

РУССКИЙ РОМАНТИЗМ В ПОИСКАХ «СЛАВЯНСКОЙ АНТИЧНОСТИ»

Одной из важнейших для философского и художественного сознания русских романтиков является идея национальной самобытности и народности. Сущность романтического типа творчества русские мыслители и художники видели в том, что, «уничтожая всякую подражательность исключительному образцу, он требует развития самобытного, народного, чтобы тот или другой народ самобытно ввести в историю человечества, развивая его народные стихии».¹ Идеи русских романтиков о диалектической взаимосвязи общечеловеческого и национального в развитии каждого народа² генетически связаны с традициями европейского романтизма (философией и историософией Ф. Шлегеля и Ф. Шеллинга, идеями С. Кольриджа и др.). Ф. Шлегель, полагая бессмысленным «принцип замкнутой и изолированной национальной культуры», настаивает на том, что «знания сами по себе – достояние всех наций», масштаб же «духовной силы нации», степень ее исторического влияния определяется развитием ее «самосознания», выражающегося в творениях философов и поэтов.³

Таким образом, национальное, самобытное, народное может быть уяснено, понято, зримо представлено только на фоне общечеловеческого и в контексте мировой истории и культуры. Эта установка стала принципиальной для западноевропейских романтиков, воспринимавших значительную часть своей национальной культуры как наследие от ранее образовавшихся наций, история которых уходит своими корнями в эпоху античности. Русские же романтики, сопоставляя этапы развития России и Запада и обнаруживая, что Россия не испытала влияния классического древнего мира, расценивают этот факт как существенный пробел в русской истории. И. В. Киреевский полагает, что «недостаток классического мира» невозможно восполнить⁴, а П. Я. Чаадаев с горечью отмечает: «Опыт веков для нас не существует. Взглянув на нас, можно подумать, что общий закон человечества не для нас. Отшельники в мире, мы ничего ему не дали, ничего не взяли у него...»⁵ Но отнюдь не «воскрешение» эллинского мира было целью духовных исканий русских романтиков: они хотели, вернувшись к истокам – к эпохе «славянской античности» (временам праславянского или хотя бы восточнославянского единства), найти утраченную Россией дорогу самобытного развития.

Импульсом к возникновению глубокого и сильного интереса к эпохе восточнославянской общности послужила публикация в 1800 г. «Слова о полку Игореве», положившая начало активному развитию исторической линии русской литературы, вкладом в которую явились поэма А. Н.

Радищева «Песни, петые на состязаниях в честь древнейшим славянским божествам» (1800–1802), повесть Н. М. Карамзина «Марфа посадница, или Покорение Новагорода» (1803), трагедия В. А. Озерова «Дмитрий Донской» (1807), «Славенские вечера» В. Т. Нарезного, представляющие собой цикл новелл из истории Древней Руси, и др. Эта линия развития русской литературы продолжала не только фольклорную традицию героического эпоса, но и важнейшие тенденции древнерусской литературы, возникшей в качестве литературы общественно-публицистической, поставленной на службу интересам развивающегося Киевского государства и отразившей весь комплекс стоящих перед ним проблем (государственного единства, возвышения международного престижа государства и отражения внешних врагов, необходимости всеобщего внедрения православного христианства и борьбы с язычеством).

В подобного рода тенденциях, однако, народное неизбежно редуцировалось к государственному, и потому чаемое возвращение к истинным истокам – эпохе праславянского «младенчества», «детства» русской нации – не состоялось и не могло состояться. Ограниченность воссоздаваемого образа древнего мира его государственностью, внешней, деятельной жизнью («экстензией», по терминологии В. Ф. Одоевского) в определенном смысле противоречила мечте русских романтиков о возрождении в национальном самосознании образа Золотого Века славян. Искомое же царство Вечного Света и Абсолютного Счастья, утраченное в эпоху государственности и «экстензии», могло быть найдено, обретоено лишь во «внутренней», духовной жизни нации (ее «интенсии»).

Дух народа, по мысли русских романтиков, невозможно постичь в ограниченном пространственно-временными рамками бытия нации – его способна выразить только бесконечность, вечность, воплощенная в его культуре, традициях, Слове, принадлежащем высшему, божественному миру. Как утверждает О. М. Сомов, «словесность народа есть говорящая картина его нравов, обычаев и образа жизни»; высокая же миссия поэта связана с «уловлением» и выражением души народа: «В каждом писателе, особливо в стихотворце, как бы невольно првиваются черты народные». ⁶

Идея воссоздания в Слове духовной общности нации, усиленная необходимостью «собрания в единое целое своего разделенного на части народа, разобшенного по языку, государственным предрассудкам, религиозным заблуждениям», лежала и в основе деятельности гейдельбергских романтиков (Я. и В. Гриммов, Кл. Brentано, А. Фон Арнима). Они заявляли: «Мы ищем нечто высшее – золотое руно, которое... является богатством всего нашего народа... – песни, сказания, речения, рассказы, пророчества и мелодии, мы хотим вернуть все, что в поступательном движении времени сохраняет свою алмазную прочность...»⁷ Созданные ими своды народного эпоса, основанного на античной и германо-скандинавской

мифологических традициях, выразили национальную идею и стали своего рода символом формирования немецкого национального сознания, отразив подъем патриотических чувств в период наполеоновских войн.

