

А. А. Цуркан

**ТРАГЕДИЙНЫЙ АСПЕКТ ИМПЕРСКОГО БЫТИЯ
(К вопросу о типологии языческой империи
и православного царства)**

На ландшафте истории империи обнаруживают странную особенность — их подлинная метаисторическая тайна и смысл раскрываются постфактум, с точки зрения Вечности. Воспринимаемые при жизни как подчас несносное бремя, империи, превращенные в миф, начинают жить своей особенной жизнью, волнуя и притягивая как магнит, мороча головы миллионам, едва зарастут сорняками колонны и храмы их capitoлиев.

Империя — это уникальный в своем роде театр, в котором органично переплелись комедия и трагедия. Специфика имперского восприятия реальности заключается в преимущественной трагедийности этого восприятия. Комическое в империи — это, скорее, аномалия. Комизм вреден для империи, поскольку подрывает фундаментальную характеристику имперского бытия, без которой невозможны возникновение и развитие этого сложного организма — сакрально-мистический характер имперской власти. Насмешки историков над отдельными проявлениями комического в поведении цезарей всегда были губительны для репутации императорской власти. Поэтому империя в лице своих защитников и протагонистов часто подвергала жесточайшим преследованиям носителей и пропагандистов сатирического, комического начала в культуре. Будь то Рим, не оценивший комического гения Петрония, или николаевская Россия, весьма холодно, если не сказать враждебно отнесшаяся к творчеству Н. В. Гоголя и друзей в лице своих официальных представителей и стражей.

Комическое неприемлемо для империи в силу способности смеха подвергать ценностной девальвации объект насмешки, “разжижать” сакральное, редуцировать его к вульгарной повседневности, оголтелой и крикливой разноголосице толпы, которая часто не ведает, что творит, и для которой ни что не свято. Империя — это монументальное величие человека, стремящееся к реализации некой сверхзадачи. Эта монументальность — отличительная характеристика универсалистского имперского мироощущения, воплощенного в нарочито помпезной архитектуре римских общественных зданий, базилик и форумов или в пронизанной римскими мотивами эстетике чопорного николаев-

ского Санкт-Петербурга. “Сейчас, в частности, трудно представить себе, насколько древним выглядела вся официально организуемая материально-пространственная среда этой эпохи, особенно в столице. Победа отмечалась колонной, как при Траяне или Марке Аврелии; распространились триумфальные арки, воспроизводившие арки Тита или Септимия Севера; парковые ограды украшались эмблемами из римских мечей и шлемов; нормы типовой застройки предполагали широкое использование ордера и арки; по некоторым сведениям, излюбленным маскарадным костюмом Николая I был костюм римского воина: “Все римляне, народ задорный”, — характеризовал Н. П. Огарев облик столичных генералов и офицеров”¹.

Величие империи идет рука об руку с трагедийностью переживания ее истории. Она оказывается обратной стороной этого величия, и не случайно один из корефеев антиковедения Ферреро называет свой монументальный труд, посвященный истории Рима, “*Grandezza e decadenza di Roma*”. Галерея трагических образов, почерпнутых из имперской истории Европы, дает на протяжении столетий почву для размышлений выдающимся представителям европейской литературы — от Данте и Шекспира до Мережковского и Иосифа Бродского. И это не случайно: трагедийный характер имперского бытия выпукло проявляет сущностные противоречия сознания, которое всю культурную историю стремится к реализации некой сверхзадачи, мистического идеала, в разные эпохи интерпретировавшегося по-разному, но сохранявшего неизменной свою внутреннюю суть. В этом смысле империя — уникальный по своим масштабам утопический проект, в свернутом виде присутствующий в мифологическом субстрате имперского бытия, суть которого в стремлении человека преодолеть дискретность и противоречивость собственного существования, как и существование всего мира за счет его упорядочивания и унификации в соответствии с неким априори заданным идеалом в рамках единого политического целого.

Утопический характер имперского проекта вызван тем, что лежащая в его основании мифологическая сверхзадача — идеал совершенного состояния человека и мира, человека в мире, будь то “золотой век” римлян с их языческой мифологией или дуализмом имперского сознания, если иметь в виду мифологию Восточного Рима — Византии — с его предпочтением Божьего Царства. Недостижимость этого идеала отнюдь не обязательно очевидна сразу. Точнее говоря, она становится очевидной и вызывает снисходительно скептическую усмешку постфактум,

после неудачного окончания очередного эксперимента, когда немедленно обнаруживается масса запоздалых провидцев и критиков, со знанием дела разводящих руками (так было в Германии после поражения нацизма или в бывшем СССР после распада Союза).

Пока эксперимент продолжается, все будто зачарованы его ходом и искренне верят в его счастливое завершение. Много ли сомневающихся в “вечности” Рима было после победоносного взлета империи при Траяне или счастливом благоденствии Рах Romana под властью Антонина Пия? Много ли скептиков-диссидентов было в лучшие годы “страны развитого социализма”, пока она последовательно расширяла свою экспансию?

Если бы утопия была случайностью, люди перестали бы фанатизировать и двигаться вперед, преобразуя реальность, ради того, чтобы однажды вопреки всему все же выйти на линию горизонта, где прошлое сливается с будущим, а время останавливается, будучи свернуто раз и навсегда. Там человек сталкивается лицом к лицу с Вечностью, где, как на островах блаженных из гесиодовской поэмы, ему больше не будут ведомы страдания и скорбь, порожденные той неупорядоченной и противоречивой реальностью, которой он тщится предать начало красоты и гармонии, заключив ее в рамки некоего абсолютного и совершенного целого. Вспомним пафос дантовского “Пира” о метафизической тайне империи, которая с точки зрения Алигьери заключена в том, чтобы объединить народы и тем самым подготовить их для торжества тысячелетнего царства. Причем торжество языческого Рима оказывается лишь первым, необходимым по сути актом во вселенском празднике торжества Христа. “Недаром у Исаяи написано: “И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произойдет из корня его”, а Иессей был отцом Давида. И все это совершилось одновременно, ибо когда родился Давид, родился и Рим, то есть тогда, когда Эней прибыл из Трои в Италию, отчего и возникло римское государство, как об этом свидетельствуют писания. Ведь совершенно очевидно, что божественный выбор пал на Римскую империю потому, что святой город родился одновременно с зарождением корня Мариинового рода”².

Недостижимость имперского идеала не является препятствием для попыток его реализации. Пока имперская экспансия продолжается, идеал кажется достижимым, а усилия, затраченные для его претворения, — оправданными. Но с течением времени она прекращается, энергия преобразования хаотической периферии

сходит на нет. Применительно к римской истории факторов прекращения экспансии несколько: это объективное ослабление *Populus Romanus*, потеря им этнической чистоты и перерождение самого понятия в формально-юридическую категорию, воздействие извне, мешающее продолжению расширения империи, давление внешних сил, которое приводит римский мир в губительное для него состояние неустойчивого равновесия, когда цели и сверхзадача имперского бытия, очевидно, не достигнуты, а та реальность, которая имеет место, все чаще воспринимается негативно, как не заслуживающая тех жертв, которые были принесены ради ее создания.

Покой для империи губителен. Это один из парадоксов имперского бытия: империя, в своей сверхзадаче стремящаяся к абсолютному и совершенному покою, крайне тягостно переживает остановку своей экспансии, состояние стазиса; стремясь к тотальности своей власти, к целостному охвату унифицированного пространства, она болезненно сносит любую паузу, ибо последняя — “момент истины” для тех, кто осуществляет имперское строительство на практике. Наступает момент отрезвления и отказа от прежних, вызывающих насмешку ценностей. Происходит утрата самого смысла имперского бытия, переход империи в трагическое состояние самоотрицания. Осознание этого — болезненный и весьма длительный процесс. В результате возникает феномен, неизбежный в деле достижения утопического идеала в сфере имманентного — экзистенциальный тупик, порожденный трагическим переживанием абсурдности человеческого бытия в той или иной конкретно-исторической ситуации.

Метафизический аспект нормативного аристотелева понимания трагического подразумевает ниспадение единого в состояние множественности. И это в высшей степени значимо в понимании генезиса империи. Она может сохранять свою значимость лишь до тех пор, пока ее универсализм, изоляционизм и сакрализация имперских норм и принципов сохраняют значимость для тех, кто живет в данной социокультурной реальности³. Распад империи как политического целого, некой эмпирической реальности предвaren кризисом имперского сознания, первые признаки которого заметны задолго до видимых эпохальных катастроф. Разрушается связь времен. Имперская традиция становится дискретной. Теряется ощущение логики имперского бытия. В восприятии мира человеком, уже ощутившим на себе гнет абсурдизма, торжествует тема случайности. Мифологизированное прошлое оказывается набившим оскомину аргументом в пользу со-

хранения того чудовищного сооружения, что еще вчера вызывало энтузиастический восторг. В этой ситуации фактор множественности и распада, ослабления социокультурных связей в пределах имперского бытия, порожденный причинами духовного, экономического и политического порядка, влияет на состояние сознания индивида — оно начинает воспринимать ситуацию как трагедию.

Утопический характер империи как социокультурного проекта, заключающего в себе некую сверхзадачу, становится особенно очевиден при рассмотрении тех мифологических субстратов, их типологических характеристик, что лежат в основании империй в их исторической конкретике. С нашей точки зрения, можно выделить два типа мифологических субстратов, имплицитно заключающих в себе черты возникающих на их основе империй: с одной стороны, это мифология язычников (классический пример — античный Рим), с другой — мифология христианства (в Византии или Российской империи). Различие этих мифологических моделей проходит по демаркационной линии, связанной с пониманием природы бытия. Для языческой мифологии античного Рима характерно такое понимание бытия, которое предзадано свойственной для всей античности универсалистско-космической структурой реальности, в синтезе с локально-шовинистическими и мессианскими интенциями “национально” мифологической традиции римлян. Как известно, античность не знает “чистой” трансцендентности, субстанциальной разницы идеального и материального. Античное сознание формируется и реализует себя в сфере вещественно-материальной одномерности, в которой идеальный аспект субстанциально несамостоятелен по отношению к тому телу, которое он оформляет. Отсюда и ориентация на достижение имперской сверхзадачи в плоскости материального экстенсива через реконструирование некоего совершенного состояния “золотого века”.

Языческий характер сознания римлян, проявляющийся в полной мере по ходу имперского строительства, делает неизбежным абсурдистски-трагедийный тупик в оценке наличествующей социокультурной реальности по мере осознания недостижимости этого идеала.

Другой тип мифологического субстрата лежит в основании христианской империи Нового Рима — Константинополя. Само принятие христианства, его утверждение в качестве господствующей религии империи было связано с попытками выхода из экзистенциального тупика, отмеченного выше. Христианство

было попыткой преодоления абсурдизма имперского бытия за счет привнесения в сознание индивида устойчивого смыслообразующего начала, каковым является Бог-Личность. Но преодолевая одну трагедию, христианство содержит в себе потенцию другой, не менее глубокой. Христианство в “чистом” виде ориентирует индивида на стяжание божественной благодати, укоренении себя в Абсолюте. Христианство в синтезе с унаследованной от античности установкой на экстенсивное освоение имманентной реальности приводит к тому, что божественный идеал *Civitas Dei* оказывается совмещен со стремлением человека реализовать его в сфере имманентного. Античный языческий утопизм стремится к возвращению в *Aureum saeculum*, христианский имперский утопизм Византии и России — к водворению Царства Божия по эту сторону онтологической планки. Их роднит неразрешимость сверхзадач.

Мы уже отмечали, что Римская империя не знает иной реальности, кроме реальности имманентного. Поэтому ценность политико-правовых форм ее бытийствования для носителей и пропагандистов имперской мифологии — вещь несомненная. Иных упорядочивающих хаотическую периферию способов Римская империя просто не знает. В Византии, взращенной на иной мифологической подоснове, ситуация иная. Христианское сознание в его ортодоксальной редакции, будучи синтезировано с римским имперским принципом упорядочивающей экспансии, предполагает иной по сравнению с языческим Римом ценностный статус политико-правовых форм имперского бытия, живой социальной реальности. Их ценность относительна и может быть осознана и принята лишь по причастности той имперской сверхзадаче, реализация которой окончательно и бесповоротно исторгла бы человека из сферы имманентного, пространственно-временного. Поэтому, будучи христиански ориентированной (более того, православно ориентированной), Восточная империя (и это самый большой парадокс ее существования) не слишком дорожит видимыми, внешними формами своего могущества и всегда внутренне готова отказаться от них, сбросить их как ненужный хлам, разорвать тонкую нить, связывающую человека с миром вещественного, чтобы, стяжав мученический венец, воспарить в горний мир божественного. Не удивительно ли, пока у римлян-язычников не произошло это “раздвоение сознания” (т.е. до 313 г. и Медиоланского эдикта Константина Великого), они, хоть и не всегда успешно, защищали земное, осязаемое величие

своей империи, зная, что иного не дано, и бежать (даже в философско-спиритуалистическом плане) в общем некуда.

Относительная ценность и значимость форм имперского бытия в Византии приводит к тому, что едва на повестке дня оказывается проблема сохранения православия или его чистоты в ущерб жизненно важному союзу с латинским Западом (изъяви он желание искренне помочь), как ортодоксальные силы византийского общества немедленно декларируют готовность пожертвовать жизнью и империей, но не религией предков. А те, кому “посчастливилось” управлять жалкими клочками былой империи Нового Рима на самом его излете (прежде всего, Иоанн VIII и Константин IX Палеологи), вполне в унисон, скорее, тяготятся религиозно-политическим союзом с Западом, нежели спонсируют его. И, как показала последующая за Флорентийской унией история, совершенно справедливо. Как отмечает С. Рансимен, в связи с Флорентийской унией “многим западным историкам предоставляется очевидным, что, отвергая унию, византийцы бессмысленно и упрямо шли на самоубийство. Следует, однако, иметь в виду, что простой народ под влиянием монахов был глубоко и страстно предан своей вере, ее обрядам и традициям, которые считались ниспосланными свыше; измена им была смертельным грехом. Это был век глубокой религиозности. Византийцы не сомневались в том, что их земная жизнь только прелюдия к грядущему вечному бытию. Купить себе безопасность здесь на земле ценой вечного спасения — об этом не могло быть и речи”⁴.

Византия в лице своих лучших представителей с готовностью пошла на мученический подвиг, вкусив от соблазна сохранения овеществленных форм своего призрачного могущества и вселенских притязаний. Для большинства византийцев доктринальный компромисс с латинским Западом означал духовное самоотрицание, отнимающее смысл у самого принципа православной империи. Так, мифология в очередной раз берет верх над политической конъюнктурой.

Отмеченная выше “раздвоенность” византийского имперского сознания, которое, в конечном итоге, отдает приоритет сфере ноуменального, делает трагедию Восточной Римской империи, быть может, даже более интенсивной, чем это было в античном Риме. Византийцы предпочли стать чистым мифом, чистой Церковью, словно стряхнув с себя ветхие одежды земного величия, частью той реальности, которая, будучи обращена к Богу в молитвенном созерцании, живет своей собственной

жизнью. Потерпев поражение в Константинополе, Византия укрылась от мира в тиши афонских монастырей и под куполами соборов поместных православных церквей.

Один из интересных аспектов, связанных с трагедийным мироощущением на излете имперского бытия, будь то в языческом Риме, христианской империи на Востоке или в России, заключается в удивительном явлении, которое можно было бы обозначить как “архаизацию сознания”. Это явление особенно ощутимо в трудах историографов позднего Рима Луция Аннея Флора и Аммиана Марцеллина — последнего крупного историка античности.

Архаизация сознания, нарочитое культивирование легендарных, мифологических смыслообразов, почерпнутых из седой римской старины, оказывается, по сути, единственным доступным способом “вливать новое вино в старые мехи”, реанимировать набор идеологем и пропагандистских клише, изрядно набивших оскомину, но жизненно необходимых для выживания империи в условиях, когда она окончательно превращается в театр абсурда.

Становится доминирующей и излагается на все лады тема молодости Рима, неувядающей славы его первых царей и консулов, Ромула-Квирина и Нумы Помпилия, Юния Брута и Цинцинната. Здесь мы имеем дело с последней отчаянной попыткой интеллектуальных кругов империи, носителей ее ценностей и мифологем загипнотизировать себя на предмет вечности Рима и временного характера его неудач. Следует заметить, что это безудержное эксплуатирование циклической парадигмы времени, свойственной всей имманентно-языческой античности, будучи претворено в трудах историографов и литераторов поздней империи, оказывается тысяча первой попыткой апелляции к мифологическому идеалу “золотого века”, недостижимость которого, казалось бы, давно должна была бы стать очевидной. Но мифология берет верх над здравым смыслом. Иллюзорность этих усилий в силу одномерного циркулирования сознания вокруг хрестоматийных образов очевидна.

Одна из особенностей римского имперского мифа заключается в его потрясающей резистентности внешним историческим обстоятельствам, способности к саморегенерации, в результате которой могут меняться частности и детали в интерпретации тех или иных событий сакрализованного прошлого *Populus Romanus*, но не сама суть мифа. Тому пример — позднеримская историография в лице Флора и Аммиана Марцеллина — разных по степени одаренности и глубины, но одинаково приверженных идеалу *Romania*. Один жил в эпоху Антонинов, на последнем вздо-

хе Римской мощи и процветания, другой чуть было не застал взятия Рима Аларихом (410 г.). “Эпитомы римской истории” Флора, дающие краткую сводку основных ее событий от Ромула до Августа, тем и хороши, что предлагают краткую формулировку римской имперской доктрины, образчик римского самовосприятия и “взгляда на вещи”. Стереотипный характер оценок Флора относительно генезиса Imperium Romanum, может быть, и является недостатком его как оригинально мыслящего историка, но ценность их для нас как раз и заключается в том, что за этой стереотипностью кроется неизбежный набор черт римского менталитета, в совокупности дающих возможность оценить состояние римского мифа глазами обывателя, хотя и не чуждого интеллектуальных упражнений. Характер эпитом как литературно-исторического жанра оказывается, таким образом, вполне репрезентативным.

Каноническая картина прошлого по Флору трактуется следующим образом: римский народ в своем развитии проходит фазу человеческого организма — рост, расцвет, старение. “Младенчество (Infantia) соответствует эпохе царей, отрочество (Adulenscentia) — история республики до завоевания Римом Италии, зрелость (Juventus) — это республика от покорения Италии до времени Августа, старость (Senectus) — империя от Августа до Траяна”⁵. Вся римская история представлена Флором как череда внешних (справедливых и законных) и внутренних (беззаконных и досадных) войн, апофеозом которых и стало создание Империи — воплощения божественного провидения в отношении римского народа. Причем Империя (ставшая правовым понятием лишь в I в. до н.э.) трактуется историками как развертывание во времени и пространстве той божественной миссии, которая заключалась в самом основании Города. Основатель Империи — сам Ромул (1, 1.1), рожденный Марсом и Реей Сильвией. Возникновение Рима сопровождалось божественными знамениями: “Рем первым увидел шесть коршунов, а Ромул вторым, но двенадцать. Победитель в гадании сразу же начал сооружать город. И у него появилась надежда, что город будет воинственным: так предвещали птицы, живущие кровавой добычей. Для защиты нового города, казалось, достаточно было вала. Однако Рем перепрыгнул через этот вал, насмехаясь над его узостью, и оказался убитым, возможно, по приказу брата” (1, 7—8).

Таким образом, в сознании римлянина II в. основание Города провиденциально, а Империя не случайна. Более того (и это важно для понимания мифологической природы самого феномена), Империя как бы выключена из процесса становления:

она не есть его результат, она уже *есть* задолго до того, как Рим заявил о себе в войнах с самнитами и вольсками.

Следующий за Ромулом царь Нума также преуспел в укреплении Империи, дав римлянам религию и законы. “Он дал римлянам фасции и палладий, эти таинственные знаки благополучия государства, и двуликого Януса, покровителя войн и мира. И, прежде всего, он передал девам уход за очагом Весты, чтобы по образцу небесных созвездий неусыпно бодрствовало, охраняя империю, пламя” (11, 3). Оказывается, что Помпилий каким-то мистическим образом знал, что огонь Весты может понадобиться будущей Империи, подобно тому, как мифический Эней знал о своих будущих, не родившихся еще, потомках от тени своего отца Анхиза задолго до того, как обзавелся собственной латинской женой.

Подобное “свертывание” времени, характерное для сознания римлян отнюдь не только во II в., указывает на восприятие Империи как мифологической, перфектной реальности *hic et nunc*, которая как бы существует до ее зримой актуализации. И здесь не важно то, насколько ошибочна или абсурдна подобная модель восприятия исторического процесса. Гораздо более существенно то, что римляне, “историзировавшие” мифологию, верили в это.

Расширение границ Империи после покорения Италии Флор сравнивает со стихийным бедствием: “Победив Италию, римский народ дошел до пролива и остановился, подобно огню, который, опустошив пожаром встречные леса, постепенно затихает, натолкнувшись на реку. Вскоре он увидел вблизи богатейшую добычу, каким-то образом отторгнутую, словно оторванную от Италии. Он вспыхнул страстным стремлением к ней, и, поскольку ее нельзя было привязать ни насыпью, ни мостами, решил, что ее следует взять силой и присоединить к матерiku с помощью войны” (1, 18, 2). Победа открыла римлянам перспективу мирового господства: “После Карфагена никто не стыдился быть побежденным” (1, 23, 1).

Провиденциальная миссия Рима в отношении остального мира получает у Флора божественную санкцию. “Всего в труде Флора боги упоминаются 17 раз, но из них “наивысшая активность” приходится на VI—III вв. до н.э. К этому времени относятся 11 упоминаний богов. В тех случаях, когда римлян постигли неудачи, Флор объясняет это злостным нарушением воли богов”⁶.

Обожествляется уже Ромул — основатель Империи. И даже

более того: “.....Ромул приказал считать себя богом; на небе его называют Квирином, и богам угодно, чтобы Рим царствовал над народами” (1, 1, 18). При таком основании римского владычества неудивительно, что Империя, как некая сакральная данность, лишь развернутая во времени в плоскости социального бытия, сама оказывается ловушкой для времени и каким-то мистическим способом избегает конца даже тогда, когда логика развития вроде бы его предполагает: “От Цезаря Августа до нашего века неполные двести лет, когда из-за бездеятельности цезарей римский народ словно состарился и перекипел. Лишь при Траяне-принце он вновь напряг мускулы и, против всеобщего ожидания, старость Империи, если можно так выразиться, зазеленела возвращенной юностью” (Praefatio, 8). Имперское время и здесь оказывается свернуто в цикл. Отмеченная Флором тотальность охвата имперского пространства, исключая даже намек на остановку экспансии, так сказать по доброй воле, также свидетельствует о мифологичности сознания римлян: “Римский народ так широко пронес свое оружие по вселенной, что те прочтут о его делах, познакомятся не с одним народом, а с деяниями всего человечества” (Praefatio, 2).

Аналогичные мотивы можно найти в творчестве последнего представителя римской историографии, коим был Аммиан Марцеллин (330—400 г.). Он был греком по рождению, родился в Антиохии в знатной семье и, поступив на военную службу, участвовал в походе Юлиана Отступника против персов. По возвращении из Персии Аммиан, удалившись в отставку, жил сначала в Антиохии, а потом в Риме и в лучших римских традициях посветил свой *otium* работе над историческим сочинением, известным под названием “Деяния” (*Rerum gestarum libri: XXXI*). Оно содержало изложение римской истории со времени Цезаря Нервы до смерти Валента (96—378 г. до н.э.). До нас дошли книги от 14 до 31, охватывающие эпоху 353—378 гг. Образцом для Аммиана Марцеллина был Корнелий Тацит, и собственно историческое изложение Аммиана начинается там, где заканчивается “История” Тацита. Вызывает большой интерес подход Аммиана — грека по рождению, но римского патриота — к миссии Рима. Эта миссия интерпретируется в традициях, собственных официальной историографии Империи, хотя личные пристрастия историка налагают определенный отпечаток на понимание тех или иных событий.

Идеалом для Аммиана был Юлиан Отступник (361—363 гг.), в котором историк ценил доблесть, высокую интеллектуальность

и стремление сохранить и реставрировать старые обычаи, что очень важно. Последнее вполне коррелирует с общей установкой Аммиановых “Деяний”, на то, чтобы суммируя последние этапы римской истории, постоянно подчеркивать мысль об Империи как некой перфектной данности. Рим для него — *Urbs Aeterna*, возвысившийся благодаря милости богов, доблести и фортуны живущих обычно в разладе людей: “Теперь, когда римляне вошли в преклонный возраст, часто одно их имя завоевывает мир.... Почтенный Город, после того, как были усмирены высокомерные выи диких племен, после того, как законы и вечные основания свободы были приняты, подобно рачительному родителю вверил управление Цезарям, словно своим детям”. “...И где бы ни почиталась седовласая глава римских сенаторов, само имя Рима принимается с уважением и благоговением” (*Rerum gestarum libri*: XIV, VI, 4ff).

Рассуждая о причинах временного, как ему представлялось, упадка Империи, Аммиан настаивает на сугубо психологических источниках этого процесса, связанных с упадком общественной морали, появлением узурпаторов и волонтаристским использованием врученной императором власти. Он говорит о том, что общественные язвы, порожденные бездарным применением власти, развращают нравы и подрывают фундаментальные ценности римского народа, прежде всего категорию *Virtus*, вбирающую в себя представления о добродетели, гражданской ответственности, мужественности и служении Городу и Империи. Вместе с тем все эти трудности, связанные с коррупцией в высших эшелонах власти, неизбежной в условиях мировой империи с точки зрения Марцеллина, не носят фатальный характер. Он не перестает верить в возвращение “золотого века”. Он сознательно игнорирует признаки фатального одряхления Рима. Хотя историческая эпоха, современником которой был Марцеллин, не давала никаких объективных оснований для оптимизма относительно будущего языческой империи. Марцеллин всеми силами гнал от себя идею окончательного поражения и гибели того мира, который был для него синонимом единственно возможного существования для людей. О степени резистентности языческой мифологии свидетельствует отмеченный Эдвардом Гиббоном любопытный факт: в IV в. в Риме существовало 424 языческих храма “для удовлетворения народного благочестия”⁷.

Само понимание времени у Аммиана Марцеллина, римлянина, безусловно, начитанного в греческой литературе, продолжало оставаться в традициях свойственного античности циклизма.

Время для Аммиана было, скорее, видимостью, нежели объективной данностью. Исторические эпохи, сменявшие одна другую, для него были звеньями единого провиденциального целого. Хотя описания поражений римлян, в частности битвы при Адрианополе, которую он сравнивает с поражением при Каннах от рук Ганнибала, изобилуют кровавыми подробностями, а оценка современной ему политической ситуации далека от оголтелого ура-патриотизма и официального оптимизма, философский взгляд на империю как на перфектную реальность плюс постоянные реминисценции на тему римских героев прошлого в совокупности служат для него основанием для оптимизма. Аммиан констатирует проблемность ситуации. Он говорит о том, что германцы опустошили Галлию, сарматы и квады — Панонию, саксы — Британию, а царь Персии бросил свои войска на Армению, спеша вернуть ее под свою власть. И тем не менее история не прекращается. Марцеллин повсюду настаивает на ее непрерывности, на том, что государство, которое ныне отчаянно сражается за свое существование тождественно тому, что нанесло поражение Ганнибалу и завоевало Средиземноморский культурно-исторический круг. Он видит четкую линию преемственности от ранних царей и героев Республики к Помпею, Цицерону и Катону Младшему. От них — к Домицию Корбулону и Траяну, отсюда уже — к великим солдатским императорам III в. — Клавдию и Аврелиану — восстановителям Империи и его собственным временам.

Насколько успешна эта попытка самогипноза на предмет вечности Города и Империи? Вряд ли можно говорить о надежности способа архаизации сознания в деле преодоления трагедии имперского распада. Тем не менее еще раз стоит подчеркнуть: в пределах имманентного античного мироощущения архаизация сознания в указанном значении оказывается единственным способом, который доступен интеллектуалам, из последних сил стремящимся удержаться на позициях позитивного мироощущения и нежелания принять фатальный характер конца.

Культивирование темы возвращения к “золотому веку”, регенерации имперского организма включает в себе аксиологический аспект самой земной реальности в условиях, когда никакая другая просто не дана. Ценность земного для Рима абсолютна в силу имманентности римского сознания. Но оказывается, что ценность земного, хотя и относительная в условиях мифологии христианства, также продолжает оставаться значительной. Именно этим объясняется удивительный феномен, который коррели-

рует с описанными только что явлениями архаизации сознания в эпоху кризиса Империи. Мы встречаем его в Российской империи конца XIX — начала XX в. Подобного рода параллели говорят о некой типологической близости имперского сознания как такового вне зависимости от его конкретно-исторического контекста.

В одной из недавних, по-настоящему значительных работ, посвященных русской революции — монографии кембриджского историка Орlando Файджеса⁸ дается в принципе верная оценка феномена архаизации имперского сознания, хотя обстоятельная, более 900-страничная работа и содержит ряд стереотипов, свойственных западной исторической науке в отношении России, с которыми сложно согласиться. Файджес верно указывает на то, что династия Романовых в лице двух своих последних представителей являла миру удивительную по своей полноте монархическую власть, что и было подтверждено беспрецедентными масштабами празднования трехсотлетия ее правления. И это была не просто пропаганда. Цель последних двух самодержцев заключалась в том, чтобы “изобрести прошлое заново”, изложить эпическую легенду о “народном царе”, с тем чтобы придать монархии мистическую и историческую легитимность, создать имидж, по сути своей тождественный тому, о котором мы говорили применительно к Roma Aeterna Аммиана Марцеллина. Романовы обращались в прошлое, надеясь, что “это спасет их от будущего”⁹. Файджес отмечает, что культ Московии XVII в. является ключевым в этой пропагандистской акции. Три принципа Московского царства представлялись наиболее актуальными для Романовых в последние годы их правления: первый заключался в идее патримониализма, сообразно с которым царь буквально владел Россией как своей частной собственностью или вотчиной, подобно средневековому сеньору (не случайно, как указывает историк, в первой национальной переписи 1897 г. Николай II обозначил себя как “хозяин земли Русской”; до второй половины XVIII в. эта идея отличала Россию от Запада, где класс независимых землевладельцев появился как противовес абсолютной монархии). Второй принцип, почерпнутый из традиции Московского царства, заключался в идее личного правления, поскольку император считался наместником Бога на земле, и воля царя не должна быть ограничена законами и бюрократией, а он должен был править в соответствии со своим осознанием долга и права (это также отличало по сути своей византийскую традицию автократии от западной концепции монархической

власти). Как указывает британский историк, такие консерваторы, как Константин Победоносцев, заявляли, что принцип религиозной автократии идеально подходит русскому национальному духу и необходим для того, чтобы сдерживать анархистские инстинкты русского народа. И, наконец, принцип мистической связи между царем и православным народом, который почитает своего царя как отца и помазанника Бога.

Два последних самодержца имели очевидные мотивы так твердо придерживаться этого архаического видения монархической власти. Они полагали, что престиж самодержавной власти поддается модернистскими тенденциями общественной жизни, идеями секуляризма и либерализма, западными конституционными теориями и появлением нового класса городских жителей. Как отмечает Файджес, для них было вполне логично пытаться повернуть часы назад в попытке вернуть империю в тот самый “золотой век”, который ассоциировался с правлением московских великих князей и царей. Именно это обстоятельство вызвало весьма прохладное отношение к реформам Петра Великого со стороны двух последних императоров. Историк отмечает, что Николай сдержанно отзывался о его деятельности, поскольку полагал, что она разрушила базовый византийский принцип русской империи — основанное на православии единство царя и народа.

Файджес противопоставлял две модели автократии в России — петровскую и московскую. Первая модель, по сути, была попыткой систематизации монархической власти через ее юридическое и бюрократическое оформление. Она основывалась на тезисе, согласно которому император — это первый слуга государства. Таким образом, в этой концепции превалировала тема автократического государства вне зависимости от персоны самого самодержца. Николаю это не нравилось. Подобно своему отцу он пытался поддерживать принцип личного правления, всячески подчеркивая пагубное влияние бюрократии как силы, которая вбивает клин в отношение царя и его народа, разрушает их сакральную духовную власть.

Это недоверие к петровской модели, во многом копировавшей западную парадигму, можно объяснить тем, что на протяжении XIX в. императорская бюрократия все чаще стала выступать как сила, ратовавшая за модернизацию и реформы. Она, как отмечает британский историк, становилась все более и более независима от двора и близка общественному мнению, что, с точки зрения консерваторов, должно было привести к револю-

ционными требованиями конституции. Убийство Александра II в 1881 г. после двух десятилетий осторожных реформ лишь подтверждало эту позицию и подталкивало к попыткам вернуть Россию к допетровским формам автократического правления. Николай был очарован состоянием монархии в царствование Алексея Михайловича (1645—1767) и высоко ценил религиозно-созерцательный аспект его политики. Он любил подчеркивать боговдохновенный характер тех идей, которыми руководствовался в годы своего бурного правления. Как указывает граф Витте, “Николай полагал, что люди не оказывают влияния на события, а всем руководит Бог, и что царь как помазанник Божий не должен следовать чьим-либо советам, но лишь своему божественному вдохновению”¹⁰.

Файджес приводит многочисленные примеры этой зачарованности, впрочем, находя ей лишь поверхностно-психологическое, в лучшем случае — политическое объяснение. С нашей точки зрения, речь идет об отчаянной попытке сохранить мифологическую парадигму имперской византийской власти, наиболее адекватную ее православному содержанию, ценностный статус которой девальвировался на глазах и замещался альтернативными западными мифологическими конструкциями либерально-секулярного толка. Архаизация внешних форм имперского бытия, сколь бы поверхностна она ни была, по-видимому, должна быть понята как попытка двух последних Романовых уберечь себя и империю от кризиса нигилизма и безверия, разрушавших саму загадку царской власти, тот мистический ореол, без которого она превращалась в нелепый и ненужный анахронизм.

Николай приказывает сохранить славянские формы правописания в официальных документах. Ему не нравится обращение “Государь-император”, слишком формальное и холодное. Он отдает предпочтение старому римско-византийско-русскому “Царь” (от *Caesar*). Лишь стоимость средневековых боярских кафтанов, чрезмерная для казны, помешала ему ввести их вновь при своем дворе. Но он продолжил традицию костюмированных балов в стиле XVII века (в 1903 г. состоялся один из самых роскошных) и не любил Петербург с его западными магазинами и буржуазией. Он продолжил начатую еще при Николае I (!) традицию “московизации” (*to muscovitize*) Петербурга посредством строительства церквей в византийском стиле (пример — собор Спаса на Крови, контрастирующий с творениями А. Н. Воронихина и А. А. Монферрана). Он возобновил прерванную более чем на полстолетия традицию посещения Москвы царями на

Пасху и писал московскому генерал-губернатору в 1900 г., что черпает здесь новые силы для служения России. Примеры можно было бы продолжить.

Все это отдает своеобразным “донкихотством”, отчаянием одиночки в ситуации, когда в лопасти ветряных мельниц империи все настойчивее дуют чужие западные ветры. В сознании последних Романовых византизм был синонимом православного царства, а само православие — несущей основой его мифологии. Но проблема в том, что эта основа не без воздействия извне становилась все более шаткой. Говоря о состоянии православия в России кануна гибели империи, Файджес справедливо задает вопрос: а была ли святой “святая Русь”? В качестве главной причины секуляризации сознания, от которой в большей степени (to a large extent) зависела социальная революция, он называет урбанизацию: “The growth of the cities far outstripped the pace of church — building in them, with the result that millions of workers, having been uprooted from the village with its church, were consigned to live in a state of godlessness”¹¹. (“Рост городов значительно опережал темпы строительства церквей в них, в результате чего миллионы рабочих, будучи “выдернуты” из деревни с ее храмом, оказались осуждены на безбожное существование”). Так, в Орехово-Зуеве одна Церковь приходилась на 40 000 жителей. В Юзовке (нынешний Донецк) — две церкви на 20 000. Но дело не только в кирпичях, отмечает английский историк: “The Church also failed to find an urban mission to adress the new problems of city life in the way, that for example methodism had done during the British industrial revolution” (“Церковь также не смогла найти контакт с городским населением, обратиться к новым проблемам городской жизни, так как это, скажем, сделала методистская церковь в годы британской индустриальной революции”).

Обратим внимание: модернизации русской жизни препятствовала православная церковь, не желавшая почему-то (в самом деле, почему? — наивный вопрос английского протестанта) превращаться в нечто более восприимчивое к “вызовам времени”, например, в методистскую. В результате оторванные от своих корней вчерашние крестьяне попадали под влияние атеистической пропаганды, доказывавшей, что “Бога нет” на поразительных на своей простоте примерах, один из которых приводит Файджес — если в ящик насыпать землю и поддержать ее в тепле, то в ней в конце концов появятся насекомые.

Не многим лучшая ситуация сложилась и на селе. Британский историк справедливо констатирует: “Only a thin coat of

Christianity had been painted over ancient pagan folk culture”¹² (“Только тонкий слой христианства был нанесен на древнюю языческую народную культуру”). Это в равной мере относилось и к наивным представлениям о Боге, и к почитанию икон, и праздникам святых, отождествлявшихся с многочисленными языческими культами прошлого. Вместо веры часто можно было видеть набор диких суеверий: “The peasants were proverbially superstitious. They believed that their lives were plagued by demons and evil spirits who cast their spells on the crops and the cattle, made women infertile etc”¹³ (“Суеверие крестьян вошли в поговорку. Они верили, что их жизнь отравлена демонами и злыми духами, налагающими чары на урожаи, скот и вызывающими бесплодие женщин”).

Православие в России было в большей мере имперской идеологией и стилем мышления, нежели созерцательным, мистическим опытом. Это и предопределило ту поразительную самозабвенность, с которой “народ-богоносец” под руководством своих новых вождей принялся громить и осквернять старые святыни, чтобы тут же заменить их на новые.

Тем не менее, как и в Византии, в России православная доктрина формировала модель имперского бытия и имперскую сверхзадачу. Это необходимо иметь в виду, чтобы попытаться ответить на ключевой вопрос, который ставит британский историк в своей работе и на который не находит убедительного ответа в рамках той историософской парадигмы, которая исходит из примата социально-экономических аспектов общественного бытия и не учитывает особенностей имперского сознания вообще и русского имперского сознания в частности.

“Как мы должны объяснить коллапс династии?..... Нет никаких оснований полагать, что царский режим был обречен на коллапс, как об этом заявляли марксисты-детерминисты, сужая фокус проблемы до “социальных противоречий”. Он мог бы быть спасен реформой (it could have been saved by reform). Но в этом-то и трудность, поскольку двум последним русским царям не хватало воли для проведении подлинной реформы... Они знали, например, что им необходима современная индустриальная экономика, чтобы конкурировать с западными державами, но в то же время они были глубоко враждебны политическим требованиям и социальным трансформациям городского промышленного сословия. И вывод: “Instead of embracing reform they adhered obstinately to their own archaic vision of autocracy. It was their tragedy that just as Russia was entering the twentieth century they

were trying to return to the seventeenth”¹⁴ (“Вместо реформ они были упрямо привержены к своему архаическому видению самодержавия. Их трагедия и состояла в том, что как раз тогда, когда Россия вступала в XX век, они пытались вернуть ее в век XVII”). Причина, как видим, скорее субъективно-психологическая.

Трагедия Российской империи, на наш взгляд, заключалась, в принципе, в неразрешимом противоречии между ортодоксально-христианским содержанием имперского принципа, его ориентацией на созерцательность, статику, трансцендентный смысл и ценности (что в идеале исключало модернизацию политико-правовых форм его актуализации) и потребностями модернизации всей общественной жизни на началах секуляризма и прогресса ради сохранения империи как дееспособного экономического и политического целого. Именно квазирелигиозный характер имперской власти в России мешал ее трансформации на принципах секуляризма. В глазах последних самодержцев отказ от первого лишал смысла понятие православной империи. Совмещение двух планов бытия — ноуменального и феноменального — в рамках одной социокультурной реальности, самый масштабный утопический проект “остановки времени” — Российская империя Романовых — закончился трагедией, чем-то напоминающей ту, что постигла Второй Рим в мае 1453 г.

И сейчас встречаются попытки реанимации старой уваровской формулы “Православие. Самодержавие. Народность”, превращения православие в квазигосударственный институт, в некое подобие “министерства по спасению душ” в условиях политической демократии и либеральной экономики. Но греко-христианская ортодоксия (если иметь в виду не лубочно-сусальную, декоративно-прикладную виньетку политехнологов, а мистический опыт, догматику и аксиологию) откровенно несовместима с идеей прогресса и служения маммоне материального благополучия. Опыт Византии и старой России показывает, что на православной мифологии невозможно выстроить эффективную экономику и стабильно развивающуюся государственность, если только не выхолостить из нее всякую суть. Но это будет неоднократно осужденным фарисейством и лицемерием, ведь соблазн мирского величия — один из самых сильных. *Civitas Dei* и *Civitas terrena* вновь являют свою онтологическую несовместимость, побуждая человека отдать свой выбор одному из них.

¹ Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994. С. 95.

² Данте. Пир. IV, V.

³ “Рим претендовал на то, чтобы стать государством вселенским, единственным во вселенной, совпадающим по своим масштабам со всем цивилизованным миром. Римская империя мыслила себя уже скорее не как государство, а как цивилизованное и политически организованное человечество. (...) Ей удалось совместить культурный универсализм и политический изоляционизм и реализовать их на практике. Она и на самом деле стала полиэтнической, достигла положения, при котором этнические различия не имели никакого политического значения” (*Лурье С. В.* От древнего Рима до России XX века: преемственность имперской традиции // *Общественные науки и современность.* 1997. № 4. С. 123—124.)

⁴ *Рансимен С.* Падение Константинополя в 1453 г. М., 1983. С. 30.

⁵ *Немировский А. И., Дашкова М. Ф.* Луций Анней Флор — историк древнего Рима // *Флор. Эпитомы римской истории.* Воронеж, 1997. С. 8. Далее ссылки на это издание даются в тексте в скобках.

⁶ Там же. С. 14.

⁷ *Гиббон Э.* История упадка и разрушения Римской империи: В 11 т. М., 1884. Т. 3. С. 281.

⁸ *Figes O.* A People's Tragedy. London, 1998. 923 p.

⁹ Ibid. P. 6.

¹⁰ Ibid. P. 8.

¹¹ Ibid. P. 65.

¹² Ibid. P. 66.

¹³ Ibid. P. 67.

¹⁴ Ibid. P. 14.