

Рецензенты:  
кандидат богословия  
протоиерей Максим Козлов  
(Московская Духовная Академия),  
доктор филологических наук профессор В. А. Воропаев  
(филологический факультет МГУ им. М.В.Ломоносова).

## **Дунаев М.М.**

Православие и русская литература. В 6-ти частях. Ч. I - II. Издание второе, исправленное, дополненное. — М., Христианская литература. 2001. — 736 с.

### **ISBN 5-900988-08-2**

Впервые в литературоведении предлагается систематизированное религиозное осмысление особенностей развития отечественной словесности, начиная с XVII в. и кончая второй половиной XX в.

Издание выпускается в 6-ти частях. Ч.I посвящена краткому обзору русской литературы XVII-XVIII вв., творчеству писателей начала XIX в, творчеству А.С.Пушкина. Ч.II содержит осмысление творчества М.Ю.Лермонтова, Н.В.Гоголя, а также обзор литературного процесса середины XIX столетия. Представляет интерес для всех не равнодушных к русской литературе. В основу книги положен курс лекций, прочитанный автором в Московской Духовной Академии.

**ISBN 5-900988-08-2 (4.I-II)**

**ISBN 5-900988-14-7**

# ЧАСТЬ I

## ВСТУПЛЕНИЕ

Мы так привыкли к утверждению высоты и уникальности русской классической литературы, что истина эта стала для нас давно избитою, не требующей доказательств и особых размышлений. А это дурно: не желая размышлять, пользуясь ещё школьных лет шаблонами, мы своеобразие отечественной словесности плохо сознаём и чаще ограничиваемся чванливой уверенностью в художественном превосходстве творений русских гениев над всеми прочими и в их количественном изобилии по сравнению с иными европейскими литературами — чем лишь питаем собственную гордыню, не более того.

По многим причинам, свойства объективного и субъективного, основное своеобразие русской классической литературы многочисленными её исследователями и критиками было мало затронуто. Приходится согласиться с выводом И.А. Есаулова, как то ни прискорбно: «К сожалению, нужно признать, что истории русской литературы как научной дисциплины, которая бы хоть в какой-то степени совпадала в своих основных аксиологических координатах с аксиологией объекта своего описания, пока ещё не существует»<sup>1</sup>.

Важнейшее в нашей отечественной словесности — её православное миропонимание, религиозный характер отображения реальности. Религиозность же литературы не в какой-то связи с церковной жизнью проявляется, равно как и не в исключительном внимании к сюжетам Священного Писания — отнюдь не в том. Но: в особом способе взрения на мир. Литература нового времени принадлежит секулярной культуре, она и не может быть сугубо церковной. Однако Православие на протяжении веков так воспитывало русского человека, так учило его осмыслять своё бытие, что он, даже видимо порывая с верою, не мог отрешиться от привитого народу миросозерцания.

Доверимся для начала взгляду со стороны, вдумаемся: как нерусские литераторы воспринимали создания писателей русских. Стефан Цвейг: «Раскройте любую из пятидесяти тысяч книг, ежегодно производимых в Европе, О чём они говорят? О счастье. Женщина хочет мужа или некто хочет разбогатеть, стать могущественным, и уважаемым, У Диккенса целью всех стремлений будет миловидный коттедж на лоне природы с весёлой толпой детей, у Бальзака — замок с титулом пэра и миллионами. И, если мы оглянемся вокруг, на улицах, в лавках, в низких комнатах и светлых залах — чего хотят

там люди? — Быть счастливыми, довольными, богатыми, могущественными. Кто из героев Достоевского стремится к этому? — Никто. Ни один»<sup>2</sup>.

Турецкий переводчик и критик Э.Гюней: «Идеалом героев, созданных Диккенсом, является хороший дом, счастливая семейная жизнь. Герои Бальзака стремятся приобрести великолепные замки, накопить миллионы. Однако ни герой Тургенева, ни герой Достоевского, ни герой Толстого не ищут ничего подобного. <...> Русские писатели требуют очень многое от людей. Они не согласны с тем, чтобы люди ставили на первый план свои интересы и свой эгоизм»<sup>3</sup>.

Украинский писатель Иван Франко: «... если произведения литературу европейских нам нравились, волновали наш эстетический вкус и нашу фантазию, то произведения русских мучили нас, задевали нашу совесть, пробуждали в нас человека...»<sup>4</sup>.

У русского же писателя, А.И.Солженицына, выражено то ещё определённее: «Чем отличаются русские литературные герои от западноевропейских? Самые излюбленные герои западных писателей всегда добиваются карьеры, славы, денег. А русского героя не кормят, не поят — он ищет справедливости и добра»<sup>5</sup>.

Совесть утверждалась нашими писателями как основная мера всех вещей. Вот что сущностно: не частные вопросы, но важнейшие, всеобщие — волновали сознание и душу творцов русской литературы. И в этом она едина на протяжении всей ее истории — от великого «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Новая литература, хотя мы и выделяем её особо, и созидалась на традициях предшествующих веков, традиции же эти были освящены идеалами Православия.

«Русская культура — «запечатленная» печатью тысячелетий: крещением в Православии. Этим и утвердилась духовная сущность русского народа, его истории и просвещения, — утвердил И.С.Шмелёв. — <...> Наша литература — тоже «запечатленная»: она исключительно глубока, «строга», как, быть может, ни одна из литератур в мире, и целомудренна. Она как бы спаивает-вязает Землю с Небом. В ней почти всегда — «вопросы», стремление «раскрыть тайну», попытки найти разгадку мировых загадок, поставленных человечеству Неведомым: о Боге, о Бытии, о смысле жизни, о *правде* и кривде, о Зле-Грехе, о том, что будет *там*... и есть ли это *там*?.. <...> Русская литература — не любование «красотой», не развлечение, не услужение забаве, а именно *служение*, как бы религиозное служение»<sup>6</sup>.

Именно Православие повлияло на пристальное внимание человека к своей духовной сущности, на внутреннее самоуглубление, отражённое литературой. Это и вообще основа русского миропонимания и русского

способа бытия в мире. Выдающийся русский философ И.В.Киреевский писал об этом так:

«Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избегнуть тяжести внешних нужд»<sup>7</sup>.

И это могло быть определено только православным мироосмыслением. Ибо само лежащее в основе Православия понимание спасения — то есть цели всего земного бытия — существенно отличается от того, что мы можем обнаружить в западных конфессиях. Западный человек понимает спасение как воздаяние за некое доброе делание (католицизм) либо как то, что он получает только в силу веры (протестантизм). Католик своё спасение «зарабатывает», трудом добродетели «выкупает» собственный грех. Для протестанта проблема не выявляется даже так: по его суждению, за него уже «заплатил» Спаситель. Протестантизм вообще снимает вопрос о необходимости добрых дел для спасения, нацеливает человека на внешнюю практическую деятельность как на основное содержание его бытия в мире.

Спасение в Православии осмысляется как внутреннее перерождение человека, его преображение духовное, ведущее к обожению.

Преподобный Исаак Сирин писал:

«Добродетель есть матерь печали; от печали рождается смирение; смирению дается благодать. И воздаяние потом бывает уже не добродетели, и не труду ради нее, но рождающемуся от них смирению. Если же оно утрачено, то первые будут напрасны»<sup>8</sup>.

Это поразительно: не добродетель увенчивается наградою и не доброе делание ради неё, но — смирение! Без смирения и добродетель напрасна! Грех нельзя «отработать» добрыми делами, его можно избыть лишь внутренним перерождением, начало которому есть смирение.

«Говорящие или делающие что-либо без смирения, — предупреждал преподобный Григорий Синаит, — подобны строящему храмину зимою или без цемента»<sup>9</sup>. Вот откуда проистекает сосредоточенное внимание всякого православного, истинно православного, — к внутреннему деланию, к **внутреннему человеку**.

**«Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием» (Рим. 7, 22).**

Но почему именно смирение в основе спасения? Потому, что оно устанавливает систему истинных критериев трезвой оценки реального состояния внутреннего мира человека. Стремление соответствовать евангельскому пониманию добродетели, быть совершенным, как **совершен Отец Небесный (Мф. 5, 48)**, — сразу же позволяет каждому ясно увидеть истинную греховность

собственной души («добродетель есть матерь печали»). Стремление к добродетели при этом становится не целью, а средством самопознания человека, познания им невозможности только собственными усилиями искоренить грех, побороть страсти, — что в христианской аскетике и именуется смирением («от печали рождается смирение»). Смирение есть познание необходимости в Спасителе. Осознание невозможности спастись одними лишь собственными усилиями, вызывание к помощи Божией, памятование: **«человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф. 19, 26)** — такое-то смирение и становится основою спасения («смирению дается благодать»). Превращение же добродетели в самоцель может породить в душе надмение при достижении (не только мнимом, но и подлинном) этой цели, может привести к упоению собственным совершенством и тем усилить гордыню человеческую, источник мирового зла. Таков путь **фарисея (Лк. 18, 10-14)**. Оттого и учит нас святой подвижник: без смирения добродетель напрасна. Без смирения человек не сознаёт своей нужды в Спасителе. Себя самого он мнит совершившим собственного спасения. То есть становится, в конечном итоге, анти-христианином.

И вот мы видим: Православие устанавливает единственно истинную точку зрения на жизнь — и это-то усваивает (не всегда в полноте) русская литература в качестве основной идеи, становясь таким образом православною по духу своему.

Православная литература учит православному же воззрению на человека, устанавливает правильный взгляд на внутренний мир человека, определяет важнейший критерий оценки внутреннего бытия человека: смирение.

Так мы, к слову сказать, ещё раз убеждаемся, что религиозные догматы, которые представляются многим как нечто далекое от жизни, схоластически-абстрактное, предмет бессмысленных богословских словопрений, на самом деле определяющим образом воздействуют на миропонимание человека, осознание им своего места в бытии, на его метод мышления. Более того: религиозные догматы формировали характер нации, политическое и экономическое своеобразие её истории, судьбу народов.

Вот почему новая русская литература (вслед за древнерусскою) задачу свою и смысл существования видела в возжигании и поддерживании духовного огня в сердцах человеческих. Вот откуда идет и признание совести мерилом всех жизненных ценностей. Своё творчество русские писатели сознавали как служение пророческое (чего остальная, католическая и протестантская, Европа не знала), отношение к деятелям литературы как к духовидцам, прорицателям сохранилось в русском сознании до сих пор — пусть и приглушенno уже.

Это чутко воспринял и точно выразил Н.А.Бердяев: «... В русской литературе, у великих русских писателей религиозные темы и религиозные мотивы были сильнее, чем в какой-либо литературе мира. <...> Вся наша литература XIX века ранена христианской темой, вся она ищет спасения, вся она ищет избавления от зла, страдания, ужаса жизни для человеческой личности, народа, человечества, мира. В самых значительных своих творениях она проникнута религиозной мыслью. <...> Соединение муки о Боге с мукой о человеке делает русскую литературу христианской, даже тогда, когда в сознании своем русские писатели отступали от христианской веры»<sup>10</sup>.

Важно, что и те процессы в литературе XIX столетия, которые развивались как бы вне православной традиции, характерны не индифферентизмом по отношению к религии, но активным отталкиванием от неё, противостоянием Православию. Это позволяет рассматривать и названные процессы в тесной связи с общим ходом всего литературного творчества русских классиков. Неверным было бы утверждать, что важнейшая особенность русской литературы вовсе не затрагивалась теми, кто о ней размышлял и писал; русские религиозные философы, от славянофилов до «веховцев», несомненно, смотрели на литературу именно с этой точки зрения, однако литературная критика не была их преимущественной специальностью, поэтому обращения к творчеству того или иного писателя были эпизодическими. От профессионалов-критиков революционно-демократического толка этого и вовсе нельзя было ожидать, как и от унаследовавшего их традиции так называемого «советского» литературоведения (не будем говорить о невозможности религиозного осмыслиния литературы в условиях господства идеологии известного пошиба).

Положение начинает исправляться лишь в последнее время. Осваивается эмигрантское наследие, появляются глубокие исследования творчества русских классиков, выполненные литературоведами отечественными. Однако мы находимся лишь у истоков долгого процесса обновлённого исторического познания русской литературы. Становится ясной важнейшая задача такого познания: переход от социального или чисто эстетического анализа литературы к религиозному. Наша литература была (воспользуемся гоголевским образом) «незримой ступенью» ко Христу, она преимущественно отразила то испытание верой, которое совершилось в жизни народа и отдельного человека, которое, собственно, и есть главное испытание, коему подвержены мы в земной жизни.

В последнее время выявились сущностная опасность, искажающая религиозное восприятие всех проявлений бытия, в частности и литературы: создаётся некое мировоззрение, которое можно бы назвать православием без берегов, *православием самочинным*,

не признающим никаких критериев истины, кроме собственных претензий и собственного невежества. Нужно заметить, что это становится общей бедой нашего литературоведения: слишком многие на основании каких-то внешних совпадений торопятся сделать далеко идущие выводы относительно якобы христианского смысла тех или иных художественных образов. Истина становится неважною: главное — была бы интересная версия. Впрочем, так было и прежде, теперь же в сферу литературоведческих фокусов включаются и псевдорелигиозные догадки. Сугубо православными объявляются ныне и те писатели, которые по духу своему — неправославны и даже антиправославны.

Так обостряется вопрос о критериях православности мировоззрения и творчества любого художника.

В наших размышлениях о важнейшем в отечественной литературе (как и в самом осмыслении жизни у русских писателей) — на что опереться, чтобы понять сущностное? Как писал Гоголь:

«Выше того не выдумать, что уже есть в Евангелии»<sup>11</sup>. Разумеется, каждый православный человек должен отыскивать критерий истины в евангельских откровениях, должен все свои рассуждения, как и всё вообще, порождённое человеческим разумом, — поверять словом Спасителя.

Как бы ни тяжко было чьей-то гордыне, нужно признать, что нет иных критериев Православия, которые бы пребывали вне Священного Писания и Священного Предания Церкви Христовой, вне догматов православного вероучения.

Иерархическое истолкование любого явления возможно только при знании подлинной иерархии ценностей, а она содержится единственно в христианстве. Однако в современной общественной мысли активно навязывается либеральная идея отвержения необходимости христианских критериев при оценке любых проявлений бытия, — эта же идея распространяется и в сфере науки о литературе. Аргумент прост: долгое время повсеместно навязывались марксистские критерии, объявлялись абсолютными, что лишь ограничивало свободу мысли, а в результате они оказались вовсе не беспорочными, и целая область мироосмысления рухнула, обессмыслились плоды многих научных трудов, обнаружились трагедии многих жизней; теперь же предлагается то же самое, с небольшой разницей: прежде ссылались с обязательностью на классиков марксизма, ныне — на Евангелие и Святых Отцов. А итог един.

Возразим. Всё-таки, позволим себе заметить, между Христом и Марксом есть же различие? И ошибочно полагать, будто ссылки на Евангелие совершаются по примеру марксистской методологии: как раз наоборот. Достаточно взять любой святоотеческий труд, чтобы убедиться, как последовательно осуществляется автором опора на Писание в каждой высказываемой мысли. Иначе и быть не может: истинность любого суждения должна поверяться Истиною высшего уровня. Это и есть иерархический принцип мышления. Марксизм принял именно эту методологию, и не мог иначе: дьявол — обезьяна Бога. И иерархия утверждалась обезьяны. Но

разве можно отвергать Божий лик, если дьявол строит рядом свои гримасы? Марксистская методология отброшена, но в православном мышлении сохраняется, как и прежде, опора на Истину.

Марксистское мышление нормативно. Христианское также нормативно. Только нормы у них слишком различны. Отвергая одни, следует сохранять верность другим. Не нормативность дурна сама по себе, а увлечённость дурными же нормами.

Всякий исследователь обязан обрести для себя истинные критерии оценки предмета своего исследования. А таковые — единственno в Православии.

И в литературоведении — исследование должно строиться на основе истин, восходящих к авторитетному для всякого верующего источнику. Этим источником не может быть ничто иное, кроме Священного Писания и Священного Предания Церкви.

Собственно, методология научного православного литературоведения точно определена святителем Тихоном Задонским (хотя смысл его суждения, конечно, значительно шире):

«Что сынам века сего зеркало, тое да будет нам Евангелие и непорочное житие Христово. Они посматривают в зеркала и исправляют тело свое и пороки на лице очищают. ...Предложим убо и мы перед душевными нашими очами чистое сие зеркало и посмотрим на тое: сообразно ли наше житие житию Христову?»<sup>12</sup>.

Так и в науке: всякую мысль поверять должно, заглядывая в то *зеркало*: сообразны ли предлагаемые нам идеи истине Христовой?

Какова ценность любой предлагаемой идеи, системы идей, чем поверять их ценность? О. Павел Флоренский о том говорил: «Надлежащую, т.е. единственно содержательную форму этой ценности можно найти, лишь вставив изучаемый феномен внутрь какой-либо строгой монистической системы, правомочной оценивать эту культуру»<sup>13</sup>.

Марксизм следовал тому неукоснительно, постоянно держа перед собою своё кривое зеркало. Оттого всё и пошло вкривь и вкось. Так неужто оттого, что та кривизна всёискажала, и не могла неискажать, нам теперь и прямым зеркалам нужно пренебречь? Странная логика.

Опору для осмысления русской литературы найдём в Нагорной проповеди:

**«Не собираите себе сокровищ на земле, где моль и ржса истребляют и где воры подкопывают и крадут; но собираите себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржса не истребляют и где воры не подкопывают и не крадут...» (Мф. 6, 19-20).**

В этой великой заповеди определена сокровенная суть двух пониманий смысла человеческой жизни, как и двух мировоззрений, двух различных типов мышления, двух типов культуры. В этих словах Христа — указание на смысл того разделения, которое Он принес в мир (*Лк. 12, 51-53*). Две системы жизненных ценностей, связанных с тою или иною ориентацией человека в земном мире, обусловливают и различие в понимании добра и зла вообще.

Ведь если не мудрствовать лукаво, то всякий из нас понимает под добром то, что так или иначе способствует достижению сознаваемой нами цели бытия. Под злом — то, что препятствует такому достижению. И если кто-то ставит перед собою исключительно

материальные цели (собирание сокровищ на земле), то все духовное станет лишь мешать ему и восприниматься как зло. И наоборот.

Культурологи выделяют в связи с этим два типа культуры — *сотериологический* (от греческого «сотерио», спасение) и *эвдемонический* (от греческого «эвдемония», счастье). Переходом от первого ко второму в европейской истории стала, как известно, эпоха Возрождения, возродившая именно пристальное внимание к земным сокровищам — и предпочтение их. На Руси то совершалось гораздо позднее. И совершенно логично, что приверженцы сокровищ земных объявили тяготение к духовному, возвышение небесного над земным — косностью и отсталостью.

Предпочтение того или иного — дело совести и свободы каждого. Нужно лишь ясно сознавать, что столь прославляемая ныне западная цивилизация есть не что иное, как стремление к абсолютной полноте наслаждения **сокровищами на земле**. И так называемый прогресс — отыскание все более совершенных средств к овладению такими **сокровищами**.

Стремление к земному понятно и близко каждому: объяснять, что это такое — нет нужды. Следует лишь уточнить, что к земному относятся не только непосредственные материальные блага и связанные с ними чувственные наслаждения, но порою и отказ от исключительно материальных ценностей ради, например, земной власти (вспомним внешний аскетизм многих тиранов и деспотов), славы, тяги к самоутверждению в обществе и т.п. Даже то, что иным представляется принадлежностью чисто духовной сферы, — также может стать ценностью чисто земной. Например, эстетические переживания, превращаемые в самоцель — ради эгоистического душевного наслаждения. Или любовь, понимаемая как обладание (не в физиологическом только, а и в нравственном смысле). Даже нравственные поиски, когда они совершаются ради отыскания средств для более благополучного земного обустройства, — и они могут оказаться бездуховными в своей основе. Так случилось со Львом Толстым, например, отвергшим мысль о спасении, а из всего учения Христа воспринявшим лишь моральные постулаты, которые он хотел именно приспособить для устроения общественного бытия, но ценность которых в отрыве от Божественного Откровения оказалась весьма сомнительной. Сокровищем земным может оказаться в умах людей и Церковь Христова, когда ее начинают рассматривать, подобно иным политикам-прагматикам, лишь как средство, пригодное для использования в борьбе за власть.

Так или иначе, но тяга к **сокровищам земным** наблюдается на всех уровнях нашего земного существования. И она не может не стать предметом философского и эстетического осмысления. Но где критерий сокровища? Как точно определить, что именно

собирает человек? Ведь в силу необходимости каждый вынужден же существовать в земном мире и не может обходиться вовсе без земных, материальных вещей, связей, мыслей. Христос Спаситель обозначил такой критерий ясно и просто:

**«Ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21).**

К чему прикипаем мы сердцем — это ведь мы вполне ощущаем, если начинаем вслушиваться в голос совести (отчего мы так часто и глушим её, чтобы отогнать от себя неприглядную истину).

Вот главная тема русской литературы — противоборство двух раздирающих душу и сердце наши стремлений — к **«сокровищам небесным и сокровищам земным»**. Это тема, проблема не просто литературы исключительно, это проблема жизни, творческих поисков (нередко — метаний) и самих писателей, путь которых был отнюдь не прямым и направленным лишь к Горним высотам, но отмеченным многими ошибками, падениями, отступлениями от Истины.

Но — что есть Истина? Вопрос вековечный. Правда, для православного сознания такой проблемы нет и не может быть: это вопрос Понтийского Пилата. В Православии: Истина есть полнота Личности Христа Спасителя. Православие не занято поиском Истины, но заботит каждого человека раскрытием Её для себя, мучительным сознаванием своей удалённости от Истины, направляет внимание ко **«внутреннему человеку»**. И каждый начинает сознавать в себе (а не вне себя) то страшное противостояние добра и зла, которое определяет конечную судьбу нашу не во времени, но в вечности.

Человек обречён на выбор между добром и злом, но он усугубляет заключённый в этом трагизм своего существования ещё и метаниями между различными пониманиями добра и зла. Вот эту-то смятённость души выяснила русская литература, сделав её, по сути, главным предметом своего сострадательного исследования. Она сумела приобщить читателя к таким внутренним переживаниям, таким терзаниям совести, погрузить его в такие бездны души, о каких имела весьма малое представление литература около-европейская.

Западному человеку и вообще проще. «Коммерческая сотериология» католицизма, протестантское отрижение необходимости какой-либо внутренней борьбы с грехом делают жизнь внешне более ясной и радостной, в каком-то смысле более гармоничной, лишённой терзаний душевных. Стоит ещё раз перечитать приведённые чуть ранее размышления литераторов, сопоставлявших русскую и западную словесность, чтобы без труда убедиться: различия определяются именно разнонаправленностью внутренних стремлений: западных писателей (и читателей) к **«сокровищам»** сугубо **земным** — и русских к **неземному**. Западный человек может, разумеется, страдать, но от отсутствия миллиона, титула, коттеджа и т.д. И только в русской

литературе возможно появление героя, который страдает, обладая всеми подобными благами в преизбытке:

**Я молод, жизнь во мне крепка;  
Чего мне ждать? Тоска, тоска!..**

Как к такому страданию относиться — зависит от осмысления жизни каждым из нас. Кто-то считёт его проявлением безумия. Но русский человек оказался на подобное обречённым (хотя не каждый без исключения, разумеется), и литература это точно отразила. А произошло так потому, что сам вектор душевных стремлений был повёрнут Православием в противоположном от земных благ направлении.

Бессспорно, одно лишь стремление не обеспечивает достижения цели. Иначе: с чего бы и мучиться?

Все проблемы русской литературы многократно усугублены и тем, что гармония обладания небесными дарами искусству секулярному и вообще неподвластна. Или, сделаем уступку самолюбию художников, почти неподвластна. Искусство чувствует себя свободным и всесильным лишь в стихии противоречий и конфликтов. Мы должны ясно сознавать: сфера художественного творчества ограничена областью души — в системе христианской трихотомии: тело, душа, дух. Это вовсе не оскорбляет и не приижает искусство, но лишь точно определяет границы его возможностей. Однако пространство душевное столь обширно и необозримо, что искусство и в строго ограниченных пределах вряд ли сможет когда-либо исчерпать предназначеннное ему. Точно так — корабль может плавать лишь внутри пространства, очерченного береговой линией, да океан-то слишком необозрим. Вопрос лишь — куда и зачем плыть.

Искусство, и литература в частности, может в необозримом пространстве души замкнуться в тех областях, где душа соприкасается с телесным естеством, но может возвыситься и до сфер, пограничных с пребыванием духа. Такова в высших своих достижениях — русская литература.

Одной из важнейших проблем, вставших изначально перед русским православным сознанием, стала, повторим, именно проблема — выбора между **сокровищами небесными и земными**. О том прямо говорил, просвещая Русь в «Слове о Законе и Благодати», киевский митрополит Иларион еще в XI веке. (С этого произведения, собственно, и начинается русская литература вообще.)

«О законе, Моисеем данном, и о Благодати и истине, в Иисусе Христе явившихся, о том, как Закон отошел, а Благодать и истина всю землю исполнили, и вера на все народы простерлась, и на наш народ русский. <...> Как отошел свет луны, когда солнышко воссияло, так и

Закон — перед Благодатью явившейся. Уже не теснится человечество в Законе, а в Благодати свободно ходит. Ибо иудеи при свече Закона себя утверждали, христиане же при благодетельном солнце свое спасение зиждут; ибо иудеи тенью и Законом утверждали себя, а не спасались, христиане же истиной и Благодатью не утверждают себя, а спасаются. Ибо среди иудеев — самоутверждение, а у христиан — спасение. Как самоутверждение в этом мире, спасение — в будущем веке, ибо иудеи о земном радели, христиане же — о небесном. Ибо самоутверждение иудейское скучо от зависти, ибо не простиралось оно на другие народы, оно стало лишь для иудеев, а христиан спасение благо и щедро простирается на все края земные»<sup>14</sup>.

Так с начальных лет христианства на Руси Истина и Благодать были утверждены словом Святителя рядом и неразрывно. Глубокая мысль: Законом человек утверждается в собственном эгоизме, Благодатью спасается в щедрой самоотдаче всему тварному миру. Предпочтение тому или другому зависит от понимания предназначенности человека. Желающие самоутвердиться на земле предпочитают Закон, стремящиеся к спасению в Горнем мире — Благодать. Что истинно? Вопрос для православного сознания риторический.

Но знать Истину и следовать Истине — какая пропасть порою между двумя этими состояниями. И какая мука человеку от ощущения той бездны не где-нибудь, а в самой душе его. Об этом говорил святой праведный Иоанн Кронштадтский: «Быть духом, иметь духовные потребности и стремления и не находить им удовлетворения — какое мучение для души!»

Вот такие мучения и стали прежде всего предметом эстетического осмысливания и отображения в русской литературе. Но не поводом для отстранённого созерцания и холодного рассудочного анализа, а предметом и собственного душевного терзания художника.

Главной причиной таких терзаний стало именно то счастливое (по высшей мерке) обстоятельство, что как ни сильно было западное влияние, как ни победно проникал в российскую жизнь земной соблазн, а Православие всё же оставалось неискоренённым, пребывало со всею полнотою заключённой в нем Истины — и никуда не могло исчезнуть. Души были повреждены — да! — но как бы ни блуждала в тёмных лабиринтах соблазнов общественная и личная жизнь россиян, а стрелка духовного компаса все равно упрямо указывала прежнее направление, хотя бы большинство и двигалось в прямо противоположном. Западному человеку, скажем ещё раз, было проще: для него неповреждённых ориентиров не существовало, так что и сбившись с пути, он порою о том мог и не подозревать вовсе.

Внутренним терзаниям русского человека со стороны дивились, над ними недоумевали и даже насмехались, но они давали прочную

закалку, крепили душевые силы, распространяли очищающее влияние на окружающий мир. Это запечатлела в себе прежде всего литература наша.

Ограничимся одним лишь примером — но авторитетным и поучительным. В мемуарах известного церковного деятеля XX века митрополита Евлогия (Георгиевского) находим свидетельство, слишком важное для понимания достоинств русской литературы. Владыка Евлогий рассказывает, как в ранней молодости, в первые два года семинарской своей жизни, он отличался не весьма достойным поведением и образом жизни. И что же помогло избегнуть падения? Чтение русской литературы. «Воспитательное значение литературы для молодежи огромно, — утверждает на основе собственного опыта мемуарист. — Трудно даже учесть меру её благотворного влияния. Она повышала самопознание, спасала от грубости, распущенности, безобразия поступков, питала склонность юношеской души к идеализму. Я стал выправляться, хорошо учиться, у меня появились умственные запросы, более серьёзные интересы. <...> Моё увлечение литературой <...> подготовило почву для дальнейшего душевного развития...»<sup>15</sup>

Дополнительных пояснений, пожалуй, вовсе не требуется.

Ныне появились и такие отрицатели русской литературы, кто в «избытке благочестия» пытаются порою отвергнуть самое необходимость общения с русскими классиками. Один из подобных ревнителей заявил как-то автору данного исследования: «Зачем нам *ваши* Достоевский? У нас есть *наши* Святые Отцы!». Если вопрос поставлен, его необходимо осмыслить. Зачем нам мирская культура, когда наша цель духовное возрастание?

Прежде всего: и Достоевский, и Святые Отцы — не «наши» и не «ваши». Они принадлежат всем, кто захочет осмыслить их духовный опыт. И если нет желания, то никто и не навязывает. Но ведь никто же и не утверждает, что русскими писателями должно заменить чтение святоотеческой литературы. Одно другому не препятствует, а помочь может несомненно.

За нежеланием приобщиться ко внутреннему опыту русских писателей кроется, прежде всего, гордыня, а ещё и простая леность. Мы-де так уже духовно высоки, что и на Достоевского можем лишь свысока взглянуть. На поверку же выходит, что и Отцы не слишком прилежно изучаются.

Однако можно и так возразить (да и возражают нередко): и Отцов читать не обязательно, поскольку есть Евангелие — им и ограничимся.

На поверку же выходит, что самочинное чтение и толкование (а кто читает, тот неизбежно и толкует) Слова Божия приводит, как правило, к заблуждениям и ересям. Собственное понимание Евангелия необходимо поверять мудростью тех, кто, достигнув *чистоты сердца*, смог безпримесно уразуметь и глубину Откровения.

Мудрость же Святых Отцов не постигнуть без достаточного собственного душевного опыта. И именно этот опыт может быть безмерно обогащён глубиною опыта, который сопряжён в сокровищнице русской литературы. Человек вообще не может жить и осмыслять в обретении собственный опыт вне общения с подобными себе. Русские писатели — не лучшие ли собеседники и совопросники для обогащения

необходимым опытом? Зачем же в гордыне отвергать то, что может стать подлинным сокровищем для неленивого умом?

Задумаемся над свидетельством митрополита Евлогия: ведь пребывая в семинарии, он и Писание, и Отцов непременно читал, да собственный опыт был так невелик, что всё осталось как бы втуне. А литература помогла.

Может последовать и такое возражение: не всё же в произведениях наших классиков светло и гармонично, и у того же Достоевского так много отображено тёмных сторон бытия, — не повредит ли чтение таких описаний душевному *внутреннему* строю человека? Кроме того: отмечая духовные заблуждения в творчестве того или иного художника, мы, если и не перенимаем их, неизбежно впадаем в грех осуждения, а это неполезно опять-таки для нашей души.

При неумелом чтении и общение со Святыми Отцами может повредить. Литературу нужно учиться читать. Необходимо овладевать навыком осмысления литературы применительно к мудрости Православия. Что же до «тёмных» мест, то и они могут дать нам бесценный опыт в труде нашего **самопознания**.

Прежде всего: мы обязаны трезво осмысливать все отступления от Истины в творчестве и жизни любого писателя (как и любого человека), но не для осуждения его, ибо нам заповедано не осуждать (*Мф. 7, 1*). Мы должны сознать: в личности и творчестве великого художника обострённо и ярко могут быть выявлены те дурные свойства натуры человека, которые в прикровенном виде существуют и в нас же. Человек узнаёт грех в другом человеке, если имеет такой грех в себе самом. Я могу, в силу собственной слабости или боязни, не догадываться о своей порабощённости этому греху, но как только я узнал его в другом — я познал его и в себе. Но не все о том догадываются.

Когда мы трезво распознаём грех в творчестве и в жизни великого художника не для осуждения его, но для осуждения себя, — тогда мы получаем несомненную духовную пользу от общения с литературой: она помогает распознать то, о чём мы порою даже не подозревали. А это всегда мучительно. Оттого-то многие и не хотят читать про «тёмные» стороны бытия: в себя заглянуть страшно.

Наша литература запечатлела в слове и образе религиозный опыт русского человека: и светлый, и тёмный, и спасительный, и опасный для души. Опыт веры и опыт безверия.

И тот и другой опыт необходимы для **самопознания** и **самосознания**. Истина дана в Откровении. Но раскрыть Её для себя без познания в себе образа Божьего невозможно. Как невозможно и без познания собственной греховной повреждённости.

**«Царство Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21).**

Но *внутрь нас* — и адские бездны. Сознавать это необходимо. Чтобы вступить во внутреннюю невидимую брань со страстями.

Именно такое самопознание и ведёт человека навстречу Спасителю. Ибо спасение, утверждение себя в Истине — есть соработничество с Истиной, синергия. И чем богаче духовный опыт человека, тем плодотворнее это соработничество.

Литература способна обогатить немалым опытом, опытом всечеловеческого постижения бытия, опытом самопознания,

ничем не заменимым. Тот, кто хочет таким всеобщим опытом пренебречь, — не друг себе.

Конечно, при поверхностном эмоциональном, а не духовном осмыслении отрицательного опыта, тёмных сторон жизни — возможно подпадение под власть духа *уныния*. Нетворческое чтение, например, Достоевского, может погрузить человека в мрачные бездны. Но вина в том — не на писателе, а на бездарном читателе. Читать литературу нужно учиться. И тогда Достоевский выведет душу к светлым высотам, расчистит дорогу к постижению Истины.

Так всегда: необходимо уяснить, каков вектор стремлений художника. Один, и грех изображая, зовёт вверх, к Горнему, другой, обольщая лукавой красотою, тянет к тьме преисподней.

Предлагаемое исследование посвящено литературе нового времени, того периода, когда она становится расцерковлённою. Древняя литература Руси — проявляет себя на качественно ином уровне, как и вся культура вообще: она не сосредоточивает внимания своего на проблемах секулярного общества (какового не существовало), у неё свой особый круг интересов, собственные цели и задачи, пусть и не ограниченные от более поздних неодолимой стеной. Поэтому и разговор о ней должен быть особый, отдельный от избранной темы.

# ГЛАВА 1

## ЛИТЕРАТУРА XVII СТОЛЕТИЯ

Хотя настоящее исследование посвящено в основе своей XIX и XX векам, но не избежать нам, пусть и краткого, разговора о сопредельных временах, поскольку не на пустом же месте возникла великая русская литература — и что-то из оставленного прежними эпохами довелось ей продолжить и развить, а что-то приходилось и преодолевать. Начинать придётся с века XVII, ибо истоки новой русской литературы (как и культуры всей) обретаются прежде всего там. Конечно, культура явление многомерное, и всякое обобщение неизбежно всё упрощает, но, тем не менее, мы можем со значительной долею истинности утверждать, что если западно-европейская культура к XVII столетию давно уже и несомненно принадлежала к эвдемоническому типу (то есть вектор основных стремлений человека и общества был определённо направлен к идеалу земного благополучия), то культура русская ещё только приближалась к завершению своего сотериологического периода. Решающим оказался в этом отношении именно XVII век, хотя заметные сдвиги наблюдались и в предыдущем столетии, а окончательный слом совершился в период петровских преобразований.

Именно в XVII веке мы можем наблюдать начало мощного и в основе своей безблагодатного западного воздействия на всю русскую жизнь, причём воздействие это, как известно, шло через присоединившуюся в середине века Украину, которая довольствовалась тем, что доставалось ей от Польши, бывшей, в свою очередь, задворками Европы. Русская культура, таким образом, вынуждена была питаться ошмётками европейской — и надо было иметь поистине могучий организм и обилие жизненных сил, чтобы не зачахнуть на подобной подпитке, переварить её и суметь извлечь немногое подлинно ценное. Правда, понадобилось на то немалое время, и преодоление чужеродного обошлось не без потерь.

### 1.

Чтобы понять совершившееся в русской культуре XVII столетия, нужно коротко вспомнить общеизвестные факты отечественной истории.