Для русского романтизма оказывается существенным не только «эпическое», но и «лирическое» начало в бытии нации, не только героический, но и онтологический аспект мифологии и мифотворчества. Русский романтизм, обращенный в первую очередь не к внешнему, деятельному бытию человека, но к его внутренней «вселенной», жизни духа, ищет в мифологии материал для уяснения сущности русского национально-го характера в контексте мировой культуры. Тенденция русских романтиков универсализировать и синтезировать разнородный мифологический материал, направленная, как и у европейских романтиков, на создание «абсолютной мифологии».⁸ основывается на уникальной многоликости отечественной культуры: по мысли Сомова, «поэты русские, не выходя за пределы своей родины, могут перелетать от суровых и мрачных преданий Севера к роскошным и блестящим вымыслам Востока, от образованного ума и вкуса европейцев к грубым и непритворным нравам народов звероловных и кочующих; от физиономии людей светских к облику какого-нибудь племени полудикого, запечатленного одною общею чертою отличия».⁹

В бесконечном богатстве мифологического наследия художников русского романтизма интересует не столько синтагматика мифа (тематика, сюжетика, принципы развертывания), сколько парадигматика – смысловые его аспекты, через которые они стремятся постичь национальную идею. Первое раскрывается прежде всего в героическом эпосе, второе – в космогонической и космологической мифологии, определяющей антропологический и экзистенциальный аспекты бытия. Если первую традицию сохраняла и развивала древнерусская литература и литература русской государственности (жития князей, воинские повести и др.), то вторая была утрачена русской литературой вместе с язычеством, в слабой степени сохранилась в русском фольклоре. Древняя устная поэзия восточных славян первоначально имела слабо дифференцированный в социальном отношении характер, и потому в ней процветали и высоко ценились волшебные и бытовые сказки, «бывальщины», рассказывавшие о леших, домовых и других персонажах языческой мифологии. Становление же государственности Древней Руси, происходившее в ситуации двоеверия, не могло не привести к определенным проблемно-тематическим и жанровым перекосам в развитии и бытовании фольклорной традиции. Как известно, русские фольклористы XIX в. столкнулись с проблемой не собирания мифов, а реконструкции, реставрации пра-мифа из осколков восточнославянской мифологической системы.¹⁰

Необходимость воссоздания национальной мифологии была осознана в качестве острой и актуальной задачи еще в конце XVIII – начале

XIX века («Описание древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей и снабженного примечаниями» М.И. Попова, 1768; «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч.» М.Д. Чулкова, 1786; «Славянская и российская мифология» А.С. Кайсарова, 1804; «Древняя религия славян» Г.А. Глинки, 1804). Однако эти попытки строились на шатких основаниях, что было справедливо отмечено П.М. Строевым: «Все новейшие писатели славяно-русской мифологии... причисляют обыкновенно к божествам славяно-русским таких, которых они совсем не знали, но которые почитались другими славянскими народами (поляками, германскими славянами и т.п.»¹¹; «... эти Услады, Купалы, Зиметерлы, Полелы, Дашубы, Диды, Лады, Лели и проч. и проч., о коих столько до сих пор говорено было, существовали, кажется, в одном воображении повествовавших об них писателей. Они думали, что у славян непременно долженствовало быть ни больше ни меньше богов, сколько было их у греков и римлян, и для того старались заменить вымышленными, на словопроизводстве основанными именами тех богов, о коих не находили никаких известий».¹² На отнюдь не славянские корни этих псевдославянских мифов указывает Д.О. Шепинг: «Со вставкой в Гутынской летописи (о идолах руссов) и Гизелевским Синописисом начинается уже литературная обработка славянской мифологии, ложное направление которой еще долго процветало у нас, как в поддельных летописях XVIII в. (подобно Иоакимовской), так и в сочинениях туземных мифологов конца прошлого столетия: Попова, Чулкова, Глинки и Кайсарова. Эти сочинения, под влиянием польско-германской учености XVII века и ее крайне ложного направления, наводнили наше туземное баснословие списками богов, полубогов, героев и гениев всякого рода и множеством преданий и подробностей, основанных большею частью на произвольных вымыслах или на фактах, взятых извне и нашему краю совершенно чуждых».¹³

Элементы же подлинно славянской мифологии в большей степени отчетливо, нежели у русских, сохранились у восточнославянских народов, не имевших собственной государственности, — украинцев и белорусов. Не только в литературе и критике, но и в журналистике, частных дневниках и письмах того времени можно найти массу фактов, свидетельствующих о небывалом интересе к белорусскому и еще более к украинскому народному творчеству, быту, образу жизни и т.д. Широко распространившийся в русском обществе, прежде всего благодаря «Вечерам на хуторе близ Диканьки» Н.В. Гоголя, этот интерес был подготовлен предшествующим развитием литературы русского романтизма, в которую активно вливались писатели украинского происхождения — В.Т. Нарезный, запечатлевший в «Запорожце» (1824), «Бурсаке, мало-русской повести» (1824) и «Двух Иванах, или Страсти к тяжбам» (1825) историческое прошлое и настоящее украинского народа, а в «Гар-

куше, малороссийском разбойнике» (1825, незаверш.) выразивший национальный идеал народного мстителя; А. Погорельский, давший в «Монастырке» (1 ч. – 1830) «живость картин, верность описаний, счастливо схваченные нравы Малороссии и прекрасный слог» (из газ. рец.); О. Сомов, не только представивший в своих «малороссийских былях и небылицах» «Гайдамак» (1825), «Юродивый» (1826), «Русалка», «Оборотень», «Сказки о кладах» (1829–1830) сочную бытопись, точные этнографические подробности, метко обрисованные национальные типы, но и воссоздавший в них украинскую мифологию, с пышным цветением ее демонологии, с ее Лысой горой – восточнославянским аналогом Брокена, и др.

Украинофильская тенденция в русской литературе того времени оказалась так сильна, что Гоголь в письме к матери (от 30 апреля 1829 г.) с удивлением отмечает: «Здесь так занимает всех все малороссийское...»¹⁴ Став мэдой, эта тенденция не могла не породить и «лже-малороссийские» мифы. Так, в 1828 г. А. Погорельский печатает свою книгу «Двойник, или Мои вечера в Малороссии», помещая в украинизированную «рамку» повести в духе немецкого и французского романтизма. А вскоре бывшее удивление Гоголя в связи с пристрастием к «малороссийскому» сменяется глубокой иронией – и в письме к А.С. Данилевскому (от 8 февраля 1833 г.) он уже поздравляет друга с «новыми земляками – приобретением нашей родине», имея в виду Ф. Булгарина: «Вообрази себе, уже печатает малороссийский роман под названием «Мазепа». Пришлось и нам терпеть! В альманахе «Комета Белы» был помещен его отрывок под титулом «Поход Палеевой вольницы», где лица даже говорят малороссийским языком».¹⁵

Однако сам факт создания подобных псевдоукраинских мотивов лишь подтверждает мысль о принципиальной востребованности «малороссийского» мифа в русской культуре эпохи романтизма – как начала не этнографического, а пра-мифического, некоей предосновы, славянского аналога античности, ибо Украина исторически рассматривалась как «ковчег славянской народности».¹⁶

Примечания

1. Московский телеграф. 1831. 4. 37. С. 566.
2. См.: Вяземский П.А. Жуковский. – Пушкин. – О новой пиитике басен // История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. М., 1969. Т.4 (1). С.96; Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: В 2 т. М., 1974. Т.2. С.609; Одоевский В.Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1981. Т.1. С.299 и др.
3. См.: Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. М., 1983. Т. 2. С.298.
4. Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С.94.
5. Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С.514. Позднее этот подход

переняли славянофилы, эстетика которых была основана на поисках аналога античности для русской нации, результатом чего явилось сближение Руси древней и современной, идеализация форм жизни домонгольской Руси, крестьянской общины, крестьянского «мира», вече и т. п.

6. Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: В 2 т. М. 1974. Т. 2. С. 553–554, 559.

7. Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder gesammelt von L. A. von Arnim und C. Brentano. Bde 1-3. Heidelberg-Frankfurt, 1806-1808. Bd. 1. S. 463.

8. См.: Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М., 1966.

9. Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: В 2 т. М. 1974. Т. 2. С. 556–557

10. См. об этом: Строев П. М. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815. С. 9–12.

11. Строев П. М. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815. С. 16–17

12. Строев П. М. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815. С. 41–42.

13. Шеппинг Д. О. Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках. М., 1862. С. 17–18. См. также: Котляревский А. А. Сочинения. СПб., 1890. Т. 2. С. 258.

14. Гоголь Н. В. Собрание сочинений: В 7 т. М. 1979. Т. 7. С. 59.

15. Переписка Н. В. Гоголя: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 49.

16. Манн Ю. В. Гоголь // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь. М., 1989. Т. 1. С. 594.

© И. К. Миронова, А. В. Снигирев
Екатеринбург

**ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ЛЕКСИКИ
СЕМАНТИЧЕСКОГО ПОЛЯ «ПИЩА. ЕДА»
В РОМАНЕ М. Е. САЛТЫКОВА-ЩЕДРИНА
«ИСТОРИЯ ОДНОГО ГОРОДА»**

Кажется, ни в каком другом романе М. Е. Салтыкова-Щедрина нет такого буйства пожирающей плоти, как в «Истории одного города». Герои едят постоянно, иногда даже друг друга, умирают от обжорства, пьют, закусывают, записывают куски пирога в рот и даже ведут войны за повсеместное употребление горчицы. Та настойчивость, с которой Салтыков-Щедрин с первых же страниц своего романа использует лексику, входящую в семантическое поле «Пища. Еда», ее высокая частотность, с одной стороны, и то, что в «Описи градоначальникам» в качестве славных деяний последних упоминается и то, что и как они едят («Фердыщенко... Недоимки запустил; любил есть буженину и гуся с капустой»¹), с другой, является знаком особых функций этой лексики в романе.