлений и законодательных процедур проглядывали мертвая длань официального национализма Николая 1 и мрачные тени Ивана Грозного. Громко провозглашенная Сталиным устремленность в будущее при ближайшем рассмотрении больше смахивает на отступление в прошлое: внезапно вновь зазвучали давние призрачные голоса, подобно легендарному колокольному звону утонувшего града Китежа в канун Ивана Купалы, но звуки их надтреснуты и нестройны.

Даже самый подбострастный из большевистских поэтов, Ефим Придворов (говорящая фамилия!), писавший под псевдонимом Бедный, впал в 1936 г. в немилость из-за своих «Богатырей», так как скатился к «вульгарному марксизму», представив народных героев древнерусских былин в карикатурном свете. Следующий год выдался урожайным на сугубо патриотические торжества — столетие со дня смерти Пушкина, 125-летие Бородинского сражения и возобновление постановки оперы Глинки «Жизни за царя» (под названием «Иван Сусанин»), Растущий страх сначала перед Японией, а затем перед Германией усилил у Сталина склонность полагаться скорее на националистические, чем на социалистические призывы. В конце 30-х гг. вновь был создан генеральный штаб и восстановлены многие из традиционных армейских званий; в 1941 г., незадолго до вторжения немецких армий в Россию, Союз воинствующих безбожников был распущен, а вскоре после этого был заключен ограниченный конкордат с Патриархом Московским. Сталин выглядел теперь прямо-таки традиционалистом, и, когда он в 1943 г. распустил Коминтерн, многие на Западе едва не приняли этот его жест за чистую монету.

Однако при всех связях с русской традицией эпоха Сталина ознаменовалась промышленным развитием и социальными переменами, которым нелегко найти аналог в предшествующей истории. Попытка Сталина разрушить свободную творческую культуру России отличалась куда большей радикальностью, нежели попытки его самодержавных предшественников, и была направлена против культуры, достигшей беспрецедентного многообразия, сложности и народной поддержки. Он не гнушался самых циничных приемов манипулирования, присущих современной массовой рекламе, маскируя свою жестокость лоском лживой статистики и лицемерных конституционных гарантий.

За всем этим скрывались несказанное человеческое страдание и упадок. Ожившие в годы нэпа надежды крестьянства на лучшую жизнь и большую свободу от традиционных городских эксплуататоров разбились о беспощадную сталинскую коллективизацию. В начале 30-х гг. протестующие крестьяне сжигали зерно и забивали скот, чем вызвали цепную реакцию насилия и смерти уже среди людей. Крестьяне, объявленные кулаками, т. е. «классовыми врагами», пополняли ряды подневольных работников или становились жертвами голода, который был результатом скверного планирования и насильственного изъятия зерна. «Леваки»-активисты, доведшие деревню до этого кошмара, были уничтожены в очередных чистках середины 30-х гг., а за ними последовали и сами палачи — чтобы утихомирить массы и обеспечить безопасность верховного убийцы.

Счет смертям шел на единицы и даже не на тысячи, но на миллионы. Более 10 млн. голов крупного рогатого скота было забито на ранних этапах коллективизации, не менее 5 млн. крестьян погибли в общинных бунтах 30-х гг. Принадлежность к партийной верхушке тоже не

гарантировала безопасность, так как 55 из 71 члена ЦК, 60 из 68 кандидатов в члены ЦК сгинули в период между XVII (1934) и XVIII (1939) съездами партии. Фактически в чистках 30-х гг. уцелели лишь очень немногие из тех, кто делал революцию и стоял у истоков советского государства. Затем грянула война с Гитлером, принеся чудовищные страдания и гибель 12 миллионов русских.

Сталин всегда с неусыпным подозрением относился к полетам фантазии и экспериментам с формой и идеей, которые составляют средоточие творческой культуры. Ничто в Восточной Европе не внушало больших подозрений, чем многочисленная еврейская диаспора с ее интеллектуальными традициями и международными связями. Евреев-большевиков лишили революционных имен и послали на безымянную смерть, которая вскоре стала уделом великого множества евреев в условиях еще более систематического и отчетливо расистского тоталитаризма нацистской Германии. Заключительным аккордом тоталитарной эпохи явилась попытка Сталина вырезать «язву космополитизма», уничтожив остатки еврейской культуры и новый интерес к Западной Европе, воспрянувший в России после Второй мировой войны.

вернуться

1493

56. Сталин. Соч., VI, 46, 47 и полный текст речи на Втором съезде Советов, 26 января 1924 г. Он также призвал на помощь традиционный церковно-консервативный образ оплота веры, окруженного океаном безверия.

вернуться

1494

57. Об этом необычном эпизоде, который включал и создание специального института по изучению мозга Ленина и получение около 31 000 мозговых срезов, см.:...and Transfiguration // Possony. Lenin, 362-375.

Важнейший вклад Сталина в мировую культуру — доведенный до совершенства новый метод управления посредством систематического чередования террора и релаксации, «кнута и пряника». Эта «искусственная диалектика» требовала создания легко манипулируемого и «вышколенного» аппарата, целиком зависимого от диктатора, и превращения «перманентной чистки в точный инструмент государственной власти» [1495]. Настоящий *homo sovieticus* был вымуштрованным профессиональным сексотом полицейской сети диктатора и его разведки [1496]. Точно так же, как «специалисты» печально известного спецотдела МВД обнаружили, что один из простейших способов «сломать» непокорного узника — быстрое чередование яркого света и полной тьмы, прислужники Сталина стремились дезориентировать и подавить внешний мир непрерывным, сбивающим с толку чередованием улыбок и хмурости, дружелюбия и угроз.

На дальней оконечности этого общества стоял одинокий диктатор, регулирующий приливы и отливы настроения, ловко играющий на мазохистских и ксенофобских порывах народа, давно привыкшего к коллективному страданию и ощущению собственной неполноценности. Как только заходила речь о вознаграждениях или отсрочках, из Кремля немедля с улыбкой выглядывал Калигула коллективизма. А в разгар террора жертвы и те говорили об этом кошмаре как о детище подручных: о *ежовщине* — в 30-е гг., о *ждановщине* — в 40-е.

В последние годы Сталин окружил себя такими мрачными фигурами, как Берия, земляк-грузин и преемник Ежова во главе растущей полицейской империи; Поскребышев, личный секретарь Сталина, и Михаил Суслов, тощий, аскетического вида экс-старообрядец, однофамилец одного из основателей секты хлыстов.

В канун Рождества 1952 г. именно Суслов дал старт новой обвинительной кампании, которая вновь отбросила страну вспять, воскрешая охоту на ведьм при дворе Ивана III, и явно предвещала новую масштабную чистку. Суслов обвинил редакторов в недостаточно суровой самокритичности касательно давно забытых вопросов экономического развития, далее последовало сообщение «Правды», что девяти врачам инкриминируется убийство целого ряда ведущих советских деятелей, включая Жданова, и что осуществили они это нарочито неправильным, лечением и ядом. Мишенью этой кампании против главным образом еврейских «врачей-вредителей», якобы просочившихся в Кремль, явно были Берия, глава госбезопасности, и его ближайший помощник Георгий, Маленков. Наиболее умные и могущественные из сталинских приспешников, они по логике вещей были первыми кандидатами на жертвоприношение, и спасла их (хотя лишь временно) только смерть Сталина 5 марта 1953 г. В последний раз очевидец-некоммунист видел Сталина, когда тот машинально рисовал красными чернилами волчьи фигурки, а последней из официально назначенных ему медицинских процедур были пиявки [1497].

Без малого десять лет мумифицированный, чуть усмехающийся Сталин лежал рядом с Лениным в Мавзолее на Красной площади. Жуткий памятник старательно возвращенному мифу непогрешимости: мол, советская политика могла казаться тем, кто был на переднем краю, сколь угодно абсурдной, но на командном посту всегда находился всеведущий лидер — «волшебный оплот» внутри Кремля, нерушимый и несокрушимый с позиций ординарного опыта и сомнений здравого смысла. Как писал один исследователь сталинского метода: «Сила и самобытность коммунизма идет от бескорыстных поборников и сочувствующих... Их сочувствие и вера не поколеблются, пока стоит далекий внутренний оплот — волшебный оплот, где зло преображается в добро, факт в миф, история в легенду, а степи России в райские кущи» [1498].

Огромные статуи Сталина на каждом шагу — мрачная пародия на византийского Пантократора — стали для России новым зримым воплощением всемогущества. Этот божественный лик смотрел с куполов храмов изначально священной мудрости, внушая очистительную силу и, некое мистическое предвкушение прелестей рая всем тем, кто по праздникам собирался в этих изначальных центрах русской цивилизации. Ведь в сталинской усмешке им, стекавшимся по новым праздникам в «парк культуры и отдыха», чтобы торжественно вкусить на земле от грядущих небесных радостей, мнились уверения священной мудрости и очистительной власти. И было очень непросто развеять этот квазирелигиозный сталинский миф, обросший множеством психологически убедительных черт. Когда в конце 1961 г. Сталина было решено убрать из Мавзолея на Красной площади, старая женщина, которая знала Ленина, а при Сталине 17 лет отсидела в тюрьме, воскликнула совсем как сектантская пророчица: «Я всегда в сердце ношу Ильича... только потому и выжила, что у меня в сердце был Ильич и я с ним советовалась, как быть. *(Аплодисменты.)* Вчера я советовалась с Ильичом, будто бы он передо мной как живой стоял и сказал: мне неприятно быть рядом со Сталиным, который столько бед принес партии. *(Бурные, продолжительные аплодисменты)*» [1499]

Сцена ритуального перезахоронения напоминает политику поздней Московии — с трибуны XXII съезда КПСС Хрущев одобряет и благословляет заявление старушки под антифон «бурных продолжительных аплодисментов». Один из советских интеллигентов послесталинской эпохи писал: «Ах, если бы мы были умнее, мы бы окружили его смерть чудесами! Сообщили бы по

радио, что он не умер, а вознесся на небо и смотрит на нас оттуда, помалкивая в мистические усы. От его нетленных мощей исцелялись бы паралитики и бесноватые. И дети, ложась спать, молились бы в окошко на сияющие зимние звезды Небесного Кремля...» [1500]

Пожалуй, наилучшее конспективное представление о русской культуре при Сталине дает развитие кинематографии, искусства с короткой досоветской историей. Несчетные кинотеатры, маленькие и большие, в 20—30-е гг. возникавшие повсюду в СССР, были новорежимными эквивалентами давних церквей. Здесь перед безмолвными массами, которые теперь черпали общее представление о мире за рамками непосредственных физических потребностей из подвижных образов киноэкрана, а не из стационарных образов иконостаса, систематически и регулярно представляли надлежащие ритуалы нового порядка — хроники его успехов и обетования блаженства. Подобно советской индустрии, кинематография в эпоху Сталина выпускала огромное количество фильмов, в том числе и по-настоящему качественных. Но при всех технических новшествах и таланте актеров сталинское кино — регрессивная глава в истории русской культуры. В лучшем случае оно давало чуть больше, нежели претенциозное муссирование самых шовинистических аспектов дореволюционной культуры; в худшем — было техническим уродом, стремившимся пожрать одну из наиболее многообещающих мировых театральных традиций.

Обуреваемые великими надеждами, молодые бунтари-идеалисты вступали в годы революции в опустевшие студии начинающей российской киноиндустрии. Киноискусство, тесно связанное с освобождающей силой техники, как нельзя лучше подходило для того, чтобы донести до всех и каждого добрые вести о новом общественном порядке. Вдобавок это был и относительно нетронутый мир художественных возможностей — культурная *tabula rasa* [1501]. Ведь с тех пор как в 1903 г. открылся первый публичный кинотеатр, российская киноиндустрия не успела приобрести отчетливо самобытного характера. Она оставалась подражательной, коммерчески ориентированной и выпускала главным образом до невозможности сентиментальные мелодрамы со счастливым концом.

По ленинскому декрету, принятому в августе 1919 г., советская киноиндустрия отошла в ведение Наркомата просвещения и ввиду эмиграции почти всех актеров и техников не могла не стать главным центром практического художественного обучения и ареной всевозможных экспериментов.

вернуться

1495

58. См. анализ О.Ютиса (Исайи Берлина): O.Utis (Isaiah Berlin). *Generalissimo Stalin and the Art of Government* // FA, 1952.

3. Бжезинский (Z.Brzezinski. *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism*. — Cambridge, Mass., 1956) рассматривает постоянные чистки как неизбежный вспомогательный механизм тоталитарной власти, которую он вместе с К.Фридрихом (K.Friedrich) анализирует как принципиально новый тип власти в работе: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. — Cambridge, Mass., 1956. В этой работе развивается выдвинутая Ханной Арендт (H.Arendt. *Origins of Totalitarianism*. — NY, 1951) концепция глубинного тождества нацизма и советской власти в сравнении с предшествующими формами автократии.

Имеются и исследования, предполагающие усиленную идиосинкразию в сталинскую эпоху и дающие более обобщенную и одновременно аналитическую модель «режима революционного

массового движения в условиях однопартийной системы» — см.: R.Tucker. The Soviet Political Mind, 1963, особ. 3—19. О диапазоне возможных объяснений чисток (большинство из них тяготеют к меньшему акцентированию элемента тоталитарного расчета) см.: F.Beck and W.Godin [псевдонимы]. Russian Purge and the Extraction of Confession. — NY, 1951; а также: A.Orlov. The Secret History of Stalin's Crimes. - NY, 1953.

вернуться

1496

59. См. характеристику офицера советской разведки в кн.: A.Dulles. The Craft of Intelligence. — NY, 1963, 95. О некоторых указаниях на тот масштаб, в каком большевики временами использовали приемы тайной полиции времен конца империи, см. личные воспоминания одного из видных полицейских чинов, генерала П.Курлова: P.Kurlov. Das Ende des russischen Kaisertums. — Berlin, 1920, особ. 154 ff. (посмертное издание).

вернуться

1497

60. W.Leonhard. The Kremlin Since Stalin. - NY, 1962, 43–53, а также: H.Salisbury. American in Moscow. — NY, 1955, 154. Конечно, по православному календарю 24 декабря не было кануном Рождества.

Пиявок ставили по крайней мере дважды. См. официальные медицинские бюллетени: NYT, Mag. 5, 1953, 2; Mag. 6, 1953, 10.

вернуться

1498

61. J.Monnerot. The Sociology of Communism. — London, 1953, 254.

вернуться

1499

62. XXII съезд КПСС: Стенографический отчет. — ?, 1962, III, 119.

вернуться

1500

63. Абрам Терц [псевдоним А.Д.Синявского]: А.Терц. Что такое социалистический реализм // Цена метафоры, или Преступление и наказание Синявского и Даниэля. — М., 1989, 458.

вернуться

1501

В довольно либеральный период начала 20-х гг. возникло множество новых стилей и шли бурные дискуссии о природе киноискусства и его отношении к новому общественному строю. На первое место ненадолго выдвинулась примечательная группа «киноки» с ее фанатичной приверженностью к документальной и хронологической точности. Бывший архитектор и скульптор Лев Кулешов первым начал использовать натурные съемки, привлекать непрофессиональных актеров и ставить монументальные массовые сцены; можно отметить и разрозненные попытки разбить изобразительный ряд на экспрессионистские или абстрактные формы.

Но, как и во всех сферах советской культуры, абсолютизм сталинской власти установил в конце 20-х гг. господство пропагандистского официального стиля, который положил конец творческим экспериментам. Новый стиль, пожалуй, являет собой ярчайший образец той смеси революционной миссии и реалистической формы, которая получила название социалистического реализма. Одновременно тематика фильмов 30—40-х гг. иллюстрирует растущий крен сталинской России в сторону шовинистического традиционализма.

Новый, советский кинематографический стиль вобрал в себя множество влияний. В определенном смысле он был возвратом к давней традиции иллюстрированной хроники (лицевой летописи), которая в Московском государстве популяризировала героическую историю Победоносной Церкви, а также вульгаризированным продолжением традиций героико-исторической живописи и гигантских выставок XIX в. К этим традициям добавилась мечта о новом типе революционной драмы-мистерии, зародившаяся в кипучие дни военного коммунизма. Под открытым небом устраивали массовые театрализованные зрелища, тысячи людей участвовали в импровизированных спектаклях, воссоздававших семь великих народных революций русской истории; восемьдесят тысяч человек участвовали в «Мистерии-буфф» Маяковского и более ста тысяч — в ритуальном воссоздании штурма Зимнего дворца. Мишле говорил, что Французская революция по-настоящему началась не штурмом Бастилии 14 июля 1789 г., а символическим воссозданием этого события год спустя. Точно так же можно сказать, что и русская революция — как символ освобождения — родилась не в бурных событиях октября 1917 г., но в этих живописных зрелищах и мифическом перевоссоздании истории.

Ключевой кинематографической задачей наследника Ленина был перенос этого монументального мифа на экран. Когда «кинопоезда» революционных дней с их пропагандистским репертуаром сменились стационарными кинотеатрами, стало очень важно обзавестись надлежащей киноверсией революционного мифа. Ее обеспечили три главных фильма, выпущенных в честь десятой годовщины большевистского переворота и составивших своеобразную героическую трилогию: «Конец Санкт-Петербурга» Пудовкина, «Октябрь» Эйзенштейна и «Москва в Октябре» Барнета. Вместе со столь же причудливой панорамой Гражданской войны в «Хождении по мукам» Алексея Толстого (впоследствии по этому роману была поставлена кинотрилогия) эти фильмы явили взорам народных масс новую воплощенную мистику, в которой внезапно сбылись многолетние надежды и страхи России.

Из всех кинематографических иконографов революции более всех — и заслуженно — запомнились Пудовкин и Эйзенштейн. Оба они, ученики Кулешова, творчески воспитывались на экспериментализме 20-х гг. Оба достигли своего величайшего триумфа в 1926 г. — Эйзенштейн «Броненосцем "Потемкиным"», Пудовкин экранизацией романа Горького «Мать» — и еще долго работали в кинематографе, до самой своей смерти в конце сталинской эпохи. Эйзенштейн скончался в 1948-м, Пудовкин — в 1953-м.

Пудовкин был в большей степени сталинистом и потому запомнился не так ярко. Суровый богатырь-волжанин, он с самого начала поставил все свои силы на службу новому порядку. Теоретические его работы постоянно подчеркивали использование технических новшеств в практике политического обучения. Он предпочитал реалистический метод Станиславского более экспериментальным стилям и утверждал, что монтажер и режиссер должны иметь чуть ли не диктаторские prerogatives.

Хотя и способный воссоздавать простые и сильные эмоции, Пудовкин вслед за Сталиным все больше обращался к монументальным кинематографическим полотнам. Традиционно русские патриотические темы пришли на смену революционным в его наиболее важных поздних произведениях — «Суворов», «Минин и Пожарский», «Адмирал Нахимов». Теоретические работы и выступления Пудовкина отмечены склонностью к статистической саморекламе в псевдомарксистских выражениях, столь характерных для сталинского образа мыслей: «Сила непосредственного воздействия театра, помноженная на широчайший разворот показа действительности, возможного лишь для литературы, и еще раз помноженная на количество всех трудящихся Земного шара, — вот грубая формула, определяющая будущее качество нашего социалистического кино» [1502].

На давние театральные традиции он смотрел свысока, как этакий нувориш, безоговорочно веря, что «социалистический реализм... так же бессмертен, так же вечно молод и неисчерпаем, как сам народ» [1503].

Эйзенштейн — фигура значительно более сложная и интересная. Уроженец Риги и архитектор по образованию, он глубже Пудовкина проникся экспериментализмом 20-х гг. и намного лучше знал европейскую культуру XX в. Под влиянием Кандинского и других он верил, что основные составляющие — линия и цвет — сами по себе могут привести духовность в изобразительные искусства. Непосредственно у мистиков — предшественников Скрябина (таких, как Кастель и Эккартсгаузен) он почерпнул убежденность, что подлинное искусство должно опираться на синхронизацию ощущений, в основе которой лежит «внутренняя синхронность изображения и музыки» [1504]. Ко времени съемок «Потемкина» Эйзенштейн успел поработать в конструктивистском театре Пролеткульта, а затем главным художником у Мейерхольда.

Фильм «Броненосец "Потемкин"», в котором было занято огромное количество исполнителей, с поэтической свободой и кинематографическим мастерством рассказывал о коротком восстании матросов в Одессе во время революции 1905 г. Снятый по специально написанному сценарию и посвященный двадцатой годовщине этой революции, фильм, отчетливо продолжая давнюю традицию массового театра под открытым небом, стал едва ли не совершенной притчей о революционном героизме. Героем его был сам броненосец, а не какой-то конкретный человек. Матросы корабля — торжествующий искренний хор революционного восторга; они сражаются и против червей, пожирающих их жалкий мясной рацион, и против попов и чиновников, пожирающих их души. Как Иоанн Креститель, Предтеча, помещался в иконостасе подле Христа на престоле, так и революционный предтеча Октября обрел достойное место в иконографии революции. В истории кинематографии найдется не много эпизодов, где средства молодой киноиндустрии использованы в политических целях с таким блеском, как в знаменитом эпизоде с детской коляской — мать упустила ее, и она все быстрее катится вниз по ступеням, а следом механической поступью шагает отряд царских солдат — символ бесчеловечности.

Не в пример Пудовкину Эйзенштейн экспериментировал с нереалистическими формами киноискусства и за некоторые свои опыты конца 20-х — начала 30-х гг. снискал нарекания властей. Но, как и Пудовкин, в 30-е гг. он тоже обратился к более традиционным

патриотическим темам. И его «Александр Невский», славивший легендарного война-монаха, которым так восхищался Петр Великий, стал вехой в этом жанре. Однако если выпущенный в то же время знаменитый кинодифирамб «Петр Первый» перенес на экран живописные образы, созданные художниками XIX в., эйзенштейновская трактовка святого-покровителя Петра включала элементы гротескной гиперболы, указывая на продолжающиеся заимствования из экспрессионистского театра.

Если для ранней сталинской эпохи вполне естественным героем был Петр I, основатель Санкт-Петербурга и поборник технических новшеств, то мрачная [1505] фигура Ивана IV во многом оказалась вполне под стать более позднему сталинскому периоду с его откатами в страшную, жестокую эпоху Московского государства. Вот так в конце 30-х гг. Эйзенштейн приступил к созданию масштабного биографического фильма об Иване Грозном, собрав вокруг себя поистине целое созвездие недюжинных талантов: композитора Прокофьева, актера Черкасова, великолепных операторов, снимавших на черно-белую и цветную пленку, и даже пригласив на одну из малых ролей Пудовкина.

вернуться

1502

64. В.Пудовкин. Собр. соч.: В 3 т. — М., 1975, II, 167.

вернуться

1503

65. Там же, 266. Великолепный отчет о раннем экспериментальном русском кино см.: В.Шкловский. Жили-были//Знамя, 1962, № 12, 171-186, а также его более раннее философское эссе в кн.: P.Blake and M.Hayward, eds. Dissonant Voices in Soviet Literature. — NY, 1962, 20-28. См. также: D.MacDonald. The Soviet Cinema. — London, 1938; P.Соболев. Люди и фильмы русского дореволюционного кино. — М., 1961.

вернуться

1504

66. С.Эйзенштейн. Избранные произведения: В 6 т. — М., 1964, II, 196. Концепция синхронности изложена в работах Эйзенштейна «Монтаж» (1938) и «Вертикальный монтаж» (1940): там же, 156-266. См. особенно разделы второй работы (189-212 и 212-235) и его же статью: S.Eisenstein. One Path to Color; An Autobiographical Fragment // Sight and Sound, 1961, Spring, 84-86, 102.

вернуться

1505

67. Z. ben Shlomo. The Soviet Cinema // Su, 1959, Jul. — Sep., 70. См. также «покаяние» Эйзенштейна, перепечатанное в: NL, Dec. 7, 1946, и: M.Seton. Sergei ?. Eisenstein, A Biography. — NY, 1952; S.Eisenstein. Film Form and the Film Scene. — NY, 1957. Теперь на английском опубликован и полный сценарий эйзенштейновского «Ивана», вместе с

множеством фотографий и рисунков: S.Eisenstein. Ivan the Terrible. — London, 1963.

«Сталинградская битва» — редкое сочетание фотографического реализма (список операторов, убитых при съемке, шел в начале фильма параллельно с перечнем актеров) и своеобразной глорификации сталинского руководства. Части сценария (единственное, что сохранилось после снятия фильма с проката в период десталинизации) написаны в стиле хроники. См.: Н.Вирта. Сталинградская битва. — М., 1947, особ. 5 и след.

Пропагандистское искусство послевоенной сталинской эпохи являет собой почти полный откат к раннему церковному искусству. См. искажение центрального триптиха иконостаса (изображающего Господа на престоле, с Богоматерью по одну руку и св. Иоанном Предтечей по другую) в «триптихе»: «Враги мира» // Искусство, 1952, март — апр., 31-33.

Однако этот многообещающий замысел стал очередной незавершенной трилогией из тех, какими изобилует русская культурная история. Первая серия была снята во время войны, в далекой мирной Алма-Ате, и вскоре после выхода на экран в январе 1945 г. удостоилась множества наград, в том числе Сталинской премии I степени. Вторая же серия в сентябре 1946 г. подверглась резкой критике ЦК. Во второй серии, где в изображении боярских заговоров чередовались черно-белые и цветные эпизоды, жуткие звуки и тени первой серии обернулись карикатурами. Атмосфера постоянных интриг и нависшей смертельной угрозы слишком напоминала реальную жизнь, и сверхподозрительный Сталин, вероятно, усмотрел в правдивом изображении жестокости Ивана и его опричников завуалированный намек на себя и свою тайную полицию. Поэтому вторая серия трилогии вышла на экран только в 1958 г., когда минуло уже десять лет после смерти Эйзенштейна и пять — после смерти Сталина. Третья серия осталась незавершенной, и Эйзенштейн скончался в той же полуопале, что была его уделом в начале 30-х гг.

В первые послевоенные годы кинематография отдавала предпочтение прежде всего стереотипным идеологизированным любовным романам, героями которых были колхозники и партийные активисты, или же пыталась загипнотизировать зрителей всеведением сталинского руководства и всеилием Советской Армии, о чем ярко свидетельствуют такие фильмы, как «Сталинградская битва» и «Падение Берлина». В эту эпоху систематических фальсификаций советское кино и буквально, и фигурально распадалось, так как советские пропагандистские ведомства, которые контролировали кинопрокат, снова и снова подвергали отснятые фильмы редакторскому перемонтажу. Неудивительно, что Эйзенштейн в последние годы жизни сетовал, что ему предложено оставить злосчастного «Ивана Грозного» и сосредоточиться на изучении жизни Нерона". Похоже, для человека уже не осталось достойного занятия, не сопряженного с риском мученичества от руки нового Нерона. Даже Николай Вирта, автор сценария «Сталинградской битвы», в своей пьесе, написанной в последние годы сталинской эпохи и опубликованной только в 1954 г. («Гибель Помпеева»), вероятно, намекал на близкие бедствия.

У Сталина, как и у Ивана, в безумии была система. Подобно Ивану, Сталин невероятно усилил мощь русского государства и свою власть над ним [1506]. Волею ли случая, тщательным ли планированием, но за четверть века Сталин сделал огромную аграрную Россию одной из двух могущественнейших мировых сверхдержав — с пятого или шестого места по промышленному производству она выдвинулась на второе. А именно такими критериями Сталин — и многие другие в XX в. — измеряли успех, и в этом плане успех неопровержим. Из грубой силы и сложной психологии русского народа Сталин создал внушительную политическую машину, которой управлял с изрядной ловкостью и куда большей гибкостью, чем порой считают [1507]. Даже в области культуры он мог похвастаться такими внешне внушительными достижениями,

как фактическая ликвидация неграмотности и гигантские тиражи всевозможной литературной классики.

Из произведений официального социалистического реализма надолго переживут сталинскую эпоху, пожалуй, лишь романы Михаила Шолохова, проникнутые атмосферой ее исторических преобразований и необузданной жестокости. Ленинская и сталинская революции отображены в его «Тихом Доне» и «Поднятой целине» правдиво, хотя и несколько двумерно. Но даже этого сугубо лояльного (и в корне антизападного и антиинтеллигентского) писателя неоднократно одергивали и принуждали к пересмотру второй части «Поднятой целины». В разгар сталинской эры Шолохов подолгу жил в родной станице, но мало-помалу приобретал все больший авторитет, удостоивался солидных почетных званий, копил хвалебные отзывы критиков-литературоведов. Полную версию «Поднятой целины» он опубликовал только после разоблачения Сталина, а после падения Хрущева третьим из русских писателей был награжден Нобелевской премией [1508].

Для историка русской мысли сталинская эпоха важна и с иной точки зрения, которая не имеет касательства к личности диктатора. Ведь это был период, когда долго безмолствовавшие силы внезапно стали играть важную роль в русской культурной жизни. Подобно растениям, скрыто развивающимся в промерзлой подпочве, мазохистские и шовинистические импульсы внезапно расцвели пышным цветом, когда механизированные сталинские плуги вспороли поверхность и вытащили их на свет.

В то же время почва, перепаханная этой «второй революцией», оказалась благоприятной для новых всходов, поднявшихся из свежих зерен грамотности и образования. Хотя Сталин охотно верил, что его власть над растительным миром столь же безгранична, сколь и власть над миром людей (потому он и обожествовал лысенковский культ внешней среды!), в степях, которые он с такой систематичностью боронил и выжигал, проклюнулись кое-какие весьма неожиданные всходы. Если историку экономики и политики приходится большей частью заниматься ленинским севом и сталинской жатвой, то историку культуры необходимо вникать в глубинные проблемы почвы и — хотя бы на пробу — в соотношение нынешних урожаев с урожаями прошлого и будущего.

3. НОВЫЕ БРОЖЕНИЯ

Общий характер достижений России при большевизме ни для кого не секрет. Ускорились урбанизация и индустриализация, резко возросла военная мощь, централизованный контроль в сочетании с научной идеологией обеспечил более крепкую внутреннюю дисциплину, нежели при других правителях. На основе собственного революционного опыта изобретательные, хотя и жестокие вожди СССР разработали и довели до совершенства действенные способы, позволявшие устранить любую угрозу их власти — будь то агитация внутри или подрывная деятельность извне. В конечном итоге коммунистическое руководство — главным образом потому, что находилось у власти во время Второй мировой войны и с тех пор успело добиться серьезных экономических успехов, — сумело внушить многострадальному русскому народу, что оно отнюдь не какое-то преходящее явление в его долгом историческом опыте.

Но планы и достижения правящей олигархии всегда были только частью сложной летописи русской истории. Если российское наследие во многом повлияло на созданную при Сталине официальную культуру, то ведь и проблемы, которые тревожили диктатора, тоже представляются до странности знакомыми. Конечно, историку не дано совершенно точно знать, как прошлое соотносится с настоящим, особенно когда его окружают беспрецедентные проблемы атомного века. Не дано ему и совершенно точно знать, как унаследованные формы искусства и философские идеи воздействуют на мир державной политики и экономической

необходимости. Но его долг — выявлять темы, звучащие эхом минувшего, а таких в конце сталинской эпохи было великое множество.

Взять хотя бы войну и ее влияние — эта тема снова и снова звучит в современной русской истории. Чувство приподнятости, самопожертвования и повышенной социальной мобильности традиционно соединилось с новыми западными контактами, стимулируя в России реформистские устремления. Действительно, серьезные волнения почти всегда происходили после важных войн и заручались поддержкой возвращающихся ветеранов; примером тому декабристы после наполеоновских войн; «новые люди» 1860-х гг. после Крымской войны; народники после Турецкой войны; революция 1905 г. после Японской войны и революция 1917-го после Первой мировой. Вполне резонно предположить, что разруха и открытость Западу в годы Второй мировой войны приведут к подобному же реформистскому прессу — вслед за страданиями и обманами 30-х гг. Многие русские действительно перешли на сторону немцев, и Сталин незамедлительно принял все меры, чтобы максимально ограничить контакты со своими военными западными союзниками. Чистки и резко антизападная политика первых послевоенных лет были по большому счету попытками предотвратить то, что иначе могло стать неудержимым сдвигом к некий форме политической либерализации и уступок долго подавлявшимся потребительским нуждам.

вернуться

1506

68. Мозаики на станции метро «Комсомольская» в Москве изображали советские победы в стилизованной иконографической манере, что стало причиной множества проблем при переписывании истории после Сталина. Один советский чиновник говорил в 1958 г., что фигуру Сталина не убрали из центра мозаики, где изображены советские лидеры, производящие у Кремля смотр советским войскам после победы над Германией, просто потому, что не было уверенности, что кто-то другой заслуживает этой центральной, как бы для самого Бога предназначенной позиции, и еще потому, что было бы абсурдно, если б на картине, которую изо дня в день видят тысячи людей, не было никого, кто принимает парад (Берию, Маленкова и Молотова уже убрали из центрального ряда). В январе 1965 г. эта мозаика была полностью демонтирована и вскоре заменена большим мозаичным портретом Ленина.

Об ощущении Сталиным тождества с Иваном IV см.: Tucker. *Mind*, 37–38, 44–45, а в дополнение к приведенной там библиографии и к работам, на которые выше ссылался автор данной книги, оправдательную статью С. Бахрушина «Иван Грозный» в теоретическом партийном журнале «Большевик», 1943, № 13, 48–61. Результатом возврата к прошлому стало и отождествление сталинской сложной и тонкой политики «активной обороны» со скифской тактикой заманивать врага в глубь страны, а затем окружать и истреблять. См.: А.Мишулин. О военном искусстве скифов // ИЖ, 1943, № 8–9, 64–69, а также: K.Mchnert. *Stalin the Historian*//TC, 1944, Oct., 173–188.

вернуться

1507

69. О более поздних взглядах на Ивана IV см.: E. Delimars. *Destalinisation d'Ivan le Terrible* // CS, 1965, jan. — fev., 9–20. См. также более общую работу: S.Roberts. *Soviet Historical Drama, Its Role in the Development of a National Mythology*. — Leiden, 1965.

О дискуссии, иллюстрирующей часто забываемую тонкость его послевоенной политики, см.: M.Shulman. Stalin's Foreign Policy Reappraised. — Cambridge, Mass.. 1963.

вернуться

1508

70. «Тихий Дон» Шолохова выходил четырьмя частями в 1928–1940 гг.; «Поднятая целина» была опубликована двумя томами (1932, а затем в собрании сочинений 1955–1960). Полезная советская работа о его творчестве: И.Лежнев. Путь Шолохова. — М., 1958; однако сложное текстовое развитие произведений Шолохова, а равно сокращения и изменения, связанные с долгой задержкой издания второго тома «Поднятой целины», еще ждут своего исследователя.

Основные чистки 1948–1949 гг., которые в советской литературе называются «Ленинградским делом», указывают на вторую традиционную черту недавней советской истории: рецидив давней напряженности между Москвой и Ленинградом. Москва не могла не мстить исконному сопернику, претендовавшему на первенство в Российской империи. Ленинград по-прежнему оставался «окном в Европу», а внутри коммунистической партии Ленинградская организация со времен Троцкого и Зиновьева традиционно представляла революционный идеализм и широкую интернациональную культуру. Троцкий и Зиновьев были одними из первых жертв сталинских интриг, и чистки 30-х гг. Сталин начал с убийства их преемника, Сергея Кирова, возглавлявшего Ленинградскую партийную организацию. Его преемник, Андрей Жданов, в свою очередь внезапно скончался при невыясненных обстоятельствах в разгар послевоенного опустошения рядов Ленинградской парторганизации. В войну Ленинград почти три года выдерживал блокаду и теперь вновь поднялся в ореоле героизма, который в послевоенном СССР безусловно вызывал уважение. Этот город стал не только средоточием художественных и интеллектуальных брожений — в будущем экономическом развитии ему была отведена роль центра легкой промышленности. Как и царский Санкт-Петербург, Ленинград по-прежнему был центром и символом моделей развития, более близких Западу, чем те, каким отдавала предпочтение Москва.

Еще одна возвращающаяся тема — дилемма деспотического реформизма, с которой столкнулись преемники Сталина. Подобно Екатерине II, Александру I и Александру II наследники Сталина, идя по стопам своего деспотичного самодержавного предшественника, пытались разжечь народный энтузиазм первоначальными широкими амнистиями и туманными посулами реформ. Первым начал амнистию узников ГУЛАГа и заговорил о «новом курсе» Маленков; Хрущев продолжил его курс и даже придал ему некоторую нарочитую аффектированность. Однако вскоре этот новый вождь столкнулся с классической проблемой, которая весьма тревожила Екатерину и обоих Александров. Как провести реформы, не затрагивая основы деспотического контроля? Как оживить инициативу, не стимулируя непокорность? После разоблачения Сталина в феврале 1956 г. грянул гром: в Венгрии, Польше и в самой России произошли события, ставшие для Хрущева таким же ударом, какой был нанесен Екатерине Пугачевым и Французской революцией, Александру I — восстанием Семеновского полка и европейскими революциями начала 1820-х гг., Александру II — идеологическим хаосом и покушениями террористов в 1860-е гг. Перед лицом революции растущих ожиданий, которую он сам же и навлек на свою голову, Хрущев был вынужден укреплять авторитарную основу своей позиции. И, как часто бывало, реформистская риторика сменилась новыми репрессиями.

Необходимости сворачивания реформ в конце 50-х — начале 60-х гг., однако, в известной

степени противостоял еще один рецидив давней русской темы — конфликт поколений. Хрущев, видимо, чутьем угадал мудрость попытки подружиться с молодежью, которая смотрела на мир совершенно по-иному, нежели уцелевшие контуженные могикане и бюрократы-чиновники сталинской эпохи. Новому поколению важные свершения «второй», сталинской, революции казались такими же далекими, как их родителям, выросшим в сталинскую эпоху, — утопические мечты «первой», ленинской, революции. Новое поколение воспитывалось, скорее, в атмосфере высоких надежд, возникших в тяготах военной поры. Это было более образованное поколение, сознающее всю глубину пропасти, разделяющей его собственную техническую компетентность и бюрократическую лень и психотические эксцессы послевоенного правления Сталина. Молчаливое это поколение очень скоро подало голос, когда в 1956 г. Хрущев, оказавшись в опасной политической ситуации, дал к этому повод. А самое главное — новое поколение не замолчало и после неизбежной реакции в конце 1956-го и в 1957 г. Вновь зазвучали голоса творческих периодов российского прошлого, и казались они не такими уж робкими, по крайней мере не такими запуганными. В начале 60-х гг. кое-кто заговорил о еще более радикальном поколении двадцатилетних, известном под исторически почетным именем «шестидесятников».

Эпоха Сталина наконец-то заканчивалась — четверть века, годы, когда над всем и вся витала идея заговора. Конспиративный кодекс революционной целесообразности был перенесен в систему управления, а собственные интриги Сталина прикрывались сказками о заговоре троцкистских уклонистов, капиталистического окружения, титовских кровопийц или просто «определенных кругов». Все эти силы объединялись в «заговор обреченных» против СССР (так называлась резко антиамериканская пьеса Н. Вирты 1948 г.). Внутри СССР сталинские подданные тоже якобы плели заговор, сеяли «боярскую смуту» (подзаголовок второй серии эйзенштейновского «Ивана Грозного»), И даже в самом Кремле, возможно, тайно действовали заговорщики — врачи-отравители.

Население в целом пособничало Сталину тем, что впоследствии было названо «заговором молчания» (впервые к этому выражению прибегнул в 1820 г. разочарованный западник, князь Вяземский, говоря о политической пассивности русских перед лицом тирании Николая I) [1509]. Бруно Ясенскому, польскому коммунисту, который эмигрировал во Францию, а затем в россдшо, где покончил с собой во время чисток, принадлежит еще более яркое выражение — «заговор равнодушных» (название его незавершенного романа 30-х гг., опубликованного только после разоблачения Сталина в 1956 г.) [1510].

После смерти Сталина важнейшим вопросом было: что может стать противоядием от правительства конспираторов, опирающегося на заговоры молчания и равнодушия? Пророческой подсказкой стала иная трактовка заговора, которую в канун «второй», сталинской, революции дал последний из недолговечного букета одесских юмористов — Юрий Олеша. В его романе «Зависть» (1927) несколько интеллигентов старого мира устраивают «заговор чувств» [1511] (именно такое название получила инсценировка романа). Совершенно лишние люди, завидующие дивному новому миру, который строится вокруг, «заговорщики» Олеси — несуразные яйцеголовые кавалеры (один из них и зовется Кавалеров) среди круглоголовых революционеров, боязливые и все же по-прежнему царственные Гамлеты в эпоху, когда этот символ давней интеллигенции почти исчез со сцены.

Мощная длань советской власти представлена в романе Олеси двумя персонажами; один из них футболист, другой — колбасник, желающий выстроить для нового общества гигантскую систему супермаркетов. Оба они явно находятся на волне будущего, и, чтобы противостоять их заговору, заблудшие кавалеры Олеси бегут в мир фантазии, где строят машину — разрушительницу машин и нарекают ее «Офелией». Но эта Мадонна, которой так не хватало заговору чувств, не позволяет себя использовать. Офелию убила холодность Гамлета, и теперь,

возвращенная к жизни Гамлетами старой интеллигенции, она жаждет мести — и оборачивается против них, а не против машин.

В итоге роман, однако, возбуждает симпатию к «заговору» и оставляет у читателя впечатление, что эта аполитичная оппозиция новому порядку каким-то образом будет продолжаться. События послесталинского десятилетия можно рассматривать как посмертное оправдание чувств, защитить которые кавалеры Олеши были не способны.

После двадцатипятилетнего сталинского «заговора равных» (название романа Оренбурга 1928 г. об одноименной организации Бабефа [1512]) наступало время «оттепели» (название его же романа, опубликованного в 1954 г.). Убийственная стужа застигла русскую культуру в разгар цветения, и никто точно не знал, какие всходы появятся после такой зимы. Но одна старая ветвь стойко жила, проклюнулись и новые ростки. Стало быть, пора обратиться к посланию, оставленному «пережитком прошлого», Борисом Пастернаком, и к молодым голосам советской молодежи, зазвучавшим в это послесталинское десятилетие.

вернуться

1509

1. П.Вяземский. ПСС. — СПб., 1878, I, xi? — о «заговоре молчания».

вернуться

1510

2. Заговор равнодушных // Б.Ясенский. Избр. соч. — М., 1957, I (то же: НМ, 1956, №№ 5–7).

вернуться

1511

3. Роман переиздан в кн.: Ю.Олсша. Избр. соч. — М., 1956 (Избранное. — М., 1983); см. также предисловие В.Перцова.

вернуться

1512

4. И.Эренбург. Заговор равных. — Berlin, 1928. Сама идея эгалитарной социальной революции за пределами первоначальной политической революции 1789 г. в известной мере коренится в бабёфовском «заговоре равных». См.: J.Talmon. Origins of Totalitarian Democracy. — NY, 1960.

Возвращение Пастернака

Каким бы ни оказалось историческое воздействие Пастернака на русскую культуру, в последних своих работах, написанных перед смертью в 1960 г., он оставил примечательное человеческое завещание и трогательное обращение к культуре старой России, которое само по себе заслуживает интереса исследователей.

Пожалуй, было бы естественно ожидать, что его возвращение станет возвращением поэта. Способность человека слагать стихи спонтанно, без всякого повода, есть, вероятно, единственная возможность сохранить достоинство и самоуважение в эпоху расчета, лжи и духовной изоляции. И Борис Пастернак, один из самых чистых и музыкальных поэтов нашего столетия, обладал этой способностью. Она дарила ему единение с миром неслышных напевов и высокой гармонии, который извечно вызывал подозрения у поборников закрытого авторитарного общества. Платон хотел изгнать поэтов из своего Государства, а Ленин предпочел бы забыть звуки «Аппассионаты».

Но для Пастернака поэзия была всё — не просто утешение среди бедствий современной политической и экономической жизни, а скорее способ пробиться сквозь всю искусственность и фальшь к реальному миру, трепетному, чувствующему миру людей, мест и вещей. Пастернак пытается защитить этот мир от куда менее реального мира абстрактных лозунгов, догм и статистических данных. Язык первого — сугубо личная поэзия, язык второго — общественная проза. В стране, где в лживый бюрократический век выпускалось огромное количество самой что ни на есть искусственной прозы, Пастернак непреклонно оставался лирическим поэтом. Он был предан не идеям, но самой жизни — от стихов сборника «Сестра моя — жизнь», написанных в революционном 1917 г., до последних стихотворений «Доктора Живаго», где фамилия героя тоже говорит о жизни.

Отчего этому певцу жизни позволили уцелеть? Он был слишком известен, чтобы остаться незамеченным, и все же, несмотря на долгие периоды молчания и ухода в переводческую деятельность, никогда не отрекался от своего поэтического курса и не шел на компромиссы, сочиняя раблепные оды Сталину и гимны коллективизации. Должно быть, Сталин сам принял решение не трогать Пастернака или согласился на это. Возможно, его в какой-то мере тронула неподкупность этого чистого поэтического отпрыска старой России, а возможно, он чувствовал некую тайную силу в человеке, который называл поэта «братом дервишу» [1513]. Пастернак, конечно же, снискал себе однозначную репутацию неконформиста, не подстраивающегося к обычаям и нравам художественных кругов сталинской России, — начиная с его письма Сталину в ноябре 1932 г., в связи с загадочной смертью первой жены Сталина. Пастернак отказался подписать стереотипное письмо с соболезнованиями, подготовленное другими ведущими писателями, и написал Сталину собственное письмо: «Присоединяюсь к чувству товарищей. Накануне глубоко и упорно думал о Сталине; как художник — впервые. Утром прочел известие. Потрясен так, точно был рядом, жил и видел» [1514].

Так или иначе, Пастернак уцелел и оставался в России. С наступлением первой «оттепели» после смерти Сталина он в апреле 1954 г. опубликовал десять стихотворений, обозначенных как «стихи из романа в прозе "Доктор Живаго"». Даже эта краткая ремарка уже говорила о многом. Сообщение, что поэт почти завершил свой первый и единственный роман, вызвало большой интерес, ибо означало, что он уже какое-то время занимался новой для себя работой — признал прозаический мир современной России и явно решил наконец обратиться к ней на том языке, какой она способна понять. Уточнение «роман в прозе» указывало, что Пастернак намеревался представить вариации на старые литературные темы, ведь еще Пушкин назвал своего «Евгения Онегина» «романом в стихах». Мысль о том, что роман, в котором идет речь о советской реальности, одновременно воскрешает кое-что из давнего наследия русской культуры, была спокойно продолжена в пояснительном примечании автора, что «Живаго» «охватывает время с 1903 до 1929 года», а герой — человек «мыслящий, с поисками, творческой и художественной складки» [1515].

Можно по-разному смотреть на это произведение, вопреки упорным возражениям советских властей опубликованное три года спустя за рубежом, а затем удостоенное Нобелевской премии, от которой автора принудили отказаться. Сталинисты в СССР и любители сенсаций за

рубежом говорили о «Живаго» как о своеобразной антиреволюционной диатрибе; литературоведы демонстрировали свою критическую непредвзятость, ставя роман ниже поэзии Пастернака и выводя ему в своих литературных кондуитах оценку от 4+ до 5-; ученые-окультисты видели в нем некий сокровенный клад символов и аллюзий [1516].

Если Сталин и не дал разделаться с Пастернаком окончательно, то сталинские преемники не давали поэту свободно печататься. Последние годы он жил в вынужденной изоляции, в атмосфере мелочных нападок и завуалированных угроз. Действительно, в период «десталинизации» в СССР не найдется личности, на которую официоз обрушил бы столько вульгарной и истошной брани, как на этого лирического поэта. Для всесильных коммунистических бюрократов хрущевской России он был «злостствующий литературный сноб», «самовлюбленный эстет и декадент» и вообще «свинья не сделает того, что он сделал», потому что «никогда не гадит там, где кушает... где спит» [1517].

Существовали вполне основательные причины энергично форсировать кампанию против Пастернака, несмотря на всю ее неуклюжесть и затруднительность. Ведь в конечном счете «Доктор Живаго» Пастернака бросал вызов моральным устоям режима. Вместо того чтобы пойти накатанным путем и критиковать частные дифирамбы, какие писатели прежде пели Сталину, Пастернак поставил под сомнение всю концепцию писателя как массовика-культурника. Его Юрий Живаго представлял собою вызов моральному превосходству поддельного активиста, который экстернализировал и материализировал жизнь и признаёт неизменный рационалистический тезис, что индивидуальное «я» необходимо принести в жертву ради «блага социалистического коллектива» [1518]. Создав, по сути, пассивного страдальца и снабдив его достоверной, даже привлекательной внутренней жизнью, Пастернак выдвинул альтернативу двумерному «новому советскому человеку».

Издателей, отклонивших в СССР его роман, по всей видимости, особенно раздражало, что в Гражданскую войну Живаго не примкнул ни к одной из сторон, а стало быть, на него вполне можно нацепить привычный ярлык контрреволюционера. Да он, пожалуй, и был контрреволюционером, только в более глубоком смысле, отстаивая «не контрреволюцию, но противоположность революции». Пастернак был подлинной альтернативой социальной революции, причем совершенно непостижимой для сталинских активистов — ни ярлык прицепить, ни откупиться.

В глазах соотечественников Пастернак даже в унижении сохранял достоинство и честность. Он отказался выехать за границу, хотя его заурядные мучители из всех сил подталкивали его к этому шагу, рекомендуя «внутреннему эмигранту» отправиться «в свой капиталистический рай». В письме, где он отказывается от Нобелевской премии, Борис Пастернак писал, что «положа руку на сердце, я кое-что сделал для советской литературы» [1519]. Мучители его безусловно не могли ни положить руку на сердце, ни сказать, что кое-что сделали для русской литературы. Ни один из маститых писателей не подписался под официальным осуждением, сопутствовавшим клеветнической кампании.

И советские критики, и западные поклонники сходятся во мнении, что в определенном смысле «Доктор Живаго» — отход вспять, к дореволюционной России, оживший голос «утраченной культуры» [1520]. В романе и правда нарочито звучат давно умолкнувшие темы, идущие вразрез с официальной советской культурой. Но вместе с тем в основе своей книга повествует об истоках и развитии советского периода, и Пастернак, несомненно, считал этот роман своеобразным заветом родной стране. В последнем автобиографическом наброске, написанном по завершении романа, он подчеркнуто называет «Живаго» своим «главным и важнейшим произведением, единственным, которого я не стыжусь и за которое беру на себя полную ответственность» [1521].

вернуться

1513

5. Характеристика, заимствованная из Пушкина («Поэт брат дервишу») и приведенная в статье: М.Коряков. Термометр России у Пастернака // НЖ, LV, 1958, 141.

вернуться

1514

6. Тексты и анализ двух писем из ЛГ от 17 нояб. 1932 г. см.: Коряков. Термометр, 139-141. Сведения о жизни Пастернака в сталинскую эпоху см.: R.Payne. The Three Worlds of Boris Pasternak. — NY, 1961, 146-167; а также: R.Conquest. Courage of Genius — The Pasternak Affair. — London, 1961. Письмо, предположительно написанное в сентябре 1956 г. редколлегией «Нового мира» и мотивирующее отказ журнала напечатать «Живаго», было опубликовано в Л Г 25 октября 1957.

вернуться

1515

7. Знамя, 1954, № 4, 92.

вернуться

1516

8. См. тонкий отзыв Э.Уилсона о романе и лингвистические заметки о переводе в статье: E.Wilson. Doctor Life and His Guardian Angel //The New Yorker, Nov. 15, 1958, 213-238, а также его изыскания касательно символов в статье: E.Wilson. Legend and Symbol in 'Doctor Zhivago' // Encounter, 1959, Jun., 5—16, и одобрительный анализ и забавный упрек А.Гершенкрона по поводу выискивания символов в: A.Gershcncron. Notes on 'Doctor Zhivago' // Backwardness, 341-352.

вернуться

1517

9. См.: ЛГ, 25 окт. и 1 нояб. 1958; Правда, 30 окт. 1958 — выступление В.Семичастного по Всесоюзному телевидению 29 окт. 1958 г.; его же выступление как первого секретаря на Пленуме ЦК ВЛКСМ на праздновании 40-лстнего юбилея ВЛКСМ: КП, 30 окт. 1958.

вернуться

1518

10. Соавтор английского перевода «Живаго» Макс Хэйуорд (Max Hayward) соотносит характер Живаго с традицией пассивных обывателей в русской литературе, начатой жалким чиновником

в «Шинели» Гоголя: Encounter, 1958, May, 38-48.

[вернуться](#)

1519

11. Правда, 30 окт. 1958 (Семичастный). Текст письма Пастернака Хрущеву в «Правде» и «Известиях», 2 нояб. 1958, а также второе письмо главному редактору «Правды» в номере от 6 нояб. 1958 г.

[вернуться](#)

1520

12. Подзаголовок критической статьи о романе: S.Hampshire // Encounter, 1958, Nov., 3-5.

[вернуться](#)

1521

13. Pasternak. Essay in Autobiography. — London, 1959, 119. Цитаты из романа приводятся по изданию: Б.Пастернак. Доктор Живаго: Роман. — Societe d'Edition et d'Impression Mondiale, 1959.

Грандиозность романа не в скандале, который возник вокруг него, и не в сюжете, но скорее в той алхимии, что сплавила воедино три главных его компонента: воскрешение дореволюционной литературной традиции, новое раскрытие глубинной религиозной и натуралистической символики в русском подсознании и новый взгляд на русскую революцию и будущее России.

Стремление воскресить русскую литературную традицию заметно на каждом шагу. Автор изначально называет свое произведение «романом в прозе», как бы намекая на «Евгения Онегина»; композиционно же книга выстроена подобно «Войне и миру» Толстого, ибо она сплетает воедино повествование о великом национальном эпосе и об одиноких поисках правды и заканчивается двумя эпилогами. Сам Живаго — сочетание и свершение двух ключевых типических образов русской литературы XIX в.: *обывателя*, т. е. «забитого ничтожного мещанина», который безропотно принимает все беды, посланные ему судьбой, и *лишнего человека*, т. е. «лишнего дворянина», неспособного к действию и отчужденного и от семьи, и от общества. Символы русской литературы прошлого — тройка из «Мертвых душ», поезд, раздавивший Анну Каренину, — слышны вновь, но чуточку не попад. В повествование включены пространственные диалогические пассажи в духе Достоевского и Чехова, что нередко утяжеляет его. На всем протяжении романа антифоном звучит давнее противопоставление богатого, безыскусного мира природы и искусственного мира машин. Живаго умирает, пытаясь впустить свежий воздух в переполненный трамвай.

И над всем витает идея, преследовавшая воображение литераторов на закате империи, — вера, что одна только женщина, некая странная и таинственная женская сила может указать измученным интеллигентам путь к спасению. Ею была утраченная Мадонна русского романтизма: «прекрасная дама» ранних стихов Блока, «София» теософии Соловьева, «Офелия»

фантазий Олеши. Как часто у Достоевского, женщины наделены особым даром ясновидения. У Пастернака таинственная спасительница была осквернена и все же являет собою соединение чувственного и духовного начал. Лара — это и Россия, и жизнь, и поэзия, и искренняя, незамутненная простота. Странник Живаго ищет ее в сумятице великих событий революционных лет. В укрытой снегами деревне он достигает физического союза с нею; а потом, уже по ту сторону смерти, — трогательная последняя картина, когда Лара, оплакивая Живаго, кладет на его тело три широких креста. В другом контексте это могло бы показаться банальным, но здесь внезапно преображается в мощную сцену, в которой есть что-то и от Оплакивания Христа, когда Богоматерь плачет над изломанным телом сына, и от сцены смерти Изольды, где нарастающий трагизм музыки гармонически разрешается, лишь когда героиня соединяется с возлюбленным в смерти.

Лара обнаруживает то же сочетание красоты, цельности и смутной глубины, которое лежало в основе величайших достижений русской литературной культуры. И в дивном новом мире России XX в. Лара не может не разделить судьбу этой культуры — исчезновение и безымянную смерть. Для Пастернака, как и для богословов Православной церкви, вся природа участвует в страданиях и мученичестве священной истории. Посредством одной из своих бесчисленных метафор Пастернак подчеркивает, что эта культура принимает муку не от рук злодеев, но от рук фарисеев, «ретуширующих» и «лакирующих» правду. Даже приход весны несет знаки Гражданской войны: «Там и сям мученически прямилась березы, пронзенные зубчиками и стрелами парных раскрывшихся листиков. Чем они пахли, можно было определить на глаз. Они пахли тем же, чем блистали. Они пахли спиртами, на которых варят лаки».

Но последнее слово не за страданием и не за обманом, ибо в основе своей роман религиозен, пропитан образами православия, и чувствуется, что эти образы будут открыты вновь, как древние лики икон, чистота которых вновь явилась из-под многослойной записи только в годы юности Пастернака. Само имя Живаго взято из православной литургии и исповедания св. Иоанна Златоуста; события тоже постоянно привязаны к православному календарю, и встреча Живаго с партизанскими жестокостями происходят во время Великого поста, когда он оказывается участником похода красных. Нередко в романе сквозит давняя сектантская идея, что люди на собственном опыте переживают страсти Христовы, а из этой идеи следует, что период революционных мучений в истории России как-то соотносится с жутким временем между распятием Христа и Его воскресением.

Как у Достоевского и многих-многих других, главное христианское послание вложено в уста мнимого дурачка: Бог и работа. Все прочее и вправду не имеет значения. Но именно это и было утрачено в жизни светской интеллигенции. «До сих пор считали, что самое важное в Евангелии нравственные изречения и правила, — пишет Пастернак, критикуя абстрактный нравственный фанатизм современной русской философии, — а для меня самое главное то, что Христос говорит притчами из быта, поясняя истину светом повседневности». Естественная всеохватность центрального чуда Нового Завета — рождения младенца — противопоставлена националистической театральности центрального чуда Ветхого Завета — перехода через Чермное море. На протяжении всего романа религиозное чувство Пастернака запечатлевается в образах, а не в отвлеченных идеях; и в этом смысле «Живаго» являет собой возврат преимущественно к культуре старой Московии — культуре звуков, зрительных впечатлений и запахов, нежели к петербургской культуре слов и идей. Поэтические образы Пастернак называл «чудеса в слове» [1522], подобно тому как чудесные иконописные образа называли «нерукотворными». Место действия «Живаго» — Москва и глухая провинция, а не Петербург и не Запад. Для Пастернака Москва серебряного века «далеко обогнала Петербург», и почти всю свою жизнь он провел в ее окрестностях. «Москва сорока сороков» стала Москвою Скрябина, который, пожалуй, оказал на формирование Пастернака самое сильное воздействие [1523].

Подобно Скрябину Пастернак стремился создать некий сплав искусств, где особая роль принадлежит музыке. Пастернаковское описание художественного подвига Скрябина приложимо и к нему самому, к его попытке отыскать внутренние, доступные музыке соответствия «с миром внешним, окружающим, с тем, как жили тогда, думали, чувствовали, путешествовали, одевались» [1524]. Пастернак видел в творчестве Скрябина не просто музыку, но «олицетворенное торжество и праздник русской культуры» [1525]. Собственное его творчество — стремление продолжить этот прерванный праздник. Не случайно, что вера Лары описывается как «внутренняя музыка», что прозаическая часть «Живаго» заканчивается «неслышной музыкой счастья», изливающейся на «этот святой город и <...> всю землю». А затем роман преобразуется в песнь и завершается посмертными стихами Юрия Живаго, принадлежащими к числу музыкальнейших творений Пастернака. Отец поэта был художником, сам он изучал философию, но именно музыка, впервые услышанная, вероятно, от пианистки-матери, сообщает особенное волшебство пастернаковским образам и идеям. Вполне естественно поэтому, что его смерть и похороны сопровождались не прозаическими речами и передовицами официальной советской прессы, но чистой музыкой величайшего русского пианиста и интерпретатора Скрябина — Святослава Рихтера, который без устали играл на маленьком пианино в доме Пастернака, подле мертвого тела поэта.

Пусть роман Пастернака и не достигает высот романов Толстого и Достоевского, но устремлен он в том же направлении. Как Толстому и Достоевскому, так и Пастернаку не давали покоя религиозные вопросы, которые он не мог разрешить обычными способами. В последние годы жизни поэт называл себя «почти атеистом» [1526] и говорил, что вообще не имеет какой-либо философии жизни, разве только определенный «опыт или умонастроения». По собственному его признанию, он предпочитал смотреть на искусство как на акт «сосредоточенного отречения, отдаленно и неуклюже напоминающего Вечерю Господню» [1527], и верить, что из добровольных мук в подражание Христу явится чудо воскресения.

вернуться

1522

14. Повесть// Б.Пастернак. Воздушные пути. — М., 1982, 179.

вернуться

1523

15. Там же, 419.

вернуться

1524

16. Там же, 425–426.

вернуться

1525

17. Там же, 426.

вернуться

1526

18. Цит. по: G.Ruge. A Visit to Pasternak // Encounter, 1958, Mar., 22-25. О подробностях похорон см.: P.Johnson. Death of a Writer // Harper's, 1961, May, 140-146.

вернуться

1527

19. Мысли, высказанные в неопубликованном письме Пастернака, написанном по-английски в начале 1959 г.

«Главный смысл моего опыта или умонастроения (философии у меня нет) — это понимание искусства, творческого воплощения и вдохновения как попытки сосредоточенного отречения, отдаленно и неуклюже напоминающего Вечерю Господню и причастие, понимание, что изобразительная сторона нашей культуры, персонажи и образы европейской истории определенным образом связаны с Иисусом Христом или в определенном смысле являются неким ему подражанием, что Евангелия суть основа того, что в сфере писательства зовется реализмом...»

Воскресение и есть подлинная тема романа, что опять-таки связывает его с Толстым, Достоевским и исчезающей культурой православия. «Что вы ищете живого [1528] между мертвыми?» [1529] — спросили у последователей Христа, когда они пришли ко гробу Его в первый день Пасхи. С тех пор все, кто «истинно славят» Его имя, должны провозглашать: «Христос воскрес!.. Воистину воскрес». Последний завет Достоевского новой жизни из смерти, «Братья Карамазовы», начинается притчей: «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет...» Последний роман Толстого носил название «Воскресение», и оригинальные иллюстрации к этому произведению, сделанные отцом Пастернака, висели на стенах дачи поэта в Переделкине, когда он писал «Живаго».

Роман Пастернака начинается похоронами и кончается воскресением на третий день человека, к которому «на суд <...> столетия поплывут из темноты». Более того, Пастернак намекает, что Господь, возможно, сотворит на русской почве новую жизнь из смерти, что культурное воскресение, наверное, ждет в конце революционной Голгофы даже таких, как он и Живаго, — смущенных наблюдателей и лишних людей старой России. Ничего из сделанного ими не сподобилось спасения. Но, невзирая на все ошибки и заблуждения, они были отмечены сокровенным прикосновением теплого и всепрощающего мира природы и образа Самого Христа. Эти две чудесные силы сходятся над сиротливым мертвым телом Живаго. Церковного отпевания не будет, и Лара уже простилась с ним.

«...одни цветы были заменой недостающего пения и отсутствия обряда.

Они не просто цвели и благоухали, но как бы хором, может быть, ускоряя этим тление, источали свой запах и, оделяя всех своей душистой силой, как бы что-то совершали.

Царство растений так легко себе представить ближайшим соседом Царства смерти. Здесь, в зелени земли, между деревьями кладбищ, среди вышедших из гряд цветочных всходов сосредоточены, может быть, тайны превращения и загадки жизни, над которыми мы бьемся.

Вышедшего из гроба Иисуса Мария не узнала в первую минуту и приняла за идущего по погосту садовника. (Она же, мнящи, яко вертоградарь есть...)»

Намек на воскресение России не менее впечатляющ. Конечно, для историка культуры пастернаковское видение русской революции и будущего России, быть может, еще важнее, чем его взгляд на осуществление и спасение личности. Знаменательно, что, несмотря на близкие отношения Живаго и Лары, в мужья она выбрала его духовного антагониста, революционного вожака Стрельникова (снова говорящая фамилия!). Ведь духовная культура старой России, по сути, сочеталась браком с Революцией — первоначально чистой и открывавшей новые перспективы.

История Стрельникова — поразительный в своей лаконичности рассказ о пассивном сползании в революцию. С точки зрения Пастернака, все началось, когда молодой человек по имени Павел Антипов перестал откликаться на зов реального мира как индивидуальная личность и принялся повторять навязчивые абстрактные лозунги, громыхавшие вокруг, — в его случае это были военные призывы 1914 г. Он уезжает на фронт, исчезает из виду в пороховом дыму и затем появляется вновь, но уже под именем Стрельникова, в новом качестве революционного вожака. Так, без лишних слов, с огромной выразительной силой Пастернак увязывает революцию с войной, а войну — с бегством человека от индивидуального и реального. Стрельников становится метафорой революции: неистово преданный абстрактным идеям и субъективно совершенно чистый. Он женится на Ларе, и в последнем разговоре Живаго и Стрельникова Пастернак уверяет нас, что ее выбор — а значит, и приверженность России к революции — не был ошибкой. Революция, воплощенная в Стрельникове, дарит людям чистоту самоотречения ради нового начала в людских делах. Этот импульс в России был уничтожен не контрреволюцией, но деструктивной логикой самой революции. Потому-то Стрельников совершает самоубийство еще до окончания Гражданской войны, и последняя память о нем — капли жертвенной крови, которые у Пастернака, опосредованные яркими образами русского фольклора, как бы сопрягаются с кровью Христа. Мертвый Стрельников и капли крови из раны в его виске, застывшие на снегу и «похожие на ягоды мерзлой рябины», — эта фраза тотчас приводит на ум народную песню, которую поют в романе и в которой говорится, что рябина скорее рассыплет свои красные ягоды по ветру, чем отдаст их воронам.

Хотя вороны, одержав после революции верх, пировали на останках духовной культуры старой России, Пастернак настойчиво утверждает, что их время проходит. Из первого эпилога читатель узнаёт, что у Живаго и Лары осталась дочь, живущая где-то в глубине России, «где еще чист и нетронут язык», и что «предвестие свободы носилось в воздухе в послевоенные годы, составляя их единственное историческое содержание». Та же тема с характерно пастернаковской естественной образностью прозвучала в интервью, которое поэт дал одному из западных журналистов, когда «Живаго» готовили к печати: «Воззвания, шумная сумятица, восторги миновали. Теперь растет что-то еще, что-то новое. Растет незаметно и спокойно, как трава, как плод, и растет в молодых. Самое главное в этой эпохе — что родилась новая свобода» [1530].

Однако «завет» Пастернака безусловно прежде всего в его поэзии, а не в прозе, и вполне оправданно, что завершающий эпилог романа облечен в стихотворную форму. Если у Толстого второй эпилог «Войны и мира» представляет собой изложение его философии истории, отход от великолепной беллетристики назад, к полемической прозе, то у Пастернака второй эпилог знаменует шаг вперед — от изящной беллетристики к великолепной поэзии. Эти два эпилога отличаются друг от друга так, как толстовская «Крейцерова соната» от бетховенской, и Пастернак, как всегда, на стороне музыки.

Ровно двадцать пять стихотворений — по числу песнопений, нередко в акафистах, циклах гимнов во славу Богородицы, популярных в Православной церкви. Стихи Пастернака — своеобразные акафисты *интеллекта*, чувством ищущего путь назад к Богу.

Открывает цикл Гамлет, этот символ колебаний и сомнений в жизни как таковой, который издавна завораживал воображение русских. Пастернак не разрешает «гамлетовского вопроса», скорее он трансформирует образ Гамлета. Переводчик Шекспира, он сроднился с этой пьесой и за много лет до «Живаго» высказал мысль, что Гамлет есть воплощение не слабости, но благородства: «"Гамлет" не драма бесхарактерности, но драма долга и самоотречения... Гамлет избирается в судьи своего времени и в слуги более отдаленного» [1531]. В первом стихотворении второго эпилога Пастернак отождествляет себя не с самим Гамлетом, а с актером, который вынужден играть роль перед бесчувственным новым зрителем. Затем этот актер вдруг обретает новый масштаб, осознавая свое отчаяние и неожиданно повторяя слова Христа: «Отче! о если б Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня» [1532]. Мучительные раздумья в Гефсиманском саду, тема заключительного стихотворения, уже звучат в самом первом:

Я один, всё тонет в фарисействе.
Жизнь прожить — не поле перейти.

Цикл движется сквозь мир времен года и природных образов, в которые вплетены пассажи из Писания и иные религиозные аллюзии. Несколько стихов в конце посвящены рождению и юности Христа, два — Марии Магдалине, принявшей Христа за садовника, а заключительное стихотворение озаглавлено «Гефсиманский сад». Решающее утверждение веры происходит лишь после того, как Христос в этом стихотворении просит Петра вложить меч в ножны и смиренно соглашается испить чашу Свою до дна. В последних трех строфах Пастернак пишет о грядущих муках с набожным смирением монастырского летописца:

вернуться

1528

по-старославянски: *живаго*

вернуться

1529

20. Лк., 24:5.

вернуться

1530

21. Ruge. Visit, 24; ср.: N.Nilsson. We Arc the Guests of Existence // Reporter, Nov. 27, 1958 — касательно других интересных высказываний Пастернака.

вернуться

1531

вернуться

1532

23. Лк., 22:42. Связь между. Христом в Гефсиманском саду и Гамлетом ранее отмечалась Пастернаком: Замечания, 347.

Но книга жизни подошла к странице,
Которая дороже всех святынь.
Сейчас должно написанное сбыться,
Пускай же сбудется оно. Аминь.

Все это не бессмысленно. Единственная ошибка человека — та, какую совершали все еретики от ранних иудеев до большевиков, самонадеянно притязая на раскрытие тайн и установление путей истории. Поэт призывает древний символ огня, внушающий мысль об импульсивном и непредсказуемом характере исторической судьбы, — а отсюда следует христианский завет добровольного принятия креста:

Ты видишь, ход веков подобен притче И может загореться на ходу.

Во имя страшного ее величья Я в добровольных муках в гроб сойду.

В заключительной строфе люди выходят из мира, где им смутно видятся за стеклом грядущая цель и суд. Поэт обращается к классическому образу корабля в море. В стихотворении «Сложь весла» (1917) этот образ служил символом чувственного освобождения: в недвижной лодке поэт, его возлюбленная и окружающая природа сливались в некое текучее единство [1533]. Последние же строки «Живаго» возвращают образ корабля к его давним религиозным основам. Пастернак словно бы говорит, что за пределами частной судьбы поэта, ненадолго соединившегося с Ларой в Барыкине, есть и иное назначение, что все баржи, издревле влекомые вверх по Волге несметными легионами угнетенных тружеников, на самом деле — многопалубные корабли, которые непременно выведут Россию из ее закоснелой изоляции к запредельным мирам.

Я в гроб сойду и в третий день восстану,
И, как сплавляют по реке плоты,
Ко мне на суд, как баржи каравана,
Столетия поплывут из темноты.

Таковы заключительные строки протяженной летописи, последний) образ в долгой череде картин. Завет, оставленный Пастернаком России] в сумятице и конфликтах XX столетия, весьма напоминает тот, который; оставил своей пастве почтенный Сибирский митрополит в разгар смуты и раскола XVII в. и который официальный журнал Московской Патриархии спокойно опубликовал в середине 1965 г:

«Христианин! Заметь это раз навсегда, что подсолнечник и в мрачные дни совершает круговое течение, следуя за солнцем, по неизменной любви и влечению естественному к нему. Нашим солнцем, освещающим наш житейский путь, является воля Божия; она не всегда безоблачно освещает нам дорогу жизни; часто с ясными днями мешаются мрачные для нас дни: дожди, ветры, бури поднимаются... Но да будет же так сильна любовь наша к нашему Солнцу, воле Божией, чтобы мы неразлучно с ней могли и во дни невзгод и скорби, как подсолнечник в дни

мрачные, продолжать безошибочно плавать по житейскому морю, по указаниям «барометра» и «компаса» воли Божией, ведущей нас в безопасную пристань вечности» [1534].

Силою таких вот глубинных видений страна «научного атеизма», по иронии судьбы, оказалась способна дать миру в лице Пастернака едва ли не самого великолепного религиозного поэта XX в. Быть может, его «Живаго» — всего лишь по-чеховски горькое последнее «прости», последний отблеск солнечного заката на одинокой вершине. А быть может, и первоначало нового магнитного поля — как бы неожиданная точка притяжения для трепещущих компасных стрелок космической эпохи. Обратимся же к этой эпохе и к устремлениям молодого поколения, на которое Пастернак возлагал такие великие надежды.

Новые голоса

Главный вопрос будущего в творческой жизни России касается не внутренних эмигрантов из культуры поздней империи, но чисто советского молодого поколения — не Пастернака, но его суждения, что «растет... что-то новое... и растет в молодых».

Разумеется, очень и очень трудно охарактеризовать целое поколение сложной, развивающейся современной нации. Много знающих и нередко талантливых людей, несомненно, делают прибыльную карьеру как верные слуги государства и партии. Еще большее число молодых людей — возможно даже, преобладающее большинство — искренне гордится достижениями советской науки и техники и в какой-то мере испытывает благодарность за те возможности, что открылись при новом порядке.

И все же внутри СССР явно и активно идут брожения, которые принято в целом отождествлять с поколением моложе 35 лет, хотя в них участвуют и многие люди постарше, а многие из более молодых не участвуют вовсе. Главная задача историка — определить природу и значимость этого процесса, сформулировать, как нынешние брожения в СССР соотносятся с прошлым России и каково может быть их воздействие на будущее. При всей запутанности и противоречивости молодежных брожений в СССР в них можно выделить четыре основных аспекта, или уровня.

Первый и наименее перспективный — порыв к чисто негативному протесту. Это брожение выражалось различными способами: и бесчинствами хулиганов, и кричащими новшествами в манере поведения и одежде стилиг, и в нарочитой оппозиции всем догмам *нибоничѐ* (остроумное стяжение русской фразы «ни Бога ни чёрта»).

Враждебная официальная пресса с горечью писала о «нигилистах в коротких штанишках» [1535], а наиболее радикальная неугомонная молодежь России стала называть себя «шестидесятниками». Таким образом, обе крайности общественного мнения в СССР говорят о сходстве с изначальными, историческими нигилистами и «шестидесятниками», которые появились ровно за сто лет до 1960-х гг., после репрессивного царствования Николая I. Возможность обратиться к коллективным социальным экспериментам и революционной организации, воодушевлявшая молодых нигилистов при Александре II, сто лет спустя, конечно, отсутствовала. Но ощущение гонений и потребность в новых ответах, откровенно говоря, были даже еще сильнее.

Противостояние столь многих молодых людей официальной культуре, несомненно, ослабляло коммунистический режим и приводило его в замешательство. Тогдашние лидеры огромного Коммунистического союза молодежи по возрасту были лет на десять старше, чем их коллеги при Ленине, а большевистские ветераны раздраженно признавали свою неспособность понять равнодушие молодежи к путям, которые они ей наметили. Выступая на торжественном

Пленуме ЦК ВЛКСМ в марте 1957 г., Ворошилов чуть ли не со слезами сетовал: «Но есть, вы это знаете, я не о стилягах говорю, это, как бы, чуть не сказал, — шваль. Нет, я говорю и о людях, которые отличаются от вас тем, что они боятся трудностей, лавируют». Единственный его рецепт насчет «таких людей» был — «мы должны сказать: их не должно быть» [1536].

Но «такие люди» продолжали существовать, их даже становилось больше. На XIV съезде ВЛКСМ в марте 1962 г. позиция коммунистического руководства оставалась столь же безнадежна. Хрущев, учредивший для формирования новой коммунистической элиты новые школы-интернаты и увязавший прием школьников в вузы с наличием обязательного трудового стажа — чтобы помочь молодым людям преодолеть «отрыв от жизни», — страстно клеймил неистребимый нигилизм и «паразитизм»; молодежи [1537].

Равнодушие к официальным идеалам и якобы бесцельные поиски новизны в одежде, сексе и асоциальных поступках, конечно, представляют собою часть более общей враждебности к обезличенному урбанистическому миру современности. Этот первый уровень протеста отнюдь не чисто советский феномен, а скорее сугубо стихийное выражение широко; распространенного в развитых странах желания молодежи вырваться за пределы однообразной будничной рутины к подлинно индивидуальному опыту.

Второй, более позитивный аспект молодежных брожений — возрождение русского юмора. При Сталине настоящая комедия в России практически исчезла. Остались только топорные пошлости самого диктатора, сводившиеся в основном к намекам на убогую да грубым оскорблениям по адресу национальных меньшинств. Богатейшие традиции литературной сатиры и крестьянского юмора, процветавшие даже в крайне тяжелые периоды царских репрессий, были безжалостно раздавлены с годами усиливавшейся психотической нетерпимостью Сталина ко всем формам критики. Не имея возможности открыто посмеяться над системой, русский народ тонул в скрытой горькой ожесточенности. Пресечение юмористического потока, этой традиционно свободной части «широкой русской души», имело опасные последствия, и это своим призывом к новым Гоголям и Салтыковым признал даже последний при жизни Сталина и долго откладывавшийся партийный съезд (1952) [1538]. Возрождению русского юмора способствовал и приход к власти Хрущева, который обладал куда большим чувством юмора, чем все предшествующие лидеры русского коммунизма, и сделал шутку составной частью нового стиля политических выступлений.

вернуться

1533

24. Стихотворение «Сложь весла» удачно проанализировано (вместе с «Гамлетом» из «Живаго») Н.Нильссоном (N.Nilsson // ScS, V, 1959, 180-198). Другой анализ см.: D.Obolensky. The Poems of Doctor Zhivago // SEER, 1961, Dec., 123-135.

вернуться

1534

25. Цит. по мемориальной статье: А.Просвирнин. Св. Иоанн, митрополит Тобольский и всея Сибири (к 250-летию со дня кончины) // Журнал Московской Патриархии, 1965, № 6, 74.

вернуться

26. КП, 21 июня 1961. А.Турков защищал термин «нигилист» как гордое радикальное обозначение на бурном, судя по всему, собрании Московской писательской организации в марте 1957 г. (отчет см.: ЛГ, 19 марта 1957, 1, 3). Последующее использование этого и других терминов подробно, с привлечением множества иллюстраций из прессы того времени, обсуждалось в сборнике «Брожение среди молодежи», выпущенном мюнхенским Институтом по изучению СССР (Youth in. Ferment. — Miinchen, 1962). Термин «нибоничё», которым пользовался в первую очередь Лев Кассиль, достаточно близок, хотя и ведет свое происхождение из иного источника, стихотворения В.Брюсова 1901 г.: «Неколебимой истине / Не верю я давно /...И Господа, и Дьявола / Хочу прославить я» (В.Брюсов. Стихотворения и поэмы. — Л., 1961, 229).

О концепции поколения см. различие между историческим и генеалогическим поколением у Ортеги-и-Гассета (Ortega y Gasset. Man and Crisis. — NY, 1962, 30-82). Уверенность, что молодежь пребывала в брожениях уже в последние годы войны, развита в работе: R.Mehnert. Stalin's Grandchildren // ТС, 1944, Jul., 1 — 18. Среди многих статей, посвященных проблеме поколений в послесталинской России, см., в частности: L.Haimson. Three Generations of the Soviet Intelligentsia // FA, 1959, Jan., 235-246; M. Fainsod. Soviet Youth and the Problem of the Generations // Proceedings of the American Philosophical Society, 1964, Oct., 429-436; а также приведенную там библиографию.

На Всесоюзной конференции по идеологической работе в конце декабря 1961 г. советские лидеры выразили тревогу и возмущение «проявляющимися сейчас попытками доказать существование так называемого "четвертого поколения", которое отдалается, а то и противопоставляется тем, кто штурмовал Зимний, строил Комсомольск-на-Амуре, разгромил фашизм» (С.Павлов // XXII съезд КПСС и вопросы идеологической работы. — М., 1962, 145).

вернуться

27. Правда, 2 марта 1957. Отсылки к Постановлению ЦК ВЛКСМ и текст Постановления см.: CDSP, Apr. 27, 1957, 16-18. См. также: R.Fisher. Pattern for Soviet Youth: A Study of the Congresses of the Komsomol, 1918-1954. - NY, 1959; A.Kassov. The Soviet Youth Program: Regimentation and Rebellion. — Cambridge, Mass., 1965.

вернуться

28. CDSP, May 16, 1962, 12-1 5. С.Павлов, первый секретарь ЦК ВЛКСМ, упомянул 29 августа 1965 г. об опасности «культурничества» (аполитичной культурной деятельности): CDSP, Sep. 22, 1965, 14.

вернуться

Юмор, возникший в послесталинскую эпоху, оказался, однако, весьма зубастым, а к этому даже коммунистические лидеры-реформисты были не готовы. Остроумные басни и яркие каламбуры обнаруживали изящество, легкость и дерзкую нетерпимость к притворству, что резко контрастировало с официальной советской культурой, но пополняло быстро исчезающие ресурсы присущей людям сатиры.

Впрочем, под насмешливой позой советской молодежи обыкновенно таилась позитивная убежденность, что есть еще дела, которые стоит совершить и в частной жизни, и в профессиональной деятельности. Если нельзя в одночасье изменить политическую и властную систему, можно, по крайней мере, сохранить достоинство в честном труде, свободном от бюрократического лицемерия и политического вмешательства. Таким образом, юмор вступал в союз не только со страстным стремлением к реформам, которое всегда внушало страх фарисейским властям, но и с «ползучим прагматизмом» нового поколения, все более уверенного, что из океана официального обмана и лени все же поднимутся и будут расти острова творческой честности.

Типичный анекдот начала 60-х гг. рассказывал, как колхозника привезли в Москву и велели ему с Ленинских гор глядеть в телескоп, далеко ли еще бесклассовое общество. Однажды по дороге к своей синекуре он встретил американца, который предложил утроить его жалованье, если он переберется в Нью-Йорк и будет со статуи Свободы смотреть, не видать ли очередного кризиса капиталистической системы. «Условия заманчивые, — отвечал колхозник, — но менять постоянную работу на временную мне не по карману».

У незатейливого героя этого анекдота множество предшественников в народных побасенках и сатирической литературе Великороссии, а равно и в еврейском юморе с его идеализированным Петером Шлемилом и жизнеутверждающей насмешкой над человеческими слабостями и амбициями. По сути, эта история — вариант старого как мир еврейского анекдота об ожидании Мессии и, быть может, тонкий намек на то, каким способом местечковая еврейская культура России пытается украдкой отомстить своему недавнему гонителю. Вынужденная ассимилироваться, дробиться в обществе СССР и терпеть бесконечные унижения от антисемитизма, еврейская диаспора продолжала утверждать себя анонимно, обеспечивая свежими сатирическими ресурсами совокупную российскую культуру.

В конце XIX — начале XX в. евреи-эмигранты внесли свой юмор в плавильную печь Америки, и в некотором смысле то же самое повторилось во внутренней эмиграции и ассимиляции еврейского юмора в СССР середины XX в. Евгений Шварц, драматург-сатирик, посмертно ставший кумиром молодого поколения, и режиссер, который боролся за постановку его пьес, Н. Акимов, — оба евреи. Филосемитизм молодого поколения — знак благодарности за еврейский вклад в новые культурные брожения и одновременно вполне осмысленное признание собственного тождества с преследованиями, выпавшими на долю евреев. Неудивительно, что из всех полуеретических литературных произведений послесталинской эпохи безыскусная поэтическая дань Евгения Евтушенко еврейскому страданию — стихотворение «Бабий Яр» — стала едва ли не важнейшим символом свежих чувств и чаяний молодого поколения [1539].

Возрождению русского юмора благоприятствовала и растущая ассимиляция других меньшинств, например армян, которые, как и евреи, являются представителями тысячелетней ближневосточной культуры с богатым фольклором, сложившимся за долгие века гонений, скитаний и рискованных торговых экспедиций. Для подвыпивших русских вымышленное

«армянское радио» — постоянный источник юмористических комментариев к внутренним советским событиям. В начале 60-х гг. грузины и армяне сыграли ведущую роль в развитии искусства юмористической и сатирической народной песни.

Целый ряд глубинных положительных идеалов нового поколения нашел выражение в третьем аспекте брожений — возрождении русской литературы. На закате империи литература в конечном счете была главным средством развития новых идей о человеке и обществе. Оживление этих идейных поисков в литературе послесталинского десятилетия — феномен огромной важности для России (хотя необязательно для мировой литературы) [1540].

Отчасти новая литература выглядит впечатляюще — на фоне предельной стерильности того, что ей предшествовало. Но постоянно вспоминаешь, что в числе ее авторов нет и намека на потенциальных Толстых и Достоевских. Действительно, из современных советских писателей ближе всего к эпической стилистике первого и к религиозному психологизму второго приближаются романы Михаила Шолохова и Леонида Леонова, однако эти немолодые писатели вызывают у подрастающего поколения изрядную идиосинкразию и не пользуются заметным влиянием. И все же в новой литературе есть собственная свежесть и живость. Когда вскоре после смерти Сталина было опубликовано вызвавшее бурные споры эссе Померанцева «Об искренности в литературе», где автор, в частности, противопоставлял честность и находчивость сибирской крестьянки и механическую лживость властей, поистине потоком хлынули произведения, которые в целом можно назвать неопопулистской литературой. В рассказах вроде «Рычагов» А. Яшина и «Света в окне» Ю. Нагибина подчеркивался контраст между коррумпированным чиновничеством и неподкупным народом [1541]. Порой как сила, противостоящая коммунистической бюрократии, выступает не простой мужик, а идеализированный ученый — например, в «Собственном мнении» Гранина или в романе Дудинцева «Не хлебом единым», который вызвал много споров. Иногда авторские намеки весьма прямолинейны, как в стихотворении «Знак предупреждения» Я. Аким, название которого — ироническая аллюзия на запретительные надписи и вездесущие плакаты с призывами к бдительности, которыми Сталин заполнил Россию в разгар своих нероновских кровопусканий [1542].

Литература протеста 1956 г. оказалась лишь предвестием еще более резкой и острой социальной критики, заявившей о себе в конце 1962 г. публикацией «Одного дня Ивана Денисовича» Александра Солженицына, где изображен советский концлагерь, и «Дня в "Новой жизни"» Федора Абрамова — беспощадной зарисовки о жизни колхоза.

В целом в России после смерти Сталина вышло значительное количество стилистически заурядных, но идеологически замечательных литературных произведений. Одновременно заявила о себе еще более дерзкая литература, которая пишется «в ящик» или «для души» и ходит по стране в рукописных и машинописных копиях (вместе с бесчисленными подпольными копиями запретных западных публикаций и их неофициальных переводов). Кое-что из этой литературы распространялось через газеты листовочного формата, нелегально выпускавшиеся в СССР, а кое-что нашло путь на Запад и было опубликовано там.

Еще более важным, чем романы и рассказы нового поколения, является необычайный подъем двух самых общественных и при том наиболее личных из всех литературных форм — поэтических чтений и театра. Эти формы прямого общения, позволяющие советским людям непосредственно говорить с соотечественниками об общих для всех проблемах, — во многом способствовали созданию того чувства коллективизма и целеустремленности, которое воодушевило молодое поколение.

Внимание общественности к поэтическим чтениям во многом привлекала яркая личность

Евтушенко и связанная с ним шумиха — впервые в 1960 г. вслед за публикацией «Бабьего Яра», а второй раз в 1963 г., после того, как он, находясь за рубежом, опубликовал автобиографические заметки и размышления.

Вряд ли что-либо из написанного Евтушенко войдет в антологии шедевров мировой поэзии. Но, еще не достигнув тридцатилетнего возраста, он занял важную нишу в русской культурной истории как признанный рупор своего поколения. Его непосредственные и понятные каждому стихи протеста и самоутверждения, симпатичная внешность, незатейливая любовь к путешествиям и к самой любви — все это сделало его своеобразным романтическим кумиром. Он храбро распахивал прежде запертые двери, то был в фаворе у официальных властей, то попадал в опалу, и тысячи людей следовали его примеру; он же в свою очередь делился с тысячами, приходившими на его чтения, — стихами, комментариями и аллюзиями, которые не рисковал доверить печати.

вернуться

1539

30. Впервые опубликовано: Л Г, 19 сен. 1961.

вернуться

1540

31. См.: V.Erlich. Post-Stalin Trends in Russian Literature//ASR, 1964, Sep., 40 5-440. Там же см. сопроводительные заметки Г.Гибиана (G.Gibian) и М.Хейворда (M.Hayward), а также ответ Эрлиха.

вернуться

1541

32. Эти рассказы опубликованы в обширной и подвергшейся резкой критике антологии: Литературная Москва. — М., 1956, II, 502-513, 396-403.

вернуться

1542

33. День поэзии. — М., 1956, 95; Д.Гранин. Собственное мнение // НМ, 1956, № 8; см. также: P.Johnson. Khrushchev and the Arts: the Politics of Soviet Culture 1962-1964. — Cambridge, Mass., 1965 (включая документы и анализ); заслуживает рекомендации также живая статья очевидца-югослава: M.Mihailov. Moscow Summer 1964 // NL, 1965, Mar. 29, Jun. 7.

Большой интерес (отчасти потому, что это один из редких образцов провинциальных сборников, который и широко обсуждался, и вполне доступен) представляет: Тарусские страницы: Литературно-художественный иллюстрированный сборник. — Калуга, 1961.

Из многих обсуждений и анализов советской литературы того периода см.: Su, 1963, Jan.; Harper's, 1961, May; Atlantic Monthly, 1960, Jun.; Problems of Communism, 1961, May — Jim.,

1—31. См. также интересную, хотя и пессимистическую оценку, принадлежащую известному советскому писателю, пишущему под псевдонимом Н.Гаврилов (N.Gavrilov. Letter from a Soviet Writer // NL, Dec. 9, 1963, 14–18), и речь Хрущева о культуре 8 марта 1963 г. с подробными комментариями и аннотацией: Khrushchev on Culture. — London, 1963 (Encounter Pamphlet № 9). Можно посмотреть и переводы, и статьи в специальном выпуске журнала Северо-Западного университета: Creativity in the Soviet Union //Tri-Quarterly, 1965, Spring.

Автор довольно обширного отчета очевидца о колебаниях советской политики в этой сфере (R.Blum. Freeze and Thaw: the Artists in Russia // The New Yorker, 1965, Aug. 28, Sep. 4, Sep. 11) рассматривает как изобразительные искусства, так и литературу, причем в несколько менее светлой перспективе, нежели другие.

«У каждого — свой тайный личный мир», — писал Евтушенко в первом стихотворении одного из своих сборников [1543] и представал как защитник этого не скованного запретами, многоцветного мира от серого, стереотипного мира «наследников Сталина». Его стихотворение «Нигилист» рассказывает, как юноша, насмешливо именуемый в официальных кругах «нигилистом», оказался способен на куда более благородные человеческие поступки, чем его более ортодоксальные современники. А ода «Юмор» воспекает это качество за его способность бичевать тиранию.

Впрочем, притягательность Евтушенко основывалась не только на юношеской щедрости и общем духе протеста. Ведь Евтушенко — хоть и неуклюже, а возможно, и бессознательно — задевал поэтические струны, весьма созвучные давней русской традиции. Для послесталинского десятилетия он стал перевоплощением — пусть и бледным — Белинского, «неистового» нравственного героя изначального «замечательного десятилетия». Евтушенко близок Белинскому, пожалуй, не только в своем влиянии на современников, но в своем отказе мириться с рационалистическими объяснениями человеческих страданий. В «Бабьем Яре», особенно в прочтении самого Евтушенко, эмоциональная кульминация наступает, когда автор говорит об Анне Франк и невинно страдающем детстве, а затем уже переходит к натуралистической образности и нравственным выводам. Чувство гнева и возмущения — согласно его официально раскритикованной автобиографии — впервые проснулось в нем, когда он увидел беспомощную десятилетнюю девочку, до смерти задавленную на похороны Сталина, задавленную просто потому, что ни у кого не было надлежащих полномочий, чтобы остановить обезумевшую толпу [1544]. Вот тогда-то Евтушенко вернул пропуск в сталинскую государственность, который человек его таланта мог получить с легкостью. Мотивация та же, что у Белинского, который отверг гегелевский идеальный миропорядок, и у двойника Белинского, Ивана Карамазова, отказывающегося от пропуска в рай — по причине невинных страданий детей. Быть может, самая долговечная заповедь давней русской интеллигенции заключена не в утопических ее мечтах, а в этом страстном желании, «чтоб ни один ребенок не плакал». Страница с этими строками, жирно подчеркнутыми Достоевским в его записной книжке, долго была выставлена в одной из витрин московского Музея Достоевского. Эта заповедь весьма близка внутреннему идеалу Евтушенко.

Но Евтушенко, конечно, еще и поэт, и он вполне отдает себе в этом отчет. Как голос свободы в своем поколении он чем-то напоминает о восточно-европейской традиции XIX в., когда Мицкевич в Польше, Петефи в Венгрии, Рунеберг в Финляндии сумели выразить в стихах смутные чаяния своего народа, однако истинные его предшественники — четыре русских поэта начала XX столетия, которых он считает для себя образцом: Маяковский, Блок, Есенин и Пастернак [1545].

Задачей своей поэзии Евтушенко называл поэтизацию русского языка — продолжение

начатого Блоком и Пастернаком дела превращения языка в эстетический предмет и даже в средство искупления человеческой жизни [1546].

Некоторое время его творчество как будто бы следовало традиции Маяковского — традиции размашистых «пощечин общественному вкусу». Однако по духу он, пожалуй, ближе к Есенину, крестьянскому поэту, наименее интеллектуальному из этой четверки. Первое стихотворение Евтушенко посвятил спорту, да он фактически и был профессиональным футболистом, прежде чем обратился к поэзии. Родился он в сибирской глубинке, по натуре простодушный, почти ребячливый экстраверт, чрезвычайно самоуверенный. Может быть, поэтому его тщеславность и «придворные стихи» для режима выглядят не столь уж достойными порицания, а возможность трагического финала всегда как бы совсем рядом. Поэзия Евтушенко говорит о давнем контрасте между пороками власти в Москве и чистотой, что сохранилась еще в российской глубинке и олицетворена для него «станцией Зима», маленьким сибирским городком его детства, который дал заглавие его первой серьезной поэме. Его позиция — позиция деревенского парня, будущего певца жизни во всей ее щедрости, но последние строки поэмы, прощальное «напутствие» городка уезжающему сыну, звучат скорее как послание давней российской интеллигенции, отцеженное до сокровенной сути:

Ты не горюй, сынок, что не ответил
на тот вопрос, что задан был тебе.
Ты потерпи, ты вглядывайся, слушай,
ищи, ищи.
Пройди весь белый свет.
Да, правда хорошо,
а счастье лучше,
но все-таки без правды счастья нет [1547].

Андрей Вознесенский, второй из «пламенных обличителей» на поэтическом фронте, дополнил смелые графические зарисовки Евтушенко цветом и деталями. Скоро Вознесенский доказал, что как поэт он лучше. Ровесник Евтушенко, печататься всерьез он начал пятью годами позже. Внезапность, с какой в начале 60-х гг. его имя заняло место рядом с именем Евтушенко, объясняется и растущей искушенностью молодежи, и все большим ее откликом на традиционные темы и смыслы русской интеллигентской традиции.

Есть что-то до странности знаменательное в том, что первый сборник стихов Вознесенского (1960) носил название «Мозаика» и был выпущен во Владимире, исконном центре великорусского православия. Поэзия Вознесенского соединяет мозаику зрительных образов и поток музыкального звука. Он как бы воспринял толику исконного духа древней православной культуры, что была способна чувственным путем выражать сверхчувственные идеи. В нем, ученике Пастернака, который сумел вобрать в свою поэтическую речь множество современных идей, по-настоящему возродилась поэтическая традиция серебряного века.

Любимое стихотворение Вознесенского — «Параболическая баллада» — также и излюбленный объект официальных нападков. Это защита «эзоповского языка», на котором истинный поэт только и должен высказывать самое для себя главное. Он должен говорить не напрямую, но символически и уклончиво. Гоген добрался до Лувра, не спустившись с Монмартра, но отправившись в южные моря.

А он уносился ракетой ревушей...
И в Лувр он попал не сквозь главный порог —
Параболой
гневно

пробив потолок! [1548]

Собственная поэтическая «Парабола» Вознесенского (название второго сборника стихов, вышедшего в 1960 г. в Москве) уже переполнила чашу терпения советской бюрократии. Обвиненный официальной критикой в «формализме», поэт магией языка клеймит чиновников, пропахнувших формалином и фимиамом («формализмом... формалином... фимиамом»). Рубленный стих его приговора сталинской архитектуре намекает на огненный апокалипсис:

Прощай, архитектура!
Пылайте широко Коровники в амурах,
Райклубы в рококо!
<...>
Живешь — горишь [1549].

Поэт для Вознесенского — носитель пророческой миссии, а отклик слушателей — «почти осязаемое выражение чувства», которое оставляет их души «распахнутыми подобно женщине, которую только что поцеловали» [1550].

Все это — полная противоположность пуританскому дидактизму официальной советской культуры. В начале 60-х гг. авторские чтения поэтов были насыщены оригинальными мыслями, которые аудитория встречала стихийными аплодисментами и бурными комментариями, — не в пример пышным официальным сборищам, где ритуальные аплодисменты сопровождали пространные пассажи все менее оригинальной прозы. Не приходилось сомневаться в том, где именно была истинная жизнь, хотя власти предрежающие обладали силой периодически затыкать поэтам рот, что и сделали, развязав в первой половине 1963 г. яростную клеветническую кампанию. Следующие два года творчество Евтушенко и Вознесенского, казалось, шло к упадку. Однако уже совершенно независимо от личностей этих двух поэтов, ярких или блекнувших, молодое поколение создало собственный изустный фольклор [1551], чтобы сохранить память о добрых словах и смелых делах точно так же, как древний фольклор в годы монгольского ига, когда литература молчала, хранил память о подвигах героев.

вернуться

1543

34. Евг. Евтушенко. Нежность. — М., 1962, 5.

вернуться

1544

35. Evg.Evtushenko. Precocious Autobiography // Saturday Evening Post, Aug. 10— Aug. 17, 1963, 62, 64. Оду «Юмор» см.: Евг. Евтушенко. Стихотворения и поэмы. — М., 1987, I, 268-269.

вернуться

1545

36. Su, 1963, Jan. 29.

вернуться

1546

37. В интервью с автором настоящей работы в Москве в сентябре 1958 г., формулируя мысль, еще не отброшенную, хотя и не нашедшую развития ни во время его дальнейших поездок и пресс-конференций, ни в его поэзии.

вернуться

1547

38. Станция Зима. Поэма // Евг. Евтушенко. Стихотворения и поэмы, I, 119.

вернуться

1548

39. Параболическая баллада // А. Вознесенский. Дубовый лист виолончельный.

Избранные стихотворения и поэмы. — М., 1975, 549.

вернуться

1549

40. Вечер на стройке // Там же, 511; Пожар в Архитектурном институте // Там же, 546.

вернуться

1550

41. P.Blake // Encounter, 1963, Apr., 32.

вернуться

1551

42. Вывод об упадке вытекает из рассуждений П.Форгса (P.Forgues. Russian Poetry 1963-1965 // Su, 1965, Jul., 54-70), из прочтения «Братской ГЭС» Евтушенко (Юность, 1965, апр., 26-67), а также из личного присутствия автора в январе 1965 г. на представлении мелодраматической революционной баллады «Казнь Степана Разина», где Шостакович положил на музыку подборку длинных стихов Евтушенко. Юмористическим примером изустного фольклора является популярная и широко, распространявшаяся (в 1965 г.) «Сказка о царе — только не Салтане», неофициальная версия недавней советской политической истории в сатирических куплетах, легко запоминающихся, поскольку это перефраз пушкинской сказки.

Пожалуй, не менее разителен контраст между новым театром, возникшим после смерти Сталина, и стереотипными популярными постановками советских пьес в сталинскую эпоху. Именно театр в конце 1953 г., когда на сцене была поставлена пьеса Леонида Зорина «Гости»,

впервые резко порвал со сталинскими литературными формами. Если повесть Эренбурга «Оттепель» подсказала ключевую метафору послесталинского литературного возрождения, а статья Померанцева «Об искренности в литературе» стала его боевым лозунгом, то пьеса Зорина обнажила саму суть конфликта. Пьеса, в основе сюжета которой печально знаменитый «заговор врачей», рассказывает о гнусности тайной полиции и подводит к мысли, что она была естественным продуктом всей советской системы. Официальная пресса подвергла «Гостей» суровой критике, и после двух спектаклей пьесу пришлось снять с репертуара [1552]. Критика преступных деяний тайной полиции снискала официальное одобрение лишь после того, как Александр Корнейчук в «Крыльях» сделал из выродка Берии почти карикатуру, чтобы представить его низвержение Хрущевым в еще более героическом и драматичном свете. Хрущев официально одобрил эту формулу своим присутствием и демонстративными аплодисментами на спектакле «Крыльев» в начале 1955 г.; однако проблема, поставленная много более реалистическим произведением Зорина, вовсе не канула в забвение, хотя до поры до времени о ней нельзя было заявлять публично и открыто.

Почти столь же важную роль, как пьеса Зорина, сыграло в открытии свежих перспектив для советского театра возобновление «Клопа» Маяковского в 1954 г., вызвавшее огромный интерес публики. Новая встреча с резким, прямым языком Маяковского (и Хемингуэя — пожалуй, из зарубежных писателей он пользовался у молодого поколения наибольшей популярностью) снабдила русских образцом неусложненных форм рассуждения. Одновременно свежий взгляд на постановку Мейерхольда, которая долгие годы была под запретом, напомнил новому поколению о выразительных возможностях нереалистической режиссуры. У стерильного и помпезного схематизма системы Станиславского, которая превратилась в официальный сценический метод социалистического реализма, появился конкурент. И, получив возможность выбора, публика тотчас решительно отдала предпочтение новым постановкам, чем явно привела партийные власти в полное замешательство.

Более современные режиссерские методы заявили о себе в 1955 г. в новой постановке Охлопковым «Гамлета». Охлопков как бы воскрешал приемы своего учителя Мейерхольда, стремясь воплотить в жизнь его мечту о совершенно новом «Гамлете». Наиболее радикально порвал с театром сталинской эпохи режиссер Николай Акимов, чья «формалистическая» постановка «Гамлета» в начале 30-х гг. вызвала у Сталина резкие нарекания [1553].

Не в пример театральным бюрократам сталинской эпохи Акимов — современный художник и независимый философ. Его концепция нового театра прежде всего подчеркивает различия театра и кинематографа, которые в сталинскую эпоху составляли как бы две стороны одной тусклой, невзрачной медали. Роль театра в культурном развитии уникальна — по двум основным причинам. Во-первых, пьесам, по утверждению Акимова, присуща «материальность» — ощущение физической непосредственности, которое могут создать только реальные люди, вещи и краски. Неумение развить это ощущение непосредственного контакта идет в значительной степени от консервативной приверженности условиям «механической» сцены XVIII в. и от нежелания смело экспериментировать с «электрической» сценой современности.

Второй и даже более важный фактор, различающий кинематограф и театр, — это зрительское участие. Спектакль — это когда «между двумя живыми половинами театра — сценой и зрительным залом — идет непрерывный диалог... Единственный небогатый диалог, доступный кинозрителю, — это связь с кинемехаником, да и то если он плохо исполняет свои обязанности и рамка кадра влезает на середину экрана» [1554]. Вторым выдающимся постановщиком-экспериментатором на ленинградской сцене, Георгий Товстоногов, тоже подчеркивал важность диалога между живыми исполнителями и живой аудиторией, говоря об уникальной возможности создать особую атмосферу — «напряженная тишина на сцене и, насколько

возможно, в зрительном зале» [1555].

Именно такого эффекта Акимову удалось добиться в памятной постановке «Тени» Шварца. Написанная по мотивам сказки Ганса Христиана Андерсена о человеке, потерявшем свою тень, эта пьеса в постановке Акимова полна цвета, легкости, смеха и фантазии — полная противоположность советскому театру при Сталине. Главный герой — одинокий идеалист, названный в перечне действующих лиц «ученым», а в пьесе известный под именем Христиан Теодор. Традиционный реализм ставится под сомнение с самого начала, когда герой теряет очки и обнаруживает, что без них видит лучше. Хитроумные сценические трюки внушают зрителю неуверенность относительно того, что реально, а что нет, когда Христиан Теодор теряет свою тень и она постепенно прибирает к рукам королевство фантазии, где происходит действие большинства пьес Шварца. В кульминационной сцене новый призрачный властелин судит мечтателя-идеалиста, чьей тенью он когда-то был; и как раз в ту драматическую минуту, когда доктор, лучший и единственный оставшийся у Христиана Теодора друг, присоединяется к общему хору клеветы и предательства, в зале возникает «напряженная тишина». Контекст трагикомичен, но результат — не просто внезапные слезы сквозь смех, а скорее некий катарсис, чувство сопричастности трагедии и безмолвной решимости, что больше это не повторится. Персонажи сказки Шварца куда реалистичнее деревянных марионеток театра социалистического реализма. Мотивы и рациональные объяснения их злых поступков психологически достоверны, потому что искусно вытянуты из коррупции и соглашательства будничной советской жизни. В сцене судилища доктор не Доносит на Христиана Теодора прямо, но (подобно тем, что слушает Христовы проповеди Идиота у Достоевского) просто подтверждает его безумие. Как и повсюду в пьесах Шварца, мораль здесь высказана не прямолинейно, но косвенно, намеком. Зритель невольно чувствует, что это послание обязательно должно стать живой силой в реальной жизни точно так же, как оно было живой, динамичной силой в спектакле, — если продолжится жизненно важный диалог между исполнителем и зрителем. Акимов ближе всех подошел к краткому парафразу этого послания: «...современная эпоха идет под знаком борьбы творческого принципа с паразитическим, созидającego с гниющим, живого с мертвым, или, как говорит на своем языке Шварц, человека с тенью» [1556].

Постановки двух других пьес Шварца имеют еще более четко выраженный политический подтекст — «Голый король», где андерсеновская сказка о новом платье короля обернулась остроумной сатирой на заговор молчания, властвовавший в сталинскую эпоху, и «Дракон», где победитель тиранического Дракона (читай: хрущевские разоблачители Сталина) оказывается всего лишь новым тираном, а вовсе не идеальным св. Георгием русской агиографии [1557].

Однако же эти примечательные аллегории, при всей их популярности у молодого поколения, созданы главным образом людьми пожилыми. В сталинскую эпоху сказки и легенды давали неоценимую возможность перенести действие в далекие края и, прибегнув к их эзоповскому языку, поговорить о насущных жизненных проблемах. Иные писатели старшего поколения обращались к детским сказкам или «восточным притчам», чтобы с их помощью относительно без риска обсудить серьезные идеи. Сергей Михалков, авторитетный детский писатель и автор аллегорической сатиры «Раки» (1952), весьма дерзкой для своего времени, сочинил чрезвычайно острую поэтическую притчу о легендарном хане Ахмате. Этот жестокий однорукий правитель пожелал обзавестись собственным портретом, но одного художника, изобразившего его одноруким, казнил за оскорбление власти, а другого, изобразившего его с двумя руками, — за «лакировку» действительности. Третий художник отыскал способ уцелеть в этой типично сталинской ситуации, написав грозного хана в профиль [1558].

вернуться

1552

43. Обвинения со стороны Министерства культуры см.: СК, 5 июня 1954; текст пьесы см.: Театр, 1954, фев.

вернуться

1553

44. О «Гамлете» Охлопкова см.: B.Malinck. The Soviet Theatre // SSt, 1956, Jan., 251-252; о «Гамлете» Акимов см.: J.Macleod. The New Soviet Theatre. — London, 1943, 160-163. Акимов даже имел дерзость назвать Московский Художественный театр, бастион реализма, «детским садом для умственно отсталых» (ibid., 158).

вернуться

1554

45. Н.Акимов. О театре. — М. — Л., 1962, 178. и СК, 9 дек. 1961, 4.

вернуться

1555

47. Акимов. О театре, 242. Этот акимовский анализ «Тени» был написан в 1940 г., когда пьеса ненадолго появилась на сцене. О фильме, снятом по спектаклю в 1953 г., см.: Там, же., 271-273; текст «Тени» и девяти других пьес и киносценариев из числа 25 главных драматических произведений Шварца см.: Е.Шварц. Клад [и др.] / Прсдисл. С.Цимбала. — Л., 1960. Заметки об акимовской постановке «Тени» и других современных советских постановках — итог трехнедельного хождения по театрам во время посещения СССР в начале 1961 г.

вернуться

1556

47

вернуться

1557

48. На удивление одобрительную советскую рецензию на «Дракона» см.: Литература и жизнь, 1 июля 1962.

С.Михалков. Три портрета //Литературная Москва, II, 528-529.

Михалков был соавтором нового советского государственного гимна и написал несколько ксенофобских пьес в разгар сталинизма; см.: Francois de Liencourt. The Repertoire of the Fifties // Su, Jan., 60.

49. См. одну из наиболее своеобразных детских повестей: Дорогие мои мальчишки // Л.Кассиль. Кондуит и Швамбрания [и др.]. — М., 1982 (главы о сказочной стране Синегории и трех се прославленных мастерах). Сказочный антураж повествования порой бывает настолько эзоповским, что становится практически непонятным. См., например: В.Дудинцев. Новогодняя сказка // НМ, 1960, № 1.

Шварц, мастер драматической притчи, почти все свои пьесы создал в сталинскую эпоху, хотя при жизни диктатора их, понятно, почти не ставили. На жизнь Шварц зарабатывал киносценариями и пьесами для кукольного театра, который опять-таки служил ему отдушиной для эзоповских комментариев по поводу советского общества. Шварц стремился сохранить живым «дух музыки», одушевлявший культуру России на заре XX в., и соединял в своем сказочном мире элементы русского фольклора и еврейского театра со сказками любимого им Андерсена. В первой его книге — «Рассказ старой балалайки», — опубликованной в 1925 г., речь идет о балалайке, которая ищет слова для своей музыки. И всю драматургическую карьеру этого писателя можно рассматривать как попытку отыскать такие слова для затихающей, но все еще внятной музыки богатой культуры.

Отчетливо новой особенностью послесталинской сцены стало то что проблемные драмы на современные темы все больше вытесняли из театрального репертуара старую русскую классику и пропагандистские опусы. На закате сталинской эпохи, например, едва ли не чаще всех ставились Островский и Горький. Однако уже в начале 60-х гг. число московских спектаклей по их пьесам составило менее одной десятой от того количества, какое приходилось на их долю в последний год жизни Сталина [1559].

Резкие официальные нападки на «Гостей» Зорина непосредственно после смерти Сталина привели к тому, что драматурги обратились к менее прямолинейной, но вместе с тем более многосторонней критике советского общества [1560]. Популярный талантливый молодой драматург Володин высмеивает в своей «Фабричной девчонке» комсомольского вожака, а в «Пяти вечерах» задушевными, негероическими словами рассказывает о давней любви, разбитой многими годами вдали от любимой (вероятно, на принудительных работах в ГУЛАГе). Поистине масса новых тем ставится в пьесе Алешина «Все остается людям», где есть и самоубийство от отчаяния, и происходящий прямо на сцене драматический диалог между ученым и священником, в котором последний по многим важным вопросам оказывается прав.

В пьесе Зорина «По московскому времени» (1962) перед нами типичное для сегодняшнего дня противопоставление партийного чиновника старой школы и молодого реформатора, который настаивает на полной десталинизации. Последний решает, что старик должен уйти, потому что он «не город» и его нельзя просто «переименовать». Другая пьеса того же года, «Опаснее врага», разрабатывает это противопоставление хорошего рабочего и плохого бюрократа в фарсовой, почти гоголевской манере. В этой пьесе, поставленной — что характерно — Акимовым, речь идет о единоборстве между злыми партийными лидерами и добрыми научными сотрудниками провинциального института по изучению кефира. Когда до начальства доходит слух (в итоге оказавшийся ложным), что Москва намерена начать новую кампанию по очистке СССР от дураков, оно изо всех сил старается нацепить этот ярлык на своих подчиненных — затем только, чтобы в конце концов после серии эпизодов, слегка напоминающих один из рассказов Деймона Раньона, самому остаться в дураках. «Всегда в

продаже» Аксенова (1965) и более изобретательно-фантастична, и более остросовременна по жаргонному языку и сатирическим выпадам, чем упомянутые более ранние пьесы, и, вероятно, может стать провозвестницей грядущей интересной Драматургии.

Новая драматургия современной тематики, судя по всему, обеспечивает и наилучшее доступное в СССР развлечение, а отчасти и наиболее действенную социальную критику. Давняя мечта Шиллера и многих других о возвращении театру той роли, какую он некогда играл, а именно роли воспитательной и нравственной силы, пожалуй, и правда ближе к осуществлению в этих новых советских пьесах, нежели в авангардистском театре Запада. Однако ввиду борьбы, с которой в СССР по-прежнему сопряжено получение официального согласия на любую театральную постановку, наверное, еще очень долго придется ждать того дня, когда театр, как сказал Товстоногов, будет служить «высокой гражданственности... будет сродни хирургической операционной. В руках актера, как и хирурга, должно трепетать сердце или мозг человека» [1561].

Новые кинофильмы, подобно новым пьесам и стихам, иллюстрируют «прерванное обновление» русской культуры. Советское кино не только вернуло себе часть творческой жизнеспособности своего не по годам зрелого детства 20-х гг., но и добавило новые аспекты беспристрастного гуманизма и психологического самоанализа.

Целый ряд выдающихся фильмов этого кинематографического Возрождения посвящен событию, чрезвычайно важному для молодого поколения, — Великой отечественной войне (так в СССР называют Вторую мировую войну). Если многочисленные военные фильмы позднесталинской эпохи подчеркивали славу советской победы и мудрость диктаторского руководства, то новые фильмы о войне сосредоточивают внимание на воздействии этой самой разрушительной из войн на простых русских людей. Начиная с «Летят журавли» (1957) Михаила Калатозова русское кино стало изображать войну лишенной какой бы то ни было конструктивной цели. Война предстает незванным пришельцем, вторгшимся в мир личных и семейных отношений, которые внезапно обретают большую реальность и привлекательность, чем коллективный общественный мир «нового советского человека». «Судьба человека» важна точно так же, как окончательная победа или поражение, — таков пафос экранизации одноименного рассказа Шолохова (1959). В следующем году на экраны вышла «Баллада о солдате», первый из замечательных фильмов Григория Чухрая, который с фотографической точностью, трогательной безыскусностью, без всякой пропагандистской патетики повествует о нечаянном подвиге юного русского солдата, о его коротком отпуске и возвращении на фронт, на смерть. «Чистое небо» Чухрая, встреченное на московской премьере в 1961 г. восторженными овациями, противопоставляет честность и страдания советских военнопленных и жестокость системы, которая после войны терзала их подозрениями и унижала. Наиболее дерзкий по техническому новаторству фильм и одновременно суровый приговор войне — это «Иваново детство» (1962) Андрея Тарковского, где в трагический, потрясающий до глубины души рассказ о мальчике-сироте вплетены сновидения и документальные кадры.

Этот новый кинематографический акцент на цельности индивида, а не на характере его дела изменил и традиционный подход к изображению Гражданской войны. Точно так же, как Голливуд ввел в свои мелодраматические вестерны «добрых индейцев» — отчасти из необходимости разрушить однообразие, отчасти из запоздалого чувства справедливости, — так и советские фильмы начали обнаруживать человечность и даже благородство у белогвардейских противников. Более того, зрительские симпатии целиком на стороне белогвардейца в двух полюбившихся зрителю недавних фильмах о Гражданской войне — «Сорок первом» (1956) Чухрая и «Жеребенке» (1960) Владимира Фетина.

Наконец, интересно отметить возвращение кинематографистов к тем классикам, которые особенно увлекали русскую интеллигенцию XIX в. Так, Григорий Козинцев от своего чувствительного «Дон-Кихота» (1956) пошел дальше, к экранизации «Гамлета» (1964). По контрасту со статьей Тургенева «Гамлет и Дон-Кихот», написанной почти ровно сто лет назад, Козинцев показал Дон-Кихота как фигуру психологически смятенную и трагическую, а Гамлету придал некое спокойное благородство. Подобно Пастернаку, чей перевод пьесы положен в основу сценария, Козинцев как бы защищал Гамлета от позорных символических обвинений, обрушенных на него Тургеневым (и мелкими критиками сталинской эпохи). Послание, которое новая советская драматургия в целом стремится передать своей заинтересованной, хотя зачастую растерянной публике, по сути то же самое, какое Гамлет передал верному, но двумерному Горацио: «И в небе и в земле сокрыто больше. Чем снится вашей мудрости, Горацио» [1562].

вернуться

1559

50. De Liencourt. Repertoire, 61 ff.

вернуться

1560

51. Программные требования к новому театру сформулированы ВЛГ, 15 окт. 1953; см. также: А.Крон. Заметки писателя // Литературная Москва, 11. Общее обсуждение нового советского театра см. в дополнение к де Льенкур: А. Campbell. Plays and Playwrights; M. Frankland. The Current Season — то и другое в: Su, 1963, Jan.

вернуться

1561

52. СК, 9 дек. 1961, 4. Об идеях Товстоногова см.: E. De Mauny. Current Trends in the Soviet Theatre // Su, 1965, Oct., 73-80. В этой статье и моей: University (Princeton, N.J.), 1965, Dec., — рассматриваются постановки сезона 1964-1965 гг.

вернуться

1562

53. Статья о проекте средств передвижения на воздушной подушке, выдвинутом К.Э. Циолковским, начинается с этой цитаты: А. Чижевский. Эффект Циолковского // НМ, 1963, № 3, 201-207. В том же духе расследования выдержано и небольшое произведение В. Масса и М. Червинского в сб.: День поэзии, 1956, 197, где базаровскому « $2 + 2 = 4$ » и « $2 + 2 = 5$ » Достоевского противопоставлено свое: « $2 + 2 = ?$ ».

Большинство упомянутых фильмов шли на экранах Запада и рецензировались. Хороший разбор, затрагивающий также кино других восточноевропейских стран, см. в: Hoffmann. Revival, 102-111. Чухрай пишет о своей чрезвычайно многогранной философии искусства в «Известиях» от 9 июля 1961 г. Козинцевская возвышенная концепция характера Гамлета

изложена в: Шекспировский сборник / Сост. А. Аникст и А.Штейн. — М., 1961, 134–161. Большинство материалов этого сборника (включающего чрезвычайно краткие и зачастую неточные английские резюме) посвящено обсуждению «Гамлета». Особенно интересны размышления ведущего современного Гамлета, М.Астангова, о традиционной трактовке этой роли в русском театре (162–165) и психологический анализ монологов (Д.Урнов, 173–184).

Вместе с тем будет вполне справедливо отметить и менее приятное сходство между нынешним поколением и «гамлетизмом» старой интеллигенции — замешательство и неопределенность устремлений. Молодое поколение гораздо увереннее в том, что оно отвергает, нежели в том, что приемлет, и многое в его творчестве технически маловыразительно с точки зрения постоянно совершенствующихся стандартов литературной критики. Но в чем им невозможно отказать, так это в искренности стремлений и доброй воле порыва. Искусство молодых, как утверждает Терц, — «с гипотезами вместо цели», и опытное поле таких гипотез находится не в теплице литературной критики, а на просторах жизни. Отклик в реальной жизни зрителей и читателей — этих неотъемлемых участников бесконечного акимовского диалога о созидательной культуре, — более верный критерий значимости, нежели рецензии критиков. Новые театральные постановки в СССР все чаще одушевлены живым, а нередко и бурным «обменом мнениями», когда артисты обсуждают с публикой природу и значимость пьесы сразу по окончании спектакля [1563].

Новые литературные «гипотезы» часто черпают вдохновение не столько в литературе, сколько в других видах искусства. Но если скрытым источником вдохновения для новой литературы серебряного века была музыка, то теперь ведущая роль перешла скорее к изобразительным искусствам. Например, Акимов — одаренный художник; а Вознесенский, по образованию архитектор, писал: «Не думаю, что близость к литературным предшественникам так уж полезна для писателя. «Инцест» ведет к деградации. Я больше взял от Рублева, Жоана Миро и позднего Корбюзье, чем от Байрона» [1564].

Значимость живописи не столько в большом количестве и эпизодическом высоком мастерстве экспериментальных полотен, которые неофициально пишутся в СССР, сколько в том, что художники, как и самые одаренные из новых писателей, стремятся объективно отобразить реальный мир. Мечтатели-Прометеи на закате империи, желая вообще уйти из материального мира, искали убежища в мире музыки, самого нематериального из всех искусств и единственного провожатого, которого человек, вероятно, мог обрести на путях поисков нового, космического языка. В послесталинскую эпоху, однако, когда филистеры-«металлоеды» [1565] запустили свою продукцию в космос, творческое воображение вернулось к земле и вновь попробовало «схватить» русскую действительность. Таким образом, молодые русские обращаются к изобразительным искусствам за водительством, но инстинктивно не задерживаются взглядом на традиционных реалистах, а смотрят дальше, на «более реальное» искусство Древней Руси и современного Запада. Вот почему Вознесенский ставит Рублева в один ряд с Миро и Корбюзье, вот почему его мощное антивоенное стихотворение начинается словами «Я — Гойя!» и в образах этих стихов имя художника звучит как набат [1566]. Этот мятежный и нередко гротескный испанец — пророк худо-1 жественного модернизма фигурирует и в небольшом списке тех, когс(Терц рекомендует в провожатые к новому искусству, каковое будет искусство фантасмагорическое... Оно наиболее полно отвечает духу временности» [1567]: «Пусть утрированные образы Гофмана, Достоевского, Гойи, Шагала и самого социалистического реалиста Маяковского и многих других реалистов и не реалистов научат нас, как быть правдивыми с помощью нелепой фантазии» [1568].

Акимов говорит о влиянии живописных образов русских икон, Домье, Ван Гога и послевоенного итальянского кино на собственные его театральные концепции [1569]. Юткевич видит

идеальное советское кино будущего как «синтез стиля Ватто и Гойи» [1570].

В одном из наиболее примечательных советских рассказов 1960-х гг. — «Адаме и Еве» Юрия Казакова — говорится о молодом художнике и девушке, которые едут на уединенный остров. Они как бы возвращаются в Эдем в поисках художественной правды. Но художника снедает беспокойство, как и вообще советскую молодежь, которую он олицетворяет. Он сознает, что он «пророк без идеи». Но в заброшенной церкви ему словно бы вновь открывается все, что живет «настоящей жизнью земли, воды и людей». Он поднимается на колокольню и переводит взгляд от неба наверху вниз, на «другое небо <...> где неизмеримая масса воды вокруг <...> сияла отраженным светом» [1571]. В заключительной сцене по этим водам уплывает пароход, окруженный странной, волшебной белизной северного сияния.

Перед глазами вновь образ корабля в море, без цели. Но чувство подсказывает, что эту цель не отыщешь на утвержденных маршрутах государственного бюро путешествий. Прямо-таки воочию видишь пожилого коммунистического чиновника, который делает художнику выговор теми фразами, какие «Правда» пятью годами раньше адресовала «всем работникам литературы и искусства Советской Украины»: «Тот, кто стремится отбросить метод социалистического реализма, тот уподобляется незадачливому капитану, который, чтобы «свободно» вести корабль, выходя в открытое море, выбрасывает компас за борт корабля» [1572].

Название и образность рассказа Казакова — лишь одна из иллюстраций четвертого, и самого удивительного, аспекта культурного возрождения: нового интереса к религии.

Конечно, ни о каком бурном религиозном возрождении нет и речи, и в церковь по-прежнему ходят главным образом женщины и люди пожилые. Но в литургии Православной церкви до сих пор сохранилась страстная истовость, и потому не иссякает поток людей, стекающихся на крещения и пасхальные службы [1573]. Растущая притягательность церковных венчаний вынудила режим построить собственные карикатурно-помпезные «дворцы бракосочетания», чтобы в одобренных атеистическим государством гражданских церемониях воспроизвести материальную сторону церковного обряда (музыку, цветы, торжественную обстановку). Число желающих получить духовное образование в послесталинское время возросло до такой степени, что даже пришлось ввести заочное обучение для жителей отдаленных районов, для неимущих и тех, кому мешают бюрократические препоны. Четко спланированная кампания ужесточенных преследований, развернутая с опорой на требование, что все будущие семинаристы обязаны пройти предварительное собеседование и обсуждение в специальных комсомольских комиссиях, позволила советским властям с мрачным удовлетворением констатировать, что в результате «широкой индивидуальной работы с учащимися» численность семинаристов после 1959 г. резко сократилась [1574].

Однако, судя по всему, и сейчас достаточно справедливо давнее, якобы сделанное Луначарским на заре атеистической пропаганды сравнение религии с гвоздем: «Чем сильнее бьешь, тем глубже он входит в дерево». Иные из продолжающихся перегибов атеизма — шумное прерывание церковных служб, вознаграждения за доносы о подпольных молитвенных собраниях, официальные похвалы тем, кто порывает с религией и публикует сенсационные разоблачения, — практически вызывают обратный эффект, возбуждая симпатии к верующим даже среди атеистов и агностиков, поныне преобладающих среди молодежи.

В иронической инверсии классического конфликта отцов и детей теперешнее поколение зачастую выбирает интерес к религии как способ шокировать своих родителей — безбожников и конформистов. С особенным удовольствием русская молодежь любит высмеивать стереотипные партийные лекции по научному атеизму, количество которых в 1958 г. возросло

примерно, втрое. Популярная картинка в советском юмористическом журнале «Крокодил» изображает верующих, которые молятся о приезде к ним в район очередного пропагандиста с антирелигиозной лекцией [1575].

вернуться

1563

54. Автор был очевидцем такого обсуждения после спектакля «Все остается людям» в марте 1961 г. в Ленинграде, когда первого выступающего, начавшего было критиковать пьесу за недостаток уважения к советской идеологии, насмешливые реплики из зала буквально заставили вернуться на место.

вернуться

1564

55. Su, 1963, Jan. 28. Сбалансированная оценка и иллюстрации приведены в статье: A. Besanpon. Soviet Painting: Tradition and Experiment // Su, 1963, Jan. Эмоциональный, хотя далеко не оптимистический обзор знаменитой московской выставки абстрактного искусства в декабре 1962 г. см.: R.Eticmble. Pictures from an Exhibition // Su, 1963, Jul., 5—18. О скандальных нападках Хрущева на такой экс-периментализм при посещении выставки современного искусства в Москве в декабре 1962 г. см.: Encounter, 1963, Apr., 102-103.

вернуться

1565

56. Этот термин ведет начало от хрущевской критики в январе 1961 г. непропорционального акцента на тяжелой промышленности, который делали неосталинисты, стремившиеся дать стране как можно больше стали. Указано в: S.Ploss. Conflict and Decision Making in Soviet Russia. — Princeton, 1965, 212.

вернуться

1566

57. Гойя // Вознесенский. Дубовый лист, 557-558.

вернуться

1567

58. А.Терц. Что такое социалистический реализм // Цена метафоры, 459.

вернуться

1568

59. Там же.

вернуться

1569

60. Акимов. О театре, 341. Чухрай даже более щедр на похвалы итальянскому кино (см.: G.Chukrai. Art and the Individual // WMR, 1963, Jan., 38-44). Присуждение первой премии Московского международного кинофестиваля 1963 г. фильму Феллини «8 1/2» подвело итог этой привязанности.

Возможно, наиболее удачной транспозицией итальянского стиля (в частности, диалога Антониони) в советском кино является работа режиссера-ветерана Михаила Ромма. Его фильм «Девять дней одного года» (первоначальное название «Иду в незнаемое»), который завоевал в 1962 г. в Карловых Варах Гран-при, был, по собственному его признанию, «новым стартом — от черты» после долгой карьеры как представителя сталинского реализма (см.: Hoffmann. Revival, 102-103). На совещании деятелей театра и кино в конце 1962 г. Ромм также прямо призывал дать больше культурной свободы и покончить с антисемитизмом (его выступление ходило в рукописи по всему СССР и было напечатано в: Commentary, 1963, Dec., 433-437 — вместе со знаменитым диалогом Евтушенко и Хрущева на встрече последнего с творческой интеллигенцией 17 декабря 1962 г.).

вернуться

1570

61. С.Юткевич. Контрапункт режиссера. — М., 1960, 29.

вернуться

1571

62. Ю.Казаков. Двое в декабре. — М., 1966, 75, 76, 82.

вернуться

1572

63. Правда (а также: Известия), 8 янв. 1957.

вернуться

1573

64. Диапазон опирающихся на знание предмета суждений о состоянии и жизнеспособности православной церкви колеблется от весьма оптимистических, хотя и несколько долгосрочных выводов голландского эксперта-католика по истории Восточной церкви П.Хендрикса (P.Hendrix. Ecclesia triumphans // De Waagschaal, Amsterdam, Mar. 4, 1961) и скандинавского протестанта А.Густафсона (A.Gustafson. Die Katakombenkirche. — Stuttgart, 1957) через более

осторожно-оптимистические оценки двух покойных американских исследователей русской религиозной жизни — Д.Лаури (D.Lowry. Every Child an Atheist// ChC, Jun. 12, 1963, 776-777) и П.Андерсона (P.Anderson. The Orthodox Church in Soviet Russia // FA, 1961, Jan., 299-311) до более пессимистических выводов Дж. Лопенса (J.Lawrence. The USSR: The Weight of the Past // ChC, Jun. 6, 1962) и П. Блейка (P.Blake. Russian Orthodoxy: A Captive Splendor //Life, Sep. 14, 1959, 102-113); см. фотографию, сделанную К. Кейпой, и его же статью (C.Capa. Alliance with the Unholy // Ibid., 114, 121-126).

Об истории взаимоотношений церкви и государства в СССР см.: J.Curtiss. The Russian Church and the Soviet State 1917-1950. — Boston, 1953. Касательно общей проблемы жизнеспособности религии см. очень интересный обзор всех основных религий, включая раскольников и христианские секты: W.Kolarz. Religion in the Soviet Union. — London, 1961. Весьма деликатные и сочувственные оценки см. в работах: M.Bach. God and the-Soviets. — NY, 1958; H.Berman. The Russian Orthodox Church // Harvard Alumni Bulletin, Nov. 26, 1962. Что касается обзора официальных позиций относительно религии, отличного от обзора Коларжа (Kolarz, 71-72), см.: Khrushchev on Religion in the USSR // CA, 1962, Dec., 5-6. О трудностях режима с решением этой проблемы см.: K. Alexandrov. The Struggle for the Minds of the Young // Youth in Ferment, 57-67. Бесценные свидетельства советских граждан и тонкий анализ см. в материалах митинга протеста, организованного в Париже в марте 1964 г. журналом «Эспри»: Esprit: Situation des Chretiens en Union Sovietique.

вернуться

1574

65. Официальный эвфемизм, к которому прибегнул коммунистический журнал: SR, 1961, Jul., 49-50. Сравнивая церковные данные за 1959 г. с государственными данными за 1962 г., можно сделать вывод, что число действующих церквей, священников и монастырей за этот короткий период, видимо, сократилось почти вдвое (Situation, 13, 16).

вернуться

1575

66. Обложка «Крокодила» от 26 фев. 1960 г. См. также картинку, изображающую благодарных верующих, которые говорят: «Господь послал нам этого лектора, а не общество «Знание» (Крокодил, 20 мая 1963), и нечаянно юмористический отчет о том, как воронежские студенты смутили такого лектора ссылками на религиозные занятия русских писателей: КП, 10 мая 1957. Михайлов, в общем подчеркивая прежнюю важность христианской традиции и в современных брожениях, и в будущем развитии СССР, указывает, что беспардонное вторжение атеистического музея в монастырь св. Сергия «вызывает не только отвращение, но и желание публично протестовать прямо перед ним, пусть даже впервые в жизни» (M.Mihailov // NL, 1965, Jun. 7, 5). См. также: Kolarz. Religion, 16; Esprit: Situation, II, 1965).

В обиходе молодые люди часто рассказывают анекдот о старухе крестьянке, чьи косные религиозные убеждения наносили ущерб идеологической учебе молодежи. Из самой Москвы выписали ведущего партийного пропагандиста, чтобы он с привлечением ярких примеров из техники прочел ей лекцию о материалистическом происхождении и эволюционных законах жизни. Старуха внимательно слушает блестящие рассуждения, которые должны раз и навсегда убедить ее в неопровержимой! мудрости научного атеизма, а под конец кивает и говорит: «Да-

а, товарищ лектор, чудны дела Господни, но чтоб до такой степени, мне и в голову не приходило».

Новый интерес к религии — не просто случайное любопытство. В первую очередь он связан с переосмыслением прошлого России, которое неуклонно продолжалось среди молодежи все годы после разоблачения Сталина. Рост ценности религиозного искусства, инсценировки романов; Достоевского, рассказов Мельникова-Печерского о староверах, постановка много лет запрещенного «Невидимого града Китежа» Римского-Корсакова — все это созвучно огромному интересу молодежи к таким заново открываемым «пережиткам прошлого». Мало-помалу в 50-е гг. развивается новая общность интересов между юными и очень старыми — не в пользу среднего поколения «наследников Сталина».

Яркий народный язык «Одного дня Ивана Денисовича» Солженицына придал этому первому откровенному рассказу о кошмарах сталинизма потрясающую силу, подобную той, какую народный язык давних времен сообщил страшной автобиографии Аввакума. Позднее, Солженицын более сдержанно, но не менее страстно, нежели протопоп, обратился к формам старинных церквей за тем утешением, какое мог в них найти.

«Пройдя проселками Средней России, начинаешь понимать, в чем ключ умиротворяющего русского пейзажа.

Он — в церквях. <...> Колокольнями стройными, точеными, резными поднявшиеся над соломенной и тесовой повседневностью — они издалека-издалека кивают друг другу, они из сел разобщенных, друг другу невидимых, поднимаются к единому небу <...>.

Всегда люди и были корыстны и часто недобры. Но раздавался звон вечерний, плыл над селом, над полем, над лесом. Напоминал он, что покинуть надо мелкие земные дела, отдать час и отдать мысли — вечности. Этот звон, сохранившийся нам теперь в одном только старом напеве, поднимал людей от того, чтоб опуститься на четыре ноги» [1576].

И наконец, религиозные идеи открыли значительному числу молодых людей, ищущих избавления от скуки внутри СССР, новые сферы фантазии. В литературе послесталинской эпохи множатся темы и образы, заимствованные из православного наследия. Нередки стали библейские названия, как, например, в романе Дудинцева «Не хлебом единым». Имена часто имеют символический смысл, как в «Тени», где идеалиста-героя, борющегося со своей Тенью, зовут Христиан Теодор, а девушку, которая одна только и остается с ним, — Аннунциата (от лат. «благовещение»). В первоначальной редакции «Все остается людям» (называвшейся «Светоч») православный священник предстает не карикатурным реакционером, но идеальным советским человеком — математиком и героем войны, — который обратился к христианству, чтобы служить человечеству. И хотя цензура вычеркнула такие детали, священник и в пересмотренной редакции вполне достойно разъясняет свою веру. Он не пытается опровергнуть традиционные антирелигиозные аргументы атеиста-ученого, но скорее контратакует на более глубоком уровне, утверждая, что «молодые взыскуют, а вы им ответа не даете» [1577].

Вот этот-то феномен и делает пробудившийся интерес к религии серьезнейшей помехой для режима, каков бы ни был фактический масштаб религиозного сознания. Выдвигая лозунг «больше атеистических книг, хороших и разных!» [1578], коммунистические чиновники справедливо сетуют, что литература, специально призванная разоблачать религиозные секты в СССР, зачастую относится к своему предмету с бесстрастной объективностью, если не с симпатией. Необычный жизненный уклад и верования сектантов более созвучны фантазмагорическому и гипотетическому миру советской молодежи, чем бесцветный мир

бюрократического атеизма. И сектантская религия, судя по всему, для молодежи даже еще привлекательнее, нежели само православие или ультраправославие раскольников. Коммунистическая пресса постоянно сетует на активность и изворотливость таких сект, как Свидетели Иеговы и Адвентисты седьмого дня. Во многих отношениях эти секты напоминают давние формы апокалиптического сектантства, которое тоже прививало новые западные религиозные формы к давно устоявшейся местной традиции [1579].

Куда более значимую роль, в силу своей влиятельности в городах и среди образованной молодежи, играют баптисты, к которым тяготели некоторые из более пиеетистских и менее апокалиптических местных сектантов (например, молокане). Коммунистическая пресса неоднократно сообщала о молодых людях, выходявших из комсомола и присоединявшихся к баптистской молодежной организации, известной в народе как «баптомол» [1580]. В 1962 г. руководитель ВЛКСМ, этой щедро финансируемой гигантской организации, с трибуны комсомольского съезда публично призывал своих сторонников превзойти энтузиазмом и жертвенностью гонимую и неимущую баптистскую молодежь.

В секте баптистов насчитывается 600 000 активных взрослых членов, но под влиянием библейской простоты и пылкой набожности этой секты находится значительно больше людей. Именно баптист стал главным положительным героем повести Н. Дубова «Жесткая проба» и ярким второстепенным персонажем в «Одном дне Ивана Денисовича». Обращение к таким упрощенным формам христианства характерно и для ряда образованных людей. Даже ведущая газета советских педагогов напечатала красноречивый *profession defoi* [1581] учительницы с университетским образованием (вкуне с длинным опровержением и зловещим примечанием, что в 1959 г. она потеряла работу): «Я недавно читала в газетах о том, как некоторые люди порвали с религией... Почему я не могу написать и напечатать в газете о том, как я пришла к христианству, как и по каким мотивам я стала верить в Бога?» Она захотела получить «ответ на такие вопросы: отчего бывают человеческие страдания? Зачем живет человек? В чем заключается истинное счастье?.. Основательно проработала философию Индии, проработала евангелие и т. д. И в результате всего этого пришла к заключению, что только религия, вера в Христа дает смысл человеческой жизни, дает тепло и свет человеческой душе. Наука же должна подчиниться религии, потому что, не сдерживаясь религией, она сейчас работает на разрушение...» [1582]

По этим фрагментарным выдержкам из письма учительницы невозможно сказать, к какой церкви или секте она присоединилась, если присоединилась вообще, как невозможно было точно определить церковную принадлежность тридцати двух русских христиан, которые в начале 1963 г. тщетно просили убежища в американском посольстве. Ясно только, что в России по-прежнему много анонимных христиан и что искренне верующие семьи часто сталкиваются с самой жестокой из всех форм гонений: у них насильственно отбирают детей.

Может статься, в брожениях эпохи Хрущева отражено всего лишь преходящее беспокойство периферийной интеллигенции — обреченное, если не вовсе бессмысленное. Молодые бунтари определенно куда отчетливее сознавали, что отвергают, нежели что одобряют. Более того, они не были революционерами в каком-либо явном политическом смысле. Умение режима оберегать свою однопартийную систему и уничтожать оппозицию придавало оттенок нереальности всякому помыслу об альтернативных формах политической и социальной организации. Так или иначе, молодое поколение в СССР — не в пример молодежи других коммунистических стран, скажем Венгрии и Польши, — вообще не связывало коммунизм с иностранным господством, но видело в нем неотъемлемую часть собственной истории. Коммунизм теперь выглядел менее одиозно, ведь именно под его знаменем Россия заняла небывалое для нее место могущественной мировой державы. А поскольку государство, имея возможность использовать и оплачивать таланты, всеми материальными средствами старалось

привлечь одаренную молодежь в управленческие структуры, культурные брожения казались иным наблюдателям не более чем мимолетным недомоганием богемного толка где-то на периферии растущего индустриального общества.

вернуться

1576

67. Путешествуя вдоль Оки //А.Солженицын. Малое собр. соч. — М., 1991, III, 156-157. Менее традиционное, но более материальное и пророческое свидетельство продолжающегося воздействия христианской традиции на русских писателей — A.Tertz. Thought Unaware // NL, 1965, Jul. 19, 16-25, с предисловием о творчестве Терца: A.Field // Ibid., 9—15.

вернуться

1577

68. См. критическую рецензию на пьесу в: СК, 10 марта 1959. Написанная С.Алешиным, эта пьеса, насколько мне известно, тогда не была напечатана. Мои заметки основаны на спектакле, который я видел в Ленинграде в марте 1961 г., и на открытом обмене мнениями между исполнителями и преимущественно студенческой аудиторией, состоявшемся после спектакля. Другая спорная пьеса Алешина, «Палата», рассказывает об одиннадцати днях, проведенных четырьмя пациентами в палате, где главенствует оголтелый сталинист. См.: NYT, Nov. 29, 1962; Times (London), Apr. 19, 1963; С.Алешин. Пьесы. — М., 1972.

вернуться

1578

69. См. одноименную статью: С.Худяков // МК, март 1957, 119-121.

вернуться

1579

70. Превосходное исследование всего этого мира протестантско-сектантского христианства в СССР см.: Kolarz. Religion, 245-371. Дополнительные свидетельства живучести сект, особенно в периферийных районах СССР, см. в многочисленных статьях, напечатанных в публикациях специальной комиссии Сибирского отделения АН СССР: Вопросы теории и практики научного атеизма (вып. 2). — Новосибирск, 1961; а также в передовой статье: РУ, 11 апр. 1959. См. также: E. and S. Dunn. Religion as an Instrument of Cultural Change: The Problem of the Sects in the Soviet Union // ASR, 1964, Sep., 459-478.

вернуться

1580

71. См.: Худяков; Maurice Hindus. House Without a Roof. — NY, 1961, 130, а также полностью раздел «Triumph of the Baptists», 119-136.

вернуться

1581

Символ веры (франц.).

вернуться

1582

72. УГ, 17 марта 1960, 2.

Однако у советского руководства эти брожения умов вызвали глубокую озабоченность. Огромное количество времени и энергии, затраченное на художественные и интеллектуальные проблемы Хрущевым, человеком малоинтеллигентным и абсолютно не проявлявшим ко всему этому личного интереса, безусловно — по крайней мере, отчасти — объясняется неизменной тревогой подозрительных автократов за сохранность своей власти. Советские лидеры не забыли, сколь важную роль интеллигенция сыграла в становлении их собственного, уже немолодого теперь революционного движения. Сознали они и то, что ленинские правительства — сколь угодно «либеральные» или «десталинизированные» — целиком и полностью держатся на идеологии. Основа политической власти в тоталитарном государстве не регулярные всенародные выборы, какие имеют место при демократии, и не освященная религией наследственная преемственность традиционных форм авторитарного господства. Власть коммунистов в СССР по-прежнему зиждется на метафизических притязаниях их партии быть авангардом исторического процесса на переходе «от царства необходимости к царству свободы». Хотя СССР мог бы отбросить свои идеологические притязания и стать просто сильным государством с неавторитарной, плюралистической культурой, нет оснований (как показывает история нацистской Германии) предполагать, что такое развитие с необходимостью следует из роста образованности и благосостояния.

И все-таки минимум четыре момента позволяют сделать вывод, что брожения послесталинской эпохи скорее начало какого-то нового этапа, нежели заверченный или проходной эпизод. Во-первых, само число людей, охваченных этими брожениями. Прежние идеологические волнения в российской истории неизменно происходили в рамках небольших ограниченных групп, которые в относительной изоляции от населения в целом бурно обсуждали те или иные вопросы. Куда больше людей читали шовинистический «Русский вестник» Каткова, чем «Отечественные записки» Михайловского, сентиментальную иллюстрированную «Ниву», чем «Мир искусства». В СССР 60-х гг., однако, идеологические споры пелись на страницах куда более широко распространенных журналов — и среди грамотного населения, которое до некоторой степени натерело в идеологической терминологии. Монополия коммунистической партии на органы информации, казалось, утрачивала свое значение, и это в период, когда конкретные установки по многим вопросам оставались либо неясными, либо невыполненными.

Разоблачив в 1956 г. Сталина, Хрущев открыл ящик Пандоры, полный серьезнейших вопросов о том, где и как все пошло не так. Раздраженное объяснение *ad hominem* [Апеллируя к человеку (лат.), т. е. к личным свойствам того, о ком идет речь, а не к его разуму.], что все беды начались в середине 30-х гг. с «культы личности» Сталина и с инициированных Сталиным чисток партийных рядов, не давало ответа на вопрос и даже не обеспечивало того «глубокого марксистского анализа», какого искали верные ленинцы. Одни, по-видимому, считают роковым

моментом насильственную коллективизацию, другие винят во всем совокупную ленинскую концепцию тоталитарной партии и соединение двух революций в одну. Вновь ожила «эзоповская традиция» обсуждать политические проблемы, которые нельзя упоминать прямо, в терминах давней истории; и огромный рост числа студентов-историков в конце 50-х — начале 60-х гг. в конечном счете явно свидетельствует о живом интересе молодежи к общественным проблемам.

В начале лета 1963 г. партия посвятила специальный пленум ЦК исключительно идеологическим и культурным вопросам. Признаки недовольства (включая эпизодические забастовки) в промышленном и аграрном секторах говорят о том, что смутные мечты и чаяния молодых интеллигентов, вероятно, значительно теснее смыкаются с исконными стремлениями рабочих и крестьян, чем в любой другой период брожений умов в России.

Еще более важным, нежели масштабность, является то, что эти брожения суть результат развития, необходимого для советской системы вообще, — расширенных контактов с Западом и повышения образовательного уровня. Хотя советское руководство безусловно *мыслит* зарубежный туризм и образование как вспомогательный инструмент развития советской мощи, *последствия* его курса могут оказаться куда шире. Василий Ключевский, крупный историк периода поздней империи, четко изложил ситуацию в своей классической работе о влиянии широких контактов с Западом на русскую культуру в XVII в: «Допустим, что технические плоды чужой культуры могут не касаться и не должны касаться духовных основ, корней культуры туземной, но можно ли удержать людей от желания познакомиться с корнями чужой культуры, заимствуя ее плоды?» [1583]

Для нынешнего СССР ответ очевиден: нет. Любопытство ко всему западному — искусству, музыке, спорту и образу жизни — велико и неизбежно.

Научно-технические акценты, которые советское руководство встроило в свою образовательную систему и в предложения по культурному обмену, вызвали у ряда западных наблюдателей опасения в «новой неграмотности» [1584]: иными словами, люди обучены чтению и даже способны выполнять сложные технические задачи, но совершенно не умеют мыслить критически. Трудно, однако, держать технику и идеологию в наглухо запечатанных отсеках, особенно в таких областях, как архитектура. Дорогостоящий парадный монументализм стал символом сталинской эпохи, которую преемникам диктатора хочется стереть из памяти. Посылая на Запад делегации с целью изучения более дешевых и безотходных методов строительства, режим, сам того не желая, стимулировал интерес к возможностям органичной адаптации архитектуры к окружающей местности и к нуждам семьи, а также к возможности изъять вопросы эстетической оценки из рук бюрократов [1585].

Первые серьезные обвинения в «перегибах и эксцессах» антисталинской кампании после XX съезда КПСС в феврале 1956 г. прозвучали в научной лаборатории [1586]. Нельзя не отметить, что молодые русские ученые склоняются к мнению, что марксизм хотя и представляет собой логический продукт научной философии XIX в., однако не отвечает более сложному и рафинированному миру научной мысли XX в. Вознесенский, самый искушенный в технике и самый еретический в идеологии из всех молодых поэтов, говорит, что у него больше всего поклонников как раз среди ученых. По его словам, тем, кто непосредственно занят изучением сложных и тонких природных феноменов, в искусстве нравятся такие же качества [1587]. К сходным выводам приходит и Евтушенко, подчеркивая, что искусство времен телеги несовместимо с искусством космической эпохи [1588].

Литературные герои нового поколения, как правило, одиночки-ученые, непонятые большинством своих современников, жертвы нападок, если не преследований советской

системы. А послание, которое они несут, пожалуй, можно сформулировать фразой из «Не хлебом единым» Дудинцева о том, что, если человек начал думать, его нельзя лишить свободы.

Если, что весьма вероятно, научно подготовленные и практически ориентированные люди будут играть все более важную роль, требуя перемен внутри СССР, пораженческий утопизм давней интеллигенции, наверное, во многом исчезнет. Для стороннего наблюдателя ползучий прагматизм, конечно, выглядит малопривлекательно, однако для тех, кто видел, как часто великие надежды опять и опять уступают место тирании и отчаянию, этот новый, отнюдь не бессмысленный подход, вполне возможно, будет защитой от разочарований на пути к содержательным реформам.

Третья, и еще более глубокая, причина принимать молодежные брожения всерьез — это психологическая потребность русских отыскать хоть какой-то смысл в чудовищных страданиях, которые выпали на их долю в этом столетии. Не менее сорока миллионов человек погибло за последние полвека — в революции, Гражданской войне, насильственных переселениях, чистках и двух мировых войнах. Миф о коммунистической непогрешимости, которой оправдывали все это страдание, ныне мертв. Мекка мирового коммунизма разрушена святотатством Хрущева, хотя, возможно, переместилась в Пекин. Во всяком случае, русские уже не смотрят на свое руководство с тем благоговейным трепетом, что так долго преобладал.

[вернуться](#)

1583

73. Влияние // В.Ключевский. Очерки и речи. — Пг., 1918, 381.

[вернуться](#)

1584

74. Это выражение, насколько мне известно, принадлежит покойному Р.Блэкмуру (R.Blackmur).

[вернуться](#)

1585

75. О продолжающемся культурном отставании в изменении архитектурного стиля см.: Richard West. Moscow Skyline // NS, Jun. 28, 1963.

[вернуться](#)

1586

76. См. передовую статью: Правда, 5 апр. 1956.

[вернуться](#)

1587

77. Цит. по: Encounter, 1963, Apr., 28.

вернуться

1588

78. Ракеты и телеги // Евг. Евтушенко. Собр. соч.: В 3 т. — М., 1984, I, 244.

Рядовой человек продолжает искать правдоподобное объяснение недавней истории России, чтобы заменить им миф сталинской эпохи. И питает эти поиски укорененная в летописях и секуляризованная Гегелем, Марксом и Лениным вера, что истории присущи понятная, разумная система и смысл. Людям хочется думать, что страдания были не напрасны, что за пределами успокоительной статистики и идеологического наркотика действительно возникает что-то лучшее — на Земле как планете. Многие по-прежнему называют себя коммунистами, потому что именно под знаменем коммунизма русские трудились и страдали все последние годы. Но Евтушенко далеко не одинок в своем весьма далеком от ленинского определении коммунизма как «честности революционной идеи», которая заслуживает уважения, потому что стала «сущностью русского народа», и имеет право на власть только «в государстве, где президентом является правда» [1589].

Честность и правда требуют открыто признать существование темных страниц русской истории. Исповедуя своеобразный филосемитизм во искупление антисемитизма прежней российской истории, молодое поколение с симпатией относится и к малым балтийским странам, чье периодическое разграбление и вторичное заселение русскими завоевателями от Ивана III до Сталина издавна вызывали недовольство совестливых русских. В разгар сталинизма слово «прибалты» служило синонимом сибирских узников, а в недавней советской литературе заметна тенденция хвалить и прямо-таки идеализировать этот регион. Особым уважением пользуются эстонцы, чья твердость и верность демократии в недолгий период самостоятельности меж двух мировых войн снискала восхищение, сравнимое с тем, какое вызывают их собратья по культуре и северные соседи — финны. Герой «Одного дня Ивана Денисовича» замечает по этому поводу: «Вот, говорят, нация ничего не означает, во всякой, мол, нации худые люди есть. А эстонцев, сколь Шухов ни видал — плохих людей ему не попадалось» [1590].

Бунтарство четверки молодых ребят в напоминающей «Над пропастью во ржи» Сэлинджера повести В. Аксенова «Звездный билет» раскрывается через их план сбежать в Таллин, столицу Эстонии и традиционный центр веселой «западной» жизни в Восточной Прибалтике [1591].

О росте уважения к честности и правде свидетельствует и прогрессирующая неспособность партийных функционеров получить поддержку для своих регулярных обличительных кампаний. Как видно, молодых писателей ни материальными благами особо не соблазнишь, ни партийными взысканиями не запугаешь, хотя режим постоянно использует и то и другое. Чуткие к идеологическим переменам флюгера, вроде Ильи Эренбурга, открыто связали свою судьбу с молодым поколением. Появилось даже выражение «боец переднего края» (а также второго и третьего), своего рода неофициальный патент на нравственное благородство; а Евтушенко заметил, что «вспомнят с чувством горького стыда потомки наши, расправляясь с мерзостью, то время очень странное, когда простую честность называли смелостью!» [1592]. Хрущев и тот почел своим долгом предстать защитником надежд молодежи от «наследников Сталина», которые с негодованием восприняли его одобрительный отзыв в «Правде» об одноименном стихотворении Евтушенко. Преемники Хрущева, по крайней мере на первых

порах, если и не брали молодых вольнодумцев под защиту, то относились к ним с уважением, заверяя, что диктат и произвол хрущевской эпохи будет прекращен, и стараясь выставить себя искренними друзьями «интеллигентности». Это слово в конце 1965 г. завершило собой длинный ряд нормативных терминов, производных от «интеллигенции», но, поскольку было официально объявлено, что здесь «интеллигентность несколько не противостоит народности и партийности» [1593], все это, пожалуй, скорее напоминало русским о трех «-измах», составлявших пресловутую «официальную национальность» XIX в., нежели могло повести их вперед, к новому миру, которого они ищут в конце века XX.

Четвертой — и связанной с другими тремя — причиной полагать, что нынешние брожения умов получают дальнейшее развитие в будущем, является то, что они укоренены как в русской традиции, так и в советской реальности. Чем больше присматриваешься к молодому поколению и его поискам положительных идеалов, тем отчетливее понимаешь, что оно не просто противостоит сталинистам-родителям (которых теперь часто называет «предками» [1594]), но во многом стремится возобновить связь с поколением дедов. Короче говоря, оно заново открывает для себя кое-что из культуры, которая была погублена сталинизмом как раз тогда, когда достигла нового расцвета и в политической, и в художественной сфере.

В небольшом, фольклорном по форме стихотворении, напечатанном в советском молодежном журнале, молодой советский поэт стремится оправдать оскверненный Сталиным символ западничества, освобождая его даже от имени Ленина и революционной символики:

Порасскажи-ка нам о Питере,
ведь мы его еще не видели.
Давно уж «киньщика» все просим мы:
мол, не вози ты фильмы всякие
о женщинах, красиво брошенных,
а привези фильм об Исакии,
о «Медном всаднике», о крепости
и обо всем огромном Питере [1595].

Конечно, невозможно вполне оценить — и опасно недооценить — уродливые результаты десятилетий террора и продолжающейся жесткой цензуры и контроля. «Нравственное выздоровление» [1596] — процесс долгий. «Молчание советской культуры» особенно коварно в силу исподволь поощряемой самоцензуры. Как писал советский романист Даниил Гранин в рассказе 1956 г. под примечательным названием «Собственное мнение» (резко раскритикованном партийными чиновниками): «Молчание — самая удобная форма лжи. Оно умеет ладить с совестью, оно оставляет лукавое право хранить собственное мнение и, возможно, когда-то сказать его. Только не сейчас» [1597].

И все же у молчания есть, быть может, и положительная сторона: глубина и чистота, которая порой даруется тем, кто молча страдал. Это качество зачастую трудно обнаружить на не скованном запретами, говорливом Западе, но, видимо, оно куда ближе тем, кто издавна особой властью наделял монастырских старцев, умудренных долгим послушничеством молчания и жизни вдали от мира.

«Речь, после долгого молчания — вот что нужно», — писал Йейтс [1598]. Быть может, те, кто поневоле так долго хранил молчание, вновь обрели радость истинной речи, а то и глубже, полнее проникли в тайны подлинного человеческого общения, чем многие, казалось бы, тонкие и велеречивые зарубежные писатели. «Музыка рождалась в тишине», — благоговейно пишет один из лучших современных советских кинорежиссеров [1599], а один из лучших молодых поэтов пылко восклицает:

Не надо слов. Как лента, стерто слово.
Меня трясет в безмолвье синема...
У сильных чувств — молчание основа.
Страданье немо. Музыка нема [1600].

Пиетет столь многих молодых художников перед Пастернаком основан на его неизменно трепетно-бережном отношении к слову и твердой уверенности, что возрождение придет из тех краев, «где еще чист и нетронут язык».

вернуться

1589

79. Ответы Евтушенко на писательскую анкету: Су, 1963, Jan. 29.

вернуться

1590

80. Солженицын. Малое собр. соч., 111, 33.

вернуться

1591

81. Юность, 1961, авг.

вернуться

1592

82. «Мне говорят — ты смелый человек» // Евг. втушенко. Стихотворения и поэмы. — М., 1987, I, 276. Воспоминания Эренбурга, написанные после смерти Сталина, дают картину истории культуры в широком европейском контексте. См.: И.Оренбург. Люди, годы, жизнь. Воспоминания: Изд. исправ. и доп.: В 3 т. — М., 1990.

вернуться

1593

83. Из передовой статьи: Наша народная интеллигенция // Правда, 19 сен. 1965. См. также: А.Румянцев. Партийный дух творческого труда советской интеллигенции // Правда, 9 сен. 1965. «Наследники Сталина» опубликованы: Правда, 21 окт. 1962.

вернуться

1594

84. Известия, 11 нояб. 1960. В.Аксенов поясняет, что борьба молодого поколения против

поколения сталинистов включает оттенок отождествления с досталинским «революционным» поколением, в любопытном интервью, данном в Польше вместе с А.Вознесенским; см.: A.Perlowski. Pokolenie XX zjazdu // Polityka, Mar. 2, 1963.

вернуться

1595

85. Стихотворение Е.Кучинского: Юность, 1960, № 8.

вернуться

1596

86. Фраза Герцена, процитированная Н.Губко в его рецензии на «Один день Ивана Денисовича» Солженицына: Н.Губко. Человек побеждает // Звезда, 1963, № 3, 213-215.

вернуться

1597

87. НМ, 1956, № 8, 135.

вернуться

1598

88. The Collected Poems of W.B. Yeats. - NY, 1940, 304.

вернуться

1599

89. Юткевич. Контрапункт, 13.

вернуться

1600

90. Немое кино // Е.Винокуров. Стихотворения. — М., 1964, 232. Именно на этом уровне духовной глубины Евтушенко отходит на задний план как фигура реально значимая. И самой идее, и звукам музыки мало чести от стихов вроде: «Музыка революции / как музыка океана. / Музыка все может. / Музыка — это мужество, / и, вдохновенный, как Моцарт, / Кастро на гребне музыки» (Евтушенко. Нежность, 185).

Самые пылкие и увлеченные из молодых писателей как будто бы снова вернули себе толику давнего монашеского восприятия писательства как сокровенного, священного акта запечатления слов, чтобы можно было с ликующим восторгом пропеть их во всеуслышание.

Некоторые даже словно бы намекают, что Слово евангелиста способно стать целительным противоядием от староинтеллигентского «слова, слова, слова» и от бесконечных новоинтеллигентских лозунгов. Один из поэтов написал в честь великого монаха-иконописца такие строки:

Он на колени падал пред
В начале бывшим Словом [1601].

И продолжал, подчеркивая, что избавление и вдохновение даровал Рублеву:

«не волопас —
Начал труда носитель,
А просто: Спас».

Конечно, нет способа узнать, сколь глубоки и продолжительны окажутся брожения хрущевской эпохи, как нет и способа оценить, сколь интенсивно и какими путями молодое поколение будет в дальнейшем добиваться реформ, при том что власти предрежащие постоянно искушают его доходной карьерой и растущим материальным благосостоянием. Один из недавних советских анекдотов рассказывает о том, как сторож на задворках колхозной фермы вдруг наткнулся на Христа в лаптях, который говорил Богоматери: «Разными способами мы испытывали людей — и войной, и голодом. Пришла пора испытать их добрым урожаем» [1602]. Может случиться, после нескольких хороших урожаев всякое беспокойство исчезнет и от несбывшихся чаяний русской культуры останется лишь томительное грустное воспоминание. Все проходит, и невозможность узнать, что окажется важным для грядущих поколений, — последняя прелесть и главная тайна истории. Историк, не претендующему на звание пророка, в заключение позволительно разве что высказать ряд мыслей об историческом процессе в целом и о той его части, какую он исследовал, чтобы некоторым образом подытожить все вышеизложенное.

4. ИРОНИЯ РУССКОЙ истории

Когда ищешь способ уяснить себе запутанные исторические сложности, весьма притягательной видится идея иронии. Ироническое чутье прокладывает путь где-то посередине между абсолютно исчерпывающими объяснениями исторической науки XIX в. и абсолютной абсурдностью многих современных суждений. В своей «Иронии американской истории» Райнхольд Нибур определил иронию как «случайные на первый взгляд несообразности жизни, которые при ближайшем рассмотрении оказываются отнюдь не просто случайными» [1603]. От пафоса ирония отличается тем, что человек до некоторой степени в ответе за эти несообразности; отличается она и от комедии — тем, что в несообразностях есть скрытые взаимосвязи, а от трагедии — тем, что в эти несообразности не вплетен неумолимый рок.

Ирония — идея, полная надежды, хотя и не успокоительная. Человек — не беспомощное существо в совершенно абсурдном мире. Он, может, и справится с ироническими ситуациями, но только если осознает их ироническую природу и избежит соблазна прикрыть несообразности абсолютно исчерпывающими объяснениями. Иронический взгляд утверждает, что история смеется над человеческими притязаниями, не питая враждебности к человеческим чаяниям, и способна дать человеку надежду без иллюзий [1604].

Применительно к истории ирония предполагает, что в историческом процессе есть рациональный смысл, но человек — как участник этого процесса — не в состоянии уловить его в полной мере. Мнимые абсурдности — часть того, что Гегель называл «хитростью разума». История имеет смысл, хотя к его пониманию мы обыкновенно приходим слишком поздно.

«Сова Минервы отправляется в полет лишь с наступлением сумерек» [1605]. По иронии, однако ж не по бессмыслию, ход истории всегда словно бы на один поворот опережает способность человека понять его. Нынешний баланс сил называют равновесием и даже перманентным решением именно те, кто самонадеянно проецирует текущие тенденции вперед, в будущее, не учитывая глубинных сил, обуславливающих прерывные (или «диалектические») изменения в человеческой истории. Но такие изменения все же происходят — зачастую с величайшей внезапностью и способами, не предусмотренными никем, кроме отдельных мыслителей, стоящих далеко в стороне от общепринятых позиций своего времени. Недавняя русская история изобилует такими прерывными изменениями: это две революции 1917 г., внезапный поворот к нэпу, «вторая», сталинская, революция, Пакт о ненападении с фашистской Германией, послевоенный психоз на пике сталинизма и внезапная «оттепель» после смерти тирана.

Когда обзираешь крутые повороты современной русской истории, ощущение иронии усложняется. В Московском государстве наиболее экстремальные заявления насчет исключительности склада и судеб России звучали как раз в те периоды, когда сближение с Западом шло особенно быстро — при Иване Грозном и Алексее Михайловиче. В самом деле, идеологи, от которых исходили декларации об особой судьбе России, нередко получали образование на Западе — Максим Грек и Иван Пересветов при Иване IV, Симеон Полоцкий и Иннокентий Гизель при Алексее. Увеличивая объем своих займов у Западного, московские правители одновременно занимали по отношению к нему сугубо антагонистическую позицию, но даже сами себе не признавались в этой несообразности. Начальные контакты с Западом не умили, а скорее усилили притязание на исключительность, исторически присущее русскому богословию. Маниакальная ксенофобия Ивана Грозного и старообрядцев весьма долго сохраняла в народе свою притягательную силу и стала основой современной массовой культуры, которую зоологические националисты конца XIX в. и диалектические материалисты века XX освятили наукой.

В такой обстановке цари-реформаторы Российской империи обнаруживали, что вся их деятельность буквально пропитана иронией. Теоретически свободнее других европейских суверенов в «самовластном» правлении (буквальное значение греческого слова «автократия» и русского «самодержавие»), они то и дело попадали в зависимость от предрассудков своих номинально зависимых подданных. Ответом на официальные гарантии свободы и терпимости в итоге часто была неблагодарность, а то и деспотическое самоуправство. «Никогда раскол не пользовался такою свободою, как в первые годы царствования Петра, но... никогда он не был так фанатичен, как в это время» [1606]. Екатерина, которая много больше всех своих предшественников сделала для дворянской интеллигенции, первой испытала на себе ее идеологическую враждебность. Именно Екатерина начала в России нескончаемую дискуссию об освобождении рода человеческого и вместе с тем, пожалуй, более всех своих самодержавных предшественников содействовала милитаризации общества и усилению крепостной зависимости крестьян. В XIX в. популярность царей-реформаторов, как правило, была обратно пропорциональна их фактическим достижениям. Александр I, свершивший на удивление мало и установивший в конце своего царствования куда более репрессивный и реакционный режим, чем даже Николай I, был всеми любим, тогда как Александр II, необычайно много сделавший в первое десятилетие своего правления, был в конце этой декады вознагражден покушением на свою жизнь — первым из нескольких (при последнем он был убит). Среди множества иронических парадоксов революционной традиции — постоянное участие дворян-интеллигентов, которые через революцию скорее теряли привилегии, нежели их приобретали. «Я могу понять французского буржуа, затевающего революцию, чтобы получить права, но как я должен понимать русского дворянина, устраивающего революцию, чтобы их потерять?» — вопрошал на смертном одре бывший московский реакционный

губернатор, узнав о восстании декабристов [1607].

вернуться

1601

91. Б.Слуцкий. К дискуссии об Андрее Рублеве // Юность, 1962, № 2, 41. Ср. похвалу Рублеву у Пильняка: Б. Пильняк. Собр. соч., I, 97—103.

А.Синявский, выдающийся критик и автор большого предисловия к избранным стихотворениям Пастернака (изд. 1965 г.), одобрительно цитирует концепцию поэта, выдвинутую Горьким в 1894 г., когда он ставил бойкое сатирическое писание над холодно-чистым искусством или мечтательно-сентиментальным лиризмом. Призыв Горького к действию, повторенный Синявским, кажется и эхом давней Московии (с ее колокольным звоном и «подвигами»), и новым призывом к дерзким голосам — современникам Синявского: «Нужны подвиги, подвиги! Нужны такие слова, которые бы звучали, как колокол набата, тревожили все и, сотрясая, толкали вперед» (А.Синявский. Горький-сатирик // О художественном мастерстве М. Горького / Сост. Б.Михайловский и Э.Тагер. — М., 1960, 133). Синявский цитирует статью: Об одном поэте // М.Горький. Собр. соч., I, 335. См. также в указанном сборнике вступительную статью Михайловского «Из этюдов о романтизме раннего Горького. Юмор и его связь с литературной традицией», а также статью о Синявском, опубликованную вместе с фрагментами критических сочинений последнего: A.Field//NL, 1965, Nov. 8, 10-17 (после ареста Синявского в СССР и обвинения в авторстве произведений, опубликованных на Западе под псевдонимом А.Терц).

вернуться

1602

92. Этот анекдот мне рассказал в 1961 г. один советский гражданин, указав, что анекдот заимствован из напечатанного рассказа Т.Журавлева, который мне разыскать не удалось.

вернуться

1603

1. R.Niebuhr. The Irony of American History. — London, 1952, x и ix — xi.

вернуться

1604

2. В дополнение к Нибуру см. высказывание Вудворда касательно необходимости «проникнуть в легенду, не разрушая идеал»: C.V.Woodward. The Irony of Southern History//Journal of Southern History, 1953, Feb., 19. Об иронии как «истинной свободе» для Прудона и высшей основе эстетики «любви и простоты» см.: V.Jankelevitch. L'ironie ou la bonne conscience, 1940, 2d corr. and exp. ed., особ. 167-168. О «радикальной иронии» современной литературы см.: R.P.Warren. The Veins of Irony // Princeton Alumni Weekly, 1963, Sep. 24, 18-20. Те, кто делал историю, с большей готовностью обращаются к иронической перспективе, чем те, кто о ней пишет. См., например, великолепную ироническую характеристику, которую Наполеон дал себе самому в «Journal secret» (202).

вернуться

1605

3. Об ироническом взгляде на большевистскую революцию см. мою предшествующую историографическую статью в: WP, 1966, Apr.

Знаменитая фраза Гегеля в конце его предисловия к «Философии права» (G.Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts // Samtliche Werke. — Stuttgart, 1928, VII, 37).

вернуться

1606

4. Н.Сахаров. Старорусская партия // Странник, 1882, янв., 33.

вернуться

1607

5. Граф Ф.Ростопчин, цит. по: Tikhomirov. Russia, II, 15. Есть и другие варианты этой знаменитой реплики, например: «До сих пор революции делались сапожниками, желавшими стать важными господами, а тут — революцию пытались совершить важные господа, чтобы сравняться с сапожниками». Цит. по: А.Кизеветгер. Исторические отклики. — М., 1915, 100.

Победившая революция принесла с собой новые немыслимые явления иронии. По иронии, революция, совершенно стихийно начатая в феврале 1917 г. и получившая поддержку широкой коалиции демократических сил, была задавлена самой малочисленной и наиболее тоталитарной из оппозиционных сил, которая не сыграла почти никакой роли в свержении царизма. По иронии, коммунизм пришел к власти на крестьянском Востоке, а не на промышленном Западе, да еще и в России, которую Маркс и Энгельс особенно не жаловали и которой не доверяли. По иронии, идеология, так пылко твердившая об экономическом детерминизме, оказалась в полной зависимости от утопических призывов и личного лидерства Ленина. По иронии, революция, овладев властью, уничтожила своих творцов, и многие из самых первых, обеспечивших большевистскому перевороту в Петербурге серьезную основополагающую поддержку (пролетарские вожди «рабочей оппозиции» и матросы Кронштадта), первыми же были жестоко раздавлены новым режимом, потому что в 1920-1921 гг. требовали, в сущности, тех же реформ, которые четырем годами раньше выдвигали по наущению большевиков.

По иронии, едва ли не самый решительный отказ от демократии произошел как раз тогда, когда Россия формально приняла, казалось бы, образцовую демократическую Конституцию 1936 г. По иронии, сталинский поход против творческого искусства начался как раз тогда, когда Россия находилась на передовом рубеже творческого модернизма. По иронии, репрессивные органы, на которые народ был менее всего способен воздействовать, именовались «народными».

По иронии, СССР добился успеха там, где, по мнению большинства, Должен был потерпеть поражение, — в разгроме Германии и в завоевании космоса. Но пожалуй, самая большая

ирония заключается в том, что советское руководство потерпело неудачу в той сфере, в которой, как думали почти все, ему автоматически был обеспечен успех, — в коммунистической идеологизации собственной молодежи. Какая огромная ирония: послевоенное поколение русских, самое привилегированное и идеологизированное из всех советских поколений и даже эпизодически не соприкасавшееся с внешним миром, не в пример тем, кто воевал, — именно это поколение оказалось самым чуждым всей официальной этике коммунистического общества. Сколько иронии в том, что коммунистические лидеры именуют молодежные брожения «пережитками прошлого» и — это уже куда более привычно — что частичные реформы ведут не к благодарному умиротворению, а к растущим волнениям.

Эта примечательная ситуация не лишена иронического смысла и для западноевропейского наблюдателя. Несмотря на формальную, риторическую веру в свойственное человеку стремление к правде и свободе, Запад на удивление неохотно прогнозировал (и медлил признать), что такие идеалы станут в СССР столь неодолимо притягательными. В последние годы правления Хрущева многие были склонны предполагать, что эволюционное видоизменение деспотизма продолжится без фундаментальных преобразований, т. е. проецировали в будущее тенденции ближайшего прошлого. Нередко столь же непрерываемо верили, что СССР (а может быть, и США) естественным образом эволюционируют к промежуточной позиции между сталинским тоталитаризмом и западной демократией [1608]. Конечно, может быть, такой гармоничный итог и оправданно он бы отнял у разума всякую хитрость и явился ошеломляющей победой Аристотелевой золотой середины в обществе, которое так и не усвоило классических идей умеренности и рациональности.

История культуры не может дать чистого прогноза, но не может не подчеркивать важность национального наследия и жизненной силы брожений сегодняшнего дня. Эти брожения не похожи на коэффициенты в математическом уравнении, которое можно решить на компьютерах восточных политманипуляторов или западных ученых-политологов. Брожения в нынешнем СССР скорее напоминают неведомые растения на выжженном поле. Никто не знает, растут ли они от давних корней или от новых семян, занесенных откуда-то ветром. Только время покажет, произойдут ли в ландшафте разительные перемены. И все же само появление всходов говорит о том, что почва плодородна, и даже если они погибнут, их листва станет перегноем для более крепкой грядущей поросли.

Необходимым условием роста в последующие годы будет сохранение относительно мягкого международного климата послесталинской эпохи. Не слишком мрачные грозовые тучи с Востока или с Запада обеспечат прохладу. Свежие порывы жизни из соседних стран, быть может, дадут мощный стимул роста культуре, которая всегда откликалась на обогащение извне, и миру, который все больше становится взаимозависим. Уже включение в орбиту России таких традиционных врагов на западных ее границах, как Польша и Венгрия, не принесло желаемого результата, не уредило эти нации, но, по иронии, привело к тому, что в советской сфере усилились прозападные брожения. Незачем говорить, сколь важным для будущего советского развития может оказаться расширение контактов с Западом или возрождение идеологического энтузиазма на самом Западе.

Нельзя уповать на то, что СССР автоматически эволюционирует к демократии, как нельзя было и ожидать поворота к демократии при Сталине. Силы внутри одной культуры существуют не затем, чтобы служить целям другой; и привычные нам институциональные формы либеральной парламентской демократии все еще непостижимы для многих русских. Но вполне возможно, что Россия разовьет новые социальные и художественные формы, о которых ни Восток, ни Запад сейчас и не догадываются и которые будут отвечать неистребимой потребности русского народа в человеческой свободе и духовном обновлении. Если Запад может поделиться чем-либо по-настоящему ценным и найдет прямые и нечванливые способы это сделать, он почти

наверняка сможет сыграть в этом процессе ключевую роль. Ведь нигде нет столь огромного любопытства к Западу, и в частности к Америке, как среди молодежи СССР. И нигде разочарованность нехваткой духовной живости на Западе не ощущается так остро, как среди беспокойной молодежи СССР, которая нетерпеливо ищет ориентиры в своих неутоленных поисках положительных целей и новых подходов. Иронией вдвойне, и страшной иронией, будет, если американское филистерство невольно толкнет часть русской молодежи к сотрудничеству с коммунистической идеологией, к отказу от которой их побуждает и русская традиция, и современная советская действительность.

«Человек очень талантливый и порядочный» — так один персонаж пьесы «Все остается людям» со спокойным одобрением отзывается о другом; и эту фразу, пожалуй, вполне можно отнести к молодому поколению в СССР. Поиски по-прежнему не завершены, надежды не сбылись, и все культурное обновление порой кажется эфемерным миражем. Но поскольку в истории все в конечном счете остается незавершенным, стоит, наверное, обрисовать в заключение ироническую перспективу касательно самой действительности.

На самом пике сталинского обмана, в полуофициальном портрете революции — романе Алексея Толстого «Хождение по мукам», — некому юродивому грезится, что великий город Петербург, насильственно воздвигнутый из страданий многих тысяч людей, всего лишь мираж, который внезапно исчез, как его и не было. И фантазмагория советского строительства, которая мнится нам самым что ни на есть реальным фактом советской истории, быть может, всего лишь отражение нашей собственной, по сути, материалистической идеи реальности. С другой стороны, русские всегда были народом мечтательным и идеологизированным, крайне восприимчивым к героическим перспективам реальности, какие мы находим в таких произведениях, как «Жизнь есть сон» Кальдерона и «Буря» Шекспира. Может статься, лишь те, кто пережил бурю сталинизма, окажутся, подобно Просперо, способны посмотреть на нее как на «легкие виденья», сознавая, что «пышные дворцы и башни, увенчанные тучами, и храмы» лишь «как облако растают», и по-новому осмыслить заключительное утверждение Просперо, что сами люди «созданы из сновидений».

Терц говорил о «восторге» молодого поколения перед «метаморфозами Бога... чудовищной перистальтикой его кишок — мозговых извилин» [1609]. В самом деле было бы иронией, если б Бог пребывал в изгнание на «атеистическом» Востоке и культура, рожденная среди его безмолвного страдания, оказалась значительнее культуры говорливого и сытого Запада. Но такова, наверное, ирония свободы, которую так ценят те, у кого ее нет, и оскверняют те, кто ей обладает. В этом тоже вечная ирония творческой культуры, которая приходит на свет через мучительное самоотречение индивида, открывающегося навстречу великим мирам. Подлинное творчество в нынешнем СССР включает добровольное страдание или, по выражению Пастернака, попытку «сосредоточенного отречения, отдаленно и неуклюже напоминающего Вечерю Господню».

вернуться

1608

6. Резкий вызов вероятности конвергенции бросили два политолога — З.Бжезинский и С.Хантингтон (Z.Brzezinski and S.Huntington. Political Power: USA/USSR. — NY, 1964), — которые утверждают, что эволюционные изменения не обязательно сблизят две системы.

вернуться

7. А.Терц. Что такое социалистический реализм // Цена метафоры, 459.

Такая роль как будто бы сродни монашеской концепции посвященного художника; и пока в СССР есть люди, которые берут на себя бремя посвящения, эта роль сохранится, черпая жизненную силу если не в церковной вере вообще, то, по крайней мере, в ее центральной идее — вере в воскресение. «Воскресение» назывался последний роман Толстого, воскресение было темой Достоевского и Пастернака. Только воскресение придает некий последний, героический смысл и комической несообразности Бога, скрытого под маской человека, и трагической несообразности человеческого бунта против божественной власти. Только в воскресении, в непредсказуемых «метаморфозах Бога», в конце концов обретут смысл смутные устремления русской мысли и столь нередкий в русской реальности отказ от высоких идеалов.

Никто не может сказать, что возрождение произойдет; нет даже уверенности в том, что можно обнаружить вообще какой-то смысл в истории культуры, где устремления так часто превышали свершения, а страдания отягчали достижения. Историк культуры остается лишь писать сопроводительные заметки к великим романам, светлым иконам, прелестной музыке и архитектуре, которые можно спасти от иначе совсем уж скучной инвентаризации.

Не раз русские пытались завладеть плодами других культур в одночасье, без переходного процесса медленного роста и глубинного понимания. Россия приняла византийское наследие, так сказать, оптом, не вникая в подробности и не усвоив традиций спокойных, сдержанных философских рассуждений. Дворянство переняло язык и стиль французской культуры, но не ее критический дух и постоянно стремилось сплотиться с идеализированными сектантскими или крестьянскими общинами, не участвуя в трудах этих недворянских элементов и не разделяя их веры. Радикальная интеллигенция благоговела перед западной наукой XIX в., однако ж не воссоздавала ту атмосферу свободной критики, которая и сделала возможным научный прогресс. Исследование «проклятых вопросов» происходило не в академиях и даже не на рыночных площадях, а в оккультных кружках и «эзоповских» газетах. Даже Гоголь и Иванов, хоть и нашли прибежище в напоенных солнцем центрах средиземноморского классицизма, не смогли уйти от сумеречного мира немецкого романтизма, от лесов, озер и темных северных зим.

Пик сталинизма стал своего рода расплатой. Россия внезапно оказалась под властью византийского ритуализма, но без византийского благоговения перед красотой, и западного сциентизма, но без западной свободы исследования. Велик соблазн усмотреть в страшной кульминации, в «чистках», либо полнейшую абсурдность, либо новую, беспрецедентную форму тоталитарной логики. Однако историку культуры кошмары сталинизма не должны представляться ни случайным, чужеродным довеском к русскому наследию, ни неизбежным побочным его продуктом. Приняв ироническую точку зрения, он, может статься, даже сделает вывод, что эти чистки привели к своеобразному очищению, притом куда более глубокому очищению, нежели предполагалось, и что безвинное страдание создало возможность новых достижений.

Быть может, Сталин исцелил русских философов от их страсти к абстрактным спекуляциям и от жажды земных утопий. Стремление к конкретному и практическому, столь характерное для послесталинского поколения, вероятно, поможет России создать менее драматичную, но более крепкую культуру. Наверное, урожай не скоро созреет в политических институтах и художественном выражении. Но живые корни творчества в России глубоки, а почва

плодородна. Какие бы всходы ни поднялись в будущем, они будут более стойкими, чем эфемерные цветы и искусственно пересаженные экзоты минувших веков. В эпоху претензий и притворства хитрость разума, наверное, требует обманчиво спокойного возрождения. Но западным наблюдателям не стоит снисходительно относиться к нации, которая дала миру Толстого и Достоевского и испытала в недавние времена столько страданий. Нетерпеливым зрителям, ожидающим немедленного появления упакованных готовых продуктов, надо бы вновь открыть для себя процессы созревания плодов и роста трав. Путь к этому новому открытию, вполне возможно, будет параболичен как у Вознесенского, путь Колумба:

По наитию
дую к берегу...
Ищешь
Индию —
Найдешь
Америку! [1610]

Жизнь, рожденная из смерти, свобода, рожденная из тирании, — ирония, парадокс, быть может, слишком непомерная пока надежда. Нужно вернуться к реальности еще не окрепших ростков, к реальности корабля, который пока очень далеко в открытом море. Последние бури еще не миновали. Мы, наверное, по-прежнему в «дивном новом мире» Миранды, и горизонты Просперо пока не видны. Быть может, нынешнее поколение, как сказал Евтушенко, всего лишь «подобно солдатам наполеоновской кавалерии, которые бросались в реку, составляя живой мост, чтобы другие могли перебраться на другой берег» [1611].

Однако и здесь есть образ этого другого берега. Живописное зрелище наполеоновской армии блекнет. Скорее чувствуешь себя как бы посреди какой-то большой реки, каких так много в глубине России. И нет ни моста, ни четкой штурманской карты для навигатора. Местные жители плавают по реке зигзагами, которые на расстоянии кажутся бессмысленными. Но чем ближе подходишь, тем заметнее становится некая внутренняя сила: благодушное спокойствие, «которое так свойственно людям, наблюдающим жизнь как движение по извилистому руслу реки среди скрытых мелей и скал» [1612]. Чувствуешь, что глубинные течения, наверное, мало-помалу унесут тех, кто плывет по этой реке, прочь от излучин и мелей в открытые моря. И догадываешься, что ни «штормовой переход» [1613] недавнего времени, ни коварные рифы, явно ждущие впереди, не помешают им достичь цели — «другого берега», который они так давно ищут и пока что не нашли.

БИБЛИОГРАФИЯ

Сокращения

В целях экономии места для включения в нижеследующие Библиографию и Примечания максимально возможного количества научных публикаций и источников, автором, помимо общепринятых, введены следующие дополнительные сокращения. Полное библиографическое описание издания дается при первом упоминании, в дальнейшем указываются лишь автор, название (в сокращении) и при необходимости номера томов, выпусков и страниц. Все описания даются только на языке оригинала. В полном описании указан, как правило, первый инициал имени автора; издательство не указывается; для немецкоязычных и франкоязычных изданий, выпущенных соответственно в Берлине или Париже, не указывается и город издания. Система перекрестных ссылок отсутствует. М. — означает Москву, Л. — Ленинград, Пг. — Петроград, СПб. — Санкт-Петербург, NY — Нью-Йорк; номера томов обозначаются римскими цифрами, номера страниц — арабскими. Кроме того, для периодических изданий и основных работ справочного характера, чьи названия

состоят более чем из одного слова, приняты следующие сокращения:

Названия на русском и кириллических языках

ААЭ — Акты, собранные... археографической экспедицией АИ Акты исторические

БВ — Богословский вестник

БЕ — Брокгауз-Ефрон: Энциклопедический словарь / Под ред. И. Андреевского, К. Арсеньева, В. Шевякова. — СПб., 1890 — 1907. В 43 т., 86 кн.

БЗ — Библиографические записки

БЛ- Библиографическая летопись

БСЭ(1) — Большая советская энциклопедия: 1-е изд. / Гл. ред. О. Шмидт. — М., 1926 — 1947. В 66 т.

БСЭ(2) Большая советская энциклопедия. 2-е изд. / Под ред. С. Вавилова. — М., 1950 — 1958. В 51 т.

ВАН Вестник Академии наук

ВВ Византийский временник

вернуться

1610

8. А. Вознесенский. Треугольная груша. — М., 1962, 12.

вернуться

1611

9. Интервью с Евтушенко: Le Monde, fev. 14, 1963. Как часто у Евтушенко, обстановка романтизирована, если не вымышлена вообще.

вернуться

1612

10. В. Г. Короленко // М. Горький. Собр. соч.: В 18 т., XVIII, 156.

вернуться

1613

11. Название и доминирующая метафора воспоминаний о России XX в., написанных экономистом, которого по очереди преследовали в Российской империи, Советском Союзе и нацистской Германии: W. Woytinsky. Stormy Passage. — NY, 1961.

ВДЛ Временник Демидовского юридического лица (Ярославль)

ВЕ Вестник Европы

ВИ Вестник истории

ВИМК Вестник истории мировой культуры

ВЛ Вопросы литературы

ВР Вера и разум (Харьков)

ВсВ Всемирный вестник

ВФ Вопросы философии

ВФП Вопросы философии и психологии

Гр Энциклопедический словарь Гранат / Под ред. Ю.Гамберова и др. (до 33 т.), В. Железнова. — 7-е изд. — М., 1910-1940. В 58 т.

ДАН Доклады Академии наук

ДНР Древняя и новая Россия

ДРВ — Древняя российская вивлиофика

ЕИИИ — Ежегодник Института истории искусств

ЖИЧО — Журнал Императорского человеколюбивого общества

ЖМНП Журнал Министерства народного просвещения

ЖС Живая старина

ЗИАН — Записки Императорской Академии наук

ЗОР — Записки Отдела рукописей Государственной библиотеки СССР им. В.И.Ленина

ЗРВИ Зрадова Византолошкого института (Београд)

ЗРИОП Записки Русского исторического общества в Праге

ЗРНИБ Записки Русского научного института в Белграде

ЗПУ Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета

ИА — Исторический архив

ИАН(Г) — Известия Академии наук СССР. Отделение гуманитарных наук

ИАН(И) — Известия Академии наук СССР. Серия истории и филологии

ИАН(Л) — Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка

ИАН(О) — Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук

ИАН(Р) — Известия Академии наук СССР. Отделение русского языка и словесности ИВ
Исторический вестник

ИЖ — Исторический журнал

ИЗ — Исторические записки

ИЛ — Историческая летопись

ИМ — Историк-марксист

ИСП — История СССР

КЗ — Красная Звезда

КЗ(Я) — Краеведческие записки (Ярославль)

КиС — Каторга и ссылка

КП — Комсомольская правда

КС — Киевская старина

КУИ — Киевские университетские известия

ЛА — Литературный архив

ЛГ — Литературная газета

ЛЗАК — Летопись занятий археографической комиссии

ЛЭ — Литературная энциклопедия: 1-е изд. / Гл. ред. А.Луначарский. — М., 1930–1939. В 10 т.

МБ — Мир Божий

МГ — Минувшие годы

МК — Молодой коммунист

МО — Миссионерское обозрение

МС — Миссионерский сборник

ЛЖ — Новый журнал (Нью-Йорк)

НЗК — НауКОВі записки праці науко-во-дослідчОУ катедри історії європейської культури.
Выпуск 111. — Харків.

НИС — Новгородский исторический сборник

НК — Новые книги

НМ — Новый мир

ОЗ — Отечественные записки

Оч — Очерки истории СССР. — М., 1953-1958:

(1) Первобытно-общинный строй и древнейшие государства на территории СССР / Под ред. П.Третьякова, 1956;

(2) Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР, III-IX вв. / Под ред. Б.Рыбакова, 1958;

(3 — 4) Период феодализма, IX-XV вв.: В 2 частях / Под ред. Б. Грекова, 1953;

(5) Период феодализма, конец XV в. — начало XVII в. / Под ред. А.Насонова, 1955;

(6) Период феодализма, XVII в. / Под ред. А. Новосельского и Н.Устюгова, 1955;

(7) Период феодализма, Россия в первой четверти XVIII в. / Под ред. Б.Кафенгауза, 1954;

(8) Период феодализма, Россия во второй четверти XVIII в. / Под ред. А.Барановича, 1957;

(9) Период феодализма, Россия во второй половине XVIII в. / Под ред. А.Барановича, 1956;

(10) Конец XVIII — первая четверть XIX в. / Под ред. С. Оку ня, 1956

ПДЛ — Памятники древнерусской литературы

ПАП — Памятники древней письменности

ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства

ПЗМ — Под знаменем марксизма

ПО — Православное обозрение

ПРП — Памятники русского права

ПС — Православный собеседник

ПСЗ — Полное собрание законов

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

ПСС — Полное собрание сочинений

РА — Русский архив

РБ — Русское богатство

РБС — Русский биографический словарь: В 25 т. — СПб. (Пг.), 1896 — 1918

РВ — Русский вестник

РЛ — Радянське літературознавство (КШВ)

РМ — Русская мысль (Париж)

РМГ- Русская музыкальная газета

РР — Русская речь

РС — Русская старина

РУ — Радянська Україна (Харюв)

РФ — Русский фольклор: Материалы и исследования

РФс — Русский фсатр

СД — Советская археология

СЗ — Современные записки (Париж)

СИНИ — Сообщения Института истории искусств Академии наук

СК Советская культура

СкС — Скандинавский сборник

СЛ — Советская литература

СМ — Советская музыка

СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии

СП — Старина и новизна

СРИО — Сборник Русского исторического общества

СРИП — Сборник Русского института в Праге

ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка / Гл. ред. В.Чернышев. В 17 т. — М. — Л., 1950-1965

СХО — Сборник Харьковского историко-филологического общества

СЯС — Сборник отделения русского языка и словесности Академии наук

ТВО — Труды Восточного отделения Русского археологического общества

ТГИМ — Труды Государственного исторического музея

ТИАЕ — Труды Историко-архивного института

ТИИЕ — Труды Института истории естествознания и техники

ТКДА — Труды Киевской духовной академии

ТКИЗ — Труды Комиссии по истории знания

ТКФ — Труды Карельского филиала Академии наук СССР (Петрозаводск)

ТОДЛ — Труды Отдела древнерусской литературы

ТСРЯ — Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Ушакова. В 4 т. — М., 1935 — 1940

УГ — Учительская газета

УЗАОН — Ученые записки Академии общественных наук при ЦК ВКП(б)

УЗИАН — Ученые записки второго отделения Императорской Академии наук

УЗКУ — Ученые записки Казанского университета

УЗЛГУ — Ученые записки Ленинградского государственного университета

УЗМГУ — Ученые записки Московского государственного университета

УЗРАНИОН — Ученые записки: Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук. Институт истории

УЗЮУ — Ученые записки Императорского Юрьевского университета

ХЧ — Христианское чтение

Чт — Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских Московского университета

ЯиЛ — Язык и литература

Названия на латинице

AB — Analecta Bollandiana (Bruxelles)

AESC — Annales Economies-Societes-Civilizations

AHR — American Historical Review

AHRF — Annales historiques de la Revolution franfaise

AIOS — Annuaire dc l'institut de philologic et d'histoire orientales et slaves (Brnxcclles)

AK — Archiv fur Kulturgeschichte (Berlin — Leipzig)

AMN — Annals of Medical History

AQC — Ars Quatuor Coronatorium (London)

AR — Archiv fur Riformationsgeschichte (Leipzig)

ASR — American Slavic and East European Review (rctitled: Slavic Review, 1963)

BNYL — Bulletin of the New York Public Library

BRP — Bibliothec russe et polonaise

BS — Byzantinoslavica (Praha)

CA — Communist Affairs (Los Angeles)

CDSP — Current Digest of the Soviet Press

CH — Church History

ChC—Christian Century

CMR — Cahiers du monde russe et soviétique

CS — Le Contract social

CSP — Canadian Slavonic Papers (Toronto)

CSS — California Slavic Studies

DOP — Dumbarton Oaks Papers

DR — Deutsche Rundschau

ECQ — Eastern Churches Quarterly(Ramsgate)

EHR — English Historical Review

ER — Eastern Review (Klagenfurt)

ESR — Etudes slaves et roumaines (Budapest)

ESS — Encyclopedia of the Social Sciences / E.Seligman, ed. — NY, 1930 — 1935. 15 v.

FA — Foreign Affairs

FOG — Forschungen zur osteuropäischen Geschichte

GBA — Gazette des beaux-arts

HJ — Historisches Jahrbuch (München), Goeresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft in Katholischem Deutschland (Bonn)

HSS Harvard Slavic Studies

HT — Historisk Tidskrift (Stockholm)

IJSL—International Journal of Slavic Linguistics and Poetics (The Hague)

JAH — Journal of American Society of Architectural History

JGO Jahrbücher für Geschichte Osteuropas Breslau/Wrocław, München)

JHI — Journal of the History of Ideas

JHR — Journal de l'histoire des religions

JKGS — Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven

JMH Journal of Modern History

JWI — Journal of the Warburg and Courtauld Institute

KH — Kwartalnik Historyczny (Warszawa)

KR — Kenyon Review

MAV — Mcmoires de l'Academie de Vaucluse (Avignon)

MF — Mrcurc de France

MGH — Monumenta Germaniae Historica

ML — Music and Letters

MQ — Musical Quarterly

NG — National Geographic

NL — New Leader

NS — New Statesman and Nation

NYT — New York Times

OC — Orientalia Christiana Analecta (Roma)

OCP — Orientalia Christiana Periodica (Roma)

OSP — Oxford Slavonic Papers

PP — Past and Present

PMLA — Publications of the Modern Language Association of America

PR — Partisan Review

RBPh — Revue beige de philologic et d'histoire

RDM — Revue des deux mondes

RES — Revue des etudes slaves

REW — M.Vasmer. Russisches etyniologisches Worterbuch: In 3 Bd. - Heidelberg, 1953 -1958

RH — Revue historique

RHL — Revue d'histoire littcrairc dc la France

RHMC — Revue d'histoire moderne et contemporaine

RHR — Revue de l'histoirc des religions

RiS — Ricerche Slavistiche (Roma)

RLC — Revue de littérature comparee

ROJ — Russian Orthodox Journal

RoS — Romanoslavica (Bucureşti)

RP — Review of Politics (South Bend, Indiana)

RPSR — Research Program on the USSR (Mimeographed series, NY)

RR — Russian Review

RSH — Revue de synthese historique

RSMP — Revue des travaux de l'Academie de sciences, morales et politiques

SAP — St. Anthony's Papers

ScS — Scandoslavica (Kobenhavn)

SEEJ — Slavic and East European Journal (Indiana)

SEER — Slavonic and East European Review (London)

SEES — Slavic and East European Studies (Montreal)

SKP — Annales et comptes rendus, Scminarium Kondakovianum (Praha)

SKST — Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia (Helsinki)

SO Slavia Orientalis (Warszawa)

SR — Soviet Review

SSt — Soviet Studies (Oxford)

Su — Soviet Survey (retitled: Survey, 1961)

SUN — Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi (II Hist.-filos. Klasse, Oslo)

SVO — St. Vladimir's Seminary Quarterly

TC — The XXth Century (Shanghai)

TH — The Third Hour (NY)

TRHS — Transactions of the Royal Historical Society (London)

VSP — Veröffentlichungen der slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universität in Prag

WMR — World Marxist Review

WP — Word Politics

WSJ — Wiener Slavistisches Jahrbuch

ZFS — Zeitschrift für Slawistik

ZOG — Zeitschrift für osteuropäische Geschichte

ZSPh — Zeitschrift für Slavische Philologie (Leipzig)

Эта вводная библиография учитывает основные работы особой стимулирующей или научной ценности, которые имеют отношение к более чем одной части текста. Работы, имеющие более узкий интерес, упоминаются в отсылочных примечаниях к соответствующим главам. Указатель может быть использован для нахождения полной библиографической справки по каждому источнику, на который ссылается автор.

Библиография не претендует на всеохватность, и число учтенных работ по каждой теме не обязательно соответствует ее важности. Скорее это попытка адресовать читателя к другим библиографическим источникам, когда они легкодоступны и достаточно полны.

1. ОБЩАЯ ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ И МЫСЛИ

П.Миллюков. Очерки по истории русской культуры. — Париж, 1930–1937, исправ. изд. в 3 т., — содержательная работа, снабженная хорошей библиографией и дающая в каждом томе хронологический обзор соответственно религии, литературы и искусства. Вторая часть первого тома («От предыстории к истории») этой незаконченной работы была недавно впервые опубликована под ред. Н.Андреева по рукописи, которую Миллюков завершил незадолго до смерти (s'Gravenhage, 1964).

В.Рязановский. Обзор русской культуры. — Нью-Йорк, 1947–1948, три части в 2 т., — является менее полным, чем труд Миллюкова, но более содержательным с точки зрения освещения разных взаимосвязанных сфер культуры.

Г.Вернадский. Звенья русской культуры. — Анн Арбор, 1962 (репринтное издание 1938 г.), — автор рассматривает более широкий круг явлений культуры, чем Миллюков, но только до середины XV в.

Р.Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. — Пг., 1918, 5-е доп. и исправ. изд. в 8 т.;

Д.Овсяннико-Куликовский. История русской интеллигенции. — М., 1907;

Н.Бердяев. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М., 1990, 43 — 271;

Н.Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990; и: T.Masaryk. The Spirit of Russia. — NY, 1955, 2 v., rev. ed. — во всех этих работах русская общественная и философская мысль рассматривается главным образом через ее отражение в литературе и полемике XIX в.

W.Weidle. Russia: Absent and Present. — NY, 1961, — дерзкое, импрессионистское исследование, часто отталкивающееся от изобразительных искусств;

S.Volkonsky. Pictures of Russian History and Russian Literature. — Boston — NY, 1898, — занимательная, хотя и поверхностная работа, хорошо освещающая ранние периоды и использующая богатые немецкие материалы. Лучшее марксистское исследование русской

общественной мысли нового времени — Г.Плеханов. История русской общественной мысли (в: Г.Плеханов. Соч. — М. — Л., 1925, 2-е изд., XX-XXII). Издатш-UQого три из предполагавшихся 7 томов, доводящие рассмотрение только Радищева. В особенности ценны здесь обширный библиографический очерк и трактовка допетровской Руси в XX в. См. также критические очерки этого автора о XIX в.

Г.Плеханов Очерки по истории русской общественной мысли XIX века. — Пг., 1923; и его материалы в: Соч., 1926, XXIII. Другое интересное раннее советское истолкование, скорее близкое христианско-социалистическим, чем Марксистским установкам, — В.Сиповский. Этапы русской мысли. — Пг., 1924. Современная советская интерпретация содержится в кн.: Краткий очерк истории русской культуры: С древнейших времен до 1917 года / Под ред. М.Левина. — Л., 1967. Прямолинейная ранняя марксистская работа, в значительной степени призванная опровергнуть Милюкова, — М.Покровский. Очерки истории русской культуры. — М., 1914-1918, в 2 частях. Г.Васецкий и др. Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. — М., 1955-1956, в 2 т., — ценны, главным образом, анализом современной мысли в менее известных, нерусских частях СССР.

Г.Флоровский. Пути русского богословия. — Париж, 1937 (фотопечать — 1963 г.), устанавливает связь религиозной мысли с более широкими областями общественного и культурного развития и имеет богатую библиографию, учитывающую многие публикации в редких периодических изданиях. В.Зеньковский. История русской философии. — Париж, 1948-1950, в 2 т., — представляет собой исследование с позиций православия, прекрасно документированное и превосходящее одноименную работу Н.Лосского (Нью-Йорк, 1951).

О ранней русской мысли и культуре см.: А.Щапов. Общий взгляд на историю интеллектуального развития в России; Исторические условия интеллектуального развития в России // А.Щапов. Соч. — СПб... 1906, II; а также: Д.Лихачев. Культура русского народа X-XVII вв. — М. — Л., 1961; А.Сахаров, А.Муравьев. Очерки русской культуры IX-XVII вв. — М., 1962.

Собрание материалов:

Е.Бобров. Философия в России. — Казань, 1899-1901, в 6 т. — и: Г.Шпет. Очерк развития русской философии. — Пг., 1922, — рассматривают главным образом конец XVIII и начало XIX в.

А.Введенский. Судьбы философии в России // ВФП, 1898, март — апр., — ценное исследование тех трудностей, с которыми сталкивалось независимое изучение философии в России (отдельное репринтное издание — М., 1898, и в его кн.: Философские очерки. — Прага, 1924).

Также полезны работы: М.Филиппов. Судьбы русской философии. — СПб., 1904; D.Chizhevski. Narisi z istorii filosofii na Ukraini. — Praha, 1931.

Е.Радлов. Очерк истории русской философии. — Пг., 1920, 2-е исправ. изд., — полезный краткий учебник с критической библиографией работ по истории русской философии. См. также новую советскую энциклопедию: Философская энциклопедия. — М., 1960 — 1970, в 5 т. — с многочисленными статьями как по русской, так и по общей философии. O.Louric. La Philosophie russe contemporaine, 1902, — полезный обзор многих ныне забытых течений.

А.Койре. Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie, 1950, — бесценное собрание очерков. P.Pascal. Les grands courants de la pensée russe contemporaine // CMR, 1962, jan. — mar., 5 — 89, — краткий, но всесторонний обзор, охватывающий столетие с середины XIX по

середину XX в.

Н.Арсеньев. Из русской культурной и творческой традиции. — Франк-фурт/М., 1959, — серия очерков, в которых подчеркивается важность семейных уз и общинных традиций в русской истории.

A.Jensen. Rysk Kultur-historia. — Stockholm, 1908, 3 v.; и: L.Schinitzky. El pensamiento ruso en la filosofia y en la literatura. — Buenos Aires, 1946, — заслуживают внимания за пределами той узкой аудитории, которая ограничена соответствующим языком. Немецко-латвийский социолог — автор одной из лучших книг среди многих, в которых предпринята попытка охарактеризовать русский национальный характер: W.Sluibart. Russia and the Western Man. — NY, 1950.

Ценно в этом жанре и менее умозрительное исследование: W.Miller. Russians as People. — NY, 1961;

атакже: N.Vakar. The Taproot of Soviet Society. — NY, 1962, где рассматривается влияние крестьянства и его мироощущения на современную и, в частности, советскую русскую культуру.

2 ЦЕРКОВЬ

А.Карташов. Очерки по истории Русской церкви. — Париж, 1959, в 2 т., — исследование с позиций православия и с обширной библиографией. М.Булгаков, бывший митрополит Московский Макарий, написал наиболее подробную и полную историю церкви вплоть до середины XIX в.: История Русской церкви. — Анн Арбор, 1963, в 12 т. (фоторепринт 2-го изд.). Но в отношении раннего периода ее хорошо дополняет работа: Е.Голубинский. История Русской церкви. — М., 1880-1916, 2-е пересмотр, и расшир. изд., в 2 т. (каждый том из двух частей); а в отношении позднейшего периода — А.Доброклонский. Руководство по истории Русской церкви. — Рязань — М., 1883-1893, в 4 т.; и объемный первый том: I.Smolitsch. Geschichte der russischen Kirche, 1700-1917. — Lieden — Köln, 1964. П.Знаменский. Руководство к русской церковной истории. — Казань, 1886, — превосходная краткая история, которая во многих отношениях представляет собой наилучшее ввееение в тему. См. также работу: G.Fedotov. Religious Backgrounds of Russian Culture // CH..1943, Mar., 3 5-5 1.

Оценка с позиций римско-католической церкви дана в работах: A.Ammann. Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. — Wien, 1950 (подлинник по-итальянски: Torino, 1948), которая представляет собой научное исследование; J.Danzas. The Russian Cluirch. — London, 1936 (интересна особенно в рассмотрении роли сект); и: N.Brianchaninov. The Russian Church. — NY, 1930, — содержит полезные разделы, в частности об отношениях католицизма и православия с точки зрения русского, обратившегося в католицизм. По-прежнему не утратили ценность работа: A.Palmicri. La chiesa russa. — Firenze, 1908; и большой труд: H.Gomes. La iglesia rusa. Su historia y su dog-matica. — Madrid, 1948. Среди протестантских исторических работ см. исследования лютеранского и англиканского ученых соответственно: E.Benz. The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life. — NY, 1963; R. French. The Eastern Orthdox Church. — London, 1951. См. также: A.Oakley. The Orthodox Liturgy. — London — NY, 1958. Общие обзоры, принадлежащие православным ученым, — работы: P.Evdokimov.

L'Orthodoxie. - Neuchatel — Paris, 1959; S. Bulgakov. L'Orthodoxie, 1932; T.Ware. The Orthodox Church. — Baltimore, 1963. В.Ни Кольский. История Русской церкви. — М., 1930, — единственная серьезная попытка написать историю церкви с марксистских позиций. A.Pawlowski. Idea kosciola w ujfciu rosyjskiej teologii i historiosofij. — Warszawa, 1935, —

исследование концепции церкви в России в исторической перспективе.

Самое полное исследование русского сектантства — K.Grass. Die russischen Sekten. — Leipzig, 1907, 2 B., но книга: С.Маргаритов. История мистических и рационалистических сект. — Симферополь, 1914, 4-е исправ. изд., — более сжата и аполитична. См. также: Т.Буткевич. Обзор русских сект и их толков. — СПб., 1912, 2-е изд. (как и труд Маргаритова, исследование в основном задумано как обличение сектантства, но содержит ценный материал и ссылки на литературу, в том числе и на такую, которая недоступна Грассу). F.Conynbear. Passion Dissenters. — NY, 1962, — подробная, но не вполне научная и устаревшая работа. S. Bolshakoff. Russian Nonconformity. — Philadelphia, 1950, — полезное введение в тему на английском языке. Всеобъемлющей истории схизматической или старообрядческой традиции не существует, хотя весьма ценна в этом плане работа: С.Зеньковский. Русское старообрядчество: Духовные движения XVII в. — Мюнхен, 1970. Самое полное исследование (с хорошей библиографией) — П.Смирнов. История русского старообрядчества. — СПб., 1895, 2-е изд., исправ. В качестве краткого введения в тему см.: К.Плотников. История русского раскола старообрядчества. — СПб., 1914; а лучшие исследования раннего периода раскола принадлежат П.Смирнову: Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. — СПб., 1898; Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. — СПб., 1905; см. также другие монографии и статьи П.Смирнова и прочие материалы (многое из этого было тайно mimeографировано или опубликовано самими раскольниками) в каталоге, основанном на собрании В.Дружинина и доводящем учет изданий до 1917 г.: Раскол и сектантство. — Л., 1932. Дополнительные ссылки на обширный материал по этому предмету см. в работе: Ф.Сахаров. Литература истории и обличения русского раскола. — Тамбов, 1887; СПб. 1892-1900, в 3 т. Оценка влияния старообрядческой традиции на русскую культуру (особенно на русскую литературу XIX в.) дается в кн.: V.Pleyer. Das russische Altgläubigtum: Geschichte, Darstellung in der Litcratnr. — München, 1961, а также в имеющем большое влияние на русскую мысль исследовании: В.Рябушинский. Старообрядчество и русское религиозное чувство. — Joinville 1с Pont, 1936 (mimeографировано без примечаний). См. также православную точку зрения: Г.Стрельбицкий. История русского раскола. — Одесса, 1898, 3-е изд.

Взаимодействие русской и западной религиозной жизни акцентируется в исследованиях: L.Boissard. L'Eglise de Russie, 1867, 2 t. Отношения с ранним протестанством (и с Европой в целом) исчерпывающе рассматриваются в: Д.Цветаев. Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразований. — М., 1890; И.Соколов. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. — М., 1880. Отношения с католицизмом рассматриваются в фундаментальной работе ученого-иезуита: P.Pierling. La Russie et le Saint-Siege, 1911-1912, 5 t., а также в научном, хотя и не столь объективном труде исследователя из Восточной Германии: E.Winter. Russland und das Papsttum, 1961-1962, 2 B. О церкви на Украине и о ее общем влиянии на Русскую церковь см. большую и ценную работу: К.Харлампович. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. — Казань, 1914.

О русском монашестве см. старые, но по-прежнему основополагающие труды: П.Казанский. История православного монашества на Востоке. — М., 1854-1856, 2 части, и его же: История православного русского монашества. — М., 1855 (доведенная только до основания Сергиева монастыря), а также: I.Smolitsch.

Russisches Monchtum. — Wurzburg, 1953, с ценной библиографией, и его же: Leben und Lehre der Starzen. — Köln, 1952; Rouet de Journel. Monachism et monastres russ-es, 1952; и еще обычный перечень и описания в: Л.Денисов. Православные монастыри Российской империи. — СПб., 1910.

О святости см.: Н.Барсуков. Источники русской агиографии. — СПб., 1892; В.Васильев.

История русских святых // Чт, 1893, III, часть 3, 1—256; Е.Голубинский» История канонизации святых в Русской церкви. — М., 1903; В.Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. — М., 1871; Р. Peeters. La canonisation des saints dans l'Eglise russe // АВ, XXXIII, 1914, 380—420; Г. Федотов. Святые Древней Руси. — Paris, 1931; 1. von Kologrivov. Essai sur la saintete en Russie. — Bruges, 1953; Е. Behr-Sigel. Priere et saintete dans l'Eglise russe, suivi d'un essai sur le role du monachisme dans la vie spirituelle du peuple russe, 1950.

На английском языке существуют: ценная антология русских духовных текстов: G. Fedotov. A Treasury of Russian Spirituality. — NY, 1948; популярная книга: Constantin de Grunwald. Saints of Russia. — London, 1960, а также: N. Gorodetzky. The Humiliated Christ in Moscow in Modern Russian Literature. — London, 1938. Robert Payne. The Holy Fire: The Story of the Eastern Church. — London, 1958, — добротное популярное введение (с библиографией на английском языке) в ранние святоотеческие источники, сыгравшие ключевую роль в формировании русской православной мысли. N. Zernov. Eastern Christendom. — London, 1961, — вводит русское христианство в более широкий контекст и дает хорошую библиографию на английском языке. Бесценно исследование византийских истоков: N. Beck. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. — München. 1959.

О церковном праве см.: Г. Розенкампф. Обзорение Кормчей книги в историческом виде. — СПб., 1839, изд. 2-е, исправ.; Н. Качалов. О значении Кормчей в системе древнего русского права. — М., 1850; Н. Никольский. К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право // БЛ, III, 1917; М. Красножен. Краткий очерк церковного права. — Тарту, 1900, с ценной библиографией, а также его книгу: Иноверцы на Руси. — Тарту, 1903, 3-е изд., исправ., посвященное вопросу о статусе и роли неправославных верующих. См. также докторскую диссертацию московского митрополита Николая: Н. Ярушевич. Церковный суд в России до издания Соборного Уложения Алексея Михайловича. — Пг., 1917.

Глубокое изучение догматики содержится в: F. Gavin. Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought. — Milwaukee — London, 1923. Более современное исследование — Ionnncs Karmircs. Ta Dogmatika kai Simvolika Mnemeia tes orthodoxou katholikes ekklesias. — Athens, 1952—1953, 2 v. (2-е изд. 1960). Исследования по катехизису и догматике Русской церкви не признаются непогрешимыми в догматическом плане и часто являются отражением веяний своего времени. Более современное, четкое и осмысленное изложение этих вопросов см. в: Д. Соколов. Краткое учение о богослужении православной церкви. — СПб., 1915, 37-е изд.; И. Жилов. Православно-христианское катехизическое учение. — Тарту, 1919, изд. 3-е, исправ. Английский текст более полный и более краткой версий катехизиса, а также остальные основополагающие тексты см. в: R. Blackmore. The Doctrine of the Russian Church. — London, 1845. См. также: S. Salaville. An Introduction to the Study of Eastern Liturgies. — London, 1938, а также официальное издание Московской патриархии: The Russian Orthodox Church Organization, Situation, Activity. — М., 1958. Критическое исследование русского мистицизма — V. Yankelovich. Les Themes mystiques dans la pcnsce russe contemporaine // Melanges Paul Boyer, 1925.

3. РАЗВИТИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

М. Kovalevsky. Russian Political Institutions. — Chicago, 1902, — ценное сжатое изложение, которое, однако, не всегда достоверно в деталях. Другое краткое введение в тему — S. Utechin. Russian Political Thought. — NY, 1963. М. Cherniavsky. Tsar and People. — New Haven, Conn., 1961, — яркое научное исследование, хотя в историческом плане образ царской власти (рассмотренный в разные эпохи) представляется несколько размытым. Интерес также представляет работа революционера, ставшего реакционером: Leo Tikhomirov. Russia, Political and Social. — London, 1888, 2 v.

Чрезвычайно полезные статьи преимущественно на политические темы можно найти в изданиях: E.Simmons, ed. *Continuity and Change in Russian and Soviet Social Thought*. — Cambridge, Mass., 1955; C.Black, ed. *The Transformation of Russian Society*. — Cambridge, Mass., 1960; R.Pipes, ed. *The Russian Intelligentsia// Daedalus*, 1960, Summer; J.Curtiss, ed. *Essays in Russian and Soviet History / In Honour of Geroid Tanquary Robinson*. - NY, 1963; HSS, IV, 1957 / Printed in Honour of M.Karpovich. См. также: Из истории социально-политических идей / Под ред. В.Альтмана. — М., 1955; R.Tucker. *The Soviet Political Mind*. - NY, 1963; P.Mosely, ed. *The Soviet Union 1922-1962*. — NY, 1963 (статьи, перепечатанные из FA).

О раннем периоде см.: М.Шахматов. Опыты по истории древнерусских политических идей, — Прага, 1927; В.Вальденберг. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. — Пг., 1916, а также книги и статьи Д.Приселкова, L.Goetz и М.Дьяконова — в особенности соответственно: Очерки по церковно-Политической истории Киевской Руси X-XII вв. — СПб., 1913; Staat und Kirche in Aitrußland, 988 — 1240, 1908; Очерки общества и государственного строя Древней Руси. — СПб., 1912, 4-е изд. (доступное также в немецком переводе). См. также несколько эксцентричную трактовку этого вопроса в кн.: В.Алексеев. Народовластие в Древней Руси. — Ростов-на-Дону, 1904. Ценное собрание подлинных документов — G.Vernadsky, ed. *Medieval Russian Laws*. — New Haven, Conn., 1947. Эрудированные, хотя не без «натяжек», попытки возвести традиции поздних «публицистических» полемик к литературе киевского и московского периода см. соответственно в работах: И.Будовниц. Общественно-политическая мысль Древней Руси. — М., 1960; и его же: Русская публицистика XVI века. — М. — Л., 1947. Наталкивающую на размышления, хотя подчас фантастическую, «евразийскую» попытку доказать, что политические концепции допетровской эпохи были «шире» и имели более гуманистический характер в России, чем на Западе, находим в: М.Шахматов. Опыт истории государственных идеалов в России // Евразийский временник. Париж, III, 55-80, и IV, 268-304. Описание допетровской системы управления см. в работах: В.Строев. Очерки государства московского перед реформой. — Ростов-на-Дону, 1903, а также: С.Веселовский. Приказный строй управления Московского государства. — Киев, 1912 (краткий очерк); A.Lappo-Danilevsky. L'Idée de l'état et son évolution en Russie depuis les troubles du XVII siècle jusqu'aux réformes du XVIII // P.Vinogradoff, ed. *Essays in Legal Theory*. — Oxford, 1913, 356-383. Г. де Воллан. История общественных и революционных движений в связи с культурным развитием русского государства. — М. — СПб., 1913-1916, — доводит рассмотрение до середины XVIII в.

Об имперском периоде см.: S.Zezas. *Etudes historiques sur la legalisation russe, ancienne et moderne*, 1962; превосходное исследование — А.Блок. Политическая литература в России и о России. — Warszawa, 1884; а также: С.Сватиков. Общественное движение в России 1700-1895. — Анн Арбор, 1963, переизд. Всевозрастающее совершенствование и рационализация русского законодательства обсуждаются в работах: И.Дитятин. Статьи по истории русского права. — СПб., 1895 (особенно богатый материал представлен по XVIII в.); В.Сергеевич. Лекции и исследования по древней истории русского права. — СПб., 1910; А.Филиппов. Учебник истории русского права. — Тарту, 1912, изд. 4-е, исправ.; L.Schulz. *Russische Rechtsgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*. — Lahr, 1951; V.Leontovich. *Geschichte des Liberalismus in Russland*. — Frankfurt/M., 1957 (особое внимание уделяется традиции правового государства). Н.Dorosh. *Russian Constitutionalism*. — NY, 1944, — краткий полезный обзор от вечевой традиции до революции 1905 г. См. также: S.Kychrow. *Courts, Lawyers, and Trials under the Last Three Tsars*. — NY, 1953; M. Szeftel. *The Form of Government of the Russian Empire Prior to the Constitutional Reforms of 1904-1906* // Curtiss. *Essays*, 105 — 110.

4. СВЕТСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Ценное общее введение в тему — A.Lappo-Danilevsky. *The Development of Science and Learning*

in Russia // J.Duff, ed. Russian Realities and Problems. — Cambridge, 1917, 153-229. Об истории образования см: W.Johnson. Russia's Educational Policy, 1701-1917. — London, 1931; V.Simkovich. History of the School in Russia // Educational Review, 1907, Mar. О педагогических теориях от Екатерины Великой до Сталина см. в: L.Forese. Idengeschichtliche Triebkraft der russischen und sovjetischen Padagogik. — Heidelberg, 1956. Также: П.Каптерев. История русской педагогики. — Пг., 1915, изд. 2-е, исправ.; и также: С.Рождественский. Очерки по истории систем народного просвещения в России в XVIII-XIX веках. — СПб., 1912, — наиболее полная из всех написанных или отредактированных этим автором работ по истории русского образования.

Имеются ценные исследования почти о каждом важном высшем учебном заведении, обществе, семинарии в России. Особенно полезны общие работы по истории мысли и культуры: П.Пекарский. История Императорской Академии Наук. — СПб., 1870-1873, в 2 т.; М.Сухомлинов. История русской Академии. — СПб., 1874-1888, в 8 т.; В.Григорьев. Императорский Санкт-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. — СПб., 1870; С. Швырсов. История Императорского Московского Университета 1755-1855. — М., 1855; N.Kulakko-Koretsky. Aperçu historique des travaux de la Société impériale libre économique, 1756-1897. — СПб., 1897; С.Рождественский. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения, 1802-1902. — СПб., 1902; А.Яхонтов. Исторический очерк деятельности Императорского Александровского Лицея. — Париж, 1936; Н.Загоскин. История Императорского Казанского университета за первые сто лет его существования, 1804-1904. — Казань, 1902-1906, в 4 т.; Е.Петухов. Императорский Юрьевский бывший дерптский университет за сто лет его существования (1802-1902). — Тарту, 1902; и: К.Островитянов. История Академии наук СССР. — М., 1958-1964, в 2 т. (история доведена до 1917 г. включительно).

О роли университетов в более широком культурном контексте см.: В.Иконников. Русские университеты в связи с ходом общественного образования // ВЕ, 1876, сент., 161-206; окт., 492-550; ноябрь, 73 — 132. Марксистскую точку зрения по этому вопросу см. в: М.Тихомиров. История Московского университета. — М., 1955, в 2 т.

Ценные русские работы, затрагивающие менее исследованные стороны истории образования: о начальных и средних школах — Н.Константинов и В.Струминский. Очерки по истории начального образования в России. — М., 1953, 2-е изд.; о женском образовании: Е.Лихачева. Материалы для истории женского образования в России (1086-1856). — СПб., 1899; о допетровской эпохе образования и обучения грамоте: Ф.Успенский. Очерки по истории византийской образованности на Руси. — СПб., 1892; А.Соболевский. Образованность московской Руси XV-XVII вв. — СПб., 1892; А.Архангельский. Образование и литература в московском государстве конца XV-XVII вв. — Казань, 1898-1901, в 3 т. Более светские взгляды на человеческую природу, содержащиеся в запрещенных книгах в период до XIX столетия, подробно рассматриваются в: М.Соколов. Очерки истории психологических воззрений в России в XI-XVIII веках. — М., 1963.

Хорошо документированная, выдержанная в социологическом духе история постепенного развития научных взглядов в России — A.Vucinich. Science in Russian Culture. A History to 1860. — Stanford, 1963. Полезно также издание: Н.Фигуровский и др. История естествознания в России. — М., 1957-1962, в 3 т. (т. I в 2 частях). Более популярный характер носит трактовка проблемы в: В.Кузнецов. Очерки истории русской науки. — М. — Л., 1940. Ценная монография по истории развития техники — В. Данилевский. Русская техника. — М., 1948, 2-е исправ. изд. Т.Райнов. Наука в России XI-XVII веков. — М. — Л., 1940, — классическое описание раннего периода развития техники. См. также: A.Petrunkovich. Russia's Contribution to Science // Transactions of the Connecticut Academy of Sciences, XXIII, 1920, 611-641; A.Zvorkin. Inventions

and Scientific Ideas in Russia: Eighteenth-Nineteenth Centuries // G.Metraux and F.Crouzet, eds. The Nineteenth-Century World. - NY, 1963, 254 — 279.

О других аспектах светской мысли в досоветский период.: J.Hecker. Russian Sociology. — NY, 1915; J.Normano. The Spirit of Russian Economics. — NY, 1944; В.Святославский. История экономических идей в России. — Пг., 1923, I (другие тома не опубликованы; исследование посвящено главным образом взаимодействию физиократической и классической школ); а также: История русской экономической мысли. — М. (т.1 в 2 частях, 1955–1958, под ред. А.Пашкова, доводит обзор до 1861 г.; т. II, также в 2 частях, 1959–1960, под ред. А.Пашкова и Н.Тяглова, доводит историю до 1890-х гг.).

Общий конспективный обзор журналистики и других неформальных посредников в деле народного просвещения на протяжении веков можно найти в работах: А.Poppé. Dans la Russie tnedievale, X-XVII-e siecles: ccriture et culture //AESC, 1961, jan. — fev., 12-35; А.Карпов. Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам соловецкой библиотеки. — Казань, 1877; Н.Лисовецкий. Периодическая печать в России, 1703–1903. — СПб., 1903; Е.Kluge. Die russischc rev-olutionare Presse. — Zurich, 1948; В.Розенберг. Из истории русской печати. — Прага, 1924; Н.Энгельгарт. Очерк русской цензуры в связи с развитием печати (1703–1903). — СПб., 1904; коллективный труд под общей редакцией В.Евгньсва-Максимова и др.: Очерки по истории русской журналистики и критики. — Л., 1950 (вышел только первый том, охватывающий XVIII и начало XIX в.). Существует более популярная работа: История русской журналистики XVIII–XIX веков / Под ред. А.Западова. — М., (1963.

По историографии см.: Д.С.Лихачев. Русские летописи и их историческое значение. — М. — Л., 1947; Л.Черепнин. Русская историография до XIX века: курс лекций. — М., 1957; С.Пештич. Русская историография XVIII века. — Л., 1965, в 2 т. (здесь использованы несколько ранее не публиковавшихся статей русских историков); В.Астахов. Курс лекций по русской историографии. — Харьков, 1959–1962, в 2 т. (исключительно ценен второй том, охватывающий период с конца XVIII по начало XX в.); П.Милюков. Главные течения русской исторической мысли — СПб., 1913, 3-е изд. См. также работу профессора Санкт-Петербургской Богословской академии: М.Коялович. История русского самосознания по историческим памятникам и нашим сочинениям. — СПб., 1901, 3-е изд. Изучение воззрений XIX в. см. в: Н.Каресв. Философия истории в русской литературе. — СПб., 1912.

См. также обширную компиляцию: В.Иконников. Опыт русской историографии. — Киев, 1891–1908, 2 т. в 4-х.; см. также исчерпывающее исследование: Н.Рубинштейн. Русская историография. — М., 1941 (подверглось критике в позднюю сталинскую эпоху); А.Mazour. Modern Russian Historiography. — Princeton, 1958, 2-е изд. (представляет ценность рассмотрением менее известных Деятелей XVIII столетия и не столь выдающихся русских историков XIX); L.Gapanovich. Russian Historiography Outside Russia. — London, 1935; и: Очерки истории исторической науки в СССР. — М., 1955–1963, в 3 т., охватывающие только период до 1917 г. (том I, выпущенный под ред. М.Тихомирова, лучше, чем тома II и III, отредактированные М.Нсчкиной). С.Black, ed. Rewriting Russian History. — NY, 1962, — издание включает перевод советских критических материалов о первом издании этих статей, которые, в свою очередь, критикуют советских историков. Полезный и на удивление интересный справочник по источникам материалов для русской истории — Источниковедение истории СССР. — ?, 1940, н 2 т. (том I, изданный под ред. М.Тихомирова, охватывает период до конца XVIII столетия, том II, выпущенный С.С.Никитиным, доводит рассмотрение вопроса до 1890-х гг.).

5. ЛИТЕРАТУРА

Хорошее, но достаточно конспективное представление об истории русской литературы можно получить, читая, в перечисленном порядке, следующие книги: Н.Рудзий. История древней русской литературы. — М., 1945; или: D.Chizhevsky. History of Russian Literature, from the Eleventh Century to the End of Baroque. — 's Gravenhage, 1960; или: R.Picchio. Storia della letteratura russa antica. — Milano, 1 \$59; D.Mirsky. A History of Russian literature. — NY, 1958 (до 1881 г.) и его же: Contemporary Russian Literature, 1881-1925. — NY, 1926 (обе эти книги изданы в переводе н,1 русский язык в одном томе: Д.Мирский. История русской литературы. — London, 1992); V. Aleksandrova. A History of Soviet Literature, 1917-1962, or from Gorky to Evtushenko. — NY, 1963. О литературе советского периода см. также: G.Struve. Soviet Russian Literature, 1917-1950. — Norman, Oklahoma, 1951;

L. Labedz and M.Hayward, eds. Literature and Revolution in Soviet Russia, 1917-1962. - Oxford, 1963. См. также: N.Nilsson. Sovjetrysk litterature 1917 — 1947. -Stockholm, 1948. Исчерпывающая интерпретация дается в работах: A.Stendcr-Petersen. Den russiske littcratur historis. — Kobenhavn, 1952, 3 t. (немецкое издание: Miinchen, 1957, 2 B.) и: E. Lo Gatto. Storia della litteratura russa. — Firenze, 1950,

4 ed., и его же: L'estctica e la poetica in Russia. — Firenze, 1947. Краткое и без всяких ссылок исследование самых значительных авторов и сюжетов, можно найти в: W.HaFkins. Dictionary of Russian Literature. — Paterson, N.J., 1959.

Различные аспекты раннего периода новой литературы исключительно хорошо освещены в работах: Л.Майков. Очерки из истории русской литературы XVII, и XVIII веков. — СПб., 1896; Д.Благой. История русской литературы XVIII века. — М., 1945 (существует также 4-е изд. 1960 г.). Д.Овсянко-Куликовский. История! русской литературы XIX века. — М., 1908 — 191 I, в 5 т. (репринт: Анн Арбор, 1948), I представляет собой содержательный сборник статей; А.Скабичевский. История но-1 вейшей русской литературы 1848-1892. — СПб., 1897, изд. 3-е, исправ., — опо-| этизированной история золотого века русского романа, написанная критиком-на-1 родником; Р.Kropotkin. Ideals and Realities in Russian Literature. — NY, 1916.1 П.Берков. Введение в изучение русской литературы XVIII века. — Л., 1964, — бес-1 примерно ценный образец русской литературной историографии, представляющий I захватывающую картину изменения суждений критики вплоть до начала 1860-х гг.

О литературе русской эмиграции см.: Г.Струве. Русская литература в изгна-1 нии: опыт исторического обзора зарубежной литературы. — NY, 1956. См. также:!

N. Brian-Chaninov. La tragedie des lettres russes, 1938. Советский взгляд представлен! в фундаментальном издании: История русской литературы. — М. — Л., 1941 —| 1956, 10 томов в 13. История русской критики / Под ред. В.Городецкого. — Л.,1 1958, в 2 т., — является менее интересной, чем более ранние издания: Очерки по! истории русской критики / Под ред. В.Полянского и А.Луначарского. — М.,| 1929-1931, в 3 т.; или: И.Иванов. История русской критики. — СПб., 1898-1900, 4 части в 2 т.

Как источник материалов по нерегулярно выходившим альманахам и сборникам см. хорошо иллюстрированное исследование: Н.Смирнов-Сокольский. Русские литературные альманахи и сборники XVIII-XIX вв. — М., 1964; много материала и библиографических ссылок на материалы по истории печатного дела содержит иллюстрированное собрание: 400 лет русского книгопечатания. — М., 1964, в 2 т. (том I охватывает досоветский, а II — советский период).

В дополнение к авторитетным справочникам и энциклопедиям, много ценных библиографических материалов может быть найдено в кн.: С.Венгеров. Критикобиблиографический словарь русских писателей и ученых. — СПб., 1889-1904, в 6 т. (2-

е изд. в 2 т., — Пг., 1915-1916), — здесь хорошо представлены деятели, чьи фамилии начинаются с первых букв алфавита; Н.Рубакин. Среди книг. — М., 1911-1915, в 3 т., — богатое с точки зрения привлеченного материала и ссылок по темам издание; А.Мсзьер. Словарный указатель по книговедению. — М. — Л., 1931-1933, в 2 т., — дает информацию о периодических изданиях. См. также: Н.Здобнов. История русской библиографии до начала XX века. — М., 1955, 3-е изд.

Из многочисленных книг, посвященных истории русского языка, см. в особенности: Л.Черепнин. Русская палеография. — М., 1956, с большим количеством ссылок; см. также обобщающий труд: В.Виноградов. Очерки по истории русского литературного языка XVII-XIX в. — Leiden 1949; Н.Дурново. Очерки истории русского языка. — 's Gravenhage, 1959 (перепечатано с московского издания 1924 г.); Г.Винокур. Избранные работы по русскому языку. — М., 1959.

Об устной традиции и фольклоре см.: Yu.Sokolov. Russian Folklore. — NY, 1950; А.Афанасьев. Народные русские сказки и легенды. — М., 1957, в 3 т.; W.Ralston. Russian Folk-Tales. — London, 1873; L.Magnus. Russian Folk-Tales. — London, 1915; Russian Fairy Tales (с комментариями Р.Якобсона). — NY, 1945; В.Даль. Пословицы русского народа. — ?, 1957; И.Иллюстров. Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках. — М., 1915, 3-е изд. (особенно см. библиографию, 10-39); В.Путилов. Пословицы, поговорки и загадки в рукописных сборниках XVIII-XX веков. — М. — Л., 1961; Д.Садовников. Загадки русского народа. — М., 1959 (1-е изд. — СПб., 1876), со вступительной статьей В.Аникина, также издавшего: Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. — М., 1957. На английском языке см. также сборник пословиц с комментариями: A.Guershoon. Russian Proverbs. — London, 1941. См. также: М.Сперанский. Русская устная словесность. — М., 1917, с ценной библиографией; см. его же: История древней русской литературы. — М., 1914, 2-е изд., пересмотр.; А.Пыпин. История русской этнографии. — СПб., 1890-1892, в 4 т.; его же: История русской литературы. — СПб., 1898-1899, в 4 т.; и об общем влиянии фольклора на русскую культуру в XVIII и XIX столетиях см.: М.Азадовский. История русской фольклористики. — М., 1958, — хорошо документированное исследование. См. также коллективный труд: Русское народное поэтическое творчество / Под общей ред. В.Адриа-новой-Перетц. — М., 1953-1956, 2 тома втрех, охватывающий периоде X по начало XX в. См. также: D.Zelenin. Russische (Ostslavische) Volkskunde. — Berlin — Leipzig, 1927; и его же богатый информацией труд: Библиографический указатель русской этнографической литературы о внешнем быте народов России 1700-1910 гг. — СПб., 1913. См. также: М.Полторацкая. Русский фольклор. — NY, 1964.

6. ИСКУССТВО

О пластических искусствах см. кн.: G.Hamilton. The Art and Architecture in Russia. — London, 1954, — хорошо иллюстрированное и аннотированное исследование дореволюционного периода. См. также: T.Rice. A Concise History of Russian Art. — NY, 1963. Существуют три значительные иллюстрированные русские истории искусств, причем все они имеют одно и то же название — История русского искусства: старая, но все сше не утратившая свою ценность, под ред. И.Грабаря — М., 1910-1915, в 6 т.; более популярная двухтомная, под ред. Н.Машковцева — М., 1957 — 1960, снабженная прекрасной библиографией; а также более детальная, созданная коллективом авторов, под общей редакцией И.Грабаря, В.Кеменова и В.Лазарева — М., 1953-1969, в 13 т. (16 книгах). Два другие ценные обзора — E. Lo Gatto. Gli artisti in Russia. — Roma, 1934-1943, 3 т.; L.Rcau. L'art russe, 1921-1922, 2 т., снабженное ценным терминологическим глоссарием.

Основные работы о живописи, все иллюстрированные, — Н.Кондаков. Русская икона. — Прага, 1928-1933, в 4 т. (сокращенный вариант на английском языке: The Russian Icon. — Oxford,

1927); K.Onach. Iconen. — Giitersloh, 1961, — ценное, порой чуть ли не набожное историческое исследование восточногерманского ученого, со множеством иллюстраций, отсутствующих в других изданиях; а также: В.Антонова и Н.Мнева. Каталог древнерусской живописи. — М., 1963, в 2 т., — снабженное исчерпывающим справочным аппаратом иллюстрированное исследование, представляющее собой историческую и художественную классификацию икон. Об истоках русской портретной живописи см.: Е.Овчинникова. Портрет в русском искусстве XVII века. — М., 1955; Е.Голлсрбах. Портретная живопись в России XVIII века. — М. — Пг., 1923. A.Benois. The Russian School of Paintig. — NY, 1916, — интересное впечатляющее эссе; G.Lukomsky. History of Modem Russian Painting (1840-1940). — London, 1945, — с акцентом на реалистической традиции; V.Fiala. Die russische realistische Malerei des 19. Jahrhunderts. — Prag, 1953. О народной гравюре см. фундаментальное собрание: Д.Ровинский. Русские народные картинки. — СПб., 1881, в 5 т. (2-е изд.: СПб., 1900). Об архитектуре см.: А.Войсе. Russian Architecture: Trends in Nationalism and Modernism, — NY, 1948; Н.Врунов. История русской архитектуры. — ?., 1956, 2-е изд., исправ. О декоративном и крестьянском искусстве см. соответственно: G.Lukomsky. L'art decorative russe, 1928; А.Некрасов. Русское народное искусство. — М., 1924. См. также: Е.Голлсрбах. История гравюры и литографии в России. — М. — Пг., 1923; А.Сидоров. Древнерусская книжная гравюра. — М., 1951; А.Некрасов. Древнерусское изобразительное искусство. — М., 1937; Г.Стернин. Очерки русской сатирической графики. — М., 1964, — от первых гравюр на дереве до графики кануна большевистской революции. Об археологических находках последнего времени см.: A.Mongait. Archeology in the USSR. — М., 1959. Об истории геральдических знаков и символов см.: Е.Каменцева и Н.Устюгов. Русская сфрагистика и геральдика. — М., 1963. См. также об общем влиянии искусства на культуру: М.Alpatov. Russian Impact on Art. — NY, 1950; O.Wulff. Die neurussischen Kunst im Rahmen der Kulturentwicklung Russlands von Peter dem Grossen bis zur Revolution. — Augsburg, 1932.

В качестве введения в изучение русской музыки см.: R.Leonard. A History of Russian Music. — NY, 1957, которое следует дополнить материалами по раннему периоду в кн.: Н.Финдсизен. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII века. — М. — Л., 1928-1929, в 2 т.; а по современному периоду — в кн.: R.Mooser. Annales de la musique et des musiciens en Russie au XVIII siecle. — Geneve, 1948-1951, 3 т.; G. Abraham and M.Calvocoressi. Masters of Russian Music. — NY, 1944; G.Abraham. On Russian Music: Critical and History Studies. — NY, 1939; Б.Асафьев. Русская музыка от начала XIX столетия. — М. — Л., 1930. См. также многотомный труд по истории дореволюционной музыки, выпущенный московской Академией искусств: История русской музыки. — М., 1957-1960, в 3 т., с богатой библиографией; а также полезное общее исследование: История русской музыки / Под ред. Т.Ливановой, М.Пекелеса и Т.Поповой. — М. — Л., 1940, в 2 т.

О музыкальном театре см.: В.Чешихин. История русской оперы. — Анн Арбор, 1953 (перепечатка издания: СПб., 1905, 2-е пересмотр, изд.); А.Гозенпуд. Музыкальный театр в России: от истоков до Глинки. — Л., 1959; R.Hofmann. Un sie-cle d'opera russe (de Glinka a Stravinsky), 1946. О балете см.: S.Lifar. A History of Russian Ballet from its Origins to the Present Day. — London, 1954 (к сожалению, без ссылок на документы); А.Плещеев. Наш балет, 1673-1896. — СПб., 1896; Ю.Бахрушин. История русского балета. — М., 1965.

О театре см.: R.Fulop-Miller and J.Gregor. The Russian Theatre, Its Character and History. — Philadelphia, 1930; B.Varneke. History of the Russian Theatre, Seventeenth through Nineteenth Century. — NY, 1951; M.Slonim. Russian Theatre from the Empire to the Soviets. — Riverside, N.J., 1961. Возможно, единственное в своем роде, богатое иллюстрациями и библиографическими указаниями исследование — E. Lo Gatto. Storia del teatro russo. — Firenze, 1952, 2 v. N.Evreinov. Histoire de la theatre russe, 1947, — краткое исследование, принадлежащее русскому

драматургу XX в. См. также: В.Всеволодский. История русского театра. — М. — Л., 1929, в 2 т., а также коллективный труд авторов под общей редакцией Г.Бердникова и др.: Русские драматурги XVIII-XIX в. — М. — Л., 1959-1962, в 3 т. П.Берков. Русская народная драма XVII-XX веков. — М., 1963, — содержит бесценные тексты и комментарии к произведениям народного театра. Н.Смирнова. Советский театр кукол, 1918-1932. — М., 1963, — исследование, посвященное истории раннего, как, впрочем, и советского кукольного театра (с обширным списком источников — 41 и далее, особенно примечание 68 на с. 42). Большой интерес представляет кн.: В.Перетц. Кукольный театр на Руси. — СПб., 1895.

7. СВЯЗИ С ЕВРОПОЙ

Среди работ, представляющих широкий интерес и более глубоких, нежели те, в которых излагаются обычные личные впечатления в связи с этой хорошо исследованной темой, см.: G. Alexinsky. La Russie et l'Europe, 1917; D. Groh. Russland und das Selbstverständnis Europas. — Neuwied, 1961, с превосходной библиографией. См. также антологию: D. Groh, D. Chizhevsky, eds. Europa und Russland. — Darmstadt, 1959. Другие работы: A. Von Scholting. Russland und Europa im russischen Geschichtsdenken. — Bern, 1948; R. Plctncv. Entretiens sur la littérature russe des XVIII et XIX siècles. — Montreal, 1964 (с текстами на русском и французском языках); V. Zenkovsky. Russian Thinkers and Europe. — Ann Arbor, 1953; H. Roberts. Russia and the West: A Comparison and Contrast // ASR, 1964, Mar., 1 — 13 (с комментарием статей: М. Raeff и М. Szeftel); ?. Шмурло. Восток и Запад в русской истории // УЗЮУ, 1895, № 3, 1 — 37; Е.Н. Carr. «Russia and Europe» as a Theme of Russian History // R. Pares and A. Taylor, eds. Essays Presented to Sir Lewis Namier. — NY., 1956. W. Keller. East Minus West = Zero. — NY, 1962, — содержит обширные сведения о влиянии Запада на Русь, а также интересные культурные карты (66, 181, 219), но работа не всегда корректна и отмечена стремлением ее автора приуменьшить достижения русских и отсутствием точной документации. Л. Карсавин. Восток, Запад и русская идея. — Пг., 1922, — хорошее изложение противоположной «евразийской» идеи, подчеркивающей антиевропейский характер русской культуры. Богатый новый материал содержится в статье: S. Pushkarcv. Russia and the West, Ideological and Personal Contacts Before 1917 // RR, 1965, Apr., 138 — 164. См. также: В. Бартольд. Восток и русская наука // РМ, 1915, VIII.

Критические «путеводители» по богатой литературе о России, написанной еще в допетровскую эпоху западными путешественниками по стране, — F. Adermg. Kritisch-literarische Übersicht der Reisenden in Russland bis 1700. — СПб., 1846, в 2 т.; В. Ключевский. Сказания иностранцев о Московском государстве. — Пг., 1918; В. Кордт. Чужеземни подорожни по схи́дний Европи до 1700 року. — Kims, 1926; T. Arnc. Europe upptacker Russland. — Stockholm, 1944;

I. Lubimcnko. Le rôle comparatif des différents peuples dans la découverte et la description de la Russie // RSH, 1929, dec., 37-56; Л. Рушинский. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков // Чт., III, часть 1, I — 338 (репринт: М., 1871). Среди тысяч воспоминаний, оставленных путешественниками, посетившими Россию послепетровской эпохи, наибольшую ценность представляет антология: P. Putnam, сопр. Seven Britons in Imperial Russia (1698 — 1812). — Princeton, 1952.

В число добротных монографий, широко освещающих конкретное влияние заграничных стран на развитие России, входят: L. Pingaud. Les Français en Russie et les Russes en France, 1896, где рассматриваются преимущественно военные и дворцовые контакты конца XVIII и начала XIX столетий; В. Кордт. Донесения посланников республики соединенных Нидерландов при русском дворе. — СПб., 1902, — в особенности введение о русско-голландских связях до 1631 г.;

J. Schiltma. Rusland en de Nederlanden, beschouwd in derzelver wederkerige betrekkingen. — Amsterdam, 1817-1819; А.Флоровский. Чехи и восточные славяне: очерки по истории чешско-русских отношений (X-XVIII вв.). — Прага, 1935-1947. в 2 т., с большим количеством библиографических ссылок; A.Steuart. Scottish Influence in Russian History. — Glasgow, 1913, — исследование охватывает период с конца XVI по начало XIX в.; M. Anderson. Britain's Discovery of Russia, 1553-1815. — NY, 1958; М.Радовский. Из истории англо-русских научных связей. — М., 1961, — от Ломоносова до Менделеева; M.Laserson. The American Impact on Russia. Diplomatic and Ideological, 1784-1917. — NY, 1950; D.Hecht. Russian Radicals Look to America, 1825-1894. — Cambridge, Mass., 1947; A.Babey. Americans in Russia, 1776-1917. — NY, 1938, — содержит ценную библиографию; A.Cronia. The Italian Contribution to Slav Cultural Life // ER, 1948, Oct.-Nov., 3 — 21; A.Cronia. La conoscenza del mondo slavo in Italia: bilancio storico-bibliografico di un millennio. — Padova, 1958; M.J.Fucilla and J.Carriere. Italian Criticism of Russian Literature. — Columbus, Ohio, 1938 (библиография учитывает много небольших статей, нигде больше не упоминающихся); М.Тихомиров. Исторические связи русского народа с южными славянами с древнерусских времен до половины XVII века // Славянский сборник. — М., 1947, 125-201; К.Григорьян. Из истории русско-армянских культурных связей X-XVII веков // ТОДЛ, IX. 1953, 323-336; А.Шепелева. К истории связей Грузии с Россией в X-XVII веках // ТОДЛ, IX, 297-322, статья может быть дополнена материалами о более позднем периоде — см: З.Авалов. Присоединение Грузии к России. — СПб., 1902;

K. Forstreuter. Preussen und Russland von den Anfängen des deutschen Ordens bis zu Peter dem Grossen. — Göttingen — Berlin — Frankfurt/M., 1955; J.Badalic, ed. Hrvatska Svjedocanstvo o Rusiji. — Zagreb, 1945.

Заслуживают внимания исследования влияния литературы на все культурное развитие в целом. См.: Т.Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. — М., 1899; богатое и стимулирующее воображение исследование; А.Веселовский. Западное влияние в новой русской литературе. — М., 1916, 5-е изд.; литературные связи с Польшей, Францией, Англией и Германией рассматриваются в снабженной обстоятельной библиографией работе: A. Rogalski. Rosja — 706 Europa. — Warszawa, 1960; E.Hauman. La Culture française en Russie 1700-1900, 1910 (2-е изд., неправ. — 1913); E.Simmons. English Literature and Culture in Russia (1553-1840). — Cambridge, Mass., 1935; V.Kiparsky. Norden i den ryska skönlitteraturen. — Helsinki, 1947; D.Chizhevsky. Aus zwei Welten: Beitrag zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. — Kopenhagen, 1956; М.Алексеев. Очерки из истории англо-русских литературных отношений (XI-XVII вв.). — Л., 1937; его же: Очерки истории испано-русских литературных отношений XVI-XIX вв. — Л., 1963. Широкий спектр иностранных влияний на русское изобразительное искусство рассматривается, хотя и несколько поверхностно, в кн.: А.Грищенко. О связях русской живописи с Византией и Западом XIII-XX вв. — М., 1913. О влиянии Запада на русскую поэзию см.: И.Созонович. К вопросу о западном влиянии на славянскую и русскую поэзию. — Варшава, 1878. Славяногерманские отношения / Ред. В.Королюк. — М., 1964, — собрание статей с хорошей библиографией. Это одно из написанных или отредактированных Королюком исследований, посвященных связям России с ее славянскими и германскими соседями на Западе.

Важные обобщающие исследования западного влияния в допетровский период — С.Платонов. Москва и Запад в XVI и XVII веках. — Берлин, 1926; В.Ключевский. Западное влияние и церковный раскол в России XVII в. (историко-психологический очерк) // ВФП, 1897, янв. — фев. (также его: Очерки и речи. — Пг., 1918, 373-453); A.Bruckner. Die Europäisierung Russlands. — Gotha, 1888; Международные связи России до XVII века: Сборник статей / Под ред. А.Зиминой и В.Па-шута. — М., 1961; P.Berkov. Ostslavische Studenten an deutschen Hochschulen in der vorpetrinschen Zeit // ZSPli, XXX, 2, 1962, 351 — 374; G.Stökl. Russland und Europa vor Peter dem

8. ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ И АНТОЛОГИИ ОБЩЕГО ХАРАКТЕРА

Среди трудов по общей истории самым богатым и подробным (доведенным до 1780 г.) все еще остается: С.Соловьев. История России с древнейших времен, I том которой вышел в 1851 г., а первое полное издание было выпущено в 1893–1895 гг.; она переиздана с дополнительным комментарием, под ред. Л. Черепнина, в пятнадцати книгах (12 томах): М., 1956–1966. В. Ключевский. Курс русской истории // Сочинения. — М., 1956–1958 (с ценными примечаниями и улучшенным, по сравнению с более ранними русскими изданиями, вариантом пятого тома). Этот труд отмечен более глубоким социальным анализом, чем «История» Соловьева, и доведен до царствования Александра II. S. Platonov. Histoire de la Russie des origines à 1918, 1929, — возможно, лучшая однотомная история, хотя она следует традиционным повествовательным схемам. Н. Riasanovsky. A History of Russia. — Oxford, 1963, — с точки зрения освещения культурных процессов, возможно, самая полная из однотомных историй на английском языке. В. Sumner. Survey of Russian History. — London, 1947, 2-е изд., пересмотр., — содержит много информации и богато документировано. См. также: М. Florinsky. Russia: A History and an Interpretation. — NY, 2 v. (интересная работа); D. Mirsky. Russia, a Social History. — London, 1931; J. Mavor. An Economic History of Russia. — NY, 1925, 2 v., 2-е изд. Бесценное, полно документированное исследование по общественной истории — J. Blum. Lord and Peasant in Russia from the Ninth to the Nineteenth Century. — Princeton, 1961 (NY, 1964). Судоводные речные пути весьма обстоятельно рассмотрены в кн.: R. Kerncr. The Urge to the Sea: The Course of Russian History. — Berkeley — Los Angeles, 1942. М.Покровский. Русская история с древнейших времен: В 4 т. — М., 1921–1923, изд. 4-е; и: E. Stahl in. La Russie des origines à la naissance de Pierre le Grand, 1946, — представляют собой два противоположных исследования одного и того же предмета: одно написано с крайне марксистской, другое — с привычной консервативной точки зрения. (Вторая работа представляет собой сокращенный вариант более обширного исследования, вышедшего на немецком языке.) В освещении более позднего периода работы тех же двух авторов аналогичным образом представляют две полярные позиции: E. Stahlin. Geschichte Russlands von den Anfängen bis zur Gegenwart. — Berlin, 1923–1939, особ. последние три из четырех томов, и: М.Покровский. Русская история в самом сжатом очерке: 4-е посмертн. изд. — М., 1933. Критическое и сжатое (к сожалению, недокументированное) изложение см.: P. Kovalevsky. Manuel d'histoire russe, 1948.

Значительны также следующие исследования: о раннем периоде — пять томов с исчерпывающей документацией, написанные Г.Вернадским: G. Vernadsky. A History of Russia. — New Haven, 1943–1969: I. Ancient Russia, 1943; II. Kievan Russia, 1948; III. The Mongols and Russia, 1953; IV. Russia at the Dawn of the Modern Age, 1959; The Tsardom of Moscow, 1547–1682, 1969. О внутреннем развитии в дореволюционный период см. труд коллектива авторов-эмигрантов: P. Miliukov, C. Seignobos, L. Eiscnmann, eds. Histoire de la Russie, 1932–1933, 3 t.; A. Leroy-Beaulieu. The Empire of the Tsars and the Russians. — NY., 1898, 3 v.; A. Kornilov. Modern Russian History, 1916–1917, 2v. Ценная информация, суказателем и приложением карт, содержится в неровных и серых по манере изложения томах, вышедших в советской исторической серии: Очерки истории СССР. — М., 1953–1958.

Ценные с точки зрения освещения культурного и идеологического развития России работы — Е. Шмурло. История России. — Мюнхен, 1922; и его же: Курс русской истории. — Прага, 1931–1935, в 3 т.; W. Walsh. Russia and the Soviet Union. — Ann Arbor, 1958; и, о периоде новой истории: S. Pushkarcv. The Emergence of Modern Russia 1801–1917. — NY, 1963 (с обширной библиографией).

Ценные исторические карты можно найти в изд.: Атлас истории СССР. — М., 1955, в 2 частях

(предназначен для использования в средней школе), а множество бесценных иллюстраций — в кн.: Историко-культурный атлас по русской истории / Под ред. М.Довнар-Запольского. — Киев, 1913-1914, в 3 т., 2-е изд. (с пояснительными текстами Н. Полонского). См. также иллюстрированное изд.: *Atlas historique et culturel de la Russie et du Monde Slave* — Bruxelles, 1961 (немецкое издание: Munchen, 1964). М. Florinsky. *Encyclopedia of Russia and the Soviet Union*. — NY, 1961, — наиболее полный и современный библиографический справочник, учитывающий работы на английском языке.

Основные работы по истории важных, имеющих отношение к российской истории сопредельных территорий: А. Vasiliev. *History of Byzantine Empire*. — Madison, Wis., 1958, 2 v., с прекрасной библиографией; G. Ostrogorsky. *History of the Byzantine State*. — New Brunswick, N.J., 1957; W. Reddaway et al., eds., *Cambridge History of Poland*. — Cambridge, 1941, 2 v.; М. Любавский. *История Литвы*. — ?, 1911; W. Allen. *The Ukraine: A History*. — Cambridge, 1941. Более националистическая точка зрения представлена в: М. Hrushevsky. *A History of the Ukraine*. — New Heaven, 1941 (перевод изд. 1911 г.); S. Dubnov. *History of the Jews in Russia and Poland, from the Earliest Times until the Present Day*. — Philadelphia, 1916-1920, 3 v.; это может быть дополнено материалами по культуре в труде: Ю. Гессен. *История еврейского народа в России*. — Л., 1925-1927, 2-е изд., в 2 т. (к первому тому следует обращаться в первом издании, имеющем хорошую библиографию и более полное изложение раннего периода, — СПб., 1914).

Представительные подборки текстов российских мыслителей и писателей в переводах на английский язык содержатся в антологиях: S.Zenkovsky. *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales*. — NY, 1963 (с хорошим вступлением); L. Wiener. *Anthology of Russian Literature from the Earliest Period to the Present Time*. — NY — London, 1902 — 1903, 2 v.; Н. Kohn. *The Mind of Modern Russia*. — NY, 1962; J. Gurney. *The Portable Russian Reader*. — NY, 1961; J. Cournot. *A Treasury of Russian Humor*. — NY, 1943; G. Noyes. *Masterpieces of Russian Drama*. — NY, 1933; А. Yar-molinsky. *A Treasury of Great Russian Short Stories, Pushkin to Gorky*. — NY, 1944; его же: *A Treasury of Russian Verse*. — NY, 1949; F. Reeve. *An Anthology of Russian Plays*. — NY, 1961, 2 v. (I том, который открывает хорошее вступление, охватывает период 1790-1890 гг., II том — вплоть до начала 1960-х гг.). Т. Anderson. *Masters of Russian Marxism*. — NY, 1963, — содержит выдержки из работ как одобренных, так и осужденных в СССР авторов. N. von Bubnoff. *Russische Religionsphilosophie: Dokumente*. — Heidelberg, 1956, — включает интересные и зачастую недоступные философские тексты XIX и XX вв. Подборка спекулятивных теологических идей представлена в кн.: А. Schmemmann. *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*. — NY, 1965. Исчерпывающая антология русской философской мысли, начиная с конца XVIII в., в 3 т., — *Russian Philosophy* / Ed. by J. Edie, J. Scanlan and M. Zeldin, with the collab. of G. Kline. — Chicago, 1965. О более ранней философии, зародившейся первоначально в Западной Руси, см. ценную антологию, включающую библиографию и комментарии и охватывающую период с начала XVI до начала XIX в.: *Из истории философской и общественно политической мысли Белоруссии* / Под ред. В.Сербента. — Минск, 1962.

Среди книг, содержащих как основные источники, так и вторичные материалы, см.: I. Spector, M. Spector. *Readings in Russian History and Culture*. — Boston, 1965; M. Blinoff. *Life and Thought in Old Russia*. — University Park, Pa., 1961; S. Harcavc. *Readings in Russian History*. — NY, 1962, 2 v.; W. Walsh. *Readings in Russian History*. — Syracuse, NY, 1950; и самое полное из всего — Т. Riha. *Readings in Russian Civilization*. — Chicago, 1964, 3 v.; о «проклятых вопросах» см.: С. Жаба. *Русские мыслители о России и человечестве*. — Париж, 1954.

В настоящем исследовании использовались в первую очередь пять русскоязычных антологий: Н. Гудзий. *Хрестоматия по древней русской литературе XI-XVII веков*. — М., 1955; А. Алферов и А. Грузинский. *Русская литература XVIII века: Хрестоматия*. — М., 1908, 2-е исправ. и доп. изд.;

Н. Ашукин и М. Ашукина. Крылатые слова. — М., 1960, 2-е доп. изд.; A. Stender-Petersen. Anthology of Old Russian Literature. — NY, 1954; И. Розанов. Русские песни. — ?., 1952.

mir-knigi.org