Страшный период в начале XVII века, названный на Руси Смутным временем, принес столькие беды, что и ныне, из временной дали оглядываясь на те годы, ужасаешься выпавшим на долю народа карам. И не счесть всех тягот Смуты. Тут и катастрофические неурожаи, когда ударявшие посреди лета морозы со снегом губили сплошь все посевы, — и так не один год подряд. И политические репрессии, борьба за власть, за обладание изобильной землёю — борьба не только между своими, но и с пришлыми (и между пришлыми вдобавок) авантюристами. И духовное нестроение, и ощущение беззащитности и неуверенности в завтрашнем дне под постоянной угрозой рыскавших по всем землям разбойничих шаек, и чуждых иноземных, и своих собственных (их современные историки определили как борцов за народное счастье). Казалось: разорена и погибла вся русская земля, не подняться государству во веки веков, разорванному на части и раздираемому вновь и вновь.

В такие периоды необходим мощный источник духовной энергии, который поддерживает стремление к Истине. Такой источник для Руси всегда обретался в Православии. Патриарх Гермоген, пленённый врагом, но не сломленный духом, призывал народ стоять за веру. Предстоятель Церкви был подвергнут голодной смерти, но в мире духовном страдание за веру лишь умножает силу воздействия праведного слова. Духовной опорою стала для народа, как и в давние годы, Пресвятая Троица, монастырь преподобного Сергия.

Достоевский писал, что русское решение вопроса предполагает подчинение материальной выгоды правде и справедливости (то есть **сокровищ земных сокровищам небесным** — по слову Спасителя). Это-то и явил народ в Смутное время: люди жертвовали последним для создаваемого ополчения, то есть той военной силы, которая взяла верх над силой вражеской.

Главное: народ осознал, ощутил, что бедствия грозят не просто материальными лишениями — они всегда преходящи, политическая смута не может быть постоянным состоянием государственной жизни, — и не в том основная угроза. Важнее всего: предпринималась попытка разрушить основы православной веры и заменить её католичеством — что для народа оказалось невозможным принять. И когда пришло сознание опасности вере, тогда народ не постращился жертв.

Но вот это предельное напряжение сил отозвалось душевной усталостью тогда, когда мощные усилия привели к желаемому. Человеку трудно выдержать долгое напряжение духовных сил в стремлении к Истине. Неизбежно наступает расслабленность, успокоение, обманчивое состояние пребывания в полноте веры. Расплаты в таких случаях не миновать. Усталость и расслабленность

сочеталась у народа со своего рода эйфорией, когда казалось, что все беды и испытания навсегда позади. Государство сплотилось, упрочилось, обрело спокойствие.

Разумеется, идеал недостижим; на протяжении всего столетия ощущались отголоски грозного прошлого, но всё же **тишина** — стала тем состоянием и ощущением, каким жил народ. **Тишина** — то есть спокойствие, умиротворённость, пребывание в покое житейском и в покое душевном. Недаром был назван царь Алексей Михайлович «тишайшим»: расцвет государства приходится на годы его правления (1645-1676) — расцвет и тишина, тишина и изобилие. Сами народные бунты, нередкие для XVII века, — не определялись ли они теми кажущимися народу отступлениями от идеальной жизни, образ которой был жив постоянно в сознании людей?

Вот отзыв одного из иностранных послов, главы австрийского посольства барона Мейербергера, посетившего Москву в 1661 - 1662 годах: «В Москве такое изобилие всех вещей, необходимых для жизни, удобства и роскоши, да ещё покупаемых по сходной цене, что ей незачем завидовать никакой стране в мире, хотя бы и с лучшим климатом, плодороднейшими пашнями, обильными земными недрами или с более промышленным духом жителей. Потому что, хотя она лежит далеко от всех морей, но благодаря множеству рек имеет торговые сношения с самыми отдалёнными областями»<sup>16</sup>. Барон все приписывает удачной торговле, но ведь для того, чтобы что-то покупать, надо прежде что-то произвести и продать. Значит, было что продавать, и не из последнего.

Всё это отразилось в искусстве того времени. Была поставлена ясная цель: изукрасить землю и превратить её облик в символ райского сада, устроить своего рода рай на земле. Даже природное пространство организовывалось по тем же принципам, каким руководствовались веком спустя специальные ландшафтные архитекторы, создавшие пейзажные дворцовые парки. Мастера прикладного искусства изощрялись в своей работе, производя изысканнейшие вещи для обыденного употребления. Кузнецы выковывали ажурные решётки оград, редчайшего рисунка кресты на храмах. Сам облик храма утрачивал строгость архитектуры предшествующих веков, приобретал фантастическую композиционную многоплановость, нарядность убора.

Архитектура XVII века поражает причудливостью фантазии, пышностью убранства, изысканностью декора. «Дивным узорочьем» было названо созданное художниками того времени. Иные монументальные постройки становились похожими на некий ансамбль, состоящий из нескольких сооружений, что достигалось причудливым сочетанием различных объемов, завершений, элементов убранства. И то не случайно, ибо храм был призван символизировать райский град, Горний Иерусалим, то есть усиливать звучание идеи

земного рая, как бы сошедшего на землю. Знаменитейшие примеры — храм Воскресения Христова в Ново-Иерусалимском монастыре под Москвою, выстроенный патриархом Никоном в середине века, а также перестроенный тогда же храм Василия Блаженного на Красной площади в Москве (хотя основа его относится к середине XVI века). Но сходные признаки присущи и иным небольшим церквам того времени — прежде всего московским и ярославским, то есть выстроенным в крупнейших городах России. Тогда же создавались прекраснейшие ансамбли, поражающие воображение комплексы архитектурных сооружений. Именно в ту эпоху Московский Кремль, ранее грозная по виду крепость, украсился шатровыми завершениями башен, утратил прежнюю суворость, превратился в своего рода украшение Москвы.

Блага жизни земной слишком соблазнительны, чтобы человек мог пренебречь ими вовсе. Теперь говорят об «обмирщении», приземлённости жизненного идеала русского человека XVII столетия. Это и верно и неверно. Отказа вовсе от небесного не было, но небесное это стало видеться в земном. Окружающий земной мир всё более обретал символические формы Царствия Небесного, сакрализовался, обожествлялся даже. Важно, что совершило такое обожествление не материалистическое атеистическое сознание, но религиозное, православное в основе своей. Произошло не «обмирщение» веры, но некоторое изменение в понимании Замысла о мире, перенесение акцентов в рамках все же религиозного миропонимания. В XVII веке ещё нельзя говорить о совершившейся секуляризации культуры. Другое дело, что религиозные истины осмысливались в эту эпоху более в категориях земного бытия, чем в догматической форме, что, надо признать, таит в себе опасность для религиозного мировидения.

Человек не отвратился от Бога, но всё же стал видеть смысл своей жизни в обустройстве на земле, предпочитая доступное и понятное идеальному и требующему духовных усилий. К тому и вообще склонен человек, и нет ничего дурного в том, если принять это как временную необходимость, но отнюдь, не как цель бытия. Но так легко порою спутать временное с вечным. Соблазн состоял в том, что «небо» начинало сознаваться как бы здесь, рядом, опустившимся со своей высоты.

Всё умонастроение человека, способ его осмысления мира и видения мира — отразило и искусство того времени, как религиозное, так и нецерковное. Это зримо заметно, например, в иконописи, в храмовых росписях, где живая творческая традиция иссякала под постоянным натиском инославия с его рационализмом, всё более проникавшим в Россию. Декоративность, изобильное великолепие создаваемого художниками — подменяли прежнюю глубину проникновения в Истину. Главное: происходил разрыв между молитвенным подвигом и творчеством.

**Творчество в сакральном воцерковлённом искусстве  
зиждется на молитвенно-аскетическом опыте, творчество в  
искусстве секулярном — на опыте эмоциональном,  
чувственно-эстетическом.**

Разница сущностная.

В этот же период можно заметить ещё одно новшество, связанное опять-таки со сдвигами в мировоззрении: искусство начинает утрачивать анонимность, что прежде ему было не свойственно. А ведь что есть сопряжение имени автора с его произведением? Не что иное, как обозначение права мастера на эстетическую и интеллектуальную собственность. Как собственность материальная «Сикстинская Мадонна», к примеру, с самого начала не принадлежала Рафаэлю, но на все времена в сознании человечества картина остается принадлежащей художнику как созданный им эстетический образ. Средневековый художник (и не только русский) не мог помыслить себя собственником такого рода, ибо не считал себя создателем, творцом в полном смысле слова. В собственном сознании, как и в сознании окружающих, он ощущал себя лишь исполнителем Высшей воли, смиренно исполняющим предназначеннное Богом, Духом Святым. Художник растворялся в воле Всевышнего. Молитвенный подвиг, как мы знаем, оказывался необходимым именно ради полноты приятия Духа. Дух Святой действует и творит через художника, и тем полнее, чем полнее может принять Его в себя художник. Произведение религиозного искусства, таким образом, тем совершеннее, чем менее присутствует в нём самость художника. В западноевропейском искусстве, как известно, критерий прямо противоположный — и это проникает с XVII века и в искусство русское.

Разрыв между молитвенным подвигом и творчеством привёл к тому, что художник уже самого себя стал сознавать автором, творцом им созданного. И с сознанием собственного права начал обозначать своё имя.

Это есть ещё один признак начинавшейся в обществе утраты соборного сознания. Утрачивалась и нравственная целостность общества, дробление целого сказывалось и на дроблении составляющих его. Началось расслоение искусства, его секуляризация. Выделилось искусство светское, что до той поры не было свойственно русской культуре. Не только в светском, но и в церковном искусстве всё более ощущалось подражание западным образцам. Выразилось это прежде всего в том, что мироосмысление в искусстве низводилось с сакрального, богословского, мистического уровня — на уровень житейского, земного, даже бытового отображения. То есть опять-таки всё менялось на уровне мировоззрения.

Это состояние духовной жизни, однако, не привело к изменению догматических основ Православия, что стало залогом сохранения его сути и несло в себе потенциальную возможность нового восхождения

ослабленной духовности к горней высоте. Церковь как мистическое **Тело Христово (Рим. 12, 5)** хранила свою полноту, но искусство церковное оказалось повреждённым. В церковном православном искусстве — человек, первоикона Бога, образ и подобие Божие, был поставлен художником в центр эстетического освоения мира как мера для всего мироздания. Ибо истинно православный образ мыслится всегда вне греховности человека. Человек же в расцерковлённом искусстве входит в мир как часть его и не может занять в нём главенствующего положения, ибо главенство такое не может быть ни на чём основано, ибо он изображается теперь непреображенными, в неочищенном от греха состоянии. Человек не может теперь освящать мир своей святостью, ибо святости в облике не имеет.

Главный итог происшедших в искусстве XVII века изменений — нарушение предустановленной иерархии ценностей — совлечение человека с высоты преображенного состояния, уравнение его с прочим тварным миром. И с того времени в искусстве уже не человек изображается, мыслится, оценивается по критериям богоизбранности, а к Богу прилагаются человеческие по природе своей мерки. Не человек уподобляется Богу, но Бог — человеку. Это не изжито и усугубляется в искусстве и до сей поры. Последствия этого для человека и для общества могут оказаться губительными. В этом явно сказалось влияние расцерковлённой (и в известном смысле — антиправославной) культуры Запада. Проблема такого влияния начала осмысляться с самого зарождения его. Так, автор одного из теоретических трактатов о живописи, Иосиф Владимиров, приводил следующий аргумент в пользу необходимости и правомерности широких заимствований: покупаются же у иноземных купцов разного рода товары, что не вызывает возражений, если они хороши качеством своим, — почему же нужно возражать против использования чьих-то художественных образов? Теоретик смешал понятия разных уровней: материального и идеального — приравнял духовные ценности к товару.

Разумеется, и в искусстве, как и вообще в жизни, нельзя замыкаться в узких рамках собственного бытия. Творческое осмысление иного опыта способно оказаться весьма плодотворным для развития всех сфер жизни, в том числе и искусства. Но что есть развитие подлинное? Всякое ли новшество ему способствует? Нет, но лишь такое, которое помогает полнее и глубже раскрыть Истину. Иначе новый прием станет лишь ненужной роскошью, порою затеняющей истинный смысл образа.

Но не к единой ли Истине должны все стремиться, сближая способы её познания и отображения? Не следует ли изживать национальное в общечеловеческом?

Однако общечеловеческое не существует абстрактно, но всегда в конкретной форме, во многих формах. Такими конкретными формами

являются культуры разных народов. Универсализм, к которому тяготеют иные теоретики и практики искусства, на деле ведёт к безликости и однообразию. Бездумное смешение элементов разных культур всегда оборачивается лишь утратою своеобразия этих культур.

Русский человек (как и всякий другой) не утратит своеобразия, если оденется в костюм из английского сукна. Но если он, православный, начнёт заставлять себя смотреть на мир подобно католику, то он перестанет быть православным, то есть и русским одновременно, и католиком истинным тоже не станет, представляя собою лишь некое недоразумение.

При том важно понимать, что русскому народу дан великий дар — Православие, хранящее в себе полноту Истины. Поэтому и всякое заимствование может быть лишь тогда приемлемо, когда оно не нарушит дарованной нам полноты. И тут следует быть сугубо осторожным. К сожалению, одним из чуждых для русского сознания заимствований стал рационализм, который в сфере искусства, даже религиозного, проявился в претензии художников на свое собственное разумение православных истин — при отвержении многовекового опыта Церкви. Это оборачивалось для искусства утратой его духовных основ.

Всё это можно наблюдать и в литературе. В предшествующие века она неизменно, на что бы ни обращала свой взор, отличалась высотою утверждаемого идеала и неизменно религиозной серьёзностью в постановке решаемых проблем. «Древнерусскую литературу, — утверждает Д.С.Лихачёв, — можно рассматривать как литературу одной темы и одного сюжета, этот сюжет — мировая история, и эта тема — смысл человеческой жизни»<sup>17</sup>.

Но на фоне общего *расслабления культуры* позволила себе расслабиться и литература, в основе своей пока ещё безымянная, ибо отказ от анонимности художественного творчества произошёл в литературе позднее, чем в живописи.

## 2.

Из обилия литературных произведений XVII столетия выделим лишь некоторые, особенно остро выразившие внутренние стремления русского человека той эпохи.

Своего рода символом таких стремлений стало в письменной литературе «Сказание о роскошном житии и веселии». Произведение знаменательное — для более раннего периода, может быть, и невозможное.

«Не в коем государстве добры и честны дворянин вновь пожалован поместьем малым.

И то ево поместье меж рек и моря, подле гор и поля, меж дубров и садов и рощей избранных, езеръ сладководных, рек многорыбных, земель доброплодных. Там по полям пажити видети скотопитательных пшениц и жит различных; изобильны по лугам травы зеленящия, и разно цветущи, цветов сличных прекрасных и благовонных несказанно. По лесам древес — кедров, кипарисов, виноградов, яблонь и груш и вишень и всякого плодного масличья — зело много; и толико премного и плодовито, что яко само древесие человеческому нраву самохотне служит, преклоняя свои вышины и розвевая свои ветви, пресладкие свои плоды объяляя. <...> А по краям и берегам морским драгоценных камней — акинфов, алмазов, яхонтов, изумрудов драгоценных, бисеру и жемчугу — добре много. А по дну морскому песков руд златых и сребреных, и медных и оловянных, мосяровых и железных, и всяких кружцов несказанно много.

Несомненно ощущается в «Сказании...» и фольклорное влияние, поскольку вплетаются в повествование детали сказочнофантастические.

«А по рекам там рыбы — белугов, осетров и семги, и белых рыбц и севрюг, стерледи, селди, лещи и щуки, окуни и караси, и иных рыб — много. И толико достаточно, яко сами под дворы великими стадами приходят, и тамошние господари, из домов не исходя, но из дверей и из окон и руками, и удами, и снастями, и баграми ловят. <...> Да там же есть озеро не добре велико, исполнено вина двойнова. И кто хочет, испивай, не бойся, хотя вдруг по две чаши. И тут же близко пруд меду. И тут всяк пришед — хотя ковшом или ставцом, припадкою или горстью — Бог в помощь, напивайся. Да близко ж тово целое болото пива. И ту всяк пришед пей да и на голову лей, коня своего мой да и сам купайся, и никто не оговорит, ни слова молвит. Там бо того много, а все самородно. Всяк там пей и ешь в свою волю, и спи довольно, и прохладжайся любовно.»

Не нужно лукавить: вероятно, во все времена жило в человеке стремление к подобной беззаботной роскошной жизни на земле — может быть, как далёкий-далёкий-далёкий отголосок какого-то забытого воспоминания об утраченном, унесённом временем; но внутри сотериологического типа культуры такое стремление не могло получить полную волю, рассматриваться всерьёз. Конечно, вполне серьёзно воспринимать всё это трезвый человеческий рассудок никогда бы не смог — тут всё же небылица. Но людям-то свойственно опьяняться такими утопическими мечтами — и не на подобные ли смутные чаяния опиралась и коммунистическая утопия, ставшая своего рода квинтэссенцией идеальных социальных стремлений человека эвдемонической культуры?

Важно, что, как утверждает А.М.Панченко, это «произведение на каком-то этапе его литературной истории бытовало в украинской

среде»<sup>18</sup>. И может быть, не только фольклорные источники имеет это «Сказание...», но и несет в себе отголоски хилиастических идей (разумеется, значительно преображеных), исходящих из земель, расположенных гораздо далее украинских?

Русская повесть ограничивается лишь сказочным мечтанием, в чём-то даже горьким отчасти, порою приправленным иронией — точнее: самоиронией человека, одновременно и мечтающего, и сознающего бесплодность собственных мечтаний. Но русское сознание в XVII столетии не способно было деградировать до того рационализма, при котором начинается создание чудовищных утопических схем, коими самодовольный рассудок пытается обосновать способы осуществления собственных представлений об идеальном и счастливом устройстве в земной реальности. Далеко ещё было и до попыток практического осуществления надуманного рассудком. В XVII веке на Руси предавались лишь отвлечённым мечтам.

Ещё более показательно для изменившегося менталитета русского человека той же эпохи сатирическое «Слово о бражнике, како вниде в рай». Главный персонаж произведения, некий бражник, или попросту обыкновенный пьяница, после смерти своей земной «начя у врат рая толкатися». Разумеется, никаких заслуг для обретения райского блаженства у этого пьяницы не было, но, ловкий и веселый софист, он возносит себя над всеми, кто отвергает его претензии на вхождение в рай. Кто же противостоит бражнику? Апостолы Петр, Павел, Иоанн Богослов, святитель Николай Мирликийский, ветхозаветные цари Давид и Соломон. Чем повергает он их в смущение, какими доводами побеждает в споре? Каждому он припоминает какой-либо грех, совершенный обитателем рая в земной жизни, приводя при том как убедительный довод, как доказательство собственного благочестия — утверждение, что за ним самим такового греха вовсе не числится. Перед апостолом же Иоанном Богословом бражник ставит богословскую проблему, разрешить которую апостол оказывается не в состоянии: «А вы с Лукою написали во Евангели: друг друга любяй. А Бог всех любит, а вы пришельца ненавидите. Иоанне Богослове! Либо руки своея отпишись, либо слова отопрись!» Иоанн Богослов рече: «Ты еси наш человек бражник! Вниди к нам в рай». И отверзе ему врата».

В итоге бражник устраивается в раю на лучшем месте. «Святы отцы почляли глаголати: «Почто ты, бражник, вниде в рай и еще сел на лучшем месте? Мы к сему месту не мало приступити смели». Отвеща им бражник: «Святы отцы! Не умеете вы говорить з бражником, не токмо что с трезвым!»

И рекоша вси святии отцы: «Буди благословен ты, бражник, тем местом во веки веков». Аминь».

В «Слове о бражнике» к понятиям, относящимся к сфере духовной, применены чисто земные мерки. Это важно сознать: чисто земные

мерки. Происходит смешение различных уровней бытия, совершается мошенническая софистическая подмена понятий, — но сознание как бы отказывается это признать, а поэтому и оказывается вынужденным принять логику обмана. Понятие о покаянии, о внутренней борьбе с грехом, вообще о духовной жизни — легко отвергается, признается за несуществующее вовсе.

У святителя Иоанна Златоуста есть поучение, которое можно воспринимать и как своего рода комментарий к одному из диалогов бражника (с царем Давидом), и как духовное отвержение самой житейской логики произведения:

«Мы неосмотрительнее Давида, который, немного вознерадев, низвергнулся в самую бездну греха, впрочем, и восстал скоро. Итак, взирай не на то только, что он согрешил, но и на то, что он очистил свой грех. Ибо и история оная для того и написана, чтобы ты не на падение его взирал, но удивлялся его восстанию, чтобы ты узнал, что его падение должно восставить тебя. Как врачи, выбирая самые трудные болезни, описывают оные в книгах и научают других способу врачевания, дабы сии, узнав труднейшие болезни, удобнее могли преодолеть слабейшие, так точно и Бог сделал явными самые великие грехи для того, дабы те, которые впадают в малые грехи, могли удобно исправлять их чрез оные. Ибо если могли быть очищены большие грехи, то тем более меньшие»<sup>19</sup>.

«Слово о бражнике» как бы вбивает в сознание людей иную идею: нет никакого восстания, есть лишь падение, на него и надобно смотреть, ибо более смотреть не на что; исправляться же самому и вовсе бессмысленно: умеешь словчить, не пропадёшь.

Своего рода коррекции мировоззрения русского человека XVII века способствовала переводная литература — причем переводимая в основном с польского и латинского вначале на Украине и в Белоруссии, а лишь затем попадавшая в срединную Россию. Академик Д.Слихачёв дал такую общую характеристику переводной литературы той эпохи: «В отличие от переводной литературы предшествующих веков, в основном она была светской. Это была литература с занимательными сюжетами, с эмансипированными героями, литература, где люди пускались в путешествия, смело встречали различные происшествия, где описывалась любовь, воинские доблести, прославлялись ловкость и сообразительность»<sup>20</sup>. Популярнейшими произведениями той эпохи стали переводные «Повесть о Бове Королевиче», «Повесть о Еруслане Лазаревиче» и другие авантюрно-рыцарские истории.

Тогда же появляются и переводы различных сборников и отдельных новелл Возрождения. Русский читатель знакомится с «Декамероном» Бокаччо. Ренессанс обычно характеризуется как «духовный взлет»,

«торжество духа» и т.п. В литературном творчестве писателей, подобных Бокаччо, исследователи усмотрели «духовную свободу», «презрение к церковным и моральным путам, к тому, что сдерживает свободу человека». Вернее было бы отметить в такой литературе разнужданность плоти. Воспеваемая же свобода оборачивалась чаще всего, сознавали то или нет сами авторы, ничем не сдерживаемым проявлением порою самых низких инстинктов и вожделений. Новеллисты Возрождения нередко отдавали предпочтение откровенному аморализму, если он только проявлялся в какой-либо изящной или остроумной форме. Одним из отрицательных персонажей такой новеллистики становится весьма часто монах либо священник, вообще лицо духовное. Именно такая литература становится энергетическим источником повсеместного распространения мнений о монахах, о лицах духовного сословия как о развратниках, мздоимцах, обжорах, пьяницах и тунеядцах. Идеи эти, зародившиеся на католической почве, становились весьма привлекательными и в протестантской среде. Оставим в стороне вопрос о том, какие основания давала сама европейская действительность для появления и утверждения подобных взглядов, — но идеи эти в XVII столетии начинают внедряться и в православную среду.

Помимо того, переводная литература влияла и на фольклор, так что отдельные мотивы возрожденческой новеллистики мы встречаем и в народных сказках, в лубочных историях.

В XVII веке в русской литературе появляются — чего невозможно вообразить в более ранний период — произведения «антиклерикальные», как их определили позднее исследователи. Из ярчайших образцов — «Калязинская чelобитная». Это сатирическая пародия, написанная якобы монахами Калязинского монастыря с жалобой на архимандрита Гавриила преосвященному Симеону, архиепископу Тверскому и Калязинскому (оба — реальные лица). В «Челобитной» от имени этих вымышленных монахов прославляется и возводится в ранг добродетели ряд пороков, прежде всего безделие и пьянство, и, напротив, подвергается осуждению всё то, что этому мешает: «Да он же, архимарит, приказал старцу Уару в полночь с дубиною по кельям ходить, в двери колотить, нашу братию будить, велит часто к церкви ходить. А мы, богомольцы твои, в то время круг ведра с пивом без портока в кельях сидим, около ведра ходя, правило говорим, не успеть нам, богомольцам твоим, келейного правила исправить, из ведра пива испорознить, не то что к церкви часто ходить и в книги говорить. <...>

Да он же, архимарит, приехав в Колязин, почал монастырской чин разорять, пьяных старых всех разганял, и чуть он, архимарит, монастырь не запустил: некому впредь заводу заводить, чтобы пива

наварить и медом насытить, и на достальные деньги вина прикупить и помянуть умерших старых пьяных».

Явное воздействие западной новеллистики можно усмотреть в «Повести о Карпе Сутулове и премудрой жене его». Сам Карп Сутулов, богатый купец, в развитии действия участвует мало: в начале повествования он уезжает по своим торговым делам в Литовскую землю и возвращается лишь по завершении всех событий. Оставляя жене перед отъездом определённые средства, купец наказывает ей обратиться к соседу, своему другу, также торговому человеку, если оставленных денег до его возвращения недостанет. Но коварный друг, когда пришла нужда к нему обратиться, ставит жене соседа нечестивое условие: «Аз дам тебе на брашна денег сто рублей, только ляг со мною на ночь». Женщина решает обратиться за советом к духовному отцу, который обещает ей в два раза больше, но на том же условии. После обращения к архиерею сумма утраивается, но условие не меняется. Хитростью благочестивая жена заманивает сластолюбивых доброжелателей и замыкает их в трех сундуках, которые затем выдает воеводе. В итоге нечестивцы посрамлены, добродетель торжествует — к радости возвратившегося вскоре мужа.

Несомненно, для автора повести главными носителями порока являются лица духовные — священник и архиерей, ибо они не только не осуждают грех (что входит в их прямые обязанности), но и сами готовы предаться ему.

В литературе XVII столетия можно назвать, пожалуй, лишь два произведения, чей пафос связан с отвержением *сокровищ на земле*, стремление к обладанию которыми раскрывается как прямое бесовское наваждение, — это «Повесть о Горе-Злочастии» и «Повесть о Савве Грудцыне». Сугубо важно, что исследователи безусловно утверждают их исконно-московское происхождение, отличая их тем самым от всего, что в разной степени было заимствовано (хотя и переработано) извне. В двух этих нравоучительных произведениях отразилась типично русская манера мышления и миропонимания, сохранившаяся от времени средневековья.

Основному повествованию в «Повести о Горе-Злочастии» предшествует своего рода «Пролог на небесах», возводящий разум внимавшего к имени Спасителя и указующий на источник всех бед и злочастий человеческих на земле:

**Изволением Господа Бога  
и Спаса нашего  
Иисуса Христа Вседержителя,  
от начала века человеческого.  
А в начале века сего тленного  
створил Бог небо и землю,  
створил Бог Адама и Еву,**

**повелел им жити во святом раю,  
дал им заповедь божественну:  
не повелел вкушати  
плода винограднаго  
от едемского дерева великаго.  
Человеческое сердце  
несмысленно и неуимчиво:  
прельстился Адам со Евою,  
позабыли заповедь Божию,  
вкусили плода винограднаго  
от дивного дерева великаго;  
и за преступление великое  
Господь Бог на них разгневался,  
и изгнал Бог Адама со Евою  
из святаго раю, из едемского,  
и вселил Он их на землю,  
на нисскую.**

Пролог задает как бы истинный масштаб для оценки всех дальнейших событий, утверждает, что всякое отступление от правды, всякая погоня за земными благами и удовольствиями, всякий соблазн есть лишь в который раз повторяющееся воспроизведение ситуации первородного греха.

Собственно «Повесть» начинается наставлением неких отца с матерью своему сыну «на добрые дела». Можно утверждать, что в наставлении этом отражен моральный кодекс времени, идеал и система поведения, соответствующие религиозным заповедям (хотя в наставление вплетены и советы чисто житейские, бытовые):

**Милое ты наше чадо,  
послушай учения родительского,  
ты послушай пословицы,  
добрья, и хитрыя, и мудрыя:  
не будет тебе нужды великия,  
ты не будешь в бедности великоя.  
Не ходи, чадо в пиры и в братчины,  
не садися ты на место большее,  
не пей, чадо, двух чар заедину!  
Еще, чадо, не давай очам воли,  
не прельщайся, чадо,  
на добрых, красных жен  
на отеческия дочери.  
Не ложися, чадо, в место заточное,  
не бойся мудра, бойся глупа,  
чтобы глупыя на тя не подумали,  
да не сняли бы с тебя драгих порт,  
не доспели бы тебе  
позорства и стыда великаго**

**и пламяни укору  
и поносу бездельнаго!  
Не ходи, чадо,  
х костарем и корчемникам,  
не знайся, чадо,  
з головами кабацкими,  
не дружися, чадо,  
з глупыми — не мудрыми,  
не думай украсти-ограбити,  
и обмануть-солгать  
и неправду учинить,  
Не прельщайся, чадо,  
на злато и серебро,  
не збирай богатства неправаго,  
не буди послух лжесвидетельству,  
а зла не думай на отца и матерь  
и на всякого человека,  
да и тебе покрыет Бог  
от всякого зла.  
Не безчествуй, чадо, богата и убога,  
а имей всех равно по единому,  
А знайся, чадо, с мудрыми  
и с разумными водися  
и с други надежными дружися,  
которые бы тебя злу не доставили.**

Нетрудно заметить, что в основу этих наставлений родительских положены христианские заповеди.

Но, как часто случается в жизни, наставляемый родителями молодец предпочитает покорности и смирению соблазнительное своеволие. Ситуация, злободневная во все времена. Всё это влечёт за собою череду бед и напастей. Однако в ходе повествования происходит весьма своеобразный поворот в судьбе главного героя: побуждаемый наставлениями добрых людей и раскаянием, он возвращается на стезю доброй жизни, вновь обретая житейские блага и достаток. Вот тут и подстерегло его Горе-Злочастие, причем под именем этим в «Повести...» явно действует бес искуситель, совращающий человека с истинного пути. Показательно: Горе является молодцу во сне под видом архангела Гавриила.

**«И не удивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11, 14).**

Лже-архангел соблазняет молодца как будто весьма праведною идеей отвержения земных благ ради «наготы и босоты». Но в таком бесовском лукавстве нет и не могло быть истинного призыва к аскетическому подвигу во исполнение слова Божия, но лишь соблазнение более легким (якобы) образом жизни:

**Али тебе, молодец, неведома  
нагота и босота безмерная,  
легота-безпорторица великая?  
На себя что купить —  
то проторится,  
а ты, удал молодец, и так живешь!  
да не убьют, не мучат нагих-босых,  
и из раю нагих-босых не выгонят,  
а с того свету сюды не вытеснут,  
да никто к нему не привяжется —  
а нагому-босому шумить розбой!**

Молодец соблазняется лукавыми речами не по благочестию, но по безверию своему. Истинный путь аскезы есть путь духовно напряжённого стремления к Богу. Путь, указанный бесом, — путь пассивного духовно расслабленного бездействия в лукавой надежде безо всяких усилий добыть себе блаженство на земле и на небе. С этого момента начинается новая череда бед героя, которого преследует покоривший его своей воле бес.

В самом строе речи, в ритмике, в образной системе этого поэтического произведения явственно ощущается воздействие фольклорной традиции:

**Полетел молодец ясным соколом,  
а Горе за ним белым кречетом,  
Молодец полетел сизым голубем,  
а Горе за ним серым ястребом,  
Молодец пошел в поле  
серым волком,  
а Горе за ним з борзыми вежлецы.  
Молодец стал в поле ковыль-трава,  
а Горе пришло с косой вострою;  
да еще Злочастие  
над молодцем насмиялся:  
«Быть тебе, травонка, посеченой,  
лежать тебе, травонка, посеченой**

Под конец раскрывается и злой умысел беса: ввергнуть человека в «наготу-босоту», чтобы вернее соблазнить его вновь земными благами, обретение которых теперь должно быть достигнуто убийством и разбоем:

**Молодец пошел пеш дорогою,  
а Горе под руку под правую  
научает молодца богато жить,  
убити и ограбити,  
чтобы молодца за то повесили  
или с каменеем в воду посадили.**

Укрыться от бед и соблазна можно, по мысли безвестного автора «Повести...», лишь в монастыре, куда бесу вход заказан:

**Спамятует молодец  
спасенный путь,  
и оттоле молодец  
в монастырь пошел постригатися,  
а Горе у Святых ворот оставается  
к молодцу впредь не причяжетца!**

Завершается «Повесть...» кратким молитвенным обращением ко Всевышнему:

**Избави, Господи, вечныя муки,  
а дай нам, Господи, светлый рай  
Во веки веков. Аминь.**

Сюжетная схема «Повести о Горе-Злочастии» в основе своей сближает ее с другим «московским» произведением — с «Повестью о Савве Грудцыне». Герой «Повести», купеческий сын Савва Грудцын, также проходит через многие беды и напасти, побуждаемый к тому бесом, который представляется неким отроком, навязывая Савве свою лукавую дружбу. В отличие от «Повести о Горе-Злочастии», где в основном отсутствует конкретный рассказ о перипетиях в судьбе главного персонажа, «Повесть о Савве Грудцыне» содержит подробный предметный пересказ всех похождений искушаемого Саввы. Савва доходит до предела падения, подписав «богоотметную» грамоту, в которой «отречеся Христа истинаго Бога и предадеся в служение диаволу», после чего он поклоняется самому сатане в его владениях, представляющих собою некий град, сотворённый из чистого золота. Однако и подобному грешнику не заказан путь к покаянию и спасению. В конце «Повести...» Савва вымаливает прощение у Богородицы, явившейся ему в сопровождении Иоанна Богослова и святителя митрополита Петра. Прощённый Савва раздает своё имение, найдя последнее убежище в стенах святой обители:

«Потом же Савва, раздав все имение свое, елико имеяше, убогим, сам же иде в монастырь Чюда архистратига Михаила, иде же лежат моццы святителя Божия Алексея Митрополита, иже зовется Чюдов монастырь. И возприав иноческий чин и начя ту жити в посте и в молитве беспрестанно моляся Господеви о согрешении своем. В монастыре же оном поживе лета довольна, ко Господу отиде в вечный покой, иде же святии пребывают. Буди же Вседержителю Богу слава и держава во веки веков, аминь. Конец и Богу слава».

«Повесть о Савве Грудцыне» замечательна и ещё в одном отношении: она — пример успешного и плодотворного освоения традиции

совмещения вымысла и реального факта. Ведь русская письменная литература предшествующих времен была преимущественно литературую художественного осмыслиния факта. Вымысел для нее — область чужеродная; лишь там, где она соприкасалась с фольклорной стихией, она допускала его вторжение, но и при том не навязывала ему иллюзии достоверности, всячески обыгрывая его условность и нереальность.

«Повесть о Савве Грудцыне» построена на вымысле, в ней есть даже элемент фантастический (посещение Саввою сатанинского града), но она настолько наполнена историческими и географическими реалиями, легко узнаваемыми читателем, что впечатление достоверности происходящего в ней достигается вполне.

Ещё более правдоподобна в этом отношении авантюрная «Повесть о Фроле Скобееве». Влияние аналогичных произведений западной литературы в «Повести...» этой более чем очевидно. Религиозного же осмыслиния бытия здесь нет вовсе. Вожделения персонажей (и автора) направлены на обладание материальными ценностями, определены стремлением к земным наслаждениям. Идея «Повести...» непрятательна: для обретения **сокровищ на земле** все средства хороши. Герой «Повести...», на стороне которого искреннее сочувствие автора, худородный дворянин Фрол Скобеев, хитростью и обманом соблазняет (скорее даже: насиливает) дочь именитого и богатого стольника Нардин-Нащокина, затем женится на ней, обретая в итоге право владеть имением богатого тестя. «И стал жить Фрол Скобеев в великом богатстве».

Если в двух предыдущих повестях, о которых шла речь, авторы начинали и заканчивали рассказ молитвенным обращением к Богу, то в «Повести о Фроле Скобееве» таковое отсутствует. «Сей истории конец», — бесхитростно приговаривает автор, подводя итог авантюрному похождению героя. Впрочем, исследователи предполагают, что Повесть была создана уже в петровское время — тому подтверждением не только некоторые бытовые и исторические реалии, но и сам дух произведения, полно соотносящийся со стремлениями человека начала XVIII столетия.

В XVII веке русский человек всё же не отстранялся столь откровенно от духовной основы своего бытия. Напротив, даже в бытовой обыденной жизни человек тогда пытался увидеть и обрести проявление истинной духовности, даже святости. В иных видах искусства это стремление прозреть небесное в земном отразилось достаточно полно — о чём говорилось раньше. В литературе то же самое особенно явно выражено в «Повести об Ульянии Осоргиной». Она построена на живом соединении традиций агиографической литературы со своего рода бытовизмом нового времени, который литература начинает лишь осваивать.

При чтении «Повести» несомненно вспоминается один из эпизодов жития преподобного Макария Великого. Однажды во время молитвы он услышал голос: «Макарий, ты не достиг ещё такого совершенства, как две женщины, живущие в городе». Святой пошёл в город и отыскал тех женщин. Женщины удивились: «У нас нет никаких добродетелей». Но после настойчивых расспросов они рассказали, что живут со своими мужьями, никогда не сказали никому злого слова, никогда нессорились между собою. Женщины признались, что просили мужей отпустить их в монастырь, но согласия не получили, и дали обет не произносить ни одного мирского слова до смерти. Святой подвижник пришёл к выводу: «Поистине Господь не ищет девы или замужней, ни инока, ни мирянина, но ценит свободное намерение человека, и на добровольное его произволение посыпает благодать Святого Духа, которая действует и управляет жизнью каждого человека, стремящегося спастись»<sup>21</sup>.

«Повесть об Ульянии Осоргиной» и развивает эту тему: рассказывает о жизни, о своего рода *житии* такой обыкновенной женщины. В жизни этой всё обычно и обыденно. Однако в самой обыденности существования Ульянии проявляются черты религиозного благочестия — кротость, смирение, доброта, трудолюбие, разумность, незлобие. Как и безвестные женщины, о которых мы узнаём из жития преподобного, Ульяния Осоргина подчиняется мужу, отрекшись от заветного желания уйти в монастырь. Её подвиг — именно в земном служении ближним. Оставаясь в миру, Ульяния отвергает все мирские радости, истязает плоть и предаётся постоянной молитве:

«Потом моли мужа отпустити ю в монастырь; и не отпусти, но совещастася вкупе жити, а плотского совокупления не имети. И устрой ему обычную постелью, сама же с вечера по мнозе молитве возлегаше на пещи без постели, точию дрова острыми странами к телу подстилаше, и ключи железны под ребра своя подлагаше, и на тех мало сна приимаше, дондеже рабы ея усыпаху, и потом вставаше на молитву во всю нощь и до света. И потом в церковь входяше к заутрени и к литургии, и потом ручному делу прилежаше и дом свой богоугодно строяше, рабы своя довольно пищею и одеянием удовляшае, и дело комуждо по силе задаваше, вдовами и сироты печашеся, и бедным во всем помогаше»<sup>22</sup>.

Подобно святым подвижникам, Ульяния претерпевает настрадание бесов, от которых обороняется молитвою. Недаром и священнику её прихода был глас от иконы Богородицы: «Дух Святый на ней почивает». Смерть же и погребение Ульянии сопровождается различными чудесами, а миро, исходящее от её останков, обладает целительной силой.

«Повесть об Ульянии Осоргиной», написанная сыном Ульянии

с использованием житийных канонов, в предшествующие эпохи была бы совершенно невозможна. И вот примечательно: «Повесть» стала основою для «Жития Иулиании Лазаревской» — ибо подвижница была прославлена в лице святых. И как по-разному именуется она: в бытовой повести по родовой принадлежности, в житии — по месту совершения подвижничества своего.

Но уж совершенно недопустимо ни для более ранних, ни для более поздних времен — то смешение особенностей автобиографической и агиографической литературы, которое допустил протопоп Аввакум Петров (1620-1682) при описании собственного жизненного пути. Оставим в стороне церковно-исторический вопрос о расколе, но взглянемся в личность одного из главнейших его совершиителей, запечатленную им самим с великой художественной мощью. «Житие протопопа Аввакума» недаром признается шедевром не только XVII столетия, но и всей русской литературы.

Мы можем по праву назвать «Житие» первым русским мемуарно-автобиографическим произведением — в этом протопоп явил себя как истинный новатор. Но он новатор и в том, что написал не просто автобиографию, но авто-житие, в котором сознательно сделал акцент на собственной праведности, святости, настойчиво указывая те чудеса, какие сопровождали его деяния на протяжении долгого жизненного подвижничества. И в этом он обнаруживает себя человеком не старой веры, но нового времени: можем ли мы представить себе любого русского подвижника, пишущего собственное житие во славу свою?

Порою указывается, что в качестве образца для своего труда протопоп выбрал жизнеописание, составленное аввой Дорофеем в назидание ученикам: «Авва Дорофей описал же свое житие ученикам своим... и я такожде сказываю вам деемая мною...»<sup>23</sup>. Однако стоит заметить, что авва Дорофей писал не **житие**, но **поучение**, поэтому названное сопоставление на основании внешнего сходства неправомерно. Русского писателя могла привлечь внешняя форма написанного Святым Отцом, но по внутренней сути сам он создал нечто иное. Аввакум представляет себя смиренным страстотерпцем, но собственное смижение становится для него предметом неуёмной гордыни — это парадоксальнейшее соединение несоединимых качеств в натуре протопопа создает его неповторимый индивидуальный облик.

Обычно протопоп Аввакум представляется образцом, даже идеалом душевной стойкости, твёрдости духа, презрения к любым лишениям во имя своих убеждений. Многажды цитировалось то место из «Жития», и впрямь производящее сильнейшее впечатление на читателя, вызывающее уважение, даже восхищение крепостью его характера, как и характера его жены, где Аввакум рассказывает об одном из эпизодов своих мытарств:

«Также с Нерчи реки паки назад возвратилися к Рузе. Пять недель по лду голому ехали на нартах. Мне под робят и под рухдишко дал две клячки, а сам я и протопопица брели пеши, убивающиеся о лед. Страна варварская; иноземцы немирные; отстать от лошадей не смеем, а за лошадми итти не поспеем — голодные и томные люди. Протопопица бедная бредет-бредет, да и повалится — кольско гораздо! В ынную пору, бредучи, повалилась, а иной томной же человек на нея набрел, тут же и повалился: оба кричат, а встать не могут. Мужик кричит: «Матушъка - государыня, прости!» А протопопица кричит: «Что ты, батко, меня задавил?» Я пришел, — на меня, бедная, пеняет, говоря: «Дольго ли муки сея, протопоп, будет?» И я говорю: «Марковна, до самыя до смерти!» Она же, вздохия, отвещала: «Добро, Петровичь, иинно еще побредем».

Оставим в стороне и вопрос о ничтожности самого повода ко всем проявлениям стойкости и мужества Аввакума, но признаем, что в сочетании с неимоверной гордынею такие стойкость и твёрдость нередко перерождаются в обычное тупое упрямство. Гордыня же у Аввакума не имеет пределов и меры.

Сопоставим два отрывка.

Из Евангелия:

**«Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его, и что Он от Бога исшел и к Богу отходит,стал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясался; потом влил воды в умывальницу, и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан. Подходит к Симону Петру, и тот говорит Ему: Господи! Тебе ли умывать мои ноги? Иисус сказал ему в ответ: что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после. Петр говорит Ему: не умоешь ног моих вовек. Иисус отвечал ему: если не умою тебя, не имеешь части со Мною» (Ин. 13, 3-8).**

Из «Жития протопопа Аввакума»:

«Также лег среди горницы и велел всякому человеку бить себя плетьью по пяти ударов по окаянной спине: человек было з дватцать, — и жена, и дети, все, плачуючи, стегали. А я говорю: «Аще кто бить меня не станет, да не имать со мною части во Царствии Небесном!»

У Аввакума — не то что «подражание Христу», но явное стремление превзойти Сына Божия в смирении и страстотерпном подвиге. И неколебимая уверенность в уготованном ему райском блаженстве, которым он может вдобавок распоряжаться по отношению к иным людям. Сознавал то сам протопоп или творил свои поступки бессознательно, но гордыня как основа его поведения сомнения не вызывает — а что доброго может быть замешано на гордыне? Состояние, в котором пребывал Аввакум в приведенном эпизоде, Святые Отцы именовали прелестью.

Протопоп с сектантской узостью сознаёт единственно себя носителем истины, бросая вызов на соборе в Кремле даже вселенским православным патриархам: «Вселенъстии учителье! <...> И впредь приезжайте к нам учитца: у нас, Божию благодатию, самодержество. До Никона отступника в нашей Росии у благочестивых князей и царей все было православие чисто и непорочно, и церковь немятежна. Никон вольк со дьяволом предали трема перъсты креститца, а первые наши пастыри, яко же сами пятью перъсты крестились, также пятью персты и благословляли по преданию святых отец наших...» Он не хочет сознать, что Православие не может быть повреждено, когда хранит свою вероучительную целостность, повреждёнными могут оказаться те или иные носители православной веры. Но Аввакуму — вот что необходимо понять — нет дела до вероучения, он выбрал для себя критерием второстепенную обрядовость, и упрямо отвергает всё, что не совпадает с этой произвольной частностью. Однако само производящее сильнейшее впечатление упорство протопопа в приверженности малосущественному создает видимость значительности и принципиальной важности того, что, по истине, не стоит стольких усилий и готовности к самопожертвованию.

Аввакум представляет себя кротким и незлобивым страстотерпцем за Христа: «...Огнем, да кнутом, да виселицею хотят веру утвердить! Которые-то апостоли научили так? Не знаю. Мой Христос не приказал нашим апостолам так учить, еже бы огнем, да кнутом, да виселицею в веру приводить».

Однако из многих иных сочинений неистового протопопа, где он приоткрывает собственные возможные методы борьбы с противником, когда бы сила оказалась на его стороне, вырисовывается облик довольно жестокого гонителя инаковерия, который — при своей-то неколебимости и твердости — слишком бы превзошёл те меры, что применялись к нему самому. Трагедия Аввакума проявилась в том, что он ясно разгадал, откуда идет опасность Православию на Руси: «...Возлюбиша толстоту плотскую и опровергла долу горняя». По странному помутнению зрения духовного, протопоп Аввакум в не относящихся к сути дела частностях усмотрел это главное проявление зла. Не гордыня ли неуступчивость, породившая и неповоротливость сознания, — тому виною?

Проблема же повреждённости православного сознания и мирочувствия у русского человека XVII столетия, которое точно отметил протопоп Аввакум, связана с проникновением в русскую жизнь ренессансных идей, всё отчетливее проявлявшихся на протяжении столетия, хотя и не во всей полноте. Термин «Предренессанс», изобретённый при попытке доказательства некоторой ущербности русской культуры в сравнении с западноевропейской, пожалуй, точнее всего характеризует культурные

тенденции в России XVII века. Обычно этим термином определяют культуру эпохи рубежа XIV — XV веков — ничего общего ни с самим Возрождением, ни с пред-Возрождением не имевшую. Духовная мощь православного народа в те времена, в эпоху святителя Алексия, преподобного Сергия Радонежского, Феофана Грека, преподобного Андрея Рублева, была вполне достаточна, чтобы противостоять любым ренессансным влияниям. Но то, что мы наблюдаем в XVII веке, не могло не содействовать проникновению идей гуманизма, и Предренессанс достигает своего расцвета, ибо православное крепление духа умаляется, но инородные проникновения еще недостаточно выявили себя, чтобы подняться на один уровень с тем, что наблюдалось на Западе в предшествующие века.

По справедливому замечанию Д.С.Лихачёва (и не его одного), функцию Ренессанса взяло на себя в восточнославянских землях барокко, которое на Западе пришло на смену Ренессансу. Так проявилось своеобразие культурного развития России в XVII веке. В литературу стиль барокко был внедрён прежде всего усилиями Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева, Кариона Истомина. «Витиеватость стиля, «плетение словес», любовь к контрастам, формальные увлечения, идея «суеты сует» всего существующего, хронологическая поучительность»<sup>24</sup> — вот те общие черты барокко, которые Д.С.Лихачёв связывает с творчеством названных поэтов. Среди них выделяется прежде всего имя **Симеона Полоцкого** (1629-1680), хотя, должно признать, оно принадлежит в большей степени истории Церкви, нежели литературе, — поэтому достаточно ограничиться общей характеристикой его творчества, данной Д.С.Лихачёвым: «Симеон Полоцкий стремился воспроизвести в своих стихах различные понятия и представления. Он логизовал поэзию, сближал её с наукой и облекал морализированием. Сборники его стихов напоминают обширные энциклопедические словари. Он сообщает читателю различные «сведения». <...> Стремление к описанию и рассказу доминирует над всем. В стихи включаются сюжеты исторические, житийные, апокрифические, мифологические, сказочные, басенные и прочие. Орнаментальность достигает пределов возможного, изображение мельчится, дробится в узорчатых извивах сюжета»<sup>25</sup>.

Среди созданного Симеоном Полоцким выделяются его нравоучительные вирши, объединённые в сборнике «Вертоград многоцветный», а также стихотворное переложение Псалтири — по сути, именно Симеон стал основоположником традиции поэтического переложения текстов Священного Писания в новой русской литературе. Архаизированный стиль поэзии Симеона Полоцкого, смесь русского и церковнославянского языков с добавлением украинизмов и белоруссизмов, делает поэзию известного

церковного просветителя неудобочитаемой.

Все особенности русской жизни, все происходившие в ней в XVII веке процессы, отображённые литературой, подготовили и создали в сфере культуры благоприятные условия для коренного переустройства, которое вознамерился совершить и совершил царь Пётр в общественном и политическом бытии.

А цель у царя была определённой вполне: полностью разрушить, по возможности уничтожить то, чем жила Древняя Русь. Петровская реформа же не на пустом месте совершалась. Она лишь завершила тот переход от сотериологического к эвдемоническому типу культуры и общественной жизни, какой медленно совершался на протяжении всего XVII столетия.

## ГЛАВА 2

### ЛИТЕРАТУРА XVIII СТОЛЕТИЯ

Начало XVIII века было для России временем очевидной культурной деградации. Затем искусство принялось обслуживать человеческую праздность, но не служить Истине, и хотя загнать его в столь жёсткие рамки оказывалось всегда невозможным и живые ростки творческой мысли пробивались и в самые безблагодатные времена, в целом искусство того времени не знает достижений, какими отмечены эпохи предшествующая и последующая.

По верному наблюдению Д.С.Лихачёва, Пётр сознательно стремился к тому, чтобы оборвать все связи со старой Россией. Но «старая Россия» это прежде всего — Святая Русь, то есть превознесение в сознании народа идеала святости над всеми жизненными ценностями. С этим понятием русская идея была связана искони, и стоит за ним нечто более значительное, нежели идея национальная, географическая или этническая. «Святая Русь, — отметил С.С.Аверинцев, — категория едва ли не космическая. <...> Было бы нестерпимо плоским понять это как выражение племенной мании величия; в том-то и дело, что ни о чём племенном здесь речи, по существу, нет. У Святой Руси нет локальных признаков. У неё только два признака: первый — быть в некотором смысле всем миром,

вмещающим даже рай, второй — быть миром под знаком истинной веры»<sup>26</sup>.

Раскрывая понятие Святой Руси, И. А.Ильин писал: «Русь именуется «святою» и не потому, что в ней «нет» греха и порока; или что в ней «все» люди — святые... Нет.

Но потому, что в ней живёт глубокая, никогда не истощающаяся, а по греховности людской и не утоляющаяся **жажды праведности**, мечта приблизиться к ней, душевно преклониться перед ней, **художественно отождествиться с ней**, стать хотя бы слабым отблеском её... — и для этого оставить земное и обыденное, царство заботы и мелочей и уйти в богомолье.

### ***А в этой жажде праведности человек прав и свят.***

Только немногие, совсем немногие люди на земле могут стать праведными, до глубины переродиться, целостно преобразиться. Остальные могут лишь отдалённо приближаться к этому. И когда мы говорим о «Святой Руси», то не для того, чтобы закрыть себе глаза на эти пределы человеческого естества и наивно и горделиво идеализировать свой народ; но для того, чтобы утвердить, что рядом с **несвятой Русью** (и даже в той же самой душе) всегда стояла и **Святая Русь**, молитвенно домогавшаяся ко Господу и достигавшая Его лицезрения — то в совершении совершенных дел, то в слезном покаянии, то в «томлении духовной жаждою» (Пушкин), то в молитвенном богомолье»<sup>27</sup>.

## 1.

В деяниях Петра проявилась своего рода **апофатическое** подтверждение заповеди Христа Спасителя:

***«Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6, 33).***

А если *не искать*, то это всё — может и отняться. То есть и *земные сокровища* могут быть умалены.

Поразителен вывод учёного-экономиста А.Спундэ, утверждавшего, что талант и энергия царя-преобразователя «объективно вели к усилению и оживлению отмирающих клеток государства и к колossalному ослаблению экономически прогрессивных сил. Иначе говоря, Пётр талантливо и энергично делал и сделал огромное по своему историческому значению дело, затормозил развитие России на целую историческую эпоху»<sup>28</sup>. Вывод этот, разрушающий одну из самых вкоренённых в наше сознание мифологем, сделан не на основе поверхностных эмоций и невежества, но глубокого и серьёзного изучения экономического развития России в XVIII столетии.

Не мешало бы нам сознать, что в петровскую эпоху был нанесён

серьёзный удар не только по экономике, но и по всему русскому искусству, и по культуре, и по духовному здоровью нации прежде всего. Пётр предпринял беспрецедентную попытку регламентировать не только внешнюю сторону жизни, но и духовную. («Духовный регламент» — не чудовищное ли измышление тиранического ума?) Наконец, именно Пётр является отцом той административно-командной системы, которая ныне признаётся среди важнейших причин многих российских бед.

Отказываясь от наследия Святой Руси, Пётр проявил неисправимую узость и ущербность мышления, нанёс сильнейший удар прежде всего по Православию. Разумеется, он не мог полностью отринуть всё, что с Православием связано, ему этого никто бы и не позволил, да он и атеистом не был. Но этот православный царь обладал протестантским по типу мышлением и в Церкви усматривал скорее некую административную структуру, что и отразилось в том переустройстве церковной жизни, какое он совершил. Сам Пётр, как известно, предавался весьма кощунственным забавам — вспомнить хотя бы «всешутейный собор», действо, без сомнения, бесовское.

В самих реформах петровских проявилось его внутреннее тяготение к своего рода карнавализации жизни, к активному введению во все сферы бытия игрового начала. Обычно само понятие карнавализации сознается человеком нового времени как начало положительное. М.М.Бахтин, который и ввёл само понятие в современную культурологию, писал: «Это был подлинный праздник времени; праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен вся кому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершённое будущее. <...> Человек как бы перерождался для новых, чисто человеческих отношений»<sup>29</sup>.

Но это сугубо субъективное восприятие карнавального начала; на нём и основано положительное отношение ко всякой игре, вмешивающейся в серьёзность бытия. Тот же Бахтин вполне определённо охарактеризовал и объективное содержание карнавализации: «Организующее карнавальные обряды смеховое начало абсолютно освобождает их от всякого религиозно-церковного догматизма, от мистики и от благоговения, они полностью лишены и магического молитвенного характера. <...> Более того, некоторые карнавальные формы прямо являются пародией на церковный куль. Все карнавальные формы последовательно внецерковны и внерилигиозны. Они принадлежат к совершенно иной сфере бытия»<sup>30</sup>.

Хотя Бахтин писал все это, имея в виду культуру европейскую, но его слова можно отнести и к петровскому времени в России (как и ко многому в последующем). Собственно, не в том ли и проявлялся прежде всего «европеизм» эпохи? Не для карнавальной ли стихии, для

её свободного проникновения в русскую жизнь и было прорублено пресловутое «окно»?

Лучшим комментарием для хаоса карнавала может стать святоотеческая истина: дьявол есть обезьяна Бога. Однако «раскрепощённое» сознание человека нового времени усмотрело в том явное благо для себя. Карнавализация стала, таким образом, одним из характерных проявлений гуманизма.

Петровская эпоха по самой сути происходящего в культурной жизни нации и страны соотносится с европейским Ренессансом, хотя никаких внешних соответствий ему в себе не несёт. Мы привыкли видеть в Ренессансе прежде всего торжество эстетического начала, расцвет искусств, высвобождение человека, избавляющегося от «сковывающих его церковных и идеологических путей» и пр. Ничего этого в России начала XVIII столетия не было, кроме, пожалуй специфического «высвобождения», которое, если отбросить все банальные стереотипы, опутавшие наше сознание, вовсе и не является никаким возрождением свободы духа, но еще большим закабалением души и сознания новыми идеологическими догмами. Основной смысл Ренессанса — в переходе от сотериологического к эвдемоническому типу культуры. Именно это мы и наблюдаем в петровскую эпоху, хотя начало всех перемен нетрудно усмотреть в предшествующих временах.

Свообразие российского Ренессанса ещё и в том, что все перемены связаны были прежде всего с очень тонким верхушечным слоем общества, начавшем формироваться именно при Петре, когда произошло то самое расслоение нации, какое во многом определило культурное, социальное и политическое своеобразие хода русской истории. Сформировавшийся в результате образованный (в значительной степени — полуобразованный) слой общества, зачарованный западной цивилизацией, начал явно противопоставлять себя *народу*, по отношению к которому он испытывал сложный комплекс душевных эмоций — от горделивого ощущении собственного превосходства до тягостного сознания некоей вины своей перед закабалённым и угнетённым «меньшим братом». Именно это чувство вины порождает позднее стремление к освобождению народа, искуплению собственных грехов перед ним, к борьбе за его «счастье» (а что еще могло породить эвдемоническое сознание, как не стремление осчастливить ближнего в его земном существовании?). При этом народ жил в основе своей представлениями и ценностями средневековой культуры — едва ли не до самых потрясений начала XX столетия, — и такое роковое несоответствие между двумя образовавшимися в петровскую эпоху слоями нации отзывалось в конце концов трагическими событиями кровавых революций. Недаром же и наименован был Пётр при разгуле революционной бесовщины «первым большевиком» (Волошин).

Ренессанс (будь то европейский или российский) связан с окончательной секуляризацией культуры, в чем секулярное же сознание усматривает явный прогресс.

Само понятие прогресса порождено всё тем же секулярным сознанием (так что оно постоянно вращается в порочном круге измышленных им же понятий, приспособливая для собственной оценки собственные и критерии), ибо именно человек новой эпохи начал обострённо ощущать и переживать в себе течение времени, тогда как средневековье, как известно, тяготело к переживанию вечности. Отвержение вечности в угоду времени порождает в душе человека мечтания о будущем, непременно счастливом, пренебрежение настоящим, представляющимся теперь лишь неуловимым мгновением. Прогресс предполагает именно устремленность в будущее. (Недоступное прошлое в лучшем случае лишь идеализируется памятью.) Понятие прогресса тесно сопряжено с идеалом цивилизации, которая есть зримое проявление секулярной культуры. Цивилизация (повторим) является не чем иным, как абсолютизацией земного благополучия, превознесением и предпочтением **сокровищ на земле** всему прочему. Прогресс при этом мыслится как отыскание наилучших средств к овладению таковыми сокровищами.

Отыскание же подобных средств сопряжено было с окончательным утверждением так называемого научного типа мышления, мировоззрения. Утверждение это осуществило себя именно в XVIII веке, в эпоху Просвещения. Свообразие исторического развития России проявилось и в том, что не успев вступить в новую для себя эпоху, она тут же испытывает мощное воздействие просветительских идей, тогда как в Европе их развитие стало закономерным итогом процесса весьма длительного. Вся эта вынужденная и навязанная спешка привела к некоторой суэтности, смешению понятий, когда одновременно вынуждены были утверждать себя жизненные начала и более архаичные, и ещё только зарождающиеся. Причины начали смешиваться со следствиями, и всё усугублялось развивавшимся в части образованного общества своего рода комплексом неполноценности, раболепием перед Западом, поскольку многим русским начинало казаться, будто Россия слишком отсталла от Европы и вечно вынуждена догонять её. Петровская политика, да и последующие известные обстоятельства государственной жизни немало способствовали развитию такого комплекса. Цивилизация представлялась уже единственным достойным идеалом бытия — всё, что противоречило ей, объявлялось отсталым, косным, достойным отвержения и даже осмеяния. В первую очередь в этот разряд попало Православие, да и вообще религиозное мировоззрение. Религиозный индифферентизм становился повсеместным, его неизбежно сменял

атеизм, и Просвещение сыграло в том не последнюю роль. Идеи французских богооборцов воспринимались как последнее слово передовой мысли.

Что вообще есть Просвещение? Это не свойственное прежде русской культуре понимание истины. Это признание за позитивистской наукой способности дать конечное толкование мироздания. Это обожествление и признание всесильности человеческого разума. Это идеологическое обоснование революционного преображения мира. Это превознесение «мудрости мира сего», о которой сказал Апостол:

**«Мудрость мира сего есть безумие пред Богом... Господь знает умствования мудрецов, что они суевны» (1 Кор. 3, 19-20).**

Точно и кратко смысл Просвещения выражен в рационалистической «Энциклопедии символов», вышедшей на исходе XX столетия в Германии (и без задержки переведённой на русский язык): «В век Просвещения малопонятный бог был спущен с небес. В XVIII веке было провозглашено: бог там, где разум и человеческие силы, а не на небе»<sup>31</sup>.

По сути: это отвержение Бога Вседержителя, замена теоцентричного типа мировидения на антропоцентричный. Хотя внешне Бог не отвергается как будто вовсе: Он лишь превращается в *бога*, потому что теперь это уже и не Бог, а человек. Человек (его разум и силы) занимает место Бога. Идея человекобожия всё активнее начинает вытеснять идею Богочеловечества в умах людей. Вот тут что: новый виток развития первородного греха.

Торжество же так называемого научного мировоззрения вскоре вынуждает его носителей отвергнуть Творца вовсе, низвести религиозную истину на уровень отвергаемой гипотезы (достаточно вспомнить гордынное заявление Лапласа на вопрос Наполеона о Боге: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе», — заурядное самоутверждение **«мудрости мира сего»**).

Отвергая Бога и религиозное мировоззрение, сознание нового времени отвергает и важнейшие христианские понятия, подменяя их внешне сходными, но противоположными по сути своей суррогатами. Новое время начинает утверждать крайний индивидуализм, положив его в основу идеологии атомизированного общества. Религиозное понятие личностного начала тем самым было отвергнуто, хотя сам термин **личность** в большинстве случаев применяется до сих пор для обозначения не личности, но индивида.

Идеал личности в новое время связан с индивидуальной неповторимостью, с сильною волей в стремлении к поставленной цели, которая нередко определяется понятием выгоды, эгоистического интереса. Различные личности (а точнее сказать, индивиды) в таком понимании взаимонепроницаемы, внутреннее пространство своё

каждый индивид оберегает слишком тщательно, как территорию, ограждённую священным правом собственности. Именно это, к слову заметить, становится препятствием к установлению того братства, которое Просвещение начертало как цель на своих знаменах. «Западный человек толкует о братстве как о великой движущей силе человечества и не догадывается, что негде взять братства, коли его нет в действительности»<sup>32</sup>, — замечал по этому поводу Достоевский.

С.С. Аверинцев, исследуя эту проблему, отметил «отмеренную дистанцию между индивидами в пространстве неличного закона. <...> Разумеется для верующего западного христианина источник закона — личный Бог, но сам по себе закон внеличен, нейтрален по отношению к индивидам, которых он объемлет как нейтральное по отношению к телам ньютоновское пространство. Здесь позволительна аналогия пространственным построениям прямой линейной перспективы. Индивиды — «падшие», грешные, и поэтому их надо защищать друг от друга; вокруг каждого должна быть зона дистанции, создаваемой вежливостью, а их отношения регулируются договором. Когда читаешь католические книги по моральной теологии, поражаешься, как подробно оговариваются границы права ближнего на свои секреты, не подлежащие разглашению под страхом греха, и тому подобные загородочки вокруг территории индивидуального бытия, — и насколько часто там употребляется одно важнейшее, привычное для нас отнюдь не в сакральных текстах слово: «договор», по-латыни — «контракт».

Ведь даже идея «общественного договора» как источника полномочий власти, сыгравшая памятную всем роль у Руссо и в идеологии Великой французской революции, восходит, как известно, к трактатам отцов-иезуитов XVI-XVII веков — оппонентов учения о божественном праве королей. Далеко не случайно Достоевский ненавидел самый дух морали контракта, в котором угадывал суть западного мироощущения, считал его безнадежно несовместимым с христианской братской любовью и даже поминал в связи с ним весы на руке третьего апокалиптического всадника — образ «скаредной меры, отмеривающей ровно столько и не больше»<sup>33</sup>.

Православное сознание вовсе не отвергает неповторимости личности, но идеалом для себя признаёт нечто иное: истинная личность должна нести в себе стремление и любовь к Истине, то есть к Богу, вследствие этого — любовь и сострадание к ближнему, тяготение к соборному единению с людьми, сознание своей безусловной ответственности за всех и всё, способность сознавать свое несовершенство и устыдиться его, смирение, склонность к покаянию, глубинному, а не внешнему покаянию в грехе, готовность к самопожертвованию.

Именно в способности на самопожертвование видел Достоевский

высшее проявление неповторимости личностного начала в человеке: «Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и никем не принуждённое самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего её могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить свой живот за всех, выйти за всех на крест, на костёр можно только сделать при самом сильном развитии личности. <...> Это закон природы, к этому тянет нормального человека. Но тут есть один волосок, один самый тоненький волосок, но который если попадет в машину, то все разом треснет и разрушится. Именно: беда иметь при этом случае хоть какой-нибудь самый малейший расчет в пользу собственной выгоды»<sup>34</sup>.

Нетрудно заметить, что писатель опирается здесь прямо на слово Христа:

**«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13).**

Истинная личность не может не стремиться к тому, о чем молился Спаситель:

**«... да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» (Ин. 17, 21).**

Поэтому истинно личностное сознание есть сознание соборное — сознание единства всего творения, осознание каждой личностью своей включённости в это единство. И того ещё, что без каждой личности такое единство будет в чём-то неполноценным. И значит, каждый сугубо ответствен за это единство. Скрепа же тому единству — любовь.

Собственно, это и является центральной проблемой всей русской культуры, литературы в частности.

Сознание же индивидуума — есть сознание раздробленное, разорванное, основанное на стремлении к обособлению, к противопоставлению себя всем и всему. Раздробленное сознание отказывается рассматривать мир в его целостности и утрачивает способность к тому. Ему оказывается подсильным лишь выделение разрозненных частей из общей картины бытия, отдельных вопросов, не связываемых им обычно с проблемами всеобщими. Оно часто не в состоянии идти дальше открывшейся ему конкретности и не способно разглядеть за нею истинный смысл совершающегося. По-русски это называется: за деревьями не видеть леса — вот точная формула раздробленного сознания.

Одним из самых расхожих проявлений раздробленного сознания становится сознание обыденное. Именно оно, не умея возвыситься до всеохватного видения любой проблемы, выработало понятия-суррогаты, каковыми с успехом подменяет высокие духовные ценности, не отличая истину от подделки. Именно оно словом

*личность* обозначает всякое индивидуальное своеобразие человека. Под любовью оно подразумевает, начиная с эпохи Возрождения, простой физиологический акт. Творчеством оно называет обычное предпринимательство, вообще изобретение чего-то нового собственными усилиями индивида. Национальное самосознание оно не хочет различать с шовинизмом. Есть у него свой суррогат и для обозначения соборности, то есть свободного единения всех в любви к Богу и друг к другу, — это коллективизм, направленный, по сути своей, на развитие конформизма, уподобление каждого всем, на обезличивание, на утрату личной свободы и сопряжённой с нею ответственности. Именно в соборности есть то, чего не может дать коллективизм — полная духовная свобода и нелукавая ответственность личности.

## 2.

Несомненно, подспудным желанием всякого носителя замкнутого эгоистического сознания будет отрицание православной Истины — что и наблюдаем мы в истории России с XVIII столетия. Внутреннее неприятие Истины заставит индивидуума искать ей замену в россыпи мелких идеек, обилие которых создаёт благоприятную среду: для процветания индивидуалистически замкнутых в себе особей, вольных самоутверждаться каждая на свой манер, ставя удобную для себя истинку в центр собственного мирка. Требуя прежде всего прав для своей идеи, отрицая обязанность следовать Истине высшей, каждый индивид невольно спешит к разъединению общества, взаимному всеобщему отчуждению. «Всяк за себя и только за себя, и всякое общение между людьми единственно для себя»<sup>35</sup>, — Достоевский чутко подметил эту важнейшую особенность западного менталитета и образа жизни, с которой русское соборное сознание вступило в жестокое противоборство. При таком образе мышления очень скоро единому Богу начинает в скрытом и в явном виде предпочтаться языческое многобожие.

Все это не может не привести человека к растерянности в хаосе сталкивающихся на одной плоскости идей и мнений, хотя на первых порах сама ситуация не может не привлечь видимостью свободы. На вопрос «что делать?» последует неизбежный ответ: «делай что хочешь». Но вседозволенность есть на деле отвратительная разновидность духовного рабства. Вседозволенность предполагает и безответственность — то есть полное разрушение личностного начала. Индивидуалистическое сознание, окончательно утратив ориентиры в хаосе равнозначных, но разноречивых идеек, начинает ещё более дробиться, рваться, раскалываться, окончательно утрачивает

способность охватить любую идею, любую проблему в её целостности, в неделимом многообразии. Пространство любой проблемы становится неохватным, проблема — неразрешимой. Всё начинает представляться бессмысленным, абсолютно абсурдным.

Нетрудно заметить, что релятивистская раздробленность сознания и жизнеосмыслиения отрицает прежде всего русское национальное начало, ибо, как верно отметил еще Достоевский, русское и православное суть одно. Поэтому, даже не зная реальности, можно было бы заранее сделать логический вывод, что носители раздробленного плюралистического мышления должны непременно исповедовать в большинстве своём антиправославие и последовательный космополитизм. Носители раздробленного сознания стремятся раздробить его у как можно большего числа людей — отрывая их тем самым от своего народа, ибо: «тот, кто оторвался от народа, тот создал кругом себя пустыню, как бы он ни был окружен множеством людей и как бы ни считал себя членом общества» (А.С.Хомяков)<sup>36</sup>. Завладеть душой такого человека окажется не столь сложным. И опять-таки: русская литература столкнулась с этой проблемою очень скоро.

Человек нового времени, провозглашая: «Я говорю истину», весь упор делает на «Я», так что истина заслоняется претендующим на абсолютную самореализацию эгоистическим началом.

Дробное мышление исхитрилось углядеть в неохватном для него пространстве многообразных жизненных форм и стремлений — единственно непреложный для себя принцип — тягу к удовольствию (в широком понимании: одних влечет изысканная еда, других — неограниченная власть при полнейшем бытовом аскетизме), к наслаждению, — абсолютизировало его, превратило в главный интерес жизни, в смысл существования, связало с ним все виды своей деятельности. Собственный интерес стал богом нового времени. Так обособление личности поставило её на путь полного самоуничтожения. Индивидуум в новое время стал слишком алчно стяжать **сокровища на земле**.

Особенно обострённо это сознание индивидуумом своей выделенности и обособленности — впервые в истории христианства — приступило в эпоху Возрождения. Недаром же и столь пристальное внимание к язычеству мы видим в то время. Следовать единой Истине становится тягостно, индивидууму хочется духовно расслабиться, что он принимает за стремление к свободе. (Разумеется, для ощущения внутреннего комфорта и покоя человека Возрождения устраивала скорее система олимпийских богов с их относительной самостоятельностью и этической неразборчивостью). Внешне связь с Богом ещё сохранялась, но внутренне человек всё более ощущал себя независимым от Него. Выявляя свою самость, ощутив сугубую

выделенность индивидуалистическую из церковного пространства, человек не мог не устремиться к самоутверждению как к цели существования. Самоутверждению неизбежно сопутствовали тщеславие, подозрительность, зависть к ближнему, враждебность, мелочное самолюбие, душевная скверноть, всякого рода комплексы и тому подобное. И каждый с неизбежностью же должен был создавать себе собственную систему ценностей, позволяющую ему утверждать себя в мире. Инакомыслия и ереси растут во множестве — католичество противопоставило этому прежде всего костры инквизиции, которые горели особенно часто и ярко именно в эпоху Возрождения.

Гордыня самоутверждения индивидов толкала их на самовозвеличение. Человек дерзнул на самообожествление, противопоставив себя Создателю. Это неизбежное следствие торжества ренессансного начала. Раздробленное сознание не могло не прийти к сатанизму как логическому итогу своему.

Под сатанизмом обычно понимается стремление к непосредственному общению с нечистой силой, черная магия и т.п. Но это всё лишь побочные проявления того, что можно понимать под сатанизмом в широком смысле. Вспомним: падение денница-сатаны совершилось, когда в гордыне своей он попытался противостоять Богу.

**«Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попирающий народы. А говорил в сердце своем... «взойду на высоты**

**облачные, буду подобен Всевышнему. Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14; 12, 14-15).**

Собственно, в том же проявился и сатанинский обман, связанный с первородным грехом:

**«И сказал змей жене... откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3,4-5).**

Будете как боги — вот что составляет смысл того, что мы должны понимать под сатанизмом. Всё земное зло есть не более чем следствие этого обмана сознания. Зло начинается там, где человек, замыкаясь в собственной гордыне, уподобляет себя божеству, изменяя тем самым Замыслу Создателя о мире. История человечества может рассматриваться как постоянное воспроизведение ситуации первородного греха, подлагающегося под различные исторические, социальные, политические условия. Всё это следствие торжества гуманистических идей, лежащих в основе идеологии нового времени. Истоки их — в европейском Возрождении, которое есть не что иное, как одно из ярчайших воспроизведений ситуации первородного греха в истории человечества.

Что явилось главною, духовною тому причиною? Понять это

невозможно, если не вспомнить об одном богословском споре, происходившем в Византии, на соборах середины XIV столетия, споре о природе Фаворского света, явленного Спасителем Своим ученикам, апостолам Петру, Иакову и Иоанну:

**«...И просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф. 17, 2).**

Когда мы, пребывая сторонними созерцателями, наблюдаем с поверхностным вниманием тот или иной богословский спор, он представляется порою чем-то чрезмерно умозрительным, не имеющим отношения к реальности бытия, а уж от нашей суэтной жизни тем паче далеким. Однако: споры о вероучительных истинах прямо касаются не только что основ нашего земного существования, а и нередко самой повседневности жизни, таких сторон её, какие вовсе не имеют, как представляется многим, хоть сколько малой связи с религиозным уровнем бытия. Ведь вероучительные истины суть необходимые ориентиры на жизненном пути, без которых нельзя не растеряться, заблуждаясь относительно самого направления этого пути, то есть цели жизни.

Смысл Преображения Господня стал главным предметом спора между исихастами, во главе которых стоял святитель Григорий Палама, и гуманистами, возглавленными калабрийскими монахами Варлаамом и Акиндином. Собственно, именно в тех спорах и сложилось окончательно то, к чему были предрасположены, что несли в себе, не всегда в проявленном виде, Православие и западное христианство. Гуманисты, поверженные в спорах и затем давшие своими рассуждениями мощный дополнительный толчок развитию возрожденческих идей, утверждали, что Фаворский свет есть свет тварный, физический, новоявленный преобразившимся Христом, доступный земному зрению. Исихасты же учили: Фаворский свет есть свет Божественный, недоступный обычному человеку. Этот свет по самой Божественной природе присущ Спасителю и был невидим в Его земном воплощении, ибо пребывал прикрытый плотью. В момент Преображения Христос отверз очи Своим ученикам, позволив им узреть то, что они земным зрением увидеть прежде не могли. По истине — не Христос преобразился, но по благодати Господней ученики Его, и преображенными зрением они узрели Истину.

Смысл исихазма, его цель заключается именно в таком преображении человека, чтобы его духовному взору оказалось открытымечно существующее, но, по несовершенству человека, его физическому зрению невидимое и неведомое.

Если же Фаворский свет имел природу тварную, то преображения духовного, чтобы узреть его, от человека не требуется. Так полемика

вокруг, казалось бы, чисто богословской проблемы оказалась связанной с пониманием смысла человеческой жизни.

Два типа мировидения и мироосмысления — в Православии и западных конфессиях — явственно отразились, помимо всего прочего, и в эстетических стремлениях той эпохи. Ясно, что только преображенным зрением художник может увидеть и затем выразить светоносную святость Горнего мира. Художники Возрождения, обращаясь и к религиозным темам, такой задачи перед собою ставить не могли даже теоретически, ибо гуманизм ориентировал их только на то, что доступно обычному зрению. Именно гуманистическое учение о тварной природе Фаворского света определило главные особенности искусства, отразившего мировидение человека нового времени, — искусства изображения того, что зримо земными глазами, доступно непреображеному зрению. Это непреображенное зрение человек ренессансной культуры изощрил до совершенства, но и Горний мир он оценивал по земным категориям, к Божественному прикладывал земную мерку.

Напряжённость идеи соборного сознания стала важной причиной того, что в Древней Руси не могли быть восприняты и усвоены идеи европейского Возрождения — а вовсе не «отсталость» русской культуры — идеи, связанные с выделенностью сугубо индивидуалистического начала, с некоторой «противопоставленностью» Творца и творения, опирающейся на неприятие учения о нетварной природе Фаворского света.

Это взаимодействие художника со Светом является своего рода моделью взаимодействия с Истиною любого человека, носителя того или иного принципа мировосприятия. Искусство отражает систему жизненных ценностей человека и общества — и если вникнуть в них как будто отвлечённые и сугубо религиозные и эстетические проблемы, о которых шла речь, то вдруг становятся отчетливо прояснены и те ситуации, в которых блуждает человек в поисках смысла своего бытия.

Важно помнить, что споры о природе Фаворского света были по сути своей спорами вокруг одного из важнейших вопросов для верующего человека вообще — речь шла о возможности познания человеком Бога. Исиахазм связан с идеей, что помимо непознаваемой сущности Творца существует направленная на творение Божественная воля, Божественная энергия. Через этот выход Бога за пределы Своей сущности, через Божественную энергию Он становится познаваем человеком, хотя и в пределах, ограниченных несовершенными человеческими возможностями. Фаворский свет и есть проявление Божественной энергии.

Гуманизм логически несёт в себе идею полной непознаваемости

Бога в Его непроницаемой для человека сущности. Поэтому **внутренней** встречи человека с Богом, согласно логике этого учения, произойти просто не может. Все противоположные утверждения любого западного богослова, отвергающего исихастскую истину, не имеют под собою подлинной основы. Именно поэтому тип католической святости, например, основан на эмоциональной экзальтации, на *подражании Христу*, на *сопререживании* с Ним и т.п. (что мы видим у Фомы Кемпийского, Франциска Ассизского, Терезы Авильской и др.). Для православного человека всё это не более чем *прелесть*, то есть такое состояние, при котором человек, пребывая в духовном падении, мнит себя на духовной высоте.

Православие же исключительное внимание, как мы помним, направляет на **внутреннего человека**, на его преображение, очищение

от греха. Стремление освоить мудрость, данную Христом, всегда противостояло на Руси позиции житейского «здравого смысла», каким руководствуется человек в своей практической деятельности. Вот это духовное противопоставление внутреннего самосовершенствования — внешнему практическому успеху всегда составляло суть православного (а значит, и русского) понимания Истины.

Но самосовершенствование это, стремление к богоподобию как цели человеческого бытия, рассматривалось всегда в Православии лишь неотрывно от преображения человеческого естества, производимого действием Святого Духа. Преподобный Серафим Саровский ясно учил, что смысл человеческой жизни — в стяжании Святого Духа.

А это ведь и есть не что иное, как выраженный в иной форме призыв к созианию **сокровищ на небе**. Бесовским соблазном является попытка уподобить себя Богу без просветления души Духом Святым. Как тело без души мерто, так и душа — без преображения Духом.

Стяжение Святого Духа, стяжение Фаворского света — заставляет человека неизбежно освобождать в душе своей место для того, чтобы вместить стяжаемое, а место занято не чем иным, как грехом. Стяжение Святого Духа есть отказ от индивидуалистического самообособления. Но то, что составляет самое средоточие православного понимания бытия, просто невозможно для неправославных конфессий, соблазнённых гуманистическими идеями. Должно сознать, что учение о Божественных энергиях, о нетварной природе Фаворского света не является плодом отвлечённо-созерцательных рассуждений, но отражением реальности земной жизни. Этот свет ощущали внутри святые подвижники, оставившие о том многочисленные свидетельства, этот свет воспринимали и извне удостоенные видеть его исходящим от великих светильников вселенной. Упоминание об этом мы встречаем в житиях святых, в рассказах и неоспоримых свидетельствах людей, вступавших в

общение с преподобными Сергием Радонежским, Серафимом Саровским, Амвросием Оптинским, святителем Феофаном Затворником, святым праведным Иоанном Кронштадтским... Один из святых отцов Церкви, Симеон Новый Богослов, так передавал своё состояние в момент внутреннего озарения нетварным светом: «Все чувства ума и души моей прилеплены были к единому неизреченному веселию и радости от того превысеннего света. Но когда безмерный тот явившийся мне свет мало-помалу умалился и, наконец, стал совсем невидимым, тогда я пришел в чувство и познал какие дивности внезапно произвела во мне сила того света... Свет тот, когда является, веселит и, когда скрывается, оставляет рану и боль в сердце»<sup>37</sup>.

Стремясь к Горнему миру через восприятие Божественной энергии, человек творчески изменяет и мир земной, насколько это необходимо и возможно. Один из основополагающих законов духовного бытия человечества, устанавливающий неразрывную зависимость жизни человека и общества от духовного состояния каждой человеческой личности, открылся преподобному Серафиму Саровскому в реальном опыте стяжания Святого Духа: «Стяжи дух мирен, и вокруг тебя тысячи душ спасутся». Гуманизм же нацеливает человека на изменение внешних условий его существования. Недаром именно западная мысль соблазнилась увидеть в Христе революционера и первого социалиста.

Все обозначенные проблемы сопряжены с одним жизненно важным, важнейшим вопросом, который в свой срок задает себе каждый, как верующий, так и атеист: если Бог есть, то где Он есть? Где Он пребывает?

Всякий православный может ответить так: Он всюду, Он проникает мир Горний и дольний, Он — Свет, и этот Свет мы можем воспринимать, постигать, ощущать душою, стяжая Его в ней и тем следуя нашему назначению в мире.

Всякий последовательный сторонник идеи о тварной природе Фаворского света должен ответить так: Он — в неведомом «где-то». Он полностью непостижим, непознаваем и непроницаем для нас, общение с Ним может быть только опосредованным. И ни о каком стяжании Святого Духа поэтому не может быть и речи.

Логический вывод из такого учения на уровне сотериологическом должен быть вполне определённым: всякое духовное делание не имеет смысла, человеку достаточно лишь верить, ничего другого ему и не остаётся. Первым до этого додумался Лютер (а вспомним, что именно лютеранство оказало влияние и на мировоззрение Петра I), другие эту мысль развили до её логического исхода, произведя идею предопределённого дарования веры своего рода избранным.

Но даже если не впадать в логические крайности протестантизма,

должно всё же сознать, что гуманизм ставит человека в положение трагическое: между Богом и человеком воздвигается как бы непреодолимая рассудочная преграда, какой, разумеется, по истине - то нет, но которая прочно зиждется в сознании (и важнее: в подсознании) всякого неправославного человека на идеях, окончательно восторжествовавших в западном мире в эпоху Возрождения. В основе — на учении о тварной природе Фаворского света.

Это создаёт совершенно определённое самоощущение человека, как бы обречённого на одиночество в земном мире, лишённого непосредственной духовной связи с Создателем.

Отношение к Богу как к некой внешней силе, с которой недоступно подлинное духовное (а не эмоциональное) общение — не языческое ли по сути, какими бы рассуждениями и догматами ни драпировалось понимание этой силы? Случайно ли, что религиозное искусство Возрождения столь легко восприняло явно языческие формы? Как восприняла их сама мысль ренессансная. Само Священное Писание стало откровенно осмысляться в ту эпоху на уровне античных мифов, что отразилось в искусстве, — и тем было задано направление в осмыслении вероучительных истин христианства.

Бог начал осмысляться (повторимся вновь) в чисто человеческих категориях, к Горнему прилагались мерки мира дольнего.

Ещё раз задумаемся: к какому внутреннему ощущению безнадёжного одиночества может привести человека такое заблуждение. В ситуации, когда представляется невозможным непосредственное восприятие Божественной укрепляющей энергии, ничего не остается человеку, как устраиваться в мире самому, своими силами, своим разумением. И как позднее не прибегнуть было иным и к вовсе безнадёжному, хотя в то время и утешительному для себя: всё определено от века, незачем мучить себя напрасными сомнениями и стремлениями. Возрождается и языческий ужас перед непознаваемым роком. И это-то объявляется одной из вершин в развитии человеческого духа?

Невозможность духовной связи с Творцом отразилась и в сознании невозможности полного сердечного общения также с близкими. Развивается индивидуализм, то самое стремление выгородить и защитить своё внутреннее пространство. Ощущение собственной замкнутости порождает гипертрофированное индивидуалистическое желание устроиться на земле без Бога. Для этого не обойтись человеку без **сокровищ на земле**. Так откровенно воспроизводится ситуация первородного греха.

Понятие первородного греха может быть обозначено и иным термином, представляющим источник зла в весьма привлекательном

для человека и общества виде: гуманизм. Вообще-то, первым гуманистом в мире был дьявол, утверждавший возможность для человека обойтись собственными силами, без Бога. И, как видим, к тому же увлекали мысль и всё внутреннее самоощущение человека — идеи тех, кто, вероятно, и не задумываясь о всех последствиях, противился на византийских соборах середины XIV столетия учению о нетварной природе Фаворского света. Тех, кто противостоял исихазму, — будущих духовных вождей европейского Возрождения.

Порочная идея гуманизма, порождение раздробленного сознания, признается одним из основных духовных достижений человечества. Осмыслим же ее без предвзятости.

Лишь оговоримся предварительно, что будем различать *гуманизм* и *гуманность*. Гуманизм есть жёсткая безбожная идеология. Гуманность — проявление любви к человеку, к ближнему, заповеданная нам Спасителем (**Мф. 22, 39**). Когда мы говорим о гуманном человеке, о гуманных идеях, то имеем в виду человека и идеи, проникнутые заповеданной любовью, а не противопоставлением Творца и твари.

Под гуманизмом понимается признание человека важнейшей ценностью земного бытия, бытия вселенной, мерою всех вещей. Гуманизм *антропоцентричен* по сути своей. Но: как обосновывается непреложность того? Почему человек есть высшая ценность? Что делает его мерою для всех и для всего? За многие века было дано несколько ответов на подобные вопросы. То есть нет единого гуманизма как такового, скорее можно говорить о многих, не всегда совпадающих между собой «гуманизмах».

Классический гуманизм ренессансного типа объявляет человека высшей ценностью, поскольку онъ есть самое совершенное творение природы, «венец всего живущего», как утверждал Гамлет, обосновавший своё утверждение в памятном всем монологе. Но уже и сам Принц Датский подверг свой идеал скептическому отрицанию: «квинтэссенция праха». С той поры многие философы (и нефилософы) добавили к гамлетовскому пессимизму новые доводы и сомнения.

Просвещение, которое есть лишь дальнейшее дробление ренессансной идеи, породило собственный гуманизм, опирающийся на вознесение разума человеческого, ибо якобы лишь он выделяет человека среди всех одушевлённых тварей. Но и касательно разума всегда существовало, существует и будет существовать множество единомышленников Мефистофеля, полагавшего, что человек «свойство это... на одно лишь мог употребить — чтоб из скотов скотиной быть!»

Буржуазный гуманизм признаёт человека высшей ценностью, так как лишь человек наделён способностью к предпринимательству, якобы творчески преобразующему мир. Однако и тут нашлись маловеры, приводящие немало доводов в обоснование той мысли, что

«творческое обновление», особенно в сфере технического прогресса, уже поставило мир на край гибели.

Социалистический гуманизм ценит не всякого человека, и уж если ищет «делать бы жизнь с кого», то указывает лишь на участующего в революционной перестройке бытия. Не участвующий, а тем более противоборствующий социальному прогрессу (враг) подлежит отрицанию, а лучше — уничтожению.

Так чем же возвышен человек над всем прочим творением? Раздробленное сознание никогда не сможет дать ответа, ибо любая частность может быть безусловно опровергнута. Гуманизм на всех названных основаниях изначально обречён на кризис.

Без всяких оговорок может быть принято лишь одно: человек есть высшая мера всех вещей, ибо он создан по образу и подобию Божиему.

По самому Замыслу Создателя о мире человек поставлен в центр тварного бытия, сделан средоточием всего творения (неверующий тут обречен на неизбежный скептицизм). Возможность обретения утраченного в первородном грехе после жертвы Спасителя — единственно возвышает человека. «Остается вечной истиной, что человек в том лишь случае сохраняет свою высшую ценность, свою свободу и независимость от власти природы и общества, если есть Бог и Богочеловечество»<sup>38</sup>, — писал Бердяев, по-своему высказав все ту же идею соборного сознания и добавил недвусмысленно: «Это тема русской мысли».

Условно мы называем это нередко христианским гуманизмом, хотя собственно гуманизму такое превознесение человека над всей тварью противостоит. Христианский гуманизм, если принять такой термин за неимением лучшего, — **теоцентричен**, чем существенно отличается от гуманизмов всех прочих толков.

Обожение не может быть достигнуто никак иначе, чем через стяжение Фаворского света. Гуманистическое учение такую возможность отсекает. Идея неосуществимости непосредственного духовного взаимодействия с Создателем делает неимоверно трудным путь духовного восхождения ещё и потому, что ослабляет, а может быть, и вообще сводит на нет, важное религиозное чувство, лежащее, по учению Святых Отцов, в начале всякого духовного восхождения, — страх Божий, о котором святитель Иоанн Златоуст говорил так:

«Если будем памятовать, что везде предстоит Бог, всё слышит, всё зрит — и не только дела и слова наши, но и намерения и помышления наши, в таком случае мы ничего беззаконного не дерзнём ни сделать, ни сказать, ни помыслить»<sup>39</sup>.

Нетрудно заметить, что страх Божий связан именно с ощущением постоянного Богоприсутствия, и не в неопределённом «где-то», а здесь, рядом, всегда с тобою. Задумаемся: случайно ли именно эпоха Возрождения отличалась во многих своих проявлениях крайней

разнуданностью нравов и даже утверждением в качестве моральной нормы полного пренебрежения заповедями — при том, что с верою, хотя бы внешне, ренессансный человек не порывал.

Однако следующим неизбежным этапом в развитии человеческой мысли на этом пути станет безнадёжное: Бога нет. Обожествляя собственный разум, самодовольное человечество решит однажды, что познание законов мироздания делает ненужной саму мысль о Законодателе. Вольному воля. Но тем самым человечество, само того не подозревая, ввергло само себя в состояние трагической растерянности перед хаосом и бессмыслицею безбожного мира. Все прелести индивидуалистического самоутверждения — с муками гордыни, неизбежными комплексами, страхом и восприятием житейской заботы как вечного проклятия, тяготеющего над каждым... и полное, полное глубинное одиночество (даже и при всей видимости сердечного общения) — это языческое по сути своей мироощущение во всей его полноте раскрыла позднее философия экзистенциализма, вершинное достижение западной ментальности. А Бог, даже если Он и представляется такому сознанию всё же существующим, пребывает для него в некоей неопределенности, недосягаемой и не вполне понятной, как бы там ни превозносил себя познающий разум.

По здравому размышлению нельзя не признать, что если земной материальный мир, доступный нам в ощущениях, есть единственная самодостаточная реальность, если живая жизнь является лишь результатом не направляемого Творческой Волею случайного сцепления материальных элементов, если через какой угодно громадный временной отрезок она обречена на полное абсолютное разрушение и исчезновение в хаосе, если каждый человек появляется в этом мире вне единого замысла о нём и после смерти исчезает полностью и навсегда, то никакого иного смысла во временном существовании человека нельзя обнаружить вне эгоистического стремления получить от этого существования как можно больше разного рода удовольствий, понимаемых широко: от простейшего телесного наслаждения до сложных эстетических переживаний, развлечения процессом мышления, упоения властью над себе подобными и т.д. Четких критериев оценки при том быть не может: одному нравится строить, другому разрушать, а почему одно хорошо, а другое плохо... последовательный мыслитель должен объяснить всё лишь сложившимися предрассудками. Единственным более или менее надёжным регулятором взаимодействия между людьми станет закон (недаром он и стал едва ли не главным кумиром правового сознания человека нового времени), результат условной договоренности между сильнейшими, весьма сомнительный при ослаблении власти.

Блестящий идеолог гуманизма маркиз де Сад выразился без обиняков: «Поверьте мне, друзья, тот человек, кто сумел изгнать из

своего сердца всякую мысль о Боге и религии, кто благодаря золоту или влиянию сделал себя абсолютно недосягаемым для закона, кто закалил свою совесть и привел её в абсолютное соответствие со своими наклонностями и очистил от всех угрызений, — повторяю, такой человек может делать всё, что пожелает, и будет по-своему прав»<sup>40</sup>. Позднее Достоевский ту же мысль вывел как закон бытия всякого безблагодатного атеистического социума: ***если Бога нет, то всё позволено.***

Вот на что обречены все на путях последовательного гуманизма. И это тем более убедительно, что слова маркиза звучат в конце XX столетия отнюдь не как отвлечённая идея.

Гуманизм становится главной ценностью нового времени, **возродившегося** эвдемонического типа мировосприятия, типа культуры. *Возрождение* языческого по сути (хотя и христианского по форме) отношения к жизни основывалось прежде всего на антиправославной гуманистической идее, которую идеологи нового мышления провозгласили проявлением высшей духовности.

Для православного же человека критерием оценки гуманистического эвдемонического общества должна быть мысль Апостола:

***«Это — люди, отделяющие себя (от единства веры), душевые, не имеющие духа» (Иуд. 19).***

Разумеется, всякой типологии свойственно упрощение. Во все времена человек бывает раздираем двумя стремлениями: к доступному и осязаемо понятному времени — и к непостижимой, порою лишь смутно ощущаемой в душе вечности; и не счасть всех причудливых сочетаний, образуемых различными формами и интенсивностью таких стремлений. Однако конечная их направленность всегда будет определяться, при всех отклонениях, именно двумя названными типами.

По отношению к России гуманизм, после того как не смог осуществить прямую агрессию против Православия в XIV столетии, осуществил своего рода обходной маневр, достигший частичного успеха лишь в петровскую эпоху, что до сих пор объявляется признаком нашей прежней отсталости, непонимания идеи прогресса. Но несмотря на все изменения, чисто эвдемоническою наша культура не стала и стать не могла. Ибо Православие никуда не делось, хотя православное начало в русской душе было ослаблено. Мировоззрение западного типа основано на неполноценности понимания Божественной природы, поскольку отрицает нетварность Фаворского света. Православие такую неполноценность принять всё же не может.

Но главное — какие бы изменения во внешней жизни ни происходили, духовный идеал русского человека оставался связанным

с типом святости, во многих существенных чертах отличном от святости в западном понимании. Это не давало окончательно свернуть с изначально обозначенного пути духовного развития.

Православная святость основана на стяжании Святого Духа посредством аскетического молитвенного подвига. Тип католической святости (протестанты этого понятия не признают) можно назвать в большинстве ее проявлений — эмоционально-нравственным, он часто основан весь на чувственной экзальтации, аскетизм же святого в большинстве случаев обретает форму романтического порыва. (Поэтому принципиально неверным является отождествление святости преподобного Сергия Радонежского и Франциска Ассизского, как это делают некоторые историки: сама природа святости является здесь как бы разнонаправленной). Одно из традиционных свидетельств католической святости — стигматы, подобие ран Христовых — имеет психо-физическую, а не духовную природу и, строго говоря, они не могут являться безусловным свидетельством собственно святости. Некоторые же проявления чувственного, чисто физического влечения к Иисусу, какие мы видим у иных католических «подвижниц», вообще обретают весьма сомнительный характер.

Это должно быть осознано нами как духовная трагедия человека, ибо для истинно верующего, стремящегося к Богу подвижника как бы искусственно оказалась закрытою возможность восприятия Фаворского света. Разумеется, скажем еще раз, «теоретическое», рассудочное отвержение всепроникающей Божественной энергии вовсе не делает невозможным для человека ее стяжение в духовном опыте, и католичество даёт нам некоторые примеры аскетической жизни, но сам этот опыт многократно затрудняется и становится возможным для весьма немногих, осуществляется не благодаря, а вопреки гуманистическому учению. Недаром Достоевский усматривал в католицизме нечто более опасное для духа, нежели откровенный атеизм: ибо последний и не скрывает своих притязаний, тогда как первый манит иллюзией духовной жизни.

Гуманизм внешне человеколюбивее, ибо требует необременительных усилий: обретать по видимости несомненное. ***Сокровища на небе*** требуют напряженной концентрации всего внутреннего духовного ресурса каждой личности. Дух разрушения, напротив, ждёт и добивается духовной расслабленности.

***«Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилия восхищают его» (Мф. 11, 12).***

Проблема русской культуры нового времени, которую она пытается решить, хотя нередко и уступает лукавому духу, есть проблема одоления этой расслабленности, проблема волевого усилия к спасению. Русская культура не может удовлетвориться идеалом самоутверждения человека в земном бытии, ибо Православие

изначально отвергает такой идеал. Оно требует иного, и оно единственно утверждает, что это возможно.

Кабы думать, что стяжение Святого Духа невозможno — спокойнее было бы. Русская культура — культура неспокойствия душевного.

Но она имеет целью истинное духовное спокойствие, потому что *сокровища на земле* требуют суетного беспокойства, дух же, сознающий ясно цель, невозмутим в своем стремлении к ней. Горний мир — мир Божественного покоя. Об этом поведала нам православная иконопись, добывшая эту истину в реальном духовном опыте. От этого-то покоя и вознамерилась отречься культура, отдавшая предпочтение возрожденческой неполноте знания о мире и его Творце. На Западе она имела своего рода «религиозное обеспечение». В России — нет.

### 3.

*Просвещение* человеческого разума позитивным рациональным знанием, в котором искали утешение и видели панацею от всех бед идеологи XVIII столетия, имеет весьма ограниченную ценность — при условии неподчинения такого знания духовной полноте Истины высшего порядка. Но просветительский разум оказался не в состоянии понять это — отсюда и все его беды — ибо он не обладал необходимой цельностью, но был раздроблен.

«Просветительский, свободомыслящий разум есть разум нездоровый, оторванный от целостной жизни, от духовного преемства, и поэтому для него закрыты горизонты бытия. Этот разум никогда не был в состоянии понять тайны истории, тайны религиозной жизни народов, и он исказил науку XIX и XX веков»<sup>41</sup>, — утвердил Бердяев.

Сам основополагающий для XVIII столетия принцип энциклопедизма, распространившийся и на последующие эпохи, — дробление единого знания на составляющие — несомненно, разрушающим образом воздействует на сознание человека, пусть даже цель энциклопедистов сознавалась ими как прямо противоположная. Можно вспомнить, что своего рода предшественником энциклопедистов-просветителей в России был ещё Симеон Полоцкий, исповедовавший тот же принцип.

Первым же последовательным просветителем стал в России **Феофан Прокопович** (1681 — 1736). К несчастью, он был и иерархом Русской Церкви, одно время, по сути, возглавителем её.

Секуляризированное сознание XVIII века, конечно, не могло не ощущать всей зыбкости своего положения, не понимать: здание нового бытия строится на песке; и поэтому не могло и не искать: что бы употребить в качестве камня, пригодного для фундамента возводимого здания. Такой камень отыскался скоро, тем более что в предыдущем

столетии политические стремления власти к тому направлялись: основою прочности нового общественного бытия был объявлен принцип государственности как высший принцип всего жизненного уклада России — политического, социального, культурного, экономического, бытового. И религиозного — что важнее всего. Главным идеологом государственности стал Феофан Прокопович. Авторитетом церковного иерарха он укреплял идею подчиненности Церкви принципу государственной пользы и целесообразности. Идея *симфонии* между Церковью и государством была отброшена и забыта. Государство начинает мыслиться не только как ценнейшее из сокровищ на земле, но и возносится над всеми духовными ценностями, они ставятся в подчиненное ему положение.

Нужно заметить также, что всякое коренное преобразование жизни требует ради возвеличивания собственных деяний очернения всего, что переменам предшествовало.

И в этом идеология послепетровского времени столь преуспела, что лукавая неправда ее владеет и нынешними умами. Популярный поэт Евтушенко, например, не усомнился назвать более восьми веков русской истории «допетровским столбняком» — факт примечательный.

Утверждение принципа государственности имело природу и цели религиозные, хотя не все то сознавали и сознают. Прот. Георгий Флоровский писал об этом вполне определенно:

«В своем попечительском вдохновении «полицейское государство» неизбежно оборачивается против Церкви. Государство не только её опекает. Государство берёт от Церкви, отбирает на себя, берёт на себя её собственные задачи, берёт на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа. И если затем доверяет или поручает эту заботу снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации, и только в пределах этой делегации и поручения Церкви отводится в системе народно-государственной жизни своё место, но только в меру и по мотиву государственной полезности и нужды. Поэтому само государство определяет объём и пределы обязательного и допустимого даже в вероучении. И поэтому на духовенство возлагается от государства множество всяческих поручений и обязательств. Духовенство обращается в своеобразный служильный класс. И от него требуется именно так и только так думать о себе. За Церковью не оставляется и не признаётся право творческой инициативы даже в духовных делах. Именно на инициативу всего более и притязает государство, на исключительное право инициативы, не только на надзор... «Полицейское» мировоззрение развивается исторически из Духа Реформации, когда тускнеет и выветривается мистическое чувство церковности, когда в Церкви привыкают видеть только эмпирическое

учреждение, в котором организуется религиозная жизнь народа. С такой точки зрения и церковность подпадает и подлежит государственной централизации. И «князю земскому» усваивается и приписывается вся полнота прав или полномочий и в религиозных делах его страны и народа.<...> Такая новая система церковно-государственных отношений вводится и торжественно провозглашается в России при Петре, в «Духовном Регламенте». Смысл «Регламента» очень прост и слишком ясен. **Это есть программа Русской Реформации** <...> «Регламент» был общим делом Феофана Прокоповича и самого Петра. В Феофане Пётр нашел понятливого исполнителя и истолкователя своих пожеланий и мыслей, не только усердного, но и удачливого. Феофан умел угадывать и договариваться не только недосказанное, но и недодуманное Петром. И умел не только доказывать, но и подсказывать. В «Регламенте» многое подсказано Феофаном. И не всегда сразу сообразишь, где здесь подсказ, и где чтение в мыслях...»<sup>42</sup>. Именно с этого момента начинается откровенное и последовательное гонение против Православия. «... Государственное «попечение» о Церкви обличалось откровенным и мучительским гонением, — под предлогом государственной безопасности и борьбы с суеверием», — пишет о том о.Георгий Флоровский, и он же цитирует свидетельство современника, Амвросия Юшкевича: — «На благочестие и веру нашу православную наступили, но таким образом и претекстом, будто они не веру, но непотребное и весьма вредительское христианству суеверие искореняют. О, коль многое множество под таким предлогом людей духовных, а наипаче ученых, истребили, монахов поразстрigали и перемучили. Спроси же за что. Больше ответа не услышишь, кроме того суевер, ханжа, лицемер, ни к чему не годный. Сие же все делали такою хитростью, чтобы вовсе в России истребить священство православное... Враги наши домашние внутренние какую стратегему сочинили, чтобы веру православную поколебать, готовые книги духовные во тьму заключили, а другие сочинять под смертною казнью запретили. Не токмо учителей, но и учения и книги их вязали, ковали и в темницы затворяли, и уж к тому приходило, что в своем православном государстве о вере своей уста отворять было опасно: тотчас беды и гонения надейся»<sup>43</sup>.

И оттого: что бы ни говорили в прославление Петра и его реформ сторонники петровских преобразований, для всякого православного именно его антиправославие должно прежде всего определять отношение к петровской революции. Империя пыталась подмять под себя Православие. Пётр и Феофан по самому духу своему, по манере мышления были откровенными протестантами. Не требует комментария утверждение Феофана, что «совершается спасение верою,

и дела человека не имеют никогда совершившей силы...»<sup>44</sup>. И говорил так не лютеранский проповедник, но православный архиерей.

О подчинённости церковной жизни государственным интересам свидетельствует хотя бы такой, на первый взгляд, незначительный факт: на некоторых иконах того времени образ Христа писался с портретов императора Петра I. То же случалось и в последующие царствования. Многие вельможи, подражая царю, заставляли художников запечатлевать на святых иконах собственный облик.

Бог по образу царя. Святой по образу вельможи. То есть не человек есть образ и подобие Высшей Святости, но наоборот. Всё перевёрнуто, поставлено с ног на голову. Может быть, подобное и наблюдалось нередко в западном искусстве, но для Православия такое отступление от Истины было всегда неприемлемым. И ведь все эти новые иконы есть лишь отражение того насилия, которое совершалось над Церковью, над духовной жизнью.

Показательно, что Христом любил называть Петра Феофан Прокопович. «Ему доставляет явное удовольствие эта соблазнительная игра словами: вместо «Помазанника» называть царя «Христом», — замечает о.Георгий Флоровский, добавляя при этом: — Впрочем, не один Феофан так говорил, и не он из киевлян первый начал в Москве эту недостойную игру священными словами»<sup>45</sup>.

Символическое для русской культуры событие произошло в конце века во Владимире: по распоряжению Екатерины II из Успенского собора был удален иконостас, созданный преподобным Андреем Рублевым, и установлен новый, в стиле барокко, при этом сама императрица оказалась помещённой среди изображений святых в виде великомученицы Екатерины. Искусство и вся вообще культура высшего слоя общества были подчинены утверждению новой идеологии — возвеличению идеала государственности.

В литературе к этому был предназначен особый творческий метод отображения действительности, именуемый **классицизмом**.

Классицизм возник в Европе, во Франции XVII столетия, в эпоху становления и расцвета абсолютной монархии — что естественно, закономерно. Классицизм этот метод назван из-за его внешней ориентированности на классическое искусство античного мира: не только основные принципы аристотелевской поэтики, но и темы, сюжеты писатели классицизма обильно заимствовали у античной литературы, хотя и не ограничивались ею одной. Крупнейшим теоретиком классицизма был поэт Буало, среди наиболее значительных фигур выделяются в классицизме драматурги Корнель, Расин, Мольер. Нельзя обойти и просветительский классицизм XVIII века, отмеченный прежде всего теоретической и художественной деятельностью немецкого драматурга Лессинга. В России мы можем

указать из значительнейших — имена М.В.Ломоносова, А.П.Сумарокова, В. К. Тредиаковского, Г. Р. Державина, Д.И.Фонвизина.

Читателю постсоветского периода проще всего понять классицизм, если он вспомнит особенности социалистического реализма, поскольку два этих творческих метода на удивление сходны между собою: прежде всего оба откровенно идеологичны и поэтику свою строят на основе вполне отчётливой схемы, определённой особенностями идеологии, в их основу положенной.

В классицизме всё подчинено, как уже говорилось, идеям государственности, прославлению государства, прежде всего монарха (как главного носителя идеи — в соцреализме он заменён партией), воспеванию славы государства, жертвенных подвигов во имя государства. Ломоносов писал об этом без обиняков (в стихотворении «Разговор с Анакреоном»):

**Хоть нежности сердечной  
В любви я не лишен,  
Героев славой вечной  
Я больше восхищен.**

Любовь к государству, «чистейшая страсть», никакими корыстными помыслами не замутнённая, ставилась в классицизме превыше всего, главное — выше индивидуальных интересов, личных привязанностей, частных эмоций.

Классицизм выдвигает идеал просвещённого монарха, и на это место скоро воздвигается идеализированная, имеющая мало общего с реальным образом, фигура Петра. Пётр становится образцом, которому должно следовать — от этого предрассудка не сумел избавиться полностью даже Пушкин.

Для закрепления в европейских умах образа Петра как идеала мудрого монарха — государственная власть купила перо самого Вольтера, этого владельца дум своего времени, — и он создал апологетическую историю Петра в назидание современникам и потомкам.

Справедливо ради следует отметить, что не все одурманивались подобными выдумками. Так, Е.Р.Дашкова, заслуженно причисляемая к виднейшим деятелям российского Просвещения, судила трезво:

«Он был гениален, деятелен и стремился к совершенству, но он был совершенно невоспитан, и его бурные страсти возобладали над его разумом. Он был вспыльчив, груб, деспотичен и со всеми обращался как с рабами, обязанными его терпеть; его невежество не позволяло ему видеть, что некоторые реформы, насищенно введённые им, со временем привились бы мирным

путём в силу примера и общения с другими нациями. Если бы он не ставил так высоко иностранцев над русскими, он не уничтожил бы бесценный, самобытный характер наших предков. Если бы он не менял так часто законов, изданных им же самим, он не ослабил бы власть и уважение к законам»<sup>46</sup>.

По поводу всеобщей умилённости при разговорах о собственноручных занятиях Петра ремёслами, Дашкова неослеплённо утверждала:

«...Время монарха слишком драгоценно, чтобы тратить его на работы простого мастерового. Пётр I мог привлечь к себе не только плотников и строителей, но и адмиралов. Он пренебрегал своими прямыми и важнейшими обязанностями, работая в Саардаме, чтобы стать плотником и испортить русский язык, примешивая к нему голландские окончания и термины, которыми переполнены его указы...»<sup>47</sup>.

Петру всё прощается и по сей день за его якобы сверхдолжные заслуги в государственном строительстве.

Понятие *государства* подменило собою понятия родины и отечества, ценности духовные. О. Сергий Булгаков так раскрыл смысл любви человека к родине, связи с родиной: «Родина есть священная тайна каждого человека, так же как и его рождение. Теми же таинственными и неисследимыми связями, которыми соединяется он через лоно матери со своими предками и прикрепляется ко всему человеческому древу, он связан через родину и с материю-землёй и со всем Божиим творением. Человек существует в человечестве и в природе. И образ его существования дается в его рождении и родине»<sup>48</sup>.

Государство совершает лукавую подмену, когда ставит себя на место родины (тем более опасно отождествление родины и партии, совершившееся совсем недавно), но в умах людских осознания подмены не происходило, они, следуя идеологическим догмам, приравнивали патриотизм к приверженности государственническому идеалу: как-никак государство создаёт в человеке ощущение устойчивости, порядка, позволяет каждому утвердиться в сознании своей причастности к государственной мощи, государственной славе. В конце концов, государство даёт человеку то, что Лермонтов назвал «полным гордого доверия покоем», — а это тоже не мало. Земное бытие человека нуждается в государстве, и идеология это использует. Но если бы всё ограничивалось только земным бытием, то ничего иного бы и не требовалось. Идеология государственности, по сути, принуждает человека отвращаться от всего, что не связано с государством как самодовлеющей земной ценностью. Забегая вперёд, можно сказать, что именно с этим соблазном боролся Достоевский, когда утверждал, что «правда выше России». Ни один приверженец государственнической идеологии не примет этой истины никогда. Заметим: Достоевский ставит правду выше России, но не Святой Руси, ибо Россия есть государство, тогда как идеал Святой Руси, идеал связи

народа с Богом, есть одно из выражений духовной истины, истины соборного сознания.

Для всякого государственника быть русским значит принадлежать к могучей Империи и подчинять всего себя идее её славы и могущества. Для человека духовной ориентации — быть русским значит быть православным, как говорил о том Достоевский. Смысл существования Империи оправдан лишь тогда, когда государство мыслит важнейшую свою задачей — обеспечение полноты православной жизни. Борьба этих двух пониманий на протяжении последующих времён определяла противостояние различных патриотических направлений, отражённое, в числе прочего, и русской литературой.

Уже в XVIII веке идея государственности начинает смягчаться неявным отказом от сугубой приверженности монархии и предпочтением монархическому принципу некой отвлечённой гражданственности, что заметно сказалось в культуре конца столетия, но классицизм в это время уже утратил в умах ищущей части общества своё ведущее положение.

Главенство долга перед государством над всеми прочими стремлениями и чувствами — утверждавшееся классицизмом последовательно и безусловно — апеллировало прежде всего к разуму человека, и это как нельзя полнее совпадало с просветительским рационализмом. Рассудок признаётся главным средством самосовершенствования человека, общества. К нему обращается прежде всего писатель-классицист. Отсюда вытекает и дидактизм любого классицистического произведения, наличие в нем любых поучений, рассуждений и т.п. В драматическом жанре авторские поучения и рассуждения поручаются персонажу, именуемому резонёром. Таков, к примеру, Стародум в «Недоросле» (1781) Фонвизина.

Все это делает классицистические произведения несколько скучноватыми. Помимо того — ограниченность просветительского превознесения разума обнаруживается и у самих его апологетов — помимо их воли. К примеру, можно указать, что многократно разруганный фонвизинский Митрофанушка обладает достаточно сильным и оригинальным образным мышлением, и это видно из его рассуждений о грамматических категориях.

Вспомним:

**Правдин.** Дверь, например, какое имя: существительное или прилагательное?

**Митрофан.** Дверь, которая дверь?

**Правдин.** Которая дверь! Вот эта.

**Митрофан.** Эта? Прилагательна.

**Правдин.** Почему же?

**Митрофан.** Потому что она приложена к своему месту. Вон у чулана шеста неделя дверь стоит еще не навешена: так та покамест существительна.

**Стародум.** Так поэтому у тебя слово дурак прилагательное, потому что оно прилагается к глупому человеку?

**Митрофан.** И ведомо.

Но для просветительского рассудка такое качество ума представляется вовсе бесполезным, и оно выставляется в нарочито комическом виде. Весьма уязвимо и представление просветителей о самом смысле стремления к знанию.

**Г-жа Простакова.** Как, батюшка, назвал ты науку-то?

**Правдин.** География.

.....

**Г-жа Простакова.** А к чему бы это служило на первый случай?

**Стародум.** На первый случай сгодилась бы к тому, что ежели бы случилось ехать, так знаешь, куда едешь.

**Г-жа Простакова.** Ох, мой батюшка! Да извозчики-то на что ж? Это их дело.

Замечание госпожи Простаковой атtestуется обычно как верх невежества, а между тем она безусловно права.

Используем ту же модель рассуждений, перенеся её в современную ситуацию:

— Всем необходимо изучать электронику.

— Для какой нужды?

— Чтобы уметь, к примеру, починить телевизор, коли сломается.—

А телемастер на что? Это его дело.

Просветительский прагматизм тут не пройдёт. Превознося научные знания, просветители использовали весьма слабый и неубедительный аргумент в их пользу. Госпожа Простакова эту неверную аргументацию тут же и опровергла. Разобраться бы: кто же тут разумнее. Даже в сфере, которая представляется разуму его безраздельным владением, он скользит по поверхности вещей.

Персонажи классицистического произведения всегда являются выразителями одной отвлечённой идеи, в их характере всегда можно отметить односторонность, схематизм, отсутствие развития, что так контрастно отличает их от реалистических созданий. Справедливо сопоставление, сделанное Пушкиным:

«У Мольера Скупой скончался — и только, у Шекспира Шейлок скончался, сметлив, мстителен, чадолюбив, остроумен. У Мольера лицемер

воловится за жену своего благодетеля лицемеря, принимает имение под сохранение, лицемеря»<sup>49</sup>.

Все дело в том, что классицизм предельно иллюстративен: он выставляет определенные черты характера, которые должно либо воспитывать в себе, либо отвергать — и никаких сомнений в их качестве поэтому быть не должно, тогда как соединение разноречивых качеств может повергнуть в недоумение: подражать ли этому герою или же осуждать его?

Классицизм схематичен, но его схематизм порожден схематизмом идеологии, его питающей. Идеал государственности является собою четкую и ясную иерархию, он строит всем понятную пирамиду ценностей, — и понимание человеком своего места в этой пирамиде даёт чувство устойчивости, порядка. Такая же упорядоченность легко прослеживается и в любом произведении классицизма. Читатель, зритель — не должны сомневаться в происходящем, всё должно быть чётко и прозрачно. Если герой в одной ситуации добр, а в другой зол, в одной умён, а в другой глуп — это создаст хаос, вызовет недоумение и беспокойство. Будет разрушена гармония эстетического идеала классицизма. Его идеал — именно в упорядоченности и симметрии. Нагляднее всего он выявлен в устройстве классицистического регулярного парка, где аллеи расчерчены как по линейке, деревья подстрижены, их кроны растут не «как попало», а имеют вид простой геометрической фигуры (куб, шар, параллелепипед). В таком парке нельзя заблудиться, потеряться, в нём все на виду.

Точно так же всё должно быть расчерчено и упорядочено и в литературном произведении, чтобы в нём также нельзя было бы «заблудиться» — в композиции, в образной системе, в характерах, в самом языке. Создаётся прежде всего иерархия жанров, которые разделены на высокие и низкие — соответственно тому, насколько важные темы затрагивает писатель. Классицизм создает иерархию языкового материала, воплощённую в известной теории «трех штилей». Высокий, средний и низкий *штили* обязаны соответствовать уровню темы и предмета изображения.

Чтобы не «потеряться» во времени и пространстве, а также и в интриге произведения, авторы классицизма строго придерживаются правила «трех единств» — времени, места и действия, когда все события происходят в одном месте, совершаются самое большее в 24 часа и организовываются вокруг единой сюжетной интриги.

Классицизм изобилует разного рода условностями, подчас нарушающими простое правдоподобие. Для искусства это не страшно, оно всё строится на условностях, более или менее очевидных (вспомним как ярчайшие примеры — оперу и балет), и когда та или иная система условностей признаётся, её как бы

перестают замечать, принимая язык произведения, который стороннему наблюдателю может показаться совершенно нелепым (вспомним знаменитое толстовское описание: Наташа Ростова на оперном спектакле). Классицизм и начинал казаться всё более неприемлемым, как только искусство пошло по пути отказа от его условностей. Условности появились новые, но и они до поры до времени признавались как нечто вполне естественное. По отношению же к классицистическим штампам уже в начале XIX века утвердилась явная ирония, столь ощутимая в знаменитых пушкинских строках, высмеивающих именно эти штампы:

**Свой слог на важный лад настроя,  
Бывало, пламенный творец  
Являл нам своего героя  
Как совершенства образец.  
Он одарял предмет любимый,  
Всегда неправедно гонимый,  
Душой чувствительной, умом  
И привлекательным лицом.**

**Питая жар чистейшей страсти,  
Всегда восторженный герой  
Готов был жертвовать собой,  
И при конце последней части  
Всегда наказан был порок,  
Добру достойный был венок.**

**(«Евгений Онегин».  
Глава третья, XI)**

Классицизм интересен нам менее других направлений, поскольку он наименее сопрягается с религиозным опытом человеческим, да иного и нельзя ожидать от направляющей его идеологии. Обращение к Богу становится нередко для писателя-классициста лишь этикетной формой, определяется необходимостью внешнего соблюдения некоего ритуала. Сама религиозность в произведениях этого направления имеет в лучшем случае общехристианский характер, а то и просто сводится к обычному деизму. Таков дух времени.

Поэтому мы задержим внимание лишь на некоторых образцах, наиболее интересных с точки зрения, избранной для нашего разговора о русской литературе.

Одним из зачинателей русской классической поэзии нового времени по достоинству признан **Михаил Васильевич Ломоносов** (1711-1765). В особом представлении он не нуждается. Среди многочисленных и разнообразных проявлений его гения не последнее место занимает и поэзия. И при знакомстве с важнейшими его

поэтическими созданиями сразу становится отчетливо ясна нелепость того противопоставления научного познания и духовных исканий («науки и религии»), какие навязываются атеистическим мировоззрением, столь распространяемым в эпоху Просвещения. Ломоносов сделал научное познание формою религиозного опыта. «Правда и вера суть две сестры родные, дщери одного Всевышнего Родителя, никогда между собою в распрю придти не могут, разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрствования на них вражду всклеплет»<sup>50</sup>, — так ясно выразил он смысл своего научного мировоззрения. Постигая законы и гармонию мироздания, Ломоносов делал единственно разумный естественнонаучный вывод: «Скажите же, коль велик Творец?». И стоит вдуматься в само название оды, из которой взяты эти слова: «Вечернее размышление о Божием величестве при случае великого северного сияния» (1743). В «Утреннем размышлении о Божием величестве» (1751) поэт вдохновенно соединяет свои научные познания, воплощённые в мощном поэтическом образе, с религиозным благоговением перед величием Зиждителя и с молитвенной хвалою Еgo произволению:

**Когда бы смертным толь высоко  
Возможно было взлететь,  
Чтоб к солнцу бренно наше око  
Могло приблизившись возреть,  
Тогда б со всех открылся стран  
Горящийечно океан.  
Там огненны валы стремятся  
И не находят берегов;  
Там вихри пламенны крутятся,  
Борющись множество веков;  
Там камни, как вода, кипят,  
Горячи там дожди шумят.  
Сия ужасная громада  
Как искра пред Тобой одна.  
О коль пресветлая лампада  
Тобою, Боже, возжена  
Для наших повседневных дел,  
Что Ты творить нам повелел!**

Солнечный свет становится для Ломоносова символом просветления всего мироздания лучами божественной премудрости, которая смиленно сознается им как единственный источник *просвещения*:

**Творец! покрытому мне тъмою  
Простри премудрости лучи  
И что угодно пред Тобою  
Всегда творити науки,  
И на Твою взирая тварь,**

## **Хвалить Тебя, бессмертный Царь.**

Можно утверждать, что Ломоносов противостоял в этих строках всей концепции европейского Просвещения, которое видело необходимость в насыщении и просвещении разума человека достижениями земной премудрости, добытыми собственными усилиями его. Научное знание виделось большинству просветителей самодостаточной силой, возвеличивающей человека и обожествляющей его, так что отпадает необходимость в самом Творце — о чём здесь уже приходилось говорить. Интересно, что Ломоносов поворял свои научные представления трудами святых отцов. Так, он со вниманием отнёсся к одному из рассуждений святителя Василия Великого. «Василий Великий, о возможности многих миров рассуждая, пишет: «Яко же бо скудельник от того же художества тминные создав сосуды, ниже художество, ниже силу изнутри: тако и всего сего Содетель не единому миру соумереннную имея творительную силу, но на бесконечногубое превосходящую, мгновением хотения единем во еже быти приведе величества видимых»<sup>51</sup>. Несомненно, создавая строфы «Вечернего размышления...» Ломоносов не мог не опираться на рассуждения святителя:

**Открылась бездна звезд полна;  
Звездам числа нет, бездне дна**

.....  
**Уста премудрых нам гласят:  
Там разных множество светов;  
Несчетны солнца там горят,  
Народы там и круг веков:**

**Для общей славы Божества  
Там равна сила естества.**

В науке Ломоносов видел помощницу и союзницу богословия в познании «премудрости и могущества Божия»<sup>52</sup>.

В новой русской литературе Ломоносов стал и одним из основоположников традиции поэтического переложения священных текстов. Предметом своего поэтического вдохновения он избрал некоторые псалмы, но гораздо важнее его переложение отдельных мест из Книги Иова (1743). Сам выбор тех или иных мест для такого переложения всегда характеризует манеру мышления и даже мировоззрения поэта. Ломоносов выбрал то место из названной Книги, где Бог отвечает на упрёки и сетования человека — и ломоносовское переложение становится своего рода ответом великого ученого на недомысленное превознесение достижений человеческого

разума, ничтожного перед творческой мощью Создателя Вселенной и её законов:

Сбери свои все силы ныне,  
Мужайся, стой и дай ответ.  
Где был ты, как Я в стройном чине  
Прекрасный сей устроил свет;  
Когда Я твердь земли поставил  
И сонм небесных сил прославил  
Величество и власть Мою?  
Яви премудрость ты свою!  
Где был ты, как передо Мною  
Бесчисленны тьмы новых звезд,  
Моей возженных вдруг рукою  
В обширности безмерных мест,  
Мое величество вещали:  
Когда от солнца воссияли  
Повсюду новые лучи,  
.....  
Когда взошла луна в ночи?  
Стесняя вихрем облак мрачный,  
Ты солнце можешь ли закрыть,  
И воздух огустить прозрачный,  
И молнию в дожде родить,  
И вдруг быстротекущим блеском  
И гор сердца трясущим треском  
Концы вселенной колебать  
И смертным гнев свой возвещать?

Поэт как естественную добродетель человека утверждает его смиренение перед властью и волею Зиждителя, усматривая в этом истинную земную премудрость:

Сие, о смертный, рассуждая,  
Представь Зиждителеву власть,  
Святую волю почитая,  
Имей свою в терпенье часть.  
Он все на пользу нашу строит,  
Казнит кого или покоит.  
В надежде тяготу сноси  
И без роптания проси.

Однако и Ломоносов не избегнул некоторых предрассудков своего времени. Прежде всего, он внёс свою лепту в дело прославления Петра как идеального монарха — и в том следовал общим стереотипам. Целью своей он имел при этом даже не следование исторической правде, но утверждение идеала в российской политической действительности, которая должна, по его мысли,

следовать разумным идеальным построениям, опирающимся на историческую реальность — а реальность ли то на самом деле, для утверждения идеала не столь и важно.

Не вполне явно, но все же отдал дань Ломоносов (например, в сатире «Гимн бороде») и тому, что исследователи называют «антиклерикальной темою» в русской литературе.

В петровское время разорванное сознание «просвещённой» верхушки общества начало всё отчетливее разделять Бога и Его Церковь. И если Богу кто-то ещё воздавал хвалу и славу, то в Церкви видели почти исключительно силу косную, противящуюся прогрессу и всем новым веяниям времени. В литературе одним из самых яростных врагов Церкви стал **Антиох Дмитриевич Кантемир** (1708-1744).

«Сын молдавского господаря Дмитрия Кантемира, перешедшего на сторону России и деятельно сотрудничавшего с Петром I, Антиох Кантемир формировался в кругу идейных сподвижников русского царя, в атмосфере просветительских мероприятий начала XVIII века»<sup>53</sup>, — эта объективная информация, извлечённая из академической четырехтомной «Истории русской литературы», в комментариях, пожалуй, не нуждается. «Идейное сближение с Феофаном Прокоповичем», там же отмеченное, также говорит о многом.

В многочисленных сатирах своих Кантемир не упускает возможности постоянно обрушивать на духовенство вообще и на конкретных его представителей свой сарказм, отнюдь не справедливую неприязнь, едва ли не ненависть. Укажем лишь один образец. В сатире «На хулящих учение» (1729) Кантемир иронически утверждает:

Епископом хочешь быть —  
уберися в рясу,  
Сверх той тело с гордостью  
риза полосата  
Пусть прикроет;  
повесь цепь на шею от злата,  
Клобуком покрой главу,  
брюхо — бородою,  
Клюку пышно повели  
везти пред тобою;  
В карете раздувшись,  
когда сердце с гневу  
Трешит, всех благословлять  
нудь праву и леву.  
Должен архиастырем  
всяк тя в сих познати

**Знаках, благоговейно  
отцом называть.  
Что в науке? что с нее  
пользы церкви будет?  
Иной, пиша проповедь,  
выпись позабудет,  
От чего доходам вред;  
а в них церкви права,  
Лучшие основаны,  
и вся церкви слава.**

Сравним с высказыванием Феофана, приведённым о. Георгием Флоровским: «Лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свешницы, кадильницы и тому подобные забавы»<sup>54</sup>. Пожалуй, в русской литературе противопоставление «света науки» и «церковной темноты» идёт именно с кантемировских сатир.

**«Нет правды в людях, —  
кричит безмозглый церковник,  
Еще не епископ я, а знаю часовник,  
Псалтырь и Послания  
бегло читать умею,  
В Златоусте не запнусь,  
хоть не разумею»,  
Науку невежество  
местом уже поселио,  
Под митрой гордится то,  
в шитом платье ходит...**

Вспомним ещё раз сетования Амвросия Юшкевича: «... Больше ответа не услышишь, кроме того: суевер, ханжа, лицемер, ни к чему не годный. Сие же все делали такою хитростью и умыслом, чтобы вовсе в России истребити священство православное...» Несомненно, Кантемир выполнял вполне определенный идеологический заказ, и вполне успешно.

«Яркая антиклерикальная направленность сатир Кантемира сближает его творчество с выступлениями деятелей Возрождения, обличавших церковников с позиций гуманистического светского мировоззрения. И в новеллах Боккаччо, и в «жестоких» сатирах деятеля польского Возрождения К.Опалиньского, и в безавторских фацециях, отражавших настроения демократических слоев населения, образы церковников всегда наделены отрицательными чертами, они жадные, беззастенчивые и глупые. Русская демократическая сатира конца XVII в. также отразила эту тему. <...> Но в сатирах Кантемира невежественные церковники не смешны. Их власть опасна. Они препятствуют развитию науки, они активны, умело пользуются своим влиянием»<sup>55</sup>, — с этим выводом советского исследователя можно

согласиться. Только тот явный плюс, которым он отмечает своё наблюдение над творчеством Кантемира, мы заменим на столь же явный минус. Сатиры Кантемира дурно пахнут.

Вообще сатира как жанр таит в себе множество скрытых опасностей для духовного здоровья как создателя, так и потребителей ее — она намеренно дает искажённое отражение бытия и подчас переносит свой унижающий смех с поверженного грехом творения на замысел Творца. Эту проблему, эту опасность во всей её полноте ощутил позднее Гоголь — но XVIII век к тому был ещё неспособен. И речь о том впереди.

Создатели русского классицизма, за весьма редким исключением, не оставили таких творений, которые можно было бы без страха мерить самою высшою художественной мерою. И лишь одно имя не меркнет в блеске прочих имен великих мастеров отечественной словесности — имя Державина.

#### 4.

Мощный, будто вытесанный из трудно поддающегося резцу камня или отлитый из грубого металла, стих **Гаврилы Романовича Державина** (1743 — 1816) во всей русской поэзии есть явление исключительное, чудесное. Тот, кто окажется захваченным его необоримою силою, никогда уже не сможет (и не захочет) освободиться от власти звучания державинского слога. Пусть слог этот покажется кому-то местами чуть устарелым — и в самой архаичности своей всегда проявит он собственное величие.

И эта-то мощь, звучность, высокость и торжественность стиля как нельзя более соответствует теме, избранной поэтом для одного из шедевров своих — оды «Бог» (1784). Ода эта станет во всей русской литературе явлением исключительным, и не потому, что никто не дерзал посягнуть на подобную тему — как раз дерзали, особенно в XVIII столетии, многие. И не только в России, но и в Европе. Но у одного лишь Державина поэтическая мощь и совершенство поэзии так полно и безусловно соответствуют избранной теме. Ода «Бог» — своего рода поэтическое богословие, живое дыхание поэзии одухотворяет здесь строгие и четкие вероучительные формулы.

О Ты, пространством бесконечный,  
Живой в движеньи вещества,  
Теченьем времени превечный,  
Без лиц, в Трех Лицах Божества!  
Дух, всюду сущий и единый,

**Кому нет места и причины,  
Кого никто постичь не мог,  
Кто все собою наполняет,  
Объемлет, зиждет, сохраняет,  
Кого мы называем: Бог.**

.....  
**Себя Собою составляя,  
Собою из Себя сияя,  
Ты Свет, откуда Свет истек.  
Создавый все единым словом,  
В творены простираясь новом,  
Ты был, Ты есть, Ты будешь ввек!**

Поэт, следуя в определении Бога и Его свойств за христианской догматикой, прежде всего выделяет ту истину, которая опирается на новозаветную идею **«Бог есть свет» (Ин. 1, 4-5; Ин. 8, 12; 1 Ин. 1, 5)**. Однако при этом вряд ли в строке «Ты Свет, откуда Свет истек» Державин имел в виду начало акта творения (**Быт. 1, 3**), но скорее — второй член Символа веры («...Света от Света, Бога истинна от Бога истинна...»), ибо **истечение** Света никак не должно понимать как сотворение света, но как рождение Света, то есть Бога Сына.

Высказывались мнения, будто Державин в своей оде являет себя скорее деистом, нежели истинным христианином. С этим трудно согласиться. В доказательство утверждения о деизме поэта указывают порою на идею непостижимости Бога для человеческого воображения, высказанную в последней строфе оды:

**Неизъяснимый, непостижимый!  
Я знаю, что души моей  
Воображении бессильны  
И тени начертать Твоей...**

Однако Создатель именно непостижим для человека в Своей сущности, но богопознание возможно для человека, хотя и весьма ограничено, в той мере, в какой Сам Бог допускает это, позволяет творению — посредством выхода за пределы Своей сущности. Для Державина познание величия Творца совершается через восхищение величием сотворённого мира. Хотя поэт сознаёт, что такое величие ничтожно мало по сравнению с истинным величием Божиим.

**Но огненны сии лампады,  
Иль рдяных кристалей громады,  
Иль волн златых кипящий сонм,  
Или горящие эфиры,  
Иль вкупе все светящи миры —  
Перед Тобой —**

**как нощь пред днем.  
В воздушном океане оном,  
Миря умножа миллионом  
Стократ других миров, — и то,  
Когда дерзну сравнить с Тобою,  
Лишь будет точкою одною...**

Нельзя не отметить здесь близость тому, что мы уже встречали у Ломоносова: Державин познает Бога через познание Его отражения в творении. И через познание себя самого как отражения этого творения.

Профессор А. И. Осипов, говоря о деизме, точно отметил, что в деистической системе «человек абсолютно автономен», что «для его духовной жизни не требуется никакого общения с Богом», что деизм полностью отвергает необходимость Бога для человека, а это «может привести к прямому богооборчеству»<sup>56</sup>. Но у Державина человек как раз и не является самодовлеющей ценностью, его бытие получает свое осмысление именно через связь с Богом — так что ни о каком богооборчестве и речи идти не может:

**Тебя душа моя быть чаst,  
Вникает, мыслит, рассуждает:  
Я есмь — конечно, есть и Ты!  
Ты есть! — природы чин вещает,  
Гласит мое мне сердце то,  
Меня мой разум уверяет,  
Ты есть — и я уж не ничто!**

Не только восславление Создателя — возвеличивание и человека как проявление в мире славы Отца составляет предмет поэтического восторга Державина. Поставленный Замыслом о мире в центр тварной вселенной, человек, пусть и в малой мере, несёт в себе отсвет Божия всесовершенства. Молитвенный и ликий голос гениального поэта сам собою становится проявлением этого человеческого величия.

**... Ты во мне сияешь  
Величеством Твоих доброт;  
Во мне Себя изображаешь,  
Как солнце в малой капле вод.**

Известно, что ни одна религия, ни одна философская система не ставит человека столь высоко, как это делает христианство. Согласно Замыслу, учит нас христианство, человек должен стать своего рода связью между Творцом и творением, должен через себя передавать творческую энергию Создателя всему тварному миру. Отпадением от Бога в первородном грехе человек как бы воспротивился и Замыслу, но Замысел остался всё же неизменным. Державин оценивает человека (как и себя

самого) с точки зрения его места в Замысле, но не в отпадении — поэт воспевает человека в том состоянии, в какое он должен возвратиться, восстановив связь с Богом.

**Частица целой я вселенной,  
Поставлен, мнится мне,  
в почтенней  
Средине естества я той,  
Где кончил тварей Ты телесных,  
Где начал Ты духов небесных  
И цепь существ связал всех мной.  
Я связь миров, повсюду сущих,  
Я крайня степень вещества;  
Я средоточие живущих,  
Черта начальна Божества...**

Державин не может не ощущать антиномичности бытия человека, следствия грехопадения. Смысл существования человека, согласно православному учению, — достижение богоподобия, обожение, залогом чего для поэта становится именно предназначено ему место в Замысле. Но повреждённость человеческой природы определяет и его ничтожество, одновременное величию. Именно в этой антиномии нужно искать объяснение знаменитых строк державинской оды —

**Я телом в прахе истлеваю,  
Умом громам повелеваю,**

— с чёткой итоговой формулой:

**Я царь — я раб — я червь — я бог!**

Поэт именует человека богом, вовсе не противопоставляя его, и тем более не приравнивая, Создателю, ибо ставит его в полную зависимость от Бога Сущего:

**Но, будучи я столь чудесен,  
Отколе происшел? — безвестен;  
А сам собой я быть не мог.  
Твое созданье я, Создатель!  
Твоей премудрости я тварь,  
Источник жизни, благ податель,  
Душа души моей и царь!  
Твоей то правде нужно было,  
Чтоб смертну бездну преходило  
Мое бессмертно бытие;  
Чтоб дух мой  
в смертность облачился**

**И чтоб чрез смерть я возвратился,  
Отец! — в бессмертие Твое.**

Можно признать, что в последней строке есть некоторая неопределённость, которая позволяет иным комментаторам утверждать отрицание Державиным личного Бога, как и едва ли не вообще личностного начала в человеке. Но понимается ли автором оды смерть как растворение в некоей безличной субстанции? Подобное понимание противоречило бы всему пафосу, всему смыслу оды «Бог», ибо вся она есть именно личное славословие сознающего себя творения, обращённое к Личности Творца.

К **богословским** достоинствам оды Державина относится и отмеченное различными исследователями поэтическое запечатлевание доказательств бытия Божия — телеологического, онтологического, психологического: «Тебя душа моя быть чает...» и так далее.

В этом смысле к оде «Бог» примыкает ода «Бессмертие души» (1796) — с разбором различных сторон доказательства человеческого бессмертия, запечатлённого в простой формуле: «Жив Бог — жива душа моя». Название одного из стихотворений — «Доказательство Творческого бытия» (1796) говорит само за себя. Прозрачно ясен и итог размышлений поэта:

**Без Творца  
столь стройный мир, прекрасный  
Сей не может пребывать.**

Но отчасти справедливо и утверждение о некоторой недостаточности самой идеи Бога у Державина, о неполноте его боговидения. Поэта нельзя упрекнуть в умозрительной холодности, напротив — его славословие Творцу полно сердечного жара и душевного восторга. Однако восхваляя Творца и восторгаясь величием творения, Державин как-то «забывает» о новозаветном откровении: **«Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8)**. Разумеется, он не отвергает, но и никак не развивает этой важнейшей истины, она скорее подразумевается, неявно ощущается, но всё же остается вне поля зрения поэта.

Должно сознавать, что некоторые недочёты державинской оды определены не просто личными особенностями богопонимания поэта и не самою неохватностью темы, но и вообще уровнем поэтического осмыслиния бытия, уровнем освоения религиозных истин в XVIII столетии. Державин же явно возвышался над своим временем — не только художественным совершенством лучших своих творений, но и несомненным превосходством миросозерцательной мудрости.

Можно было бы привести множество сравнительных доказательств

такого превосходства, однако ограничимся одним примером — сравнением оды Державина и более позднего сознательного подражания ей, стихотворения «Бог» одного из крупнейших поэтов предпушкинской поры, **Константина Николаевича Батюшкова** (1787 — 1855). Нужды нет, что это одно из ранних сочинений Батюшкова, написанное им в семнадцатилетнем возрасте (в 1804 — 1805 гг.), — поэт выразил и отразил в нём многое именно из характерного для его времени, подвёл своего рода итог, к какому пришла поэтическая образность на рубеже XVIII-XIX веков.

Сам Батюшков поведал нам о сложной противоречивости и драматической напряжённости собственного религиозного чувства, о парадоксальности собственного богопознания:

Хочу постичь Тебя,  
хочу — не постигаю.  
Хочу не знать Тебя,  
хочу — и обретаю.

Батюшков называл свою поэзию «лёгкою». Лёгкою — воздушною, парящею, порхающею в сфере грёз и невесомых видений — такою мы можем ощутить поэзию эту и согласиться с собственным определением поэта. Поэтические мечты Батюшков облекал чаще всего в одеяние античных мифов либо образов ренессансных. Он эллинист по своим творческим стремлениям, по типу мировидения. Разумеется, это вовсе не означает, что поэт имел некую склонность к языческому миросозерцанию, но лёгкий налёт пантеистического мышления в его созданиях ощущается нередко. Конечно, его душа полна благоговения перед созидааемым им величием Творца, однако так далеко это от вдохновенного восторга державинского:

Везде могущество  
Твое напечатленно.  
Из сильных рук Твоих  
родилось все нетленно.  
Но все здесь на земли  
приемлет вид другой:  
И мавзолеи где гордилися собой,  
И горы вечные где  
пламенем курились,  
Там страшные моря  
волнами вдруг разлились;  
Но прежде море где  
шумело в берегах,  
Сияют класы там златые на полях  
И дым из хижины  
пастушечьей курится.

**Велишь — и на земли  
должно все измениться,  
Велишь — как ветер прах,  
исчезнет смертный род!**

Нетрудно заметить: Бог Батюшкова запечатлевается в поэтических образах не как Творец, а скорее как некая внешняя сила, время от времени меняющая облик тварного мира.

Как уже говорилось ранее, человек XVIII столетия не был в прямом смысле язычником, но нечто от языческого взгляда на мир в его видении бытия явно ощущается. Вот и у Батюшкова — Бог напоминает в начальных строках стихотворения...Зевса-громовержца:

**На вечном троне Ты  
средь облаков сидишь  
И сильною рукой  
гром мещешь и разишь.  
Но бури страшные и громы  
Ты смиряешь,  
И благость на земли  
реками изливаешь.**

Создавая своеобразный вариант телеологического доказательства (о котором, признаться, можно говорить здесь лишь с большими оговорками) бытия Божия, поэт рисует идиллический пейзаж в духе букалической поэзии:

**Всесильного чертог,  
небесный чистый свод,  
Где солнце, образ Твой,  
в лазури нам сияет  
И где луна в ночи  
свет тихий проливает,  
Туда мой скромный взор  
с надеждою летит!  
Безбожный лжемудрец  
в смущеньи на вас зрит.  
Он в мрачной хижине  
Тебя лишь отвергает:  
В долине, где журчит  
источник и сверкает,  
В ночи, когда луна  
нам тихо льет свой луч,  
И звезды ясные сияют из-за туч,  
И Филомелы песнь  
по воздуху несется, —  
Тогда и лжемудрец  
в ошибке признается.**

Недаром включен здесь и намек на легенду о Филомеле, превращённой богами в соловья — каждое лыко идёт тут в строку.

Так невольно сказывается приверженность античной культуре. Здесь, конечно, повторим опять, не язычество, а тип образности, но подобное мировидение всё же не безобидно для его обладателя, ибо искажает и замутняет зрение. Бог-Творец, по сути, исчезает из поля зрения поэта и подменяется безликою, хоть и прекрасною, природою.

Вспомним, насколько мощный космический образ мироздания дал в своей оде Державин:

**Как искры сыплются, стремятся,  
Так солицы от Тебя родятся;  
Как в мразный, ясный день зимой  
Пылинки инея сверкают,  
Вратятся, зыблются, сияют,  
Так звезды в безднах пред Тобой.  
Светил возженных миллионы  
В неизмеримости текут,  
Твои они творят законы,  
Лучи животворящи льют.**

И насколько ограничен в сравнении с этим кругозор Батюшкова.

Скажем снова: речь не просто о Батюшкове, а об уровне культуры времени, которому поэт соответствовал, тем более, что в начале творчества каждый невольно ориентируется именно на общий уровень, как эстетический, так и мировоззренческий.

Развивая свое доказательство бытия Божия, Батюшков даёт продолжение образного строя стихотворения:

**Иль на горе,  
когда ветр северный шумит,  
Скрипит столетний дуб,  
ужасно гром гремит,  
Паляща молния по облаку сверкает,  
Тут в страхе он к Тебе,  
Всевышний, прибегает,  
Клянет себя, клянет  
и разум тщетный свой,  
И в страхе скажет он: —  
Смиряюсь пред Тобой!**

Нетрудно, к слову сказать, в этом аргументе Батюшкова в пользу бытия Божия разглядеть один из постулатов атеизма, объясняющего «происхождение религии»: она есть якобы следствие страха перед грозной природою. Батюшков ведь именно это изображает, это утверждает. У Державина нет и намека на подобный страх, но — восхищение, благоговение перед Творцом, создавшим столь прекрасный, столь величественный мир.

Конечно, «лёгкий» Батюшков не мог сравняться с Державиным в моци и блеске стиха, а также и в глубине постижения темы, но и вообще можно повторять и повторять, что среди русских поэтов той эпохи Державин высится как какой-нибудь Монблан в окружении невысоких холмов.

В конце жизни Державин восполнил то, чего не доставало ему в его богопознании, богоидении. В 1814 году он пишет оду «Христос», в которой предстаёт как поэт-богослов, возносящий хвалу Спасителю, познаваемому через духовное постижение Его образа в Священном Писании. Каждая строфа этой вдохновенной оды содержит множество параллельных мест Писанию — можно сказать, что ни одна мысль, ни один образ не рождён собственным поэтическим произволением автора, но все имеют источником своим благую весть. Для примера достаточно указать одну из строф оды:

**Христос нас Искупитель всех  
От первородного паденья.  
Он свет, — ть мой необъемлем ввек,  
Но тмится внутрь сердец неверья,  
Светясь на лоне у Отца.  
Христа нашедши, все находим,  
Эдем свой за собою водим,  
И храм Его — святы сердца.**

Воспользуемся собственным авторским комментарием к оде, и укажем источники одной лишь приведённой строфы (всего таких источников указывается восемьдесят два): **«Христос искупил нас от клятвы законныя»** (Гал. 3, 13). **«Свет во тьме светит, и тьма не объяла его»** (Ин. 1, 5). **«Благовестование наше в гибнувших есть покровенно»** (2 Кор. 4, 3). **«Единородный Сын, сый в лоне Отчи»** (Ин. 1, 18). **«Ищите прежде Царства Божия, и правды его, и сия вся приложится вам»** (Мф. 6, 33). **«Вы есте церкви Бога жива»** (2 Кор. 6, 16)<sup>57</sup>.

Ода «Христос» завершается поэтической молитвой, обращённой к Искупителю человечества:

**О Всесвятый! Превечный Сый!  
Свет тихий Божеския славы!**

Пролей Свои, Христе! красы  
На дух, на сердце и на нравы,  
И жить во мне не преставай;  
А ежели и уклонюся  
С очей Твоих и затемнюся,  
В слезах моих вновь воссияй!  
Услышь меня, о Бог любви!  
Отец щедрот и милосердья!  
Не презрь преклоншейся главы  
И сердца грешна дерзновенья  
Мне моего не ставь в вину,  
Что изъяснить Тебя я тщился,—  
У ног Твоих коль умилился  
Ты, зря с мастикою жену.

(Мф. 26, 7)

Должно и вообще отметить составление поэтом многих молитв в стихах. Можно утверждать, что вместе со многими духовными одами эти стихи составляют единое целое — как бы одну большую оду, одну молитву, изливающуюся из сердца поэта на протяжении всей его жизни. И действительно: сколь близки, например, оде «Бог» строки одной из «Молитв» (1780-х гг.):

Величие Твое, о Боже! воспеваю,  
К Тебе стремлю я мысль  
и чувствия и дух,  
И сердцем существо  
Твое я прославляю;  
О Боже! Преклони  
к усердным песням слух.  
Мне помощь не нужна  
парнасска Аполлона,  
Дабы Создателя усердием почтить;  
Не надобно к тому  
гримящей лиры звона, —  
Лишь надобно уметь  
Создателя любить.

Последние четыре строки знаменательны, мысль ими выраженная, поистине духовна: не обычное вдохновение (с оттенком едва ли не языческим), пригодное для любого иного предмета, но лишь подлинное религиозное чувство может напитать восхваление Творца.

Поэзия Державина есть в значительной своей части следование призыву Апостола:

*«...Исполняйтесь Духом, назидая самих себя псалмами и*

*славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу, благодаря всегда за все Бога и Отца, во имя Господа нашего Иисуса Христа» (Еф. 5, 18-20).*

На это поэт сам указывал в «Рассуждении о лирической поэзии», изъясняя собственное понимание духовного поэтического творчества: «В духовной оде удивляется поэт премудрости Создателя, в видимом им в сем великолепном мире чувствами, а в невидимом — духом веры усматриваемой; хвалит пророчество, славословит благость и силу Его; исповедует перед Ним свое ничтожество и согрешение. Все же таковые понятия изъявляет простым, чистым, сокрушенным сердцем или пламенным восторгом даже иногда как бы в исступлении, из бренной плоти исторгаясь, воскрывается душою в лик ангелов».

Державин прикоснулся в своем творчестве и к традиции поэтического переложения библейских текстов. Знаменитая ода «Властителям и судиям» (1780), принесшая поэту несколько неприятных минут, есть переложение 81-го Псалма. Написанные для всех времён священные песнопенияозвучны любому веку, как оказались ониозвучны и эпохе царствования Екатерины: столь обличительно точны оказались и державинские строфы, всего лишь по-новому выразившие вечные истины. Поэта заподозрили в якобинстве, так что пришлось объяснить, что псалмопевец не был причастен к революционному буйству конца XVIII столетия.

Если и мыпренебрежём злобою техдалких дней (а инаших собственных, поскольку ода «Властителям и судиям» весьма злободневна иныне), но обратимся квневременному смыслу оды, то обнаружим, что авторпереложения не просто обличает неправедных, но вообще отвергает земную власть как жизненную ценность: ибо она есть **сокровище на земле** — не более. И вор, который крадет это сокровище, — смерть:

Цари! Я мнил, вы боги властны,  
Никто над вами не судья,  
Но вы, как я подобно, страстны,  
И так же смертны, как и я.  
И вы подобно так падете,  
Как с древ увядший лист падет!  
И вы подобно так умрете,  
Как ваш последний раб умрет!

Не забудем, что и сам Державин принадлежал не к последним из подданных империи, был и «властителем» и «судией» в своих занятиях государственными административными делами.

Важно сопоставить эту державинскую оду с переложением отрывка из 145-го Псалма, выполненным одним из ведущих литераторов эпохи — А.Сумароковым (в 1773 г.):

**Земля родит, земля пожрет;  
Рожденный всяк, рожден умрет,  
Богат и нищ, презрен и славен.  
Лишатся гордостей своих,  
Погибнут помышленья их,  
И пышны титла все  
сокроются во гробе.**

Тот же мотив, та же истина. Случайно ли обращение столь разных поэтов к одной и той же идее?

Всего Державину принадлежит переложение более двадцати псалмов. Примечательны названия, которые он дал своим переложениям, например:

«Праведный судия» (1789, Пс.100), «Истинное счастье» (1789, Пс.1), «Помощь Божия» (1793, Пс.120), «На тщету земной славы» (1796, Пс.48), «Желание в горняя» (1797, Пс.83), «Братское согласие» (1799, Пс.132), «Утешение добрым» (1804, Пс.71), «На безбожников» (1804, Пс.52), «Надежда на Бога» (1807, Пс.45), «Благодарность» (1807, Пс.137), «Умиление» (1807, Пс.70), «Воцарение правды» (1809, Пс.96), «Упование на защиту Божию» (1811, Пс.58), «Сострадание» (1813, Пс.41). Источником поэтического вдохновения стали для Державина и некоторые иные тексты Писания.

В переложении 74-го Псалма, в оде «Радость о правосудии» (1794), Державин, вслед за Псалмопевцем, утверждает Божию благую волю как единственное основание, на коем только и может покойиться праведность земных властителей. Мысль драгоценная для всех времён.

Но времена-то меняются... И мучительное размышление об этом становится одним из важнейших в творчестве Державина. Времена меняются и всё меняется вместе с ними.

Державин соприкоснулся поэтической мыслью с одной из трагических проблем бытия земного, с той, какая неизменно тяготеет над сознанием едва ли не каждого поэта.

Это вообще та проблема, с которой столкнулся человек эвдемонического типа культуры, тот человек, что обратился к поискам земного человеческого счастья, пренебрегая мыслью о спасении, обратился ко времени, презрев внутренне присущее каждому стремление к вечности. И вдруг этот обращённый к счастью человек обнаружил странное противоречие: оказалось, что счастье и время находятся в какой-то странной взаимозависимости. Счастье и время — они как бы несовместимы, они противоречат друг другу. Человек средних веков категориями времени не мыслил, в быстротекущем времени как бы и не жил. Он был обращен к вечности. При смене типа культуры время очень скоро начало ощущаться как проклятье.

Ощущение времени не есть ли всего лишь обостренное ощущение падшести мира? И что оказалось необходимым для счастья прежде всего? Остановленное время. Не станем тревожить тень Гёте с его Фаустом, обратимся к отечественной поэзии. Ведь не кто-нибудь, а мудрец Тютчев воскликнул, переживая мгновение счастья:

### **О время, погоди!**

Потому что уходит же вот это ощущение счастья, оно остается в прошлом где-то, а у человека остаётся лишь сожаление, а человека начинает обнимать ужас, потому что время несёт в глубине своего потока — смерть. Смерть и время становятся едва ли не синонимами. Уже совсем близко к нам звучит признание поэта и философа Вл. Соловьева:

### **Смерть и время царят на земле...**

И уже почти наша современница, Анна Ахматова, как бы застыла в недоумении перед вопросом:

**Но кто нас защитит  
от ужаса, который  
Был бегом времени  
когда-то наречён?**

«Бег времени», тот ужас, перед которым человек чувствует себя бессильным, именно он и есть препятствие земному человеческому счастью. Поэт, повторим, ощущает это с особой обострённостью. Недаром же назвал Б.Пастернак поэта: «вечности заложник у времени в плена». Мы все в плена у времени, и часто там, где происходит своего рода столкновение ужаса перед временем и тоски по вечности, там высекаются искры поэзии.

Для Державина осмысление времени стало одной из важнейших тем творчества. Отношение ко времени у поэта менялось, и явственно ощущается, как бьётся его мысль над неразрешимостью проблемы.

Державин хорошо сознавал, что время противостоит именно вечности, а вечность не есть дурная бесконечность времени, как мы её чаще понимаем, но — отсутствие времени. Время — свойство мира земного, вечность — Горнего. Противостояние времени и вечности необходимо осмысливать на самом высоком уровне, минуя соображения частные, бытовые. Державин недаром сопрягает в оде «Бог» с именем Творца — слово вечность. Однако само понимание вечности на Горнем уровне отличается у поэта неопределённостью, неполнотой, вообще богословски весьма уязвимо. Это, пожалуй, самое слабое место оды вообще:

**Хаоса бытность довременну  
Из бездн Ты вечности возвзвал,  
А вечность, прежде век рожденну,  
В Себе Самом Ты основал...**

Поэтическое переживание времени, напротив, можно считать одним из важнейших достоинств Державина-поэта. Особенно остро ощущает человек течение времени при столкновении со смертью. И это естественно, ибо тут же неизбежен вопрос: что же теперь? зачем, для чего протекала эта жизнь? И что такое вообще само время?! В каких звучных, металлического звучания строфах отображает свои раздумия и недоумения поэт:

**Глагол времен! Металла звон!  
Твой страшный глас меня смущает;  
Зовет меня, зовет твой стон,  
Зовет — и к гробу приближает.  
Едва увидел я сей свет,  
Уже зубами смерть скрежещет,  
Как молнией, косою блещет,  
И дни мои, как злак, сечет.**

Это начало знаменитой оды «На смерть князя Мещерского» (1779). Какие трагические по своему звучанию строки!

Но с такой мыслью о всесилии смерти — не тягостно ли само существование? И куда укрыться от этого, ибо:

**Ничто от роковых кохтей,  
Никая тварь не убегает;  
Монарх и узник — снедь червей,  
Гробницы злость стихий снедает...**

.....  
**Скользим мы бездны на краю,  
В которую стремглав свалимся;**

**Приемлем с жизнью смерть свою,  
На то, чтоб умереть, родимся.**

Державин ставит синонимами важнейшие слова: время и смерть:

**Зияет время славу стерть...  
Глотает царства алчна смерть.**

Потому что смерть и есть это быстро текущее, уносящееся время. А время есть смерть. Вот когда было предвосхищено соловьёвское «смерть и время царят на земле...»

И только человек дерзает противиться этому:

**Не мнит лишь смертный умирать  
И быть себя он вечным чает...**

Конечно, противостояние времени тщетно. Это и понятно человеку, но и труднопостижимо умом. Человек стремится-таки найти хоть какую лазейку, намерен как-то проскользнуть, вырвавшись из объятий этого быстротекущего времени. И именно поэту, художнику начинает казаться, что он обладает секретом бессмертия. Недаром написал Державин такие горделивые строки:

**Моих врагов червь кости сложет,  
А я пишу и не умру...**

Гордые слова, и надобно признать: многие художники находили для себя утешение в этом. Конечно, каждый понимает, что и он умрёт, но мнит, что вот в творчестве-то своём останется жить. И после Державина (как и до него) многие подхватывали эту тему, мысль о собственном бессмертии поэтическом — это ведь так важно для человека психологически. Чуть позднее об этом писал А.Фет, и с истинным поэтическим совершенством:

**Сердце трепещет отрадно и больно,  
Подняты очи, и руки воздеты.  
Здесь на коленях я снова невольно,  
Как и бывало, пред вами, поэты.  
В ваших чертогах  
мой дух окрылился,  
Правду провидит он  
с высей творенья;  
Этот листок, что иссох и свалился,  
Золотом вечным  
горит в песнопенье.  
Только у нас мимолетные грёзы  
Старыми в душу глядятся друзьями,  
Только у вас благовонные розы  
Вечно восторга блестают слезами.**

Слово **вечность** как бы неразрывно с поэтическим созданием. И Державин тоже на время как будто этому обольщению поддался.

Но слишком оказался он мудр, чтобы пребывать неизменно в дурмане соблазнительной иллюзии. Знаменательно его последнее,

самое последнее стихотворение, записанное слабеющей рукой умирающего поэта на грифельной доске. Эти строки любил Пушкин. Однажды, когда его попросили написать в альбом какие-нибудь стихи, он написал не свои, а державинские:

**Река времен в своем стремленьи  
Уносит все дела людей  
И топит в пропасти забвенья  
Народы, царства и царей.**

Это несомненноозвучно мудрости Экклезиаста. Но это не конец, потому что есть ещё четыре строчки, они-то для нас особенно интересны. Ведь первые — как будто возвращение всё к той же мысли, которую он уже не единожды пережил. Только по-новому прекрасно и звучно выраженные — удивительные строки, редкие даже в русской поэзии — и по своему трагическому звучанию, по какому-то едва ли не отчаянию (как можно ошибиться при первом знакомстве с ними). А дальше — как будто ещё более мрачное, ещё более беспространное, потому что поэт начинает опровергать самого себя, свою же иллюзию о бессмертии поэзии:

**А если что и остается  
Чрез звуки лиры и трубы,  
То вечности жерлом пожрется  
И общей не уйдет судьбы.**

Символично, что эти строки возникли именно на грифельной доске: ведь один лёгкий взмах, одно движение грязной тряпицы — и всё исчезнет навсегда и бесследно. И кажется: тут приговор самому себе.

Нет, так понять было бы слишком поверхностно плоско. В последних строках вовсе нет ни пессимизма, ни отчаяния, но истинная мудрость. Недаром возникает вновь это понятие — вечность. Каким бы смутным ни было её понимание и ощущение в сознании и в душе поэта — она всё же неизменно связывалась для него с миром Горним. «Пожрется вечностью» — нужно понимать как «будет принесено в жертву Творцу» — и никак иначе. Все эти земные ценности, вся эта слава и якобы бессмертие в поэзии — всё это не более чем **сокровища на земле**. Мы-то

за это цепляемся, нам это кажется значительным и важным. Но жертва Создателю — и важнее и значительнее всех этих ценностей, всего этого ложного бессмертия, к которому иные так стремятся. Поэт спокойно принимает последние мгновенья своей жизни и смиренно приносит в жертву всё то, что когда-то имело для него столь высокую цену.

Державин явил себя мудрым философом, смиренным христианином

в этих последних своих строках. Он истинно велик в них. Его последнее стихотворение — из тех вершин, какие уже нельзя превзойти, можно лишь встать рядом, но не выше.

## 5.

Как всякий великий художник, Державин не может быть уложен в схемы какого бы то ни было литературного направления. Никак не укладываются в идеологические рамки классицизма такие его строки:

**Блажен! — кто, удалясь от дел,  
Подобно смертным первородным,  
Орет отеческий удел  
Не откупным трудом — свободным,  
На собственных своих волах;  
Кого ужасный глас, от сна  
На брань, трубы не возбуждает,  
Морская не страшит волна,  
В суд ябеда не призывает,  
И господам не бьет челом.**

**Но садит он в саду своем  
Кусты и овощи цветущи;  
Иль диких древ, кривым ножом,  
Обрезав пни, и плод дающи  
Черенья прививает к ним;**

**Иль зрит вдали ходящий скот,  
Рычащий в выюющихся долинах;  
Иль перчищенную льет  
И прячет патоку в кувшинах,  
Или стрижет своих овец.**

(«*Похвала сельской жизни*», 1798).

Или:

**Блажен, кто менее  
зависит от людей,  
Свободен от долгов  
и от хлопот приказных,  
Не ищет при дворе  
ни золата, ни честей  
И чужд сует разнообразных!**

**Зачем же в Петрополь  
на вольну ехать страсть,**

**С пространства в тесноту,  
с свободы на затворы,  
Под бремя роскоши, богатств,  
сирен под власть  
И пред вельможей пышны взоры?**

**Возможно ли сравнять что  
с вольностью златой,  
С единением и тишиной на Званке?  
Довольство, здравие,  
согласие с женой,  
Покой мне нужен дней — в останке.**

*(«Евгению. Жизнь Званская», 1807)*

Это уже нечто новое — и не только для классицизма, для литературы, но и для культуры вообще. К концу XVIII века происходит переориентация сознания в системе жизненных ценностей. Сказывается своего рода душевная усталость, желание обратиться от сковывающих сознание и естественное чувство государственных догм и проблем к простым человеческим понятиям, к радостям частной жизни, к общению с природой, а не с табелью о рангах.

Поэт **Иван Иванович Дмитриев** (1760-1837) написал в 1794 году стихотворение, которое можно было бы назвать поэтическим манифестом времени (хотя сам он вряд ли о том подозревал):

**Видел славный я дворец  
Нашей матушки царицы;  
Видел я ее венец  
И златые колесницы,**

**«Все прекрасно!» — я сказал  
И в шалаш мой путь направил:  
Там меня мой ангел ждал,  
Там я Лизоньку оставил.**

**Лиза, рай всех чувств моих!  
Мы не знатны, не велики;  
Но в объятиях твоих  
Меньше ль я счастлив владыки?**

**Царь один веселый час  
Миллионом покупает;  
А природа их для нас  
Вечно даром расточает.**

**Пусть певцы не будут плесть**

**Мне похвал кудрявым складом:  
Ах! сравню ли я их лесть  
Милой Лизы с нежным взглядом?**

**Эрмитаж мой — огород  
Скипетр — посох, а Лизета —  
Моя слава, мой народ  
И всего блаженство света!**

Сравним с державинским:

**К богам земным сближаться  
Ничуть я не ищу,  
И больше возвышаться  
Никак я не хочу.**

**Души моей покою  
Желаю только я:  
Лишь будь всегда со мною  
Ты, Дашенъка моя!**

(«Желание», 1797)

Да, хорошо, даже прекрасно во дворце царском, но в шалаше с Лизонькой и Дашенькой лучше. Русский человек конца XVIII столетия предпочёл частную жизнь, жизнь «в шалаше». Правда, иные шалаши порою мало чем уступали царским чертогам, да и собственоручно пахать на волах сиятельный вельможа Державин вовсе не собирался, тут надобен Лев Толстой, — но простим поэтам их поэтические грёзы.

«Указ о вольности дворянства» оказался как нельзя кстати: ведь прежде дворянин также был чем-то вроде государева крепостного, теперь же он устремляется в свою деревню, где начинает **дней его невидимый поток на лоне счастья и забвенья**. Парк, примыкающий к шалашу, уже не расчерченное по циркулю и линейке упорядоченное пространство, а нечто максимально приближенное к природе, к естественной природе. Правда, над этой приближенностью тщательно трудились специально приглашенные ландшафтные архитекторы.

Расцветает садово-парковая усадебная культура. До нашего времени дошли от прежнего великолепия лишь жалчайшие крохи, но и их достаточно, чтобы имеющий живое воображение представил себе всю роскошь и идиллию навсегда ушедшего существования обитателей сельских **шалашей**.

Эвдемонические стремления русского образованного общества

достигают апогея именно в недрах усадебной культуры. А названия многих усадеб красноречивы весьма: Отрада, Рай, Раёк, Нерасстанное, Благодатное, Монрепо (Отдохновение), Нескучное... Счастье, идиллическое земное счастье влечёт воображение человека. И опять-таки Державин пишет величественную оду «На счастье» (1790), воспевая это новое божество, завладевшее душами окончательно:

**Всегда прехвально, препочтено,  
Во всей вселенной обожено  
И вожделенное от всех,  
О ты, великомощно счастье!  
Источник наших бед, утех,  
Кому и в ведро и в ненастье  
Мавр, лопарь, пастыри, цари,  
Моляся в кущах и на троне,  
В воскликновениях и стоне,  
В сердцах их зиждут алтари!**

В европейской литературе воспевающий счастье Державин не был одинок. Классицизм, разумеется, также часть эвдемонической культуры, но для него характерно всё же иное понимание счастья: к концу же XVIII столетия оно сопряжено со стремлением к сельской идиллии.

Поэты забывают о вечной славе героев, лелеют в душе сердечную нежность и воспевают жизнь частную, уединённую, счастливую удалённостью от неволи государственной лямки. Они пишут друг другу послания (жанр весьма популярный тогда), изливая свою приверженность несуетливой и вольной идиллии в окружении вольной же природы. Державин был вовсе не одинок, расписывая друзьям радости сельской жизни. На вершине нового направления — все заметнее сияют имена Н.М.Карамзина и И.И.Дмитриева.

Замечательный русский литературовед С.М.Бонди предложил однажды назвать направление, сменившее классицизм, — партикуляризмом — из-за поэтической приверженности художников к частной жизни. Но давно установился иной термин - **сентиментализм**.

Возник этот творческий метод в Англии, в середине XVIII столетия, основоположником его признан Стерн, название одного из произведений которого, «Сентиментальное путешествие» (1768), наименовало, кажется, и всё направление. Гёте говорил, что Стерн открыл в человеке человеческое. Среди прочих уместно вспомнить упомянутого в «Евгении Онегине» Ричардсона, а также Руссо.

Существует и ещё один термин, определяющий данное направление, — предромантизм, порою исследователи пытаются отграничить его от сентиментализма, но делают это несколько невнятно. Не будем

вмешиваться в спор и усугублять терминологическую неразбериху, которой подчас грешит литературоведение, и остановимся на общеупотребительном **сентиментализме**, присовокупив к нему еще и «Страдания юного Вертера» Гёте.

Сентиментализм, что явствует из самого названия (ср. лат. *sons*, *sentis* — чувство), — апеллирует, в отличие от классицизма, не к рассудку, а к чувству, к внутреннему эмоциональному миру человека. Душевное чувство становится средством формирования человеческой индивидуальности.

Сентиментализм сосредоточивает внимание на человеке частном, в отличие от человека государственного, каким его хочет видеть классицизм. Литературу ждали на этом пути многие обретения. Поистине великое для своего времени открытие сделал, например, Карамзин, обнаруживший, что «и крестьянки любить умеют». Классицизму подобное просто неинтересно. Да и недоступно.

Чувство становится вообще самодостаточной ценностью, порою своего рода целью бытия. Весь мир рассматривается как средство для возбуждения тех или иных эмоциональных состояний. Усадебный парк, посещение которого становится неким ритуалом, формируется так, чтобы помочь владельцу испытывать сменяющие одна другую эмоции. Теперь человек уже не боится «заблудиться», затеряться среди нарочито извилистых дорожек — напротив: в затерянном уединении можно легче и свободнее отдаваться желанным переживаниям.

Разумеется, при этом ценится не всякое чувство — мало ли их, грубых и недостойных, — но нежные, лёгкие, приятные. Вершинное эмоциональное состояние, особенно вожделенное — **меланхолия**, зыбкое трепетание души на переходе от одного чувства к другому, некая неопределённость, привлекательная именно таящимися в ней возможностями испытать неведомое новое, особо сладостное переживание.

**Николай Михайлович Карамзин** (1766-1826) воспел меланхолию:

О Меланхолия!  
нежнейший перелив  
От скорби и тоски  
к утехам наслажденья!  
Веселья нет ещё,  
и нет уже мученья;  
Отчаянье прошло...  
Но слезы осушив,  
Ты радостно на свет  
взглянуть ещё не смеешь  
И матери своей,  
Печали вид имеешь.  
Бежишь, скрываешься

**от блеска и людей,  
И сумерки тебе милее ясных дней.**

Разумеется, всё это полнее и острее переживается наедине с естественной природой:

**Безмолвие любя,  
ты слушаешь унылый  
Шум листьев, горных вод,  
шум ветров и морей.  
Тебе приятен лес,  
тебе пустыни милы;  
В уединении ты более с собой.  
Природа мрачная  
твой нежный взор пленяет:  
Она как будто бы  
печалится с тобой.  
Когда светило дня на небе угасает,  
В задумчивости ты  
взираешь на него.  
Не шумные весны  
любезная веселость,  
Не лета пышного  
роскошный блеск и зрелость  
Для грусти твоей приятнее всего,  
Но осень бледная, когда изнемогая  
И томною рукой  
венок свой обрывая,  
Она кончины ждет.**

(«Меланхолия», 1800)

Близость естественной природе возводится при этом в культ: ведь именно *натура* более всего и способствует естественному же и чувству, возбуждает его, поддерживает и направляет. Натурфилософия становится оттого весьма популярной (относительно, разумеется).

Но более всего воздействует на умы Руссо. Одно дело — философский трактат, другое — живость занимательного романа или поверхностно-эмоциональные рассуждения, приправленные легкоусвояемой логикой. Вспомним, что Лев Толстой носил в молодости маленький портрет Руссо на груди — факт красноречивейший.

Идеология руссоизма — антихристианская в основе своей, ибо исповедуя природную неиспорченность натуры человека, искалеченную лишь внешними искусственными влияниями (цивилизация либо ещё что — не так уж важно), женевский философ отрицает повреждённость человеческой природы первородным грехом.

Руссо не зовёт бороться с грехом, но предпочитает утверждать необходимость изменения внешних условий существования, которые всё и портят, по его мнению. Вот и идеологическое обоснование необходимости внешних же — революционных — изменений. Французская революция Руссо обязана весьма многим.

Но гораздо проницательнее оказался всё же маркиз де Сад, прекрасно почувствовавший, куда ведет рационалистическое преклонение перед «естественными» законами природы. Именно «естественнотью» он как раз и обосновывал существование и даже необходимость всех пороков, извращений и преступлений, и логически делал это безупречно. Маркиз имел смелость договорить до логического исхода то, что терялось в лабиринтах побочных рассуждений у идеологов Просвещения. Их прекраснодущие рядом с его трезвым скептицизмом и аморализмом просто смешно. Идеи же маркиза страшны, отвратительны, но на рациональном, предельно рационализированном уровне — неоспоримы. Противостоять им можно лишь на уровне духовном. Но Бога-то гуманизм как раз и отвергает. Тупик.

Так культура, о которой идет речь, сопряжена с совершенно своеобразным опытом. Культ природы не может не подталкивать человека к пантеистическому мироощущению. Расплывчатые религиозные чувствования, замешанные к тому же на неприятии Православия, приверженность которому могла казаться и неприличной для всякого образованного человека нового времени, оборачивались неопределенным деизмом, всегда, как известно, готовым перейти в атеизм и даже богооборчество. Увлечение античностью, идущее от классицизма, символизация внутренних состояний в образах и категориях язычества Древней Греции и Рима, накладывало и на все религиозные переживания языческий же покров — вспомним, как в стихотворении «Бог» Батюшков, по сути, отождествляет Вседержителя с громовержцем Зевсом, что небезобидно для духовной жизни человека. Можно вспомнить также, что в усадебных парках повсюду сооружались особого рода «храмы» — беседки, павильоны, посвященные языческим божествам — «храм Венеры», «храм Цереры» — или неким отвлечённым душевным понятиям — «храм Дружбы». Конечно, человек, приходя в «храм Венеры», предавался возвышенным мечтам об идеальной любви, а не приносил языческие жертвы перед статуей богини, непременно стоявшей в «храме». Но все эти внешне довольно невинные привычки, обычаи и ритуалы несли в себе опасность душевного расслабления, затрудняли саму возможность духовного трезвения, отрицали необходимость напряжённых духовных стремлений. В душах людей образовывалась причудливая мешаница обрывочных религиозных переживаний, усугубляемая часто мистическим любопытством.

Один из крупнейших историков XVIII века кн. М.М.Щербатов писал в книге с примечательным названием «О повреждении нравов в России» (конец 1780-х гг.): «Взиная на нынешнее состояние отечества моего таковым оком, каковое может иметь человек, воспитанный по строгим древним правилам <...>, не могу я не удивляться, в коль краткое время повредились повсюду нравы в России». Он же и причину тому обнаружил определенную: «Исчезли любовь к Богу и к святому Его закону, и нравы за недостатком другого просвещения, исправляемые верой, потеряв сию подпору, в разврат стали приходить».

В религии, как и во всей жизни, в культуре времени — явственно обнаруживало себя игровое начало. Люди часто не жили, а играли. Это особая тема в истории русской культуры, мы же приведем единственный пример — из известнейших. Когда говорят о пресловутых «потёмкинских деревнях», то объясняют их строительство попыткой временщика обмануть государыню. Но Екатерина не была так глупа, обмануть её столь примитивно было едва ли возможно, да никто к тому и не стремился. «Деревни» были грандиозной декорацией к тому театральному, по сути, действу, которое разыгрывала высшая знать Империи, сопровождая поездку просвещённой правительницы государства по вверенным её попечению владениям. Спектакль меньшего масштаба можно указать множество, а декорации строились порою не в пример грандиознее и пышнее (например, знаменитые баженовские павильоны для празднования Кучук-Кайнарджийского мира, когда на Ходынском поле был символически разыгран весь ход русско-турецкой войны и покорение Крыма).

Дворянство играло и в другие игры. Кто-то соблазнялся игровым началом в масонстве, а религиозная неразборчивость тому помогала. Значительная часть играла в вольнолюбивых римских граждан. Отголосок этого находим у раннего Пушкина:

**Я сердцем римлянин;  
кипит в груди свобода;  
Во мне не дремлет  
дух великого народа**

(«Лицинию», 1815)

Тяготение к античности поддерживалось архитектурой классицизма, получившей развитие и распространение в екатерининское время и просуществовавшей всю первую половину XIX столетия. Зримый отголосок того увлечения, той игры — и монументальная скульптура первой трети XIX века. Не странно ли, что национальные герои русского народа — Минин и Пожарский

(в Москве), Суворов (в С.-Петербурге), Ломоносов (в Архангельске) — предстают перед зрителем то в одеяниях римских граждан, то в латах легионера, то в тоге античного философа?

Вот на детском балу стоит у стены с суровым видом мальчик, Никитушка Муравьёв.

— Что же ты не танцуешь? — спрашивает его маменька.

— А римляне танцевали? — решительно отвечает он вопросом на вопрос.

Вряд ли маменька когда-либо задумывалась над тем, но тут не растерялась:

— Конечно, Никитушка.

— Ну, тогда и я буду.

Мальчик играет. Но он играет, подражая взрослым: не сам же додумался до того. И мальчиков таких было немало, доигрались же они до Сенатской площади в декабре 1825 года.

Особенность культуры того времени, да и более позднего, в том ещё проявлялась, что многие активно строили свою жизнь по заёмным образцам. Прежде всего использовались литературные клише. Сентиментальные романы эксплуатировались особенно тщательно, и давали они для того изобильные возможности. Позднее это отразилось в литературе же.

Даже гусарский полковник Бурмин из пушкинской «Метели» (этакий Васька Денисов, каким представляется нам гусарский офицер) объясняется в любви предмету своей страсти словами малахольного Сен-Прё, героя романа Руссо «Юлия, или Новая Элоиза». Ситуация прекрасная, недаром же так развеселила она Боратынского, о чём свидетельствовал сам Пушкин.

В «Евгении Онегине» Пушкин подробнейше показал нам, что представляла собою сентиментальная дева на рубеже XVIII и XIX веков. Более вульгарный образец — мать Татьяны Лариной:

**Бывало, писывала кровью  
Она в альбомы нежных дев,  
Звала Полиною Прасковью  
И говорила нараспев,  
Корсет носила очень узкий,  
И русский Н как Н французский  
Произносить умела в нос...**

*(Гл. вторая, XXXIII)*

Все это также по литературным образцам, а в основе — роман Ричардсона «Кларисса Гарлоу».

Татьяна Ларина не обошла вниманием и Руссо:

**Ей рано нравились романы;**

**Они ей заменяли всё;  
Она влюблялась в обманы  
И Ричардсона и Руссо.**

*(Гл. вторая, XXIX)*

Не упустим словечко «обманы», недаром использованное Пушкиным.

Наивная и неопытная девушка, Татьяна воспринимала мир по трафаретам образной системы сентиментальных романов: Онегин, несомненно, должен был представляться ей героем такого романа:

**Теперь с каким она вниманьем  
Читает сладостный роман,  
С каким живым очарованьем  
Пьёт обольстительный обман!  
Счастливой силою мечтанья  
Одушевленные созданья,  
Любовник Юлии Вольмар,  
Малек-Адель и де Линар,  
И Вертер, мученик мятежный  
И бесподобный Грандисон,  
Который нам наводит сон, —  
Все для мечтательницы нежной  
В единый образ облеклись,  
В одном Онегине слились.**

*(Гл. третья, IX)*

Себя же самоё она воспринимает как слепок с образцов, из тех же романов заимствованных;

**Воображаясь героиней  
Своих возлюбленных творцов,  
Кларисой, Юлией, Дельфиной,  
Татьяна в тишине лесов  
Одна с опасной книгой бродит,  
Она в ней ищет и находит  
Свой тайный жар, свои мечты,  
Плоды сердечной полноты,  
Вздыхает и, себе присвоя  
Чужой восторг, чужую грусть,  
В забвенье шепчет наизусть  
Письмо для милого героя...**

*(Гл. третья, X)*

Чужой восторг, чужая грусть... Самообман? Да. Но и обман. Не пройдём мимо дважды повторенного слова: обманы, обман... Не пройдём мимо и точнейшего определения: обольстительный обман. Тут не просто обман, но обольщение. Но обольщает всегда враг рода

человеческого. Используя своих подручных. Вряд ли Пушкин сознавал, используя точное слово, что помимо, может быть, собственной воли он возводит осмысление проблемы на религиозный уровень. Вероятно, тут действовала бессознательная творческая интуиция. Но поэт ясно обозначил: обольщение ведет к гибели, и он это внимательно прослеживает, предрекая героине: погибнешь, милая. Обольщение и впрямь обернулось для героини несчастливой судьбою.

Так культура сентиментализма являет трагическую свою сторону. Пушкин чуть приоткрыл для нас эту проблему.

Но одна из судеб, сопряженная с историей русской литературы, судьба не вымышленного персонажа, но реального живого человека, — ту же проблему, проблему просветительского гуманистического обольщения, выявила с очевидностью жестокою.

К сентиментализму обычно относят одно из самых известных произведений конца XVIII века — радищевское «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790). В этом направлении «путешествие» вообще из излюбленных жанров.

**Александр Николаевич Радищев** (1749-1802), первомученик революции, типичный просветитель-гуманист — фигура в истории русской литературы трагическая. Принадлежа к тонкому образованному слою, выделившемуся из состава народа в петровскую эпоху и сознавшему свое противостояние основной массе нации, Радищев первым ясно выразил тот комплекс вины перед этим народом и то стремление облегчить его положение, какими затем будут страдать и жить, каждое по-своему, многие и многие поколения русских борцов за народное счастье.

«Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человеческими уязвлена стала» — в этих начальных словах «Путешествия» отразилось искреннее сострадание, возвышенное и чистое душевное состояние, из тех, что имеют несомненную духовную основу. Радищев открывает собою парадоксальнейший ряд русских революционеров, какие не перевелись даже в большевицкий период, — борцов, готовых на безусловное самопожертвование во имя великой цели, великой идеи счастья ближних своих. Они в большинстве своём ничего не желают для себя, их деяния не замутнены никакими своекорыстными соображениями, они — напротив — рисуют потерять всё, и теряют, но ничто не смущает их — и они идут и гибнут, романтически ведомые светлой мечтою. В этом их уникальное положение в ряду деятелей мирового революционного процесса. Таков и Радищев.

Кажется, они все суть живое воплощение той самой заповеди Спасителя, которую были ведомы и великие святые подвижники, воины Христовы (и ведь порою многих из «борцов за народ» так и называли — святыми, пусть даже не в духовном, но более в житейском смысле):

**«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13).**

Но вот тут-то и начинает проявляться сущностно порочная основа стремлений и деяний подобных людей. Имени Христа не несли они ни в сердце, ни в мыслях, ни в действиях. Хотя бывали случаи, когда кто-то претендовал именно на звание продолжателя Его дела (как цареубийца Желябов, например), — по всему были они антихристианами. Ими двигало своеволие, но не смирение. Они вносили в жизнь хаос бунта.

— Но может быть, им можно простить всё это за их бескорыстное искреннее служение правде, пусть они и понимали её неверно?

— Мы никого не судим и поэтому нам нет необходимости прощать. Мы должны лишь с горечью сказать, что эти люди были обречены, стремясь к доброму, лишь множить мировое зло.

Что стало причиной того? У каждого своя конкретная ситуация, свои и причины.

Обратимся вновь к Радищеву. Он, как и пушкинская Татьяна — на ином уровне и с иными реалиями, разумеется, — слишком поддался обольстительным обманам века и слишком нафантизировал, мало вникая в суть вещей. Он верно видел многие конкретные проявления зла, страдания человеческие. Он искренне сочувствовал и сострадал простому народу. Но на глазах его были поистине *бельма*, какие не смогла снять та фантастическая и странная особа, которая якобы дала ему подлинное зрение. Автор обманулся относительно своего сомнительного видения. В главе «Спасская Полисть» эта некая мистическая странница, объявившая себя Истиной, несомненно, есть лишь прельщение ума, ибо Истиною (с большой буквы) мы называем единственно Христа. И самозванство тут несёт многие беды.

В чем видится автору причина зла? и как предлагает он избыть его? — ключевые по сути вопросы.

Просветители отказывались признать, что истинным источником зла является повреждённая первородным грехом природа человека. Они окончательно утвердили в умах идею решающего влияния на всё внешних обстоятельств бытия; отринув в гордыне своей Бога, они лишь усугубляли ситуацию первородного греха; борясь со злом, они множили это зло, создавая для него истинно питательную почву.

Для Радищева, как истинного ревнителя Просвещения, причина всех социальных бед виделась в распространении невежества, которому способствовал сложившийся порядок вещей. «Внутренний человек» (не в христианском, а в сентиментальном смысле слова), которому каждый просветитель посвящал значительную долю сочувственного внимания, казался повреждённым именно господством окружающего его невежества. Раз виноваты обстоятельства — их надо

менять. Недаром же Пушкин разглядел у Радищева «сатирическое воззвание к возмущению». Да и Екатерина учудила в нем «бунтовщика хуже Пугачева». Не обошёл Радищев вниманием и проблему приобщения к цивилизации, этой панацеи для большинства ревнителей прогресса. Ко всему подмешались и масонские увлечения и заблуждения автора «Путешествия».

И вот он попадает в порочный и трагический круг, разорвать который можно лишь отказавшись от гуманистической просветительской идеологии. Ведь как ни менят условия внешние, повреждённая природа человеческая останется все тою же, если не будет стремления к внутреннему очищению от греха.

Но осмыслить проблему на духовном уровне Радищев оказался не в состоянии. Показательный пример: еще до «Путешествия» он написал «Житие Федора Васильевича Ушакова», биографию своего приятеля со столь красноречивым определением жанра, — и сочинение это, по верному наблюдению исследователя, было «полемически заострено и против настоящих житий святых, и против панегириков вельможам»<sup>58</sup>. Что за сумбур в этом «просвещённом» сознании — не способном отличить святого подвижника от возносимого лестью вельможи?

Отсутствие истинно прочной жизненной основы стало причиной и личной трагедии Радищева: он оборвал жизнь свою самоубийством. Он усмотрел для себя невозможность служить добру, возвыщенно и бескорыстно. А препятствия увидел в тех же внешних обстоятельствах. Неужто и впрямь всё так безысходно?

Однако в том же периоде, коему посвящено здесь внимание, прослеживается ещё одна судьба, промыслительно отметившая иной путь через все обольщения и хитросплетения культурно-исторического бытия XVIII столетия.

## 6.

**Андрей Тимофеевич Болотов** (1738-1833) — представляется в разного рода энциклопедиях и прочих справочниках как учёный-агроном. Любят сообщать о нём биографы, что именно ему обязаны мы началом разведения в России картофеля, и сетуют при том, что за подобные же заслуги французы поставили своему соотечественнику памятник, тогда как русские люди имени Болотова почти не знают.

Да если бы только в одном картофеле дело было... Ведь Болотов — едва ли не самый интересный русский человек во всем XVIII столетии. По широте интересов с ним вообще некого рядом поставить, даже Ломоносова. В агрономии его заслуги бесспорны, он первым разработал теорию севооборота, установил принципы лесопользования и лесоразведения, не устаревшие и до сей поры, создал руководство по

агротехнике, использованию удобрений, создал целую науку «помология» (за сто с лишним лет до Мичурина выводил новые сорта плодовых культур). Нынешние ученые с удивлением обнаружили, разбирая труды Болотова, что он открыл один из законов генетики — но опередил время, и открытие его пропало в туне. Он был химиком, физиком, биологом, медиком и фармацевтом. Его можно назвать первым нашим физиотерапевтом: при помощи «электрической машины» он начал лечить, и не без успеха, некоторые болезни. Он был теоретиком и создателем-практиком русского пейзажного парка — в Богородицке (неподалёку от Тулы) до сих пор сохраняются остатки созданного им шедевра паркового искусства. Он был художником, драматургом, поэтом (хотя литературное его творчество, нужно признать, не отличалось высокими достоинствами). Он был выдающимся педагогом, причем педагогические его открытия основывались исключительно на собственном опыте: в созданной им школе он обучал и воспитывал не только своих детей, но и детей своих приятелей-соседей, и даже крепостных крестьянских, — чем отличался от Руссо, умозрительные теории которого парадоксально совмещались с печальной практикой отказа от родных детей и помещения их в воспитательные дома. Болотов обладал выдающимся административным талантом, был примерным хозяином, недаром же и прослужил управителем имений Екатерины II более 20-ти лет — в Киясовской и Богородицкой волостях. Перечислять заслуги и таланты Болотова можно бы и ещё, но это выходит за рамки наших непосредственных интересов.

Важнее другое.

В одной из научных биографий Болотова говорится о «дуализме» его мировоззрения. В чем же заключается сей дуализм? В том якобы, что при всей своей религиозности Болотов становился «стихийным материалистом», обращаясь к занятиям естественными науками<sup>59</sup>. Нелепость подобных умозаключений давно бы пора отринуть, уяснить, что естественно-научные интересы вовсе не обязательно связаны с материализмом и не противоречат вере в Творца познаваемых законов мироздания, а напротив — дополняют и укрепляют ее (что мы видели и на примере Ломоносова).

Распространителей безбожия, подобных Вольтеру и Гельвецию, Болотов характеризовал точно: как «извергов и развратителей человеческого рода»<sup>60</sup>. И это слова не тёмного и ограниченного провинциального дворянина, но — выдающегося учёного и великого русского просветителя.

О просветительской его деятельности нужно особо сказать. На протяжении десятилетий вся образованная Россия черпала знания о достижениях науки и вела хозяйство — просвещаясь трудами Болотова. Будучи членом Вольного Экономического Общества,

созданного по инициативе крупнейших наших вельмож и по благосклонности самой императрицы, и пользуясь поддержкой этого крупнейшего российского научного общества, имевшего целью содействовать исследованиям для развития отечественного хозяйства, Болотов издал множество своих трудов, он же совершил великий подвиг, выпуская более десяти лет научные журналы «Сельский житель», а затем «Экономический магазин». Единственным автором этих журналов был он сам, причем анонимным. Результаты своих собственных открытий, достижения европейской науки, за которой он внимательно следил, Болотов делал достоянием всего общества, обеспечивая напряжённым трудом еженедельный выпуск столь необходимых изданий. Кроме того, не одно поколение российских детей овладело начатками научных знаний — читая составленную Болотовым «Детскую философию», своего рода популярную научную энциклопедию, где в занимательной форме беседы матери-помещицы со своими детьми рассказывалось об устройстве мира, о законах науки, о её новейших для своего времени достижениях.

Почему же почти забыто ныне имя столь замечательного человека? Важной причиной стала анонимность многих трудов и изданий Болотова. Люди читали, пользовались его советами, мысленно благодарили... кого? Они и сами не знали.

Болотов не гонялся за славою, хотя признание его заслуг доставляло ему и приятные минуты — когда отмечались заслуги эти, например, наградами Вольного Экономического Общества, золотыми и серебряными медалями. Но сама слава не признавалась им за важное условие человеческого счастья — он и не стремился к ней ревностно.

О счастье он размышлял много и без лености. Это ведь была, как мы знаем, одна из важнейших проблем времени. Утверждение эвдемонического типа культуры не могло не поставить это понятие во главу всех интересов. Но что есть счастье? Многие ощущают это весьма смутно, но все к нему стремятся. Нужно очень много душевной мудрости, чтобы написать так, как позднее Веневитинов (в «Молитве», 1820), просивший Создателя:

**Но отжени от сердца радость:  
Она — неверная жена.**

Здесь имеется в виду радость именно как счастье в обыденно-житейском понимании, но не духовная радость, о которой мы читаем в Писании или у Святых Отцов. «Она — неверная жена», эта радость-счастье. И это же очень хорошо понимал по-своему Болотов, который в начале 80-х годов XVIII века создал целый философский трактат — «Путеводитель к истинному человеческому счастью». Название знаменательное.

Всё то, что многие признают за непременное условие счастья — **«сокровища на земле»** — им безусловно отрицается и выставляется, наперекор расхожему мнению, как условие несчастий человеческих. Вот характерное рассуждение Болотова:

«А хотя бы он (человек,—МД.) величайшее богатство на свете получил, то и с тем желаемого благополучия не нашел: ибо сопряженные с великими богатствами тысячи беспокойства, всегдашие заботы, хлопоты и печали конечно не таковы, чтобы человека благополучным быть допустили. <...> При искаании благополучия в чести, славе, больших чинах и в роскоши то же самое произойдет, как от искания его в богатстве»<sup>61</sup>.

Главною причиною несчастий являются, по Болотову, «нравственное зло» и «худые наши склонности» к неистинным ценностям (к **«сокровищам на земле»**, поясним еще раз). Что же является ценностями истинными, то есть условием счастья? Смирение, кротость, отсутствие зависти, трудолюбие, щедрость и т.д. Можно уверенно утверждать: вектор устремлений автора явно направлен в сторону **«сокровищ неземных»**.

Это было не теоретическое размыщение праздного созерцателя жизни. Все суждения Болотова, все его выводы были оплачены собственным нелёгким жизненным опытом. Его убеждённость подкреплялась практикой его жизни. Объясняя, каким образом удавалось ему «ощущать в знатном градусе то истинное блаженство жизни, за которым толь многие гоняются, но толь немногие находят», Болотов писал:

«Помогало мне в том наиболее то, что я не переменил никак прежнего образа жизни и поведения своего, а продолжал жить по-прежнему. Не давал себя мучить ни любославию, ни властолюбию, ни самолюбию с корыстолюбием; а был и старался быть довольным тем, что имел, не роптал на судьбу, для чего не имел я множайшего; не сетовал на то, для чего тысячи других людей были меня знатнее и богатее, но всего меньше о том помышляя, измерял паче счастье свое жребиями тех множайших еще людей, кои меня несравненно еще беднее и несчастнее!! Утешался тем, что я был еще в тысячи вещах их счастливее и при всем небогатстве своем не только наедался и высыпался не менее, как и самые богатейшие и знатнейшие люди, но духом несравненно еще их спокойнее и веселее был. Я жил не завидя никому и ни в чем, не домогался ничего надмеру, а того паче с неправдою; обходился со всеми дружелюбно, просто, бесхитростно, чистосердечно, откровенно, ласково и снисходительно, и за то был всеми любим и почитаем добрым человеком, а сие для меня было всего дороже. И как я старался всегда и всем быть довольным, то и не терпел я ни в чем дальнего недостатка, и был с сей стороны уже счастлив»<sup>62</sup>.

Мы подошли к важнейшему, быть может, из созданного Болотовым — к его многотомному труду «Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков». Всю свою жизнь он описал не для печати, а именно для потомков, чтобы жизнь эта послужила бы им уроком, остерегла от ошибок, чтобы описание собственного пути осветило бы им их дорогу, особенно в темных, неясных, а то и мрачных местах ее. Чтобы они поняли, *что* есть в жизни самое главное, к *чему* надо стремиться, на *что* опираться. Полностью этот труд вообще не был опубликован, до революции оказалась изданной лишь часть — обширные четыре тома. Самое полное современное издание насчитывает и того меньше — три не очень объемных книги. А труд-то ведь очень поучительный. Все моральные сентенции Болотова не имели бы столь великой ценности, когда бы не одно важнейшее обстоятельство: повествуя о собственной жизни, Болотов, по сути, рассказывает вот о чём: о том, что на протяжении всего своего долгого жизненного пути он единственно рассчитывал, надеялся и опирался на поддержку Божию. Он жил с верою в то, что никогда и ни в чем Всевышний его не оставит. Можно сказать, что Болотов шёл по жизни с убеждением, которое зиждется на апостольской заповеди:

**«Если Бог за нас, кто против нас?» (Рим. 8, 31).**

Всё его существование, деяния, поступки, размышления были пронизаны сознанием, перенасыщены ощущением, что он ведом по жизни Создателем. Он постоянно переживал свою связь с Ним. Разумеется, каждый истинно верующий убеждён, что, по Писанию, волос не упадет с головы без воли Бога, но каждому ли удаётся нести постоянно в себе — в сознании, в подсознании — ощущение промыслительности всех мгновений своей жизни?

Болотов жил этим. Он не был святым подвижником, великим праведником. У него были свои слабости душевые, свои предрассудки житейские, свои заблуждения. Он знал многие трудности и испытания. И всегда, когда доводилось падать духом, он неизменно укреплялся мыслью и чувством: Бог — мой покровитель, с Ним ничто не страшно. Нельзя бояться никого и ничего, ибо — **«если Бог за нас, кто против нас!»**

Вот одно из характерных его рассуждений — в ответственный момент жизни, перед свадьбой. Он ведь мало знал свою будущую жену, что и вообще нередко случалось в те времена.

«И ну, если, к несчастию моему, она иметь будет, — размышляет Болотов о будущей спутнице жизни, — вместо любви — ненависть ко мне?.. Что тогда изволишь делать?.. Какою желчию станет наполнять она все веселье и блаженство дней моих!.. Какой необъятный труд и какое философическое терпение потребно будет мне тогда к великодушному переношению всего того, и какое искусство к

прикраиванию себя к характеру таковому... Ах! сие устрашает меня всего более...

Но с другой стороны, ежели вспомнить и подумать о том, что все брачные и толь великое на всю человеческую жизнь и на все их потомство влияние имеющие союзы не происходят и не могут никак происходить по слепому случаю, а располагаются невидимо рукою пекущегося об нас божеского Промысла и святым Его Провидением; то что можно учинить вопреки велению Его, и можно ли уклониться от того, чему должно быть по сему мудрому распоряжению Его?.. Ах! В сем случае другого не остается, как повиноваться совершенно воле Его и быть довольным такою, какою угодно будет Самому Господу наделить меня... Он знает совереннее, что для нас лучше и что хуже, и верно изберет и избирает всегда наиполезнейшее для нас...

И так, Его святая воля и буди в том, а мне остается только охотно принять жену от десницы Его и быть уверенным, что избрана она мне Им, и верно не ко вреду, а к пользе моей, и чтоб в случае, если что и откроется в ней дурное и для меня неприятное, так не сомневаться в том, что Сам Он и поможет мне перенести все это с терпением и с спокойным духом»<sup>63</sup>.

И так всегда, в любых обстоятельствах, в любых сложных случаях жизни Болотов как бы останавливается и начинает размышлять — и приходит к тому, что он готов принять всё, поскольку уверен, что Бог сделает только к его благу. Но даже если ниспосланное ему покажется бедою, он всё равно примет это с благодарностью, потому что он понимает, что мы, по своему несовершенству, можем чего-то и не понять, принять за зло, однако если это идет по воле Бога, а ничто не может идти без Его воли, то это и не может быть злом, и наш долг принять даваемое с благодарностью и стараться понять, в чём же это является благом для нас. А трудности Он же и поможет одолеть, если будем верить в Его помощь.

Из дали времен доносится до нас голос человека, давно уже оставившего сей мир, — и сколько мудрости и трогательного чувства религиозного слышится в словах его! Подобные рассуждения можем назвать мы «путеводителем к истинному человеческому счастью».

И вот важнейшая, вероятно, причина замалчивания имени Болотова и прогрессивными мыслителями прошлого, и советскими идеологами — его несомненная религиозность. Да что о прошлом — даже в нынешние либеральные времена в трёхтомном переиздании мемуаров Болотова из них выпущено самое важное — свидетельства о чувстве неразрывной связи с Творцом, которое вело его по жизни. Поэтому из-за малой их доступности для читателя, приведём полнее хотя бы некоторые из таких его рассуждений.

Болотов имел обыкновение подводить итоги периодам своей жизни. Вот типичный образец:

«Сегодня минуло мне ровно семь лет (говорил я), как я живу уже в деревне своей, по удалении себя от света и из службы. Когда это прошло сие время! Боже мой! Как скоро течет человеческая жизнь! Как быстро текущая вода, уходит она вниз и назад не возвращается. Минута за минутой гонится, час за часом идет и день за днем следуют и не останавливаются ни на минуту.

Какие бы где происшествия не происходили, но времени ни до чего дела нет, ни для чего оно не остановится, но бежит, или паче летит наискорейшим образом и спешит в неизмеримое море вечности.

Вот в какое короткое время и сколько лет прошло!.. Целых уже семь лет живу я в своей деревне!.. Когда они прошли? Истинно я их почти не видал.

Но чтобы тому причиной было, что они мне так неприметны были?.. Несчастия ли какие или горести, или иное что тому подобное?.. Ах! нет, сего я не могу сказать. Я все сие время благополучно проводил так, как только могла желать душа我的.

Великий Боже! какими щедротами Твоими были преисполнены сии дни мои! Какие многие и незаслуженные милости Ты мне оказывал! Поистине без радостных слез и без чувствия наинежнейшей благодарности всего вспомнить не могу. Довольно ли, что могу сказать, что все желания мои исполнялись и часто еще исполнение оных все мое чаяние превосходило, ибо что бы такое было еще не получено, чего желал я?

Всего более желал я получить спокойную жизнь и вырваться из уз большого света. И вот не только я ее получил, но семь уже лет ею наслаждался. Еще желал я, чтоб был здоров, и вот могу сказать, что сии семь лет я вожделенном здоровье препроводил. Не благость ли сия Божеская, и не Его ли было покровительство? Ниоднажды я болен не был, выключая небольшие припадки, кои за ничто почесть можно.

Еще желал я получить в жизни товарища, и вот я получил семейство, какого лучше желать не могу.

Желание богатства никогда мною не господствовало и я не мучился сею страстью, а единственno желал только иметь умеренный и такой достаток, чтобы мог без дальней нужды спокойную жизнь вести; и я то теперь с лихвой еще имею. Доходы мои хотя и не гораздо велики, но с меня их довольно, и нужды дальней, да и ни какой я не видал, а впредь уповаю на щедроту того же Подателя.

Желание наследия, то есть детей, хотя во мне и было, ибо всякий человек натурально к тому склонен; но как обстоятельства касающиеся до сего пункта мне довольно сведомы, то предавал я сей пункт на волю моего Создателя; однако вот имею ныне двух детей, дарованных Его десницею. Дочери моей уже третий год, а сыну скоро год минет. И поверите ли, я более бы и не желал, если б только Всевышний соблаговолил их возрастить, а паче всего сделать

хорошими детьми! Но что о сем пункте говорить, он в руце Господни всегда был и будет.

Таким образом все мои известные желания свершились. Но кроме сего мало ли что я такого получил, чего не искал и что единственным дарованием Божеским сверх заслуг моих почитаю.

Одно сие, что я повсюду хорошее имя, без всякого старания моего, получил, довольно уже для меня. Везде меня хвалят, все любят и дружбы моей ищут. Многие хорошие люди стараются меня видеть и узнать... Чего это для меня стоит!

.....

Но что мне далее говорить? Одним словом, все дела и начинания мои имели успех и успех неожидаемый. Многажды я и сам даже дивился, что из начинаемых мною дел выливалось совсем иное и гораздо лучшее, нежели я думал и себе представлял; не особливое ли сие Божеское благословение и не должно ли мне за то благодарить моего Создателя? Вот что я чувствовал и как говорил и мыслил я тогда, и как мыслил и во все течение моей жизни...»<sup>64</sup>.

Рассуждение, не требующее, кажется, особых пояснений. Не забудем лишь отметить мысли о быстротекущем времени, начавшие тревожить человека именно в ту эпоху (вспомним и Г.Р. Державина для сопоставления).

И вот еще одно «итоговое рассуждение» Болотова при встрече им нового 1772 года:

«Чтобы записать, в каком состоянии были мы при начале сего года, то скажу, что, по благости всемогущего Творца, был я со всею своей семьею совершенно здоров и всем доволен. В благополучии, которым я, живучи в деревне, столь многие годы наслаждаюсь, не претерпел я в минувшем году никакой перемены. От самой наиужасной опасности, в которой находились мы по случаю морового поветрия, всемогущая Десница сохранила нас со всеми нашими людьми целыми и невредимыми, а в прочем не знаю, чего б мне не доставало.

Здоров я был во весь год, платья имел с ношу, а хлеба с душу, люди добрые знали; а что всего лучше, то не имел я ни с кем ссоры и вражды, не нажил ни одного себе неприятеля. Приятелей же и знакомых число преумножилось. Все, знающие меня, любили и, по милости Создателя моего ко мне, носил я повсюду имя доброго человека. Итак, чего хотеть мне было более? Умалчивая о том, что, по сочинениям моим, имя мое и во всем государстве делалось час от часу знакомее и, ежели осмелюсь сказать, славнее.

В сих утешительных помышлениях начинал и сей год, предаю себя совершенно во власть моего Господа и не забочусь о том, что со мною в наступающий год воспоследует. Он пускай управляет всем и будет распоряжателем моих дел, обстоятельств и приключений.

Дети мои час от часу поднимались. Дочь Елисавета у меня уже все порядочно говорила и был такой ребенок, которым мы очень довольны, потому что был ребенок смирный, послушный и понятливостью своей подающий о себе хорошую надежду.

Сын Степан научился также говорить, хотя еще несовершенно; сей рос как-то тих, угрюм и не весел. Напротив того, маленький Павел с самого младенчества был весел и резов, и хотя ему нет еще года, им мы веселимся. Но все они состоят в руце Господней, Он и твори с ними, что Ему угодно. Вот с какими мыслями и в каком расположении духа начал я провождать сей год...»<sup>65</sup>.

Нравственная физиономия человека может ли проявиться более полно, чем в подобных этому рассуждениях?

Двадцать два года спустя, провожая 1793 год, Болотов отметил:  
«Таким образом кончили мы сей год благополучно, и я в течении оного воспользовался многими и особливыми милостями и щедротами моего Творца и Господа. Как я, так и все мое семейство было здорово и жили в благоденствии. Все мы были целы. Самое состояние наше никакой расстройке не подвергалось. Всемогущему угодно было и большой моей незамужней дочери сыскать партию, и неисповедимыми Своими о благе моего семейства промыслами устроить все так, что дело сие приходило уже к своему окончанию. Сей случай и приготовление к свадьбе, вместе с заготовлением приданого, хотя нам и много стоило, однако по милости Божеской, исправился я так, что на все сие принужден был не более употребить, как 280 рублей, сверх обыкновенных моих годовых приходов, которых количеству простиралось около сего времени до 5300 рублей, но с удовольствием скажу, все законных, правых и некраденных. Словом, за все и все обязан я был благодарности к моему Богу, которую и чувствовал я наививейшим образом. Самое время сего года препровождено мною довольно весело, и я имел очень мало огорчений и печалей, а напротив того, разных удовольствий и приятных минут великое множество.

.....

Не завел я в сей год ни с кем ссоры и вражды, но со всеми жил мирно и ладно, всеми был любим и почитаем. Люди меня не бралили, а хвалили и повсюду отзывались обо мне не дурно, а с хорошей стороны; а могу сказать, что и все подчиненные мне и сами крестьяне были мною довольны и на меня не жаловались. Имя мое было не только во всей Тульской губернии известно, но и в самых столицах, а особливо в Петербурге делалось от часу более известнейшим. Обстоятельство, что я начал писать об электризме, прославило опять и еще более прежнего оное. В искусстве сем успевал я от часу более и великое множество людей, и не только простых, но и благородных фамилий, воспользовались моей машиной и моими притом не

интересными, а единственно дружелюбными услугами им. Всем и всем старался я с особливой охотою помогать, сколько позволяли мне мои знания и способности, и от многих заслужил истинную благодарность в награду за мои об них попечения.

.....

Кроме того, не родясь стихотворцем и не будучи во весь мой век до сего онym, сделался я сей год подражателем оных и сочинил стишкы и песни в честь натуры и нравственности, хотя самыми простыми и белыми стихами, и пользовался тъмою минут приятных при сочинении и переписывании оных. Далее упражнялся я и в сей год по-прежнему во все продолжение оного в литературе, прочел великое множество разных книг, перевел из них несколько и сочинил кое-какие безделки и мелочные пись. В самых любопытных занятиях, относящихся до разных искусств и художеств, не было недостатка, и библиотека моя увеличилась в сей год множеством книг новых. Словом, со всех сторон и все шло хорошо, и ничего дурного не было.

.....

И за все сие приносил я бесконечному Творцу и Подателю всех благ сердечные благодарения»<sup>66</sup>.

Подобные примеры можно было бы и продолжить, но и этого достаточно. Нетрудно заметить, что Болотов вверяет милости Творца не только важнейшие обстоятельства своей жизни, но и вообще всё полностью, не различая при этом их по степени важности. Он пребывает во всей полноте жизни, вверяя её всю воле Божией.

Можно отметить также, что хотя Болотов за славою не гонялся, но от неё и не бегал, испытывая от сознания своей некоторой известности в любезном отечестве отрадные чувства. Но ещё более — от сознания той полезности, какую его труды имеют для людей.

Мемуары Болотова интересны во многих отношениях. Любители истории найдут в них немало важных для себя наблюдений приметливого и умного участника и созерцателя современных ему событий. Начало жизненного пути Болотова было достаточно бурным, карьера его развивалась при начале своём успешно. Он был участником Семилетней войны, затем служил адъютантом генерал-полицмейстера Петербурга барона Корфа, по характеру обязанностей служебных слишком близко наблюдал жизнь двора и главных особ государства, начиная с венценосных. Однажды судьба преподнесла ему шанс вытащить счастливейший, казалось, из возможных для него билет в жизненной лотерее: его близкий приятель Григорий Орлов намеревался предложить Болотову принять участие в возведении на престол Екатерины II. Прими Болотов то предложение — и знали бы мы его имя в числе знатнейших вельмож государства. Но он подал в отставку и покинул столицу в самый день мятежа, а позднее, узнавши о его успехе, порадовался, что остался от всех этих событий

в стороне. Порадовался упущененной возможности головокружительной карьеры? У каждого свои представления о счастье.

**Всё прекрасно, я сказал.  
И в шалаш мой путь направил.**

Деревенскую глушь предпочёл он блеску придворной жизни. Он поселился в небогатом родовом поместье, в Дворянинове, находящемся в ста с небольшим верстах южнее Москвы, за Окою. Жил там весь остаток жизни своей, за исключением тех двадцати с небольшим лет, что отдал управлению казёнными владениями.

У него было какое-то особое чутьё, несомненно проистекавшее из того ощущения неразрывной связи своей с волею Творца, — чутьё правильного выбора в критических ситуациях. Оно никогда не подводило его. Укажем ещё на один характерный случай.

Приятель и издатель многих трудов Болотова, Н.И.Новиков, предложил ему однажды вступить в масонскую ложу.

В те времена разные люди по-разному же и относились к масонам, к своему участию в масонской деятельности. Многие, не сознавая, что творят, привлечённые какими-то внешними обстоятельствами вступали в ложи, истинными масонами так никогда не становились. Но хотя бы формально таковыми являлись. И служили неправде поневоле. Болотов отказался решительно и сразу. Очевидно, какое-то внутреннее чутьё, то самое чутьё ему подсказало: здесь ложь, здесь неправда. Если такие благие цели, то зачем же втайне? А ведь очень многим это и голову не приходило. Зачем тайно, зачем скрываться, если вы хотите добра? Творите открыто, если нет ничего худого. Если у нас там какие-то особые обряды, то зачем они? Есть Церковь (а Болотов был очень церковным человеком), зачем заменять её чем-то тёмным и сомнительным? Очень же естественная и простая мысль, да мало кому над нею задуматься пришлось.

Позднее, когда Новиков был арестован и Болотову был нанесён тем чувствительный удар (потому что он лишался издателя и были созданы серьёзные трудности, в том числе и материальные, для его просветительской деятельности), он всё же порадовался, что тайные козни мартинистов были разрушены. Иными словами: Платон мне друг, но истина дороже. Так спасала его не раз его религиозность, его церковность. И он сам то ясно сознавал: «Бог отвел и сохранил меня»<sup>67</sup>, — первая его мысль при известии о беде, которой удалось избежнуть.

Болотов занимал очень выгодную должность — в бытность управителем волостей в Киясове, а затем в Богородицке. Обогатиться мог бы сверх меры. Однако был он белой вороной среди прочих: «не брал» — да и нельзя от такого человека чего-то нечестного ожидать. Ему его должность в одном отношении ценность представляла: она

давала ему возможность для его опытов, научных занятий, художественной деятельности (то же устройство парка в Богородицке, о котором много интересного можно было бы порассказать). Сам-то он был беден и собственных средств явно бы недостало для столь обширных трудов. А со всех сторон — коварные «ковы» завистников. Должность была такова, что на неё у многих глаза разгорались. Ну и все правдами-неправдами старались то место у Болотова отнять, и многие оказывались близки к тому, к могущественным (на своём уровне) силам прибегая.

Болотов же сознавал, что у него есть лишь один Покровитель, единственно на заступничество Которого он мог надеяться. Иных не было. И ни разу ни один недруг не смог ничего сделать, хотя порою создавались ситуации, когда казалось: ничто уже не спасёт, никто не поможет. **«Если Бог за нас, кто против нас?»**

Готовясь к худшему, Болотов всегда рассуждал так: если даже Бог и пошлёт мне это, я приму без ропота, как волю Творца, пекущегося только о моём благе. Можно бы возразить: ну а если бы всё же что-то дурное случилось в его судьбе, как бы он повёл себя? Заранее ведь чего не наобещаешь.

Но однажды испытание ему было ниспослано. Со стороны судить — нанесён был страшный удар. За свою жизнь Болотов скопил некоторую сумму — более 20 тысяч рублей, деньги для него колоссальные. Разумеется, сравнить с состоянием Шереметевых или Орловых — то сумма нищенская, но он всё своим собственным трудом добыл сколько мог. Деньги хранились у него вместе с рукописями в специальном ларце-изголовке (который для пущей сохранности под голову подкладывали, засыпая). И изголовок тот всё же украли безвестные лихие люди. И вот пишет Болотов сыну своему, рассказывая о произошедшем (в ту пору ему было уже за восемьдесят):

«Мне, мой друг, не столько жалко потери денег, как грустно было подумать, что утащили драгоценные для меня манускрипты, записки и разные письма, которые я тщательно хранил в своем изголовке. Не прошло и двух часов, как несказанно утешили меня: притащили в двух полах разные искомканые бумаги, а вслед за тем приволокли на три части разбитый изголовок. «Ну, шут с ним, — воскликнул я, — давай-ка мне мои драгоценности». И тотчас принялся перебирать все тетрадки, письма, записки, отряхать от снега моих голубушек, а иные просушивать, разглаживать, подбирать, все ли уцелело, и слава Богу, кроме двух бумажонок, ничего с собой не утащили. А что пропали многолетним трудом накопленные денежки — все творится к нашему добру, видно, провидению не угодно, чтобы в нашем роде скоплялись капиталы»<sup>68</sup>.

Да, Болотов не был аскетом, подвижником нестяжания — он был обычным человеком, в своих потребностях весьма скромным, но от

минимального достатка не отрекавшимся. И, кажется, также собиравшим сокровища на земле. Но:

**«... где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21).**

Где же сердце — несомненно проясняется в критических ситуациях. Тут уж не слукавишь. Украдено всё, нажитое годами нелёгкого и праведного труда. И — где сердце? Вот он обрадован, что в целости сохранены его «голубушки», бумаги, рукописи. А что это для него? Возможность принести людям пользу, отдавая им запечатлённые в слове итоги своего груда. Он об этом прежде думает. Воры лишили его такой возможности — он этим искренно опечален. Потом бумаги обнаружились, он рад тому, и как трогательно описывает свою радость! И ведь в такие минуты как легко хоть на миг впасть в отчаяние, взороптать... Нет этого! Не играет человек, не обманывает других и себя. Вера в нем опорою всему и всегда.

В то время, когда игровое начало перенасытило существование верхних слоев общества, Болотов искренне серьёзен. Он живет так, как и должен жить человек, чувствующий постоянно, что он ведом по жизни Создателем, принимающий всё от Него. И оказывается, что для такого человека нет ничего недоброго в жизни. «Все творится к нашему добру».

И такая покорность Божией воле, разумеется, прежде всего неприемлема для носителей идеи революционного переустройства мира — каковых изобильно поставляла история, безбожно соблазнённая (и не впервые) как раз в те годы, когда Болотов выращивает картофель, выводит новые сорта яблок, делает химические опыты, устраивает первый в России детский театр, размышляет о счастье, создаёт прекрасный парк, управляет имениями, противодействует как может распространению питейных заведений, печётся о благополучии семейства, пишет научные труды... и уповаёт во всём на волю Божию. Болотов не принимал заразу своего времени, и соблазнённая история отплатила ему безвестностью.

Мемуары Болотова читать человеку начала XXI столетия нелегко — они заставляют вживаться в иной ритм существования, не столь рваный и нередко взбесившийся, к какому мы уже успели прижиться. Проза Болотова погружает нас в неспешный быт с обилием подробностей, часто как будто лишних, назойливо отвлекающих от спешки за бегом времени. Болотов вовлекает нас в несуетливый ход существования и мыслей человека XVIII столетия. Но иначе и не проникнуться ощущением исторического времени. Слог этой прозы удивителен, своеобразен, нередко кажется он слишком архаичным, но порою поражает своей энергией, каким-то напором изнутри, какому нельзя противиться — и современный стилист, если не утратил чувства языка, не может не поразиться.

Болотов прожил долгую жизнь — пребывая в гармонии с миром, насколько это возможно человеку, и в мире со своей совестью. Он одолел 95 лет жизненного пути. Может потому, что лучше многих понял смысл «истинного человеческого счастья», отринутый людьми к счастью рвущимися, но так его и не обретшими.

Из опыта жизни своей он вывел немудрёное, но наимудрейшее правило: «Я и прежде говорил и теперь говорю, что ни кто, как Бог! Ежели Ему угодно будет восхотеть что сделать, то все будет итти своим чередом и все лучше kleиться, нежели думаешь и ожидаешь, а Его ничем к вспоможению себе толь убедить не можно, как твердым и несомненным упование на Его вспоможение»<sup>69</sup>.

**Ведь если Бог за нас, кто против нас?**

## ГЛАВА 3

### ЛИТЕРАТУРА НАЧАЛА XIX ВЕКА

Болотов принадлежал к тому отчасти редкому разряду людей, которые, живя в гармонии с собою и с миром, всегда довольны существующим своим положением, довольны **настоящим**. В том (как убедил он своим жизненным опытом) помогает человеку его глубокая и искренняя вера. Читая Болотова, постепенно приходишь к пониманию, что он очень мало ощущал давление времени, почти не входил со временем ни в какие отношения, хотя порою и мог поэтически пофилософствовать о неуловимом и неумолимом течении его.

Вообще тяготение к настоящему — не есть ли отражение нашего тяготения к вечности? Ибо настоящее, как давно заметили многие мудрецы, вовсе не существует, а лишь неуловимо скользит между прошлым и будущим. Абсолютное настоящее не есть ли отсутствие времени, хотя бы субъективно переживаемое человеком? Но ведь и вечность есть отсутствие времени.

— Какое дело самое важное? — спросил некий молодой инок старца, своего духовного отца.

— То, которым ты занимаешься в настоящем.

Старец, несомненно, направлял внутренний взор духовного чада от времени к вечности.

Но человек XVIII века уже слишком тесно взаимодействовал со временем, чтобы сосредоточиться в настоящем — онтологически, не только психологически. Психологически же каждый из нас всегда готов проявить свое недовольство этим ***настоящим***, и по той простой причине, что все мы создаём в своей душе некий идеал житейского благополучия, а идеал всегда недостижим.

Отвергая и порицая настоящее, мы склонны поэтизировать прошлое, отсекая от воспоминаний всё дурное, либо возлагать преувеличенные надежды на будущее. И так в нашей душе постоянно создается питательная среда для того, что называется **романтизмом**.

Романтизм в литературе основан на неприятии художником настоящего и на нарочитой поэтизации прошлого или напряженной вере в будущее.

**Сердце в будущем живёт;  
Настоящее уныло:  
Всё мгновенно, всё пройдёт;  
Что пройдёт, то будет мило.**

В этих шутливых строках Пушкина точно сформулирована главная суть и основа романтизма как творческого метода. И не просто метода, но, скорее, умонастроения художника, его мироощущения.

Тот романтизм, который связан с тяготением к прошлому, называют по-разному: реакционным, консервативным, пассивным. Последнее предпочтительнее и точнее. Первые два воспринимаются уже в большей мере как негативная оценка, а оценка включает всегда момент субъективного; необходима же лишь отстранённая непредвзятая характеристика явления. Обращение к прошлому всегда пассивно. И впрямь: прошлого же не вернёшь, остается лишь переживать воспоминание о нем, какая-либо активность при том бессмысленна.

Романтизм, устремлённый в будущее, именуют революционным, прогрессивным, активным. Остановимся опять на последнем, хотя в термине «революционный» есть доля истины: нередко именно революционные идеи сопрягаются с этим направлением (Байрон, Пушкин, Горький). Ведь за будущее (непременно светлое и счастливое, как надеется человек) можно побороться, то есть проявить волевую активность, которая нередко может проявить себя и как действительная революционность. Способствует ли это прогрессу? Весьма спорно. Но убеждённые в том недаром же обозначили такой романтизм как прогрессивный.

Начало романтизма увязывают с крахом идеалов Великой французской революции. Отчасти справедливо. Действительно, если

вначале революция ещё способна порождать в людях некую экзальтацию надежды на недалёкое обретение земного счастья, то вскоре её сменяют разочарование и растерянность. Прежде всего оказывается разрушенным прежний порядок, та строгая иерархия, в которой любой человек не может не обрести ощущение устойчивости, на каком бы уровне социальной пирамиды он ни находился. Теперь порядок сменяется хаосом, а в хаосе человек чувствует себя неуютно (если он только не разбойник и не авантюрист). Все же красивые лозунги оказываются обманом, а ужас реальных событий влечёт даже не разочарование, а нечто большее. Настоящее оказывается не просто унылым, но страшным. Остается тосковать об утраченном или опять уповать на грядущие улучшения.

Но это всё лишь внешняя сторона проблемы. Революционные события стали лишь своего рода катализатором того, что давно зрело в душах. Ибо романтизм по природе своей является собою психологическую и эстетическую реакцию на протестантизм. То есть имеет религиозную основу — как и вообще всякое явление в культуре, в искусстве.

Искусство отражает, изображает, отображает прежде всего душевную психологическую реакцию на различные проявления бытия человека — истина общеизвестная.

Чисто психологически лютеранская сотериология (то есть то, что дает ответ на вопрос: в чем смысл бытия? что делать? Как спасаться?) располагает человека к пассивному восприятию жизни. И впрямь: если человека спасает лишь вера, а дела не имеют совершившей силы (что повторял за лютеранами Феофан Прокопович), то чего ради и стараться-то? Кому и зачем нужна активность, если по счетам и без того уже заплачено? При этом пассивность в действиях сопрягается нередко с мистическим любопытством: как же действуют силы, независимые от воли человека?

Сотериология же кальвинизма и близкого ему в этом отношении англиканства не может не вызывать в душе остро чувствующего человека ощущения несправедливости мироустройства. Источник такой несправедливости легко усмотреть в деспотической воле Творца. Не кто иной, как Кальвин учил, что именно Бог является источником зла для человека, что зло осуществляется по воле Создателя, хотя для Самого Бога это злом быть не может, потому что у Него совершенно иные критерии оценки всех явлений. И это должно рождать в человеке протест. Романтизм, возникающий на этой основе, правильнее было бы называть не революционным, а богоchorским, хотя всякая революция так или иначе сопряжена с богоchorскими стремлениями.

Конечно, живая жизнь не укладывается в жёсткие схемы, но случайно ли пассивные романтики заселяют преимущественно

немецкую литературу, а богоборчество особенно ярко запечатлено в поэзии Байрона, столь сильно повлиявшего на русскую литературу в определённый период?

И тех и других объединила, повторим ещё раз, нелюбовь — поэтическая нелюбовь к настоящему (в житейском смысле они могли быть и вполне довольны всем), настоящее казалось им отчасти пресным, ему не хватало некоей поэтической остроты.

## 2.

Немецкие романтики, внутреннюю близость к которым ощутил среди русских поэтов прежде всего **Василий Андреевич Жуковский** (1783-1852), искали остроту переживаний в удовлетворении мистического любопытства. Не избежал этого соблазна и Жуковский.

В самом поэтическом обращении к прошлому мы ощущаем у Жуковского не вполне явное стремление проникнуть за таинственную завесу, где скрывается загадка бытия. Не может не смущать человека сама непостижимость постоянного перехода бытия в прошлое, исчезновения жизни в прошлом. Более отчетливо выявились попытки мистического проникновения в прельстительную тайну — в жгучем интересе поэта к загадочным событиям истории, чему он посвятил специальное исследование. На поверхности его поэтических созданий это отразилось в туманной тоске, элегической грусти, смутных раздумьях о прошлом, когда-то ненадолго наделённом силою настоящего.

Иронизируя над подобного рода поэзией, может быть, отчасти метя и в Жуковского, Пушкин довольно точно, хотя и в заострённой форме, охарактеризовал такую поэзию в «Евгении Онегине», говоря о Ленском:

Он пел разлуку и печаль,  
И нечто, и туманну даль,  
И романтические розы;  
Он пел те дальние страны,  
Где долго в лono тишины  
Лились его живые слёзы;  
Он пел поблекший жизни цвет  
Без малого в осьмнадцать лет.

(*Гл. вторая, X.*)

Знаменитые строфы Ленского «Куда, куда вы удалились...» — есть отчасти пародия на поэзию пассивного романтизма, хотя сам Пушкин ей в романтизме отказывал («хоть романтизма тут нимало не вижу я»).

Крайность пушкинской оценки («темно и вяло»), отчасти и верной, всё же не позволяет отказать в силе поэтического чувства лучшим созданиям Жуковского.

К слову, оговоримся: пассивный романтизм внешне близок нередко эмоциональною окраской поэзии сентиментальной. По сути же — если для сентиментализма эмоция становится самодовлеющей целью, то у романика она является лишь следствием, как мы наблюдаем, совершенно иных внутренних стремлений, иных соблазнов.

Ещё одна оговорка, важная весьма: когда мы ведём речь о романтиках русских, так или иначе поддавших под влияние привнесённых извне поэтических веяний, то необходимо нам помнить, что в русской литературе романтизм не имел религиозной основы, да и не мог её иметь в православной среде, как бы к Православию ни относились иные литераторы. Русские поэты заимствовали внешние особенности романтического восприятия, находя им поддержку в своих душевных переживаниях, но не в религиозных. Оттого им легче было освободиться от всего наносного, чему они поддавались в некоторые периоды своей художественной деятельности. Так сумел изжить свой мистицизм Жуковский, так освободился, как от возрастной болезни, от своего раннего байронизма Пушкин.

Конечно, освобождение от соблазна не может быть лёгким, как нелёгким был духовный путь и у Жуковского. Исследователь его творчества В. Афанасьев в сжатой форме так подвел итог духовного развития поэта: «... был его духовный путь нелёгок. только на склоне лет, отчасти под влиянием Гоголя, он избавился от прелести мистического романтизма. Мысль его в то время сделалась вполне православной. Это видно по его письмам, статьям, заметкам. Так, он пишет, что «в словах молитвы «Отче наш» заключается полное самоутвержение, какое только бывает в младенце, бессознательно привыкшем повиноваться отцу своему», что «достоинство человека — единственно в его смирении перед Богом и в его стремлении к Богу», что «без веры во Христа нет спасения».

«Все, что тебя от Бога и Бога от тебя отлучает, — пишет он, — и что всегда препятствует Ему совершить в тебе дело Своё, заключается единственно в том, что ты что-нибудь значишь и Богу делами своими угодить желаешь. Бог же твоих дел не хочет; Он хочет Своего дела». Это заметки настоящего богослова. И в самом деле — поэт мечтал написать настоящую богословскую книгу, части которой можно встретить в собраниях его сочинений. Это письма к Гоголю («О смерти», «О молитве») и небольшие трактаты: «О внутренней христианской жизни», «Христианская философия». В 1850 году он сообщает П.А.Плетнёву: «Я перевел с славянского текста весь Новый Завет, то есть четыре Евангелия, Деяния Апостолов, все послания и

Апокалипсис» (местонахождение этой рукописи пока неизвестно). Плетнёв писал Гроту: «Сюда приехал Гоголь. <...> Он рассказывал мне про новый подвиг Жуковского. Каждый день во время утренней молитвы он выбирал по одной главе из Евангелистов или Апостолов и перекладывал ее на такой русский язык, в котором при сохранении всей силы славянского и целых иногда выражений подлинника период выходил ясным, звучным, точным». Кроме того, он сделал стихотворные переводы Апокалипсиса и отрывка из Книги Премудрости Соломона под названием «Египетская тьма»<sup>70</sup>.

Из образцов духовной поэзии Жуковского укажем хотя бы это:

Слезы свои осуши,  
проясни омраченное сердце,  
К небу глаза подымы:  
там Утешитель Отец!  
Там Он твою сокрушенную жизнь,  
твой вздох и молитву  
Слышит и видит.  
Смирися, веря в благость Его.  
Если же силу души  
потеряешь в страданье и страхе,  
К небу глаза подымы:  
силу Он новую даст!

1828

Чтобы живее ощутить особенности религиозного состояния души человека, нужно порою вслушиваться в его переживание какого-то критического момента в жизни, в минуты душевного потрясения — как он сам о том сумел поведать ближним. В начале 1847 года Жуковский встречает смерть любимой сестры и пишет Гоголю как человеку духовно близкому:

«Но в то же время смерть есть великое благо и для живущих, и тем больше благо, чем милее нам был умерший. Это глубоко понимает разум, освещённый лучом христианства. Но какую великую силу приобретает убеждение разума, когда оно становится **опытом сердца**. Пока мы сами не испытали ещё никакой болезненной утраты, мы веруем, слушая голос Спасителя, исходящий к нам из Евангелия, и нашей мысли представляется жизнь человеческая в своем истинном великом значении. Но когда над нами самими совершается удар свыше, как иначе делается тогда внятен сердцу этот евангельский голос; уже не в листах книги мы ищем тогда Спасителя нашего. Он Сам нас находит, Он Сам становится к нам лицом к лицу; ценой

бедствия покупаем мы лицезрение Бога. Велика ли эта цена? И что она перед тем сокровищем, которое мы за неё приобретаем? Всё, что я здесь тебе пишу, я прежде *думал*; теперь я это *видел*, и опыт близкого мне сердца сделался моим собственным опытом. Я видел отца, отдавшего в руки Бога любимую дочь свою, я слышал отца, прославлявшего не словами, а радостию сердца волю Всевышнего, взявшую дитя его, только что расцветшее для жизни. Здесь всего простее повторить слова, сказанные им своей семье в первые минуты утраты: «Великое дело Божие над вами свершилось; мы видели своими глазами, как наша милая дочь перешла к Небесному Отцу своему; она принесла Ему чистую, ничем житейским не потревоженную и с Ним примиренную душу. И теперь мы знаем, без всякого земного сомнения знаем, что ей дано всё то, чего бы мы никакою силою нашей любви не могли ни дать, ни сохранить ей в жизни. Мы можем только благодарить и славить. После такого ясного узнания милости неизреченной не позволим себе никогда ни пожалеть, что она от нас взята, ни пожелать, чтобы она была с нами. Будем смирны; и чтобы наше горе никогда не пересилило нашей теперешней радости! За себя будем только покорны; за нее благодарность и радость». Таким языком говорит христианство о величайшем земном несчастии, которое без него раздавило бы душу и которое с ним становится для нас преображением человеческого мрака в утешительный свет Божий»<sup>71</sup>.

Тут, кажется, нет смысла и добавлять что-либо в пояснение: такого полного приятия промыслительной воли Божией немногие достигали. Одно лишь: Жуковский ощутил, что в подлинном приятии Промысла совершается сопряжение христианского разума и «опыта сердца» — то есть отвергается то противостояние рационального и духовного, которое кажется непреодолимым порою иным неисправимым рационалистам.

И поразительным, по сути, выводом из подобных духовных размышлений стала мысль, отвергающая сам идеал эвдемонической культуры:

«Жизнь без счастья кажется мне теперь чем-то священным, величественным» (из письма А.И.Тургеневу, 1814).

И позднее признаёт, парадоксально утверждая: «Жизнь — не для счастья: в этой мысли заключается великое утешение» (март 1823).

И, как итоговая истина: «Счастье — в вере в бессмертие».

Вот что у Жуковского: духовное превыше всего в иерархии бытийственных ценностей.

Глубокая религиозность, определившая завершение жизненного пути Жуковского, ставит его в особое положение среди русских литераторов. Полнее всего сказал о том Б.Зайцев, автор его художественной биографии:

«Свет всегда жил в Жуковском. Скромностию своей, смиренным приятием бытия, любовью к Богу и ближнему, всем *отданием* себя

он растил этот свет. <...> Если вспомнить, что это был человек совершенной чистоты и душа вообще «небесная», то ведь скажешь: единственный кандидат в святые от литературы нашей».

**Поистине, как голубь, чист и цел  
Он духом был;  
хоть мудрости змеиной  
Не презирал, понять её умел,  
Но веял в нём  
дух чисто-голубиный.**

Тютчев, которого сам он всегда любил, пропел о кончине его высоко: «Внутренняя его тема всегда была: слава Творцу, жизнь приемлю смиренно, всему покоряюсь, ибо везде Промысл. Горести, тягости — всё ничего: «Терпением вашим спасайте души ваши». <...>

Во всяком случае он кончает жизнь как глубоко верующий, православный писатель»<sup>72</sup>.

С тем и согласимся.

Жуковский в русской поэзии занял особое место и в ином отношении — он стал великим основоположником традиций художественного перевода. Именно благодаря ему вошли в русскую поэзию во всем совершенстве своих поэтических достоинств немецкие поэты, прежде всего Шиллер. Жуковский сразу поставил культуру перевода на должную высоту. Особый его подвиг — перевод гомеровской «Одиссеи», непревзойдённое совершенство которого давно общепризнано. Однако дело не просто в совершенстве поэзии — Жуковский своим переводом направил восприятие античной культуры по истинно христианскому пути, на что указывал Гоголь в седьмой главе «Выбранных мест...», следуя при этом мудрому слову святителя Василия Великого («Наставление юношам, како бы они от языческих книг могли пользоваться»), впервые указавшего на возможность и на способ христианского осмыслиения античного языческого наследия. Для русского общества, ушибленного античностью, это было в то время событием важным.

### 3.

Более пагубным было воздействие на русскую литературу романтизма революционного. Байрон был кумиром едва ли не всеобщим — в среде молодежи начала XIX столетия. Вспомним, что и Пушкина нарекли «северным Байроном» — хоть и нелепое прозвище, но не без причины возникшее.

Богочестивые настроения английского поэта полнее всего проявились, пожалуй, в его мистерии «Каин». Прямее всего, откровеннее. Англиканская сoteriology, несомненно, явилась сильным побудительным началом при создании мистерии. Бог изображён автором как жестокий и несправедливый деспот, тиран, выбор которого изначально несет в себе высшую неправду. Неправду предпочтения слабого недостойного Авеля гордому и могучему Каину, отвергнутому в силу самодурства и даже страха перед его внутренней силою. Эту неправду обличает Люцифер, романтически поэтизированный, превращённый гением Байрона в носителя истинно справедливого начала. (Задумаемся: случайно ли вообще, что сатана как начало светлое и прекрасное впервые появляется в новой литературе именно у английского автора, у поэта XVII века Мильтона, пуританина, сблизившегося в определенный период жизни с итальянскими гуманистами?) Конечно, человек Каин слишком слаб, чтобы победить в своем бунте против несправедливости, но уже сам вызов, который он бросает Богу, определяет его нравственную победу.

Пафос борьбы, бунтарский дух, стремление к абсолютной, ничем не сдерживаемой свободе — отличительные черты революционного романтизма вообще.

Романтический же герой — всегда исключительная личность, обуреваемая сильнейшими страстями (и в добре и в зле), всегда возносящаяся над жалкой толпою, одинокая, непонятая, страждущая в своем незыблемом эгоцентризме. Опять-таки, Пушкин точно охарактеризовал подобного героя

**С его безнравственной душой,  
Себялюбивой и сухой,  
Мечтанью преданной безмерно,  
С его озлобленным умом,  
Кипящим в действии пустом.**

*(«Евгений Онегин».  
Глава седьмая, XXII)*

Нередко этот герой — вечный странник, подобный Чайльд-Гарольду, или одинокий затворник, часто угрюмый человеконенавистник.

Его бытие сопровождают романтические образы, символизирующие состояние его души — буря, море, бунтующая стихия, безграничное и необозримое небо и т.п. Забегая вперед, скажем, например, что Мцыри просто не может убежать из монастыря в равнинной России ясным тихим вечером, равно как Буревестник не может летать над тихим заросшим прудом.

Действия и характеры реализуются в таком романтизме всегда в контрастном противопоставлении с прямо противоположными началами (если прибегнуть опять к русской литературе, то можно вспомнить: Мцыри — монахи, Сокол — Уж, Данко — Ларра и т.д.).

Развитие романтических характеров во времени отсутствует, они всегда односторонни и схематичны. Они всегда являются воплощением какой-либо отвлеченной идеи сильной страсти.

Революционный романтизм нередко поэтизирует сатанинское начало, а также разного рода уголовных преступников, разбойников, корсаров и т.п., в которых его привлекает необузданность свободы и неординарные страсти. Именно революционные романтики превознесли Наполеона, сотворили из него кумира на долгие времена. Недаром в кабинете Онегина стоит «столбик с куклою чугунной», изображение Наполеона.

Для иллюстрации всех этих особенностей достаточно вспомнить прежде всего лермонтовские поэмы или произведения молодого Горького, хорошо знакомые по школьной программе. Но речь о них — впереди.

#### 4.

В последовательном движении за развитием русской литературы мы оказались уже вблизи того колоссального явления, которое носит имя — Пушкин. Иным поэтам, каким выпало в жизни стать его современниками, как бы навеки суждено теперь пребывать в его тени и быть причисленными к «пушкинской плеяде». Они все теперь — «поэты пушкинской поры». Но это недостаток нашего восприятия, от недостатков же следует избавляться. И каждый должен одолевать эту трудность — выявляя для себя неповторимость любого поэта, если то поэт истинный.

Своему другу, князю **Петру Андреевичу Вяземскому** (1792 - 1878), Пушкин посвятил многие строки, но самые знаменитые среди всех — вот эти четыре:

Судьба свои дары  
явитъ желала в нѣм,  
В счастливом баловнѣ  
соединив ошибкой  
Богатство, знатный род  
с возвышенным умом

**И простодушие  
с язвительной улыбкой.**

**1820**

Позднее их спародировал поэт-сатирик В.С.Курочкин:

**Судьба весь юмор свой  
явила желала в нём,  
Забавно совместив  
ничтожество с чинами,  
Морщины старика  
с младенческим умом  
И спесь боярскую  
с холопскими стихами.**

Неожиданно. Перехлёст неприязни явный. О Вяземском и Герцен неодобрительно отзывался: когда князь, уже в 50-е годы служил товарищем (по нашему: заместителем) министра просвещения и ведал цензурой. Неприязнь к цензору понять можно, но кабы только в том дело было... А его клеймили и обличали, объявляли реакционером, корили за измену идеалам молодости.

А в молодости-то ведь кто не грешил радикальными воззрениями? Вяземский, подобно многим, испытал себя на разных революционных путях, увлекался Просвещением, возвышал Разум, романтизма попробовал. Разделял он и иные декабристские взгляды, правда, от революционных обществ держался вдали и остался, как позднее определили, «декабристом без декабря». А он, вероятно, уже тогда зорко приглядывался к выразителям революционных стремлений, поборникам свободы и размышлял. «...К счастью, он мыслит, что довольно редко между нами»<sup>73</sup>, — заметил о своём друге Пушкин. И чем далее размышлял Вяземский, тем более приходил к мнению, в конце концов, выраженному им вполне ясно:

**Послушать — век наш век свободы,  
А в сущность глубже загляни:  
Свободной мысли коноводы  
Восточным деспотам сродни.**

**У них два веса, два мерила,  
Двойкий взгляд, двойкий суд:  
Себе дается власть и сила,  
Своих наверх, других под спуд.**

**У них на всё есть лозунг строгий  
Под либеральным их клеймом:  
Не смей идти своей дорогой,**

**Не смей ты жить своим умом.**

**Когда кого они прославят,  
Пред тем колена преклони.  
Кого они опалой давят,  
В того и ты за них лягни.**

**Свобода, правда, сахар сладкий,  
Но от плантаторов беда;  
Куда как тяжки их порядки  
Рабам свободного труда.**

**Свобода — превращеньем роли —  
На их условном языке  
Есть отреченье личной воли,  
Чтоб быть винтом в паровике;**

**Быть попугаем однозвучным,  
Который, весь оторопев,  
Твердит с усердием докучным  
Ему насвистанный напев.**

**Скажу с сознанием печальным:  
Не вижу разницы большой  
Межу холопством либеральным  
И всякой барщиной другой.**

**1860**

Не прямые ли пророчества? Оглядеться вокруг человеку рубежа веков и тысячелетий, оценить без застилающего взор бездумного восторга — всё то же и ныне, как прежде, как всегда. Такое не прощается.

Не может быть одобрено передовыми умами и то молитвенное настроение, какое всё явственнее проступало в поэзии Вяземского. Оно ведь и помогло ему разглядеть истину за словами и действиями «свободной мысли коноводов». Но ведь на молитвенное настроение поглядывали свысока они же, коноводы те, и он сам с болью сознавал в себе зависимость от такого высокомерия, от внутреннего собственного стыда перед ними:

**Хотел бы до того дойти я,  
чтоб свободно  
И тайно про себя,  
и явно всенародно  
Пред каждой церковью,  
прохожих не стыдясь,  
Сняв шляпу  
и крестом трикратно осенясь,**

**Оказывал и я**  
    приверженность к святыне,  
**Как делали отцы,**  
    как делают и ныне  
**В сердечной простоте,**  
    смиренные сыны  
**Всё боле, с каждым днём,**  
    нам чуждой старины.  
**Обычай, искони**  
    сочувственный народу.

Болезненно ощущая свою отделённость от народа, Вяземский вовсе не взирает на него свысока, а скорее сознает свое недостоинство, ибо высота народа в его вере:

**Он с крестным знаменьем**  
    прошел сквозь огнь и воду.  
**Возрос и возмужал**  
    средь славы и тревог;  
**Им свято осенил**  
    семейный свой порог;  
**Им наша Русь слышит,**  
    в урок нам, Русь Святая;  
**Им немощи свои и язвы прикрывая,**  
**И грешный наш народ,**  
    хоть в искушеньях слаб,  
**Но помнит,**  
    что он сын Креста и Божий раб,  
**Что Промысла к нему**  
    благоволеньем явным  
**В народах он слынет**  
    народом православным.

Вяземский *мыслит* — и усматривает порочность просветительской гордыни, превозносящей незамечаемую ею ограниченность рассудка перед молитвенным стремлением к Творцу:

**Среди житейских битв**  
    уязвленным бойцам,  
**Молитва, отдых будь**  
    и перемирье нам!  
.....  
**Родник глубок и чист:**  
    готов он в нас пролить  
**Живую благодать**  
    святой своей прохлады;

**Родник сей манит нас,**  
    но мы ему не рады,

**И очи отвратив от светлого ручья,  
Бежим за суетой по дебрям бытия.  
Наш разум,  
омрачась слепым высокомерьем,  
Готов признать мечтой  
и детским суеверьем  
Всё, что не может он подвесть  
под свой расчет.  
Но разве во сто раз  
не суеверней тот,  
Кто верует в себя,  
а сам себе загадкой,  
Кто гордо оперся  
на свой рассудок шаткий  
И в нём боготворит  
свой собственный кумир,  
Кто, в личности своей  
сосредоточив мир,  
Берется доказать,  
как дважды два четыре,  
Всё недоступное ему  
в душе и в мире?**

*«Молитvenные думы»*

Это писано в 1821 году. Полное отречение от иллюзий просветительского гуманизма. Отвержение всех претензий бессильного рассудка. И глубокая мысль: если в молитве — вера, то в просветительском тщеславии — одно пустое суеверие. В рассуждениях же о народе — Вяземский несомненный предшественник славянофилов, предвосхищающий их основные идеи.

Само назначение поэзии увязывает поэт с молитвенной тягой к неземному:

**Любить. Молиться. Петь.  
Святое назначенье  
Души, тоскующей  
в изгнании своём,  
Святого таинства  
земное выраженье,  
Предчувствие и скорбь  
о чём-то неземном,  
Преданье тёмное о том,  
что будет вновь;  
Души, настроенной  
к звуанию с прекрасным.  
Три вечные струны:  
молитва, песнь, любовь!**

И как бы в ответ всем коноводам прогресса он уповаёт на то,  
что мыслит главным на собственном жизненном пути:

**И может быть, Бог даст,**  
**сей лептой богомольной**  
**Искупится мой грех,**  
**иль вольный, иль невольный,**  
**И тем зачтётся мне**  
**в замену добрых дел,**  
**Что к Церкви Божией**  
**душой я не хладел.**

1856

Это писалось как раз среди разгула либерального «свиста», окружавшего поэта со всех сторон. Его идеал народного бытия слишком резко не совпадал с тем, к чему стремились либерально-демократические, а тем более революционные глашатаи:

**Но церковь с низкой колокольней,**  
**Смиренный, набожный народ,**  
**Один другого богомольней,**  
**В глухи затерянный приход.**  
**Две-три берёзы у кладбища,**  
**Позеленевший тиной пруд,**  
**Селенье, мирные жилища,**  
**Где бодрствуют нужда и труд,**  
  
**Во мне не преданы забвению:**  
**Их вижу, как в былые дни,**  
**И освежительною тенью**  
**Ложатся на душу они.**

1856

А ведь через недолгий срок раздастся сатанинский призыв: «к топору!»

Вяземский — из другого мира. Истинно церковного человека в нём узнать нетрудно. Ибо его стихи, перелагающие молитвенный настрой души поэта, нередко узнаются по близости их так хорошо знакомому звучанию храмовых песнопений:

**Чертог Твой вижу, Спасе мой,**  
**Он блещет славою Твою, —**  
**Но я войти в него не смею,**  
**Но я одежды не имею,**  
**Дабы предстать перед тобой.**

**О Светодавче, просвети  
Ты рубище души убогой,  
Я нищим шёл земной дорогой:  
Любовью и щедротой многой  
Меня к слугам Своим притчи!**

**1858**

Вслед за Гоголем Вяземский точно указывает, опираясь, разумеется, на церковное учение, на православную мудрость, что истинное **просвещение** есть просвещение Божиим светом, светом Христа.

Именно молитвенный настрой, мыслит Вяземский, помогает человеку в тяжких испытаниях его жизни — и снова и снова поэт как бы напоминает своими стихами эту истину. Для него и самого то была великая духовная поддержка: он схоронил многих своих друзей, близких его душе, родственников, семерых детей... И сколько раз, без сомнения, воскрешал он в себе помышление, коим нельзя пренебрегать ни на единый миг, а мы, слабые и нерадивые, все же небрежём:

**Ты помышляй об оном часе,  
Не угадать, когда пробьёт,  
И над тобой,  
как в громоносном гласе,  
Раздастся весть: жених грядёт.**

**Не презри мудрых дев урока,  
И дев юродивых беги,  
До близкого, до позднего ли срока,  
И ты светильник береги.**

**Не погружайся в сон и мраки,  
Храни ты светлым свой залог,  
Да внидешь ты  
с Царем Любви на браки  
В Его Божественный чертог.**

**1859**

Духовный первоисточник этих строк — притчу о мудрых и неразумных девах (**Мф. 25, 1-13**) — любой церковный человек узнает без труда. (А мы же отметим попутно красоту ритмического рисунка стиха, создаваемую удлинением третьей строки и безударной второй стопой в ней, пиррихием).

Молитвенный настрой помогает каждому, но может быть, сильнее других искал утешения в молитве, и находил его в ней — **Иван**

**Иванович Козлов** (1779-1840), другой старший современник Пушкина. В последние двадцать лет его жизни ему выпало совсем уж тяжкое испытание: паралич ног и неподвижность, и слепота.

**Прости мне, Боже, прегрешенья  
И дух мой томный обнови,  
Дай мне терпеть мои мученья  
В надежде, вере и любви.**

**Не страшны мне мои страданья:  
Они залог любви святой;  
Но дай, чтоб пламенной душой  
Я мог лить слезы покаянья.**

**Взгляни на сердца нищету,  
Дай Магдалины жар священный,  
Дай Иоанна чистоту;**

**Дай мне донесть  
венец мой тленный  
Под игом тяжкого креста  
К ногам Спасителя Христа.**

**1839**

Стихотворение называется «Молитва». Оно и есть молитва.

Как удивительно созвучие названий у многих поэтов XIX столетия, с самых первых начиная. У Вяземского: «Молитвенные думы», «Любить. Молиться. Петь», «К молящейся». У Козлова: «Молитва», «Моя молитва». У Веневитинова: «Моя молитва». У Лермонтова: «Молитва», «Молитва». У Языкова: «Молитва». У Никитина: «Молитва», «Сладость молитвы», «Молитва дитяти». У К.Р.: «Молитва»...

И в отличие от поэтов предшествующего века, с их общехристианскими в большей части идеалами, здесь несомненно ощущается именно православное религиозное чувство, ошибиться в котором невозможно.

**Тревожной совести угрозы,  
О милосердный, успокой;  
Ты видишь покаянья слёзы, —  
Молю, не вниди в суд со мной.  
Ты всемогущ, а я бессильный,  
Ты Царь миров, а я убог,  
Бессмертен Ты —  
я прах могильный,  
Я быстрый миг — Ты вечный Бог!**

**О, дай, чтоб верою святою**

**Рассеял я туман страстей  
И чтоб безоблачной душою  
Прощал врагам, любил друзей;  
Чтоб луч отрадный упованья  
Всегда мне в сердце проникал,  
Чтоб помнил я благодеянья,  
Чтоб оскорбленья забывал!**

**И на Тебя я уповаю;  
Как сладко мне любить Тебя!  
Твоей я благости вверяю  
Жену, детей, всего себя!  
О, искупая невинной кровью  
Виновный, грешный мир земной, —  
Пребудь торжественной любовью  
Везде, всегда, во мне, со мной!**

**1833**

Цитировать строки, подобные этой «Моей молитве» И.И. Козлова можно долго — и хочется много. Но ограничимся отрывками из дневника поэта, записанного дочерью под его диктовку (и собранного для нас исследователем): «Я имел небесную радость — причаститься, Господь Иисус Христос видит душу мою». «Святой и прекрасный для меня день: я проснулся, молясь...» «Я лёг спать с сердцем сокрушенным, но с надеждой, что божественный Спаситель Иисус Христос во всем будет ко мне милосердным...» «Я лёг спать в вере, надежде и любви к моему Спасителю»<sup>74</sup>.

Из всех русских поэтов, которые были наделены незаурядным художественным даром, **Дмитрию Владимировичу Веневитинову** (1805-1827) выпал самый недолгий жизненный срок — чуть более двадцати одного года. И написал он не так уж и много стихов — около пятидесяти. Однако о задатках его поэтического гения говорили и пережившие его современники, и почитатели поэзии в более поздние времена.

Конечно, поэзия Веневитинова есть своего рода приуготовление великого поэта к совершенному творчеству, хотя осуществить заложенные в него возможности ему не было даровано. Но всякий опыт истинного таланта всегда интересен и важен, ибо и в малой крупице золота родственно тому, что составляет большие слитки. В стихах Веневитинова заметно тяготение к глубокой философии (недаром входил он в Общество «любомудров», многие из которых стали позднее столпами славянофильства), пусть даже незрелость молодости и не дала ему развернуться в полную силу. Это чувствуется и в тех его созданиях, где он обращается к религиозному осмыслению действительности. Молитвенный настрой сочетается в них с некоторою

неотчётливостью духовных образов, однако иные поэтические идеи автора не могут не поразить оригинальностью и неожиданной для молодого поэта зреющей мудростью.

Души невидимый хранитель!  
Услыши моление моё:  
Благослови мою обитель  
И стражем стань у врат её.  
Да через мой порог смиренный  
Не прешагнёт, как тать ночной,  
Ни обольститель ухищренный,  
Ни лень с убитою душой,  
Ни зависть с глазом ядовитым,  
Ни ложный друг  
с коварством скрытым.  
Всегда надёжною бронёй  
Пусть будет грудь моя одета,  
Да не сразит меня стрелой  
Измена мстительного света.  
Не отдавай души моей  
На жертву суетным желаньям,  
Но воспитай спокойно в ней  
Огонь возвышенных страстей.  
Уста мои сомкни молчаньем,  
Все чувства тайной осени;  
Да взор холодный их не встретит,  
И луч тщеславья не просветит  
На незамеченные дни.  
Но в душу влей покоя сладость,  
Посей надежды семена  
И отжени от сердца радость:  
Она — неверная жена.

1826

Это — «Моя молитва», одно из последних стихотворений Веневитинова.

## 5.

В комедии «Горе от ума» (1824) трудно усмотреть какую-либо религиозную проблематику. **Александр Сергеевич Грибоедов** (1795-1829) — скорее рационалист, склоняющийся к просветительским идеалам, нежели художник, осмысляющий христианские вопросы. Когда в комедии вспоминается христианское чувство, это звучит скорее как лицемерие (в реплике Хлестовой, например: «А Чапского мне жаль. По-христиански так, он жалости достоин»).

Но ведь и отрицательный опыт — тоже опыт. Отсутствие чего-то важного всегда показательно, и весьма. Грибоедов вывел современное ему общество, как он его увидел и понял, а в отсутствии художественной зоркости и способности к пониманию ему не откажешь. Что же до односторонности изображения, в которой обвиняли автора некоторые современники (князь Вяземский, например) — как её избежать? Всякое литературное произведение и односторонне по-своему, и субъективно, пусть даже широта охвата жизни и предельная объективность становятся главной целью автора.

Каждое время старается разглядеть в произведении искусства собственные заботы и печали — истина старая. Но злоба дня, того дня, когда произведение внове является перед читателем, зрителем, слушателем, может отвлечь внимание от важнейшего, вневременного, с прошествием же времени высвобождается более важное, сущностное для всех времён, о чём и сам автор мог порою не подозревать и чего не прозревать в собственном создании — парадокс искусства.

Ныне мы можем выделить для себя важнейшую мысль, пропадающую сквозь все коллизии бессмертной комедии Грибоедова: мысль о тщете, суэтности стремления к **сокровищам на земле**, жалкости его. Ставил ли перед собой такую цель сам автор — сказать не берёмся.

О «Горе от ума» давно сложилось мнение как о своего рода декларации дворянской революционности. Но что нам теперь до неё? Да и революционность-то в комедии весьма сомнительна: Чацкий ведь ничего особенно радикального не предлагает. Откуда взялось мнение? А прежде всего из слов Фамусова. Знаменательный диалог между ними происходит: Чацкий говорит вещи довольно умеренные, Фамусов комментирует, если непредвзято судить, слишком несответственно.

### Чацкий

Нет, нынче свет уж не таков.  
Вольнее всякий дышит  
И не торопится  
вписаться в полк шутов.  
У покровителей зевать на потолок,  
Явиться помолчать,  
пошаркать, пообедать,  
Подставить стул, поднять платок  
Кто путешествует,  
в деревне кто живёт.  
Кто служит делу, а не лицам.

### Фамусов

Ах! Боже мой! он карбонари!  
Опасный человек!

**Он вольность хочет проповедать!  
Да он властей не признаёт!  
Строжайше б запретил  
    я этим господам  
На выстрел подъезжать к столицам.  
Терпенья, мочи нет, досадно.  
    Тебя уж упекут  
Под суд, как пить дадут.**

Почему за добросовестную службу — под суд?  
Чтобы понять человека, социальную группу, общество — нужно прежде всего попытаться выяснить, выявить систему основных жизненных ценностей, которыми они живут, ради которых живут. Что является идеалом тех людей, которых мы традиционно называем «фамусовским обществом»? Отвечая на этот вопрос, не нужно упускать из виду, что перед нами не абстрактное общество, