

РУССКАЯ КУЛЬТУРА НА РУБЕЖЕ СРЕДНИХ
ВЕКОВ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

Адам Фейер

Несмотря на то, что классический период русской литературы приходится на вторую половину XIX-ого века, разработкой концепций, охватывающих русскую культуру в целом, занимаются в настоящее время скорее исследователи средневековья. Применяемые при анализе литературы нового времени методы исследования ограничены: они в сущности не дают, или почти не дают, возможности "перекинуть мост" между веками, и, хотя сопоставление произведений русской культуры с современными явлениями европейской культуры каждый раз подтверждает неповторимую оригинальность русского романа - этого представительного жанра русской классики - мы ощущаем, что у нас нет таких методов исследования, которые убедительно показали бы существующую преемственность между средневековой русской культурой и европеизированной русской литературой нового времени. Не требует доказательств тот факт, что анализ русского романа в отрыве от всей национальной культуры не может считаться полноценным, и в той же мере ясно, что без привлечения к анализу явлений классического периода вопросы русской культуры в целом не могут получить удовлетворительного разрешения.

В настоящее время в русистике противостоят друг другу две культурно-исторические концепции: концепция крупнейшего исследователя истории древнерусской литературы Д.С. Лихачева и концепция недавно скончавшегося, признанного специалиста по истории средневекового и византийского искусства В.И. Лазарева. Согласно мнению Д.С. Лихачева, в русском обществе на рубеже XIV-XV-ого веков, по существу одновременно с начавшимся в других частях Европы брожением, статичная средневековая картина мира становится подвижной, и начинается такой процесс развития, в котором, несмотря на своеобразие восточно-европейских отношений, можно все-таки выявить характерные для истории европейской культуры нового времени периоды и явления. В.И. Лазарев полагает, что период нового времени тогда еще не наступил на Руси, он

заставил себя ждать многие века, доказательством чего является тот факт, что начиная с XV-ого века, в противовес новым явлениям, отчетливо вырисовывается тенденция все усиливающегося подавления личности. Выступая по поводу искусства эпохи Рублева, которую Д.С. Лихачев определяет как Проторенессанс, В.Н. Лазарев следующим образом оспаривает мысль об историческом рубеже веков: приметы Ренессанса - "... смелый разрыв с традицией, победа светского духа над церковным, живой интерес к реальному миру и к реальному человеку, подчеркивание в образе человека всего земного, настойчивые поиски новых средств художественного выражения - перспективы, светотеневой моделировки, антропоцентрических пропорций, появление трактатов, формулировавших новые положения ренессансной эстетики, прошедшей через "чистилище наук". Вот почему совершенно неправомерно применять термин "Предвозрождение" к древнерусской культуре рублевской и предрублевской поры". "Сильные стороны искусства рублевской поры в ином - в высокой поэтичности, в чистоте и непосредственности чувства, в глубоком уважении к категориям этического порядка, в подкупающем и современного человека оттенке наивного простодушия и добросердечия. Но ни одна из этих черт не является специфически ренессансной чертой,..."¹. Проследим еще на одном примере столкновение концепций Д.С. Лихачева и В.Н. Лазарева. Лихачев вновь отмечает черты Проторенессанса: "Абстрактный психологизм", свойственный южнославянскому стилю в литературе, сказывается и в живописи этого времени. Новгородские и псковские фрески XIV века отличаются преувеличенной эмоциональностью, экспрессивностью, попытками передать стремительное движение, абстрагировать образы людей и самый архитектурный стаффаж, сделать и то и другое как бы невесомым, движущимся в абстрактном пространстве, и изобразить фигуры людей как бы летящими по воздуху в экстазическом порыве с сильно развевающимися одеждами, внести общий ритм во всю композицию росписи и т.д."²

¹ В.Н. Лазарев. Русская средневековая живопись. Изд. "Наука", М., 1970, стр. 311.

² Д.С. Лихачев. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М.-Л., 1962. стр. 116.

"Можно согласиться, правда с некоторыми оговорками, - пишет В.Н. Лазарев, - с правильностью этой характеристики, но какое все это имеет отношение к подлинному Проторенессансу, чьи мастера стремились как раз к обратному - не к абстрагированию образов людей, а к сближению их с реальностью, не к абстрактному, а к конкретному трехмерному пространству, не к преувеличенной эмоциональности, а к душевному равновесию, не к экстазическим порывам - а к ясному спокойствию." ³ Доводы В.Н. Лазарева неопровержимы: едва ли имеет смысл говорить о Ренессансе, искать аналогию между русским искусством и европейским, - начавшим развиваться под знаком нового времени. Однако, приняв доводы исследователя, мы должны признать, что остается нерешенной важная проблема: как расценивать тот, несомненно новый, феномен /побудивший Лихачева, как мы могли убедиться, - без достаточных оснований - прибегнуть к термину "Проторенессанс"/, которым является искусство эпохи Рублева по сравнению с традиционным искусством предшествующих веков? То определение, которое в противовес Лихачеву предлагает Лазарев, - "эпоха расцвета русской культуры средневековья" - не достаточно точно: не ясно, что следует под ним понимать.

В отличие от Лихачева, Лазарев признает за русской культурой большую степень оригинальности, считая ее не одним из вариантов "классического" западно-европейского развития, а открывая в ней скорее противоположные этому развитию тенденции. Стремление к познанию явлений этой культуры представляется вполне обоснованным. Проблематичным, однако, является то, что оригинальность русской культуры нового времени в концепции Лазарева в конечном итоге имеет негативный характер: в русской культуре отсутствует формирующаяся в процессе западно-европейского развития ценностная категория - индивидуальная свобода. Это странное положение объясняется тем, что В.Н. Лазарев, установив факт противоположной европейской направленности разви-

³ В.Н. Лазарев. Русская средневековая живопись. стр. 312.

тия русской культуры нового времени, предъявляет к ней западно-европейские требования, считая свободное развитие личности абсолютной нормой. Может быть, именно в "не специфически ренессансных" чертах, объясняющих силу искусства Рублева, - в высокой поэтичности, в чистоте чувства, в простоте душевных движений, или в тех художественных устремлениях - противоположных ренессансным, но все же безусловно новых, - которые проявились в псковских, новгородских фресках XIV века, - следует искать позитивное определение самобытности русской культуры нового времени, ценностный критерий для явлений ее искусства и литературы. Достоверно ли, что такие определения, как "конец средних веков" и "начало развития в западно-европейском смысле" имеют одно и то же содержание, и, если мы не говорим о последнем, то и первое не может иметь места? Факты и ждущие своего освещения проблемы заставляют нас отказаться от известной стереотипизации культурно-исторической традиции и, исходя из искусства эпохи Рублева, сделать заключение о конце средневековья, за которым не последовало развития в западно-европейском смысле этого слова, усмотрев в этом явлении начало эпохи русского нового времени, к которому не применимы культурно-исторические определения, принятые в Западной Европе.

Поскольку в Западной Европе новое время характеризовалось развертыванием способностей индивидуума, продуцирующее искусственные противоречия мышление было склонно рассматривать средневековье в качестве всего лишь "душителя" индивидуальности. Однако, принцип индивидуализации вовсе не чужд средневековью; в конечном итоге даже в так называемые "мрачные века средневековья" не было и речи о бесчеловечном подавлении личности. Жесткие догматические предписания были направлены не против индивидуальных начинаний, а имели целью поддержание равновесия между индивидуумом и коллективом, между личностным и общественным принципами. Было бы ошибкой усматривать характерные признаки средневековья в тех мероприятиях, которые проводились в целях поддержания этого равновесия. Однако, типично средневековым надо признать убеждение, согласно которому противоре-

чие между индивидуумом и коллективом реально, на практике, в этом земном мире неразрешимо. Сознанием неразрешимости этого противоречия объясняется средневековое застывшее дуалистическое видение мира, представление о трансцендентном мире, существующем над этим земным, погруженным в противоречия миром. О начале нового времени свидетельствуют колебания в дуалистических взглядах, интенсивность усилий, направленных на реальное преодоление противоречий. Таким образом, можно говорить о начале нового времени, не выдвигая принцип индивидуализации на передний план, рисуя положение таким образом, что в этом случае усилия, направленные на преодоление противоречий, указывают на коллективный принцип. Нам представляется, что в восточной части Европы новое время наступило под знаком коллективного принципа.

Изменения, повлекшие за собой формирование русской мысли нового времени, восходят к византийским начинаниям⁴. Целый ряд политических неудач, постигших Византийскую империю, убыль некогда могущественной власти императора положили начало брожению в обществе, столь ревниво оберегавшем свои традиции. Эти неудачи так чувствительно отразились на византийском мышлении потому, что в отличие от населения других государств Европы, византийцы считали христианами не только себя, но склонны были считать христианским, т.е. святым, неприкосновенным, и само общество, собственное государственное устройство. При создавшихся обстоятельствах сознание своего превосходства в византийском обществе перешло в сферу культуры; тщательное культивирование духовных ценностей античного мира уравновешивало гибель материальных ценностей. Неозллизм, т. наз. Палеологовский Ренессанс, не отразил, в отличие от настоящего Ренессанса - итальянского, противоречия между средневековьем и античностью: заново открытые античные авторы служили у представителей этого движения не воскрешению критического духа, а удовлетворению насущной потребности усомнившегося в своей самооценке

⁴ При изложении вопросов истории идей в Византии мы опирались на работу В.Н. Лазарева: Феофан Грек и его школа. М., 1961.

византийского мышления, в том смысле, что византийские "гуманисты" считали империю - эту типично средневековую формацию - духовным наследием античного мира.

Хотя Палеологовский Ренессанс не стремился к нововведениям, он все же поколебал строгую систему византийского мышления. В течение веков церковь, сохраняя дуалистическое представление о мире, подчеркивая недосыгаемость трансцендентного мира, тем самым как бы уравнивала ходячие представления об освященности мирской власти. Если ранее надежды и ожидания светской власти ограничивались духовным сопротивлением тех, кого она вела за собой, то на аристократическое движение гуманистов, перенесших традиционную идею империи в духовную сферу, власть церкви над душами не могла оказывать какого-либо влияния. При создавшемся положении для поддержания христианского дуализма нужно было найти новые средства, и эта потребность вызвала к жизни движение исихастов. Хотя исихазм, так же как и другие мистические течения, пытался установить непосредственную связь с божеством, минуя церковный обряд, он не привел, в отличие от западных движений, к обновлению религиозной жизни, направив свои усилия на защиту догм, на поддержание чистоты ортодоксальной веры. Его роль заключалась не в том, чтобы вызвать перевес интимных, индивидуальных факторов в религиозной жизни, а в том, чтобы в духе столь характерного для византийского мышления "мистического материализма" - выдвинув на первый план мысль о сверхчувственном опыте - распространить жесткий дуализм и на пробудившуюся духовную жизнь. Эту цель преследует и положение Григория Паламы, ведущего представителя движения, согласно которому, с одной стороны, воспринимаемый в видениях свет является "несотворенным", т.е. через этот свет мистик входит в соприкосновение с божеством, с другой же стороны - бог - по своей сути не тождественен свету, в котором проявляет себя лишь энергия божественной сущности, эманация божества.

С победой исихастов над гуманистами разрешилась имеющая долгую историю полемика между представителями двух направлений в истории византийской церкви - зилотами и т. наз. политиками.

Первые - выделяясь своей нетерпимостью, своим фанатизмом - защищали идею независимости церкви от государственной власти даже ценой опасности, угрожающей государственному порядку; вторые - проявляли умеренность в вопросах религии, лояльность по отношению к власти. Разрешение дискуссии ускорило то обстоятельство, что власть империи была поколеблена. С одной стороны, в виду внешних опасностей и политических затруднений интересы государства требовали соглашения с Западом, с другой стороны, было очевидно, что воссоединение с Европой, стоящей на пороге нового времени, должно было привести к отказу от ортодоксальной веры. Прекрасные мечты византийских гуманистов о том, что Европу удастся вовлечь в магический круг эллинизма одной лишь притягательной силой идей, вызвали вполне законное недоверие в византийских церковных кругах и остались непонятными для остальной массы верующих.

Победа сторонников исихазма для государственной власти оказалась роковой: она окончательно подтвердила неспособность заставшей средневековой структуры к обновлению. Однако, было бы бессмысленно видеть в совершившемся повороте трагедию, в духе романтического истолкования истории, так как отказ от защиты государственных интересов одновременно означал утверждение нашего свое выражение в ортодоксальности византийского духа и духовное сплочение христианских масс перед надвигающейся опасностью турецкого насилия. Они должны были хранить духовное наследие некогда цветущей империи, так как, хотя Европа с радостью приняла покинувших родину византийских гуманистов, их участие в чужой среде было переосмыслено, и, в качестве критики собственных заблуждений, они выполняли свою духовную миссию, став сподвижниками западной индивидуализации, итальянского Ренессанса.

Движение исихазма, так же как движение его духовных противников, не было ограничено пределами Византии, и если гуманисты были приняты на Западе, то исихасты нашли сторонников на Востоке, но как те, так и другие - отошли от своих первоначальных задач в изменившихся условиях. Русский отклик на исихазм документально запечатлен в возникшем в середине XIV-ого века

"Послании Василия Калики Феодору Доброму". На автора Послания, Василия, очевидно, оказали влияние идеи Паламы: его страстно занимает проблема познания бога, проблема "мысленного рая". Василий не считал себя последователем византийских мистиков, и в том, что он не хотел принять учения о духовном приобщении к трансцендентному, было, на первый взгляд, нечто старозаветное, но в пылу полемики, возможно как раз под влиянием оспариваемой им точки зрения, он и сам отступает от традиционных средневековых взглядов. Какой бы догматической ни казалась его точка зрения, он выступает, в конечном итоге, не в роли защитника догм, а как искатель приемлемого для него объяснения "мысленного рая". Русский первосвященник противопоставляет учению о "мысленном рае" представление о "земном рае" и, согласно своей оригинальной точке зрения под "мысленным" вместо "духовного" подразумевает "воображаемый", "грядущий рай", полагая, что к раю ведет не аскетическое созерцание, а воображаемое грядущее. Разумеется, учение о потерянном рае и о его обретении после второго пришествия Христа входит в христианскую традицию, но для нас особенно интересно, что в интерпретации Василия проблема "земного рая" получает новое освещение. Подвергая критике положительные утверждения исихастов, Василий незаметно для себя перенимает от них нечто чрезвычайно важное: подобно им он непосредственно подчиняет все проявления Человеческого изначальной божественной цели человеческого существования. Известно, что, согласно традиционным христианским представлениям, второе пришествие Христа должно наступить лишь с концом века, поэтому вера во второе пришествие и надежда на него ни в коей мере не должны влиять на положение "земной юдоли". Паламиты строго следили за тем, чтобы их нововведения не шли вразрез с догмами, потому-то их учение и было канонизировано византийской церковью. Тот факт, что Василий все же страстно отстаивает свое представление о "земном рае", означает, что оно отличается от средневекового, превращается в такую программу, которая становится прямым указанием пути к решению земных вопросов. Таким образом, русский критик Григория Паламы отвергает не столько новое в его уче-

нии, сколько традиционное: средневековый дуализм, противопоставленный византийским мистиком искушению европейского индивидуализма. Поскольку же Василий очевидно не видел в русской среде и следа индивидуализма, он поставил целью создание гармонического человеческого общежития, создание предпосылок для "земного рая".

В.А. Плугин, в своем анализе "Послания"⁵ выделивший, в качестве центральной, проблему "мысленный рай" - "земной рай", объясняет позицию Василия практическим складом ума, характерным для узкой новгородской среды, а также недостаточной осведомленностью автора, отсутствием у последнего философской подготовки, то есть в конечном итоге отказывается видеть в его начинаниях первое осязаемое проявление русской духовной мысли нового времени. Подтверждение выдвинутой нами точки зрения мы усматриваем в том, что взгляды Нила Сорского, представлявшего отшельническое движение, охватившее все русское общество XV-ого века, изучавшего исихазм в месте его зарождения, в монастыре на Афоне, родственны взглядам Василия Калики. В писаниях Нила Сорского акцент переносится с вопроса о духовном восприятии трансцендентного, о мистическом слиянии с божеством на вопрос о духовном совершенствовании человека. В соответствии с этим роль молитвы и поста в его представлении изменяется. Поскольку цель не в том, чтобы вызвать экстатическое видение, он не одобряет бессмысленное повторение молитв и неумеренное самоистязание. "Умная молитва", молитва "духовная", "внутренняя", являющаяся у него средством перестройки личности, так же, как и самообуздание, - не самоцель: она отвечает своему назначению только до тех пор, пока ведет к освежению души и тела, к высвобождению духа. Усталость и вызванное ею уныние нарушают душевное равновесие и порождают опасность соблазна, грехопадения. Хотя учение Нила Сорского было обращено в первую очередь к аскетам, он не отсылает борющегося за свое

⁵ В.А. Плугин. Мировоззрение Андрея Рублева. Изд. Московского Университета, 1974.

духовное совершенствование человека в монастырь, не обрекает его на одиночество в пустыне, а предлагает основывать общины из нескольких человек, в которых аскеты могли бы жить сравнительно свободно, самостоятельно выбирая нужный путь, получая советы от более опытных и давая советы нуждающимся, в гармоническом согласии с членами общины отшельников и с мирскими людьми. Потребность в сближении церкви с мирянами получает свое выражение в том, что идеолог отшельнического движения часто ставит опыт живущего интенсивной духовной жизнью человека выше предписаний, а также в том, что он не признает за монастырями никакого права на материальное могущество, видя их назначение исключительно в той духовной поддержке, которую они должны оказывать пастве. Хотя в выступлении Нила Сорского не было намерения противостоять традиции, не было сознания своего радикального новаторства, в самой попытке сближения плотского с духовным, мирян с духовенством, земного мира с небесным он в сущности порывает со средневековыми дуалистическими представлениями и, выдвигая идеи отшельнического движения, создает новый, отличающийся от средневекового, образ человека, очерчивает контуры новой общественной модели. Решительная устремленность к разрешению противоречий между личностью и обществом во взглядах пользующегося большим авторитетом Нила Сорского позволяет сделать вывод о том, что внесение духовности в человеческое бытие, устройство этого мира под знаком земного рая было программой, распространяющейся на все современное ему русское общество в целом.

Живопись Андрея Рублева с наибольшей полнотой воплощает заявивший о себе в общественных движениях и мышлении идеал. Несмотря на то, что в его искусстве преодолеваются ограничения средневековой иконописи, отрицающие наследие античного иллюзионизма - пространство, телесность, натуру, - этот коренной перелом не повлек за собой большей степени индивидуализации изображения, так как выход за пределы застывших средневековых противоречий совершается у Рублева в противоположном направле-

нии. Стремительные, смелые линии потому излучают такую спокойную гармонию, полные достоинства, тяжелые фигуры потому так легко парят в воздухе, сосредоточенные "основательные" святые потому так бесконечно кротки, что их создатель одухотворил их во всей реальности проявлений, поместив, согласно своему художественному замыслу, все изображаемое в эфирную среду чистого субъективизма. Наступивший переворот был не менее значительным, чем тот, который был совершен итальянским Ренессансом, даже если он и не был сознательным в силу своего антииндивидуалистического характера и не требовал таких упорных и длительных усилий аналитического познания, какие потребовались в Италии с открытием законов анатомии и перспективы. "Часы" истории идут везде синхронно; средние века пришли к концу одновременно в Византии, в Италии и на Руси: на заре нового времени в Европе господствует одна идея - мечта об обожании человека, но если на Западе надежды на осуществление этой мечты возлагаются на совершенство способностей человеческой природы, то на Востоке они связываются с неограниченностью человеческих возможностей.

Вопрос о взаимоотношениях Рублева и исихастов не выяснен в литературе в достаточной степени. Хотя Лазарев и предостерегает от того, чтобы придавать исихазму слишком большое значение⁶ в формировании творчества Рублева, общепринятым стало мнение, согласно которому Рублев, даже и при сравнении его искусства с византийским, является самым законченным выразителем идей исихазма⁷. Полемизируя с этим преувеличенным утверждением, Н.К. Голейзовский указывает, что писания Паламы в то время на Руси еще не были известны, а исихазм на славянской языковой территории распространялся при посредничестве обвиненного паламитами в еретизме Григория Синаита⁸. Синаит, так

⁶ В.Н. Лазарев. Русская средневековая живопись, стр. 313.

⁷ См.: В.А. Плугин. Указ. соч. и Г.М. Прохоров. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. т. XXIII. ТОДРЛ, 1968.

⁸ Н.К. Голейзовский. Исихазм и русская живопись XIV-XV вв. Византийский временник. т. XXIX, стр. 196-210.

же, как и Палама представляет принципы средневекового дуализма, но борьба с пантеизмом занимает его мало, и его внимание обращено не на вопрос о нераздельности божественной сущности, не на метафизическую проблему ненарушимости предела между человеком и богом, а на изменения реальных свойств плоти, в процессе которых, согласно его мнению, значительную роль играет не только просветляющий дух, но и свободная человеческая воля. Если для Паламы высшей степенью совершенства, обожанием является некое абстрактное существование, которое предлагает полную пассивность к злу, то для Синаита, с связи со смещением акцентов в самой идее исихазма, это - такая новая жизнь, в которой переродившийся человек получает неограниченные возможности для творчества и внесения духовности в мир. Последователем Синаита был и бежавший на Русь великий византийский художник, учитель Рублева, Феофан Грек. Его полные экспрессии композиции, его персонажи, как бы сотканые из световых отблесков, исходящих из внутреннего источника, Голейзовский убедительно ставит в связь с идеями Синаита, в центре внимания которого стоит драматическое столкновение духа и плоти, заканчивающееся, по его замыслу, окончательной победой духа над плотью. Рублев - верный ученик Феофана Грека, но его искусство является полной противоположностью искусству Феофана: "В отличие от Феофана, Рублев не противопоставляет духовную красоту материальной... Так же, как Феофан, Рублев стремится достигнуть воплощения красоты первоначального, нетленного человека. Так же, как Феофан, Рублев видит в этой красоте результат творческой деятельности преображенного человеческого духа. Но если для Феофана достижение совершенства означает полное изменение чувственного человека, то для Рублева этот процесс заключается в освобождении первозданной красоты, скрытой в материальных формах"⁹.

Духовное родство Рублева с его учителем, Феофаном, и через последнего - с исихазмом, освещено Голейзовским ясно и

⁹ Там же, стр. 205.

убедительно, но чем объясняются различия? Каким образом удается русскому художнику построить новый, ни в чем не похожий на прежний, художественный мир? Объяснение, предложенное Голейзовским, - борьба против стригольнической ереси, отрицающей воскресение мертвых, - представляется нам недостаточным. Едва ли возможно объяснить творчество такого масштаба практически потребностями преходящей идеологической борьбы. Если стригольническое движение и играло роль в формировании искусства Рублева, то его надо оценивать более широко: как один из факторов русской духовной жизни, повлиявший на входившее в соприкосновение с ней в процессе полемики сознание художника. Феофан Грек и Андрей Рублев отличаются друг от друга тем, что если первый, изгнанный из своей отчизны художник, творчество которого разворачивается на русской земле, все же принадлежал Византии, поскольку считал противоречие между духом и телом практически неразрешимым, дуализм - в конечном итоге, непреодолимым, то второй - его ученик - был художником русским, перенесшим унаследованную от учителя проблематику в сферу вопросов о богочеловечестве, в сферу пантеизма. В представлении о том, что Рублев художественно воплотил идеи исихазма, что его картины запечатлевают "исихию" - состояние внутренней тишины, не учитывается то обстоятельство, что в художественном мире Феофана, изображающего борьбу за идеальную цель, сама цель выступает как практически недостижимая, а с точки зрения канонизированного в Византии Григория Паламы не только изображение идеального состояния, но даже и изображение борьбы за достижение этого состояния является делом опасным и вредным. Современные исследователи, ставящие знак равенства между взглядами Рублева и идеями исихазма, по всей вероятности правильно реконструируют сознание стихийно-новаторского художника, но упускают из виду ту важную линию культурно-исторического водораздела, которая проходит между переживающей период упадка средневековой Византией и стоящим на пороге нового времени русским обществом.

Идеи нового времени претендовали на всеобщность, но как

на Западе, так и на Востоке лишь меньшинство считало эту программу осуществимой. Лишь состоятельная и могущественная аристократия могла быть убеждена в том, что она в силах развить свои способности до степени совершенства, и лишь небольшой слой духовной аристократии мог чувствовать себя призванным попытаться реализовать заложенные в человеке беспредельные возможности. Действенность свидетельствующего о конце средних веков нового идеала человека не была поколеблена в последующие века, но, в отличие от его создателей-идеалистов, те, кто пытался воплотить этот идеал, учитывали практические препятствия, стоящие на этом пути. В Европе, наряду с идеями Рафаэля и Микеланджело, существовало учение Макиавелли, дающее практический рецепт, у русских же - Иосиф Волоцкий сталкивается с действительностью высокие идеалы Рублева и Нила Сорского. Иосиф Волоцкий не оспаривал идей Нила Сорского, прежде всего потому, что он сам не принес новых идей, сделав лишь то, в чем Нил Сорский не видел надобности: проанализировав (в точки зрения всего общества аскетическую программу духовного самосовершенствования. Все же, что он предлагал, полемизируя с Нилом Сорским и его учениками, - приумножение монастырского богатства, раздача милостыни, как проявление заботы о материальном благосостоянии верующих, меры насилия против еретиков, неограниченность светской власти христианского государя, - он предлагал не потому, что преследовал какие-то иные цели, а во имя необходимости, продиктованной вечными интересами церкви. Правда, стремясь к унификации, он сделал религиозную жизнь в невиданной мере формальной, и представляемое им направление в конце концов вытеснило из церковного организма все то, что напоминало о нововведениях Нила Сорского, но так же, как и его противник, он представлял точку зрения, типичную для нового времени, Достигнув того, что ни разу не удалось в Византии: признания церковью святости мирской власти. С выступлением Иосифа Волоцкого в московском государстве начался процесс все усиливающегося подавления всякой индивидуальности, но одновременно, бюрократическое служи-

ное государств, неограниченно проявляя свои устремления, создало те ограничения, при которых поведение человека, направленное на осуществление его субъективных возможностей, духовность Нила Сорского, сохранили свою актуальность на протяжении многих веков.

Слой пыли и копоти покрыл иконы Рублева в последующие столетия; они по многу раз записывались новыми мастерами, но под рукой реставраторов возродились в своей прежней красоте. Во второй половине XIX века русская классика выступила в роли, в определенной мере сходной с ролью реставратора, показав современному русскому обществу, вновь приобщившемуся к европейской культуре, потускневшие, казалось бы, идеи русского нового времени. Но не будет ли несправедливой недооценкой самобытности Толстого и Достоевского считать их представителями тех идей, которые были выдвинуты за четыреста лет до них Нилом Сорским и Иосифом Волоцким? Сможем ли мы дать почувствовать исключительность той роли, которую они сыграли в истории европейской мысли, если будем считать их всего лишь открывателями давно забытых идей? Все эти сомнения покоятся на одном заблуждении: взгляды Нила Сорского и Иосифа Волоцкого не были "давно забыты", хотя в тогдашней России никто не ссылался на них. Забыть можно лишь то, что прежде было осознано; духовные же реформаторы нового времени не были сознательными новаторами, и никто их таковыми не считал. Именно поэтому представители русской классики не воссоздали определенные воззрения, имевшие силу в далеком прошлом, а возвестили о таких духовных факторах, которые, начиная с момента их возрождения, не теряли своей силы. Обратимся к нашему сравнению: то же ли самое говорит историк искусства, верно интерпретирующий творчество некогда жившего художника, что сказал своим произведением сам иконописец? Только в том заведомо невозможном случае, если предположить, что сам Рублев был в состоянии измерить и выразить в своих произведениях все культурно-историческое значение своего творчества. Так же как историк искусств может воссоз -

дать, понять явления искусства прошлого лишь будучи вооруженным историческим подходом, сложившимся в ходе западного развития, так и русские классики могли передать своеобразие своей национальной культуры, лишь соприкоснувшись с духом западной индивидуализации, ощутив столкновение завоеваний западной культуры со своими традициями. Таким образом, контрастность таких явлений, как западное развитие нового времени и восточные идеи нового времени привела к тому, что возведение идеала русского нового времени сопровождалось обнаружением тех препятствий, которые преграждали путь к его достижению. Верные духу своих идейно-исторических концепций, Толстой и Достоевский остаются до конца приверженцами своих идеалов, но их творчество демонстрирует не только непривычно-новые для европейской мысли цели, но и те трагически-бесплодные усилия, которые делаются для их достижения. Если Нил Сорский и Иосиф Волоцкий положили начало русскому новому времени, то авторы романов, показавшие абсурдность поставленных целей, в конечном итоге завершают четырехсотлетний период. Доказательством целостности единого европейского исторического процесса является тот факт, что унаследованные от Ренессанса идеи гуманизма в это же время теряют силу своего духовного воздействия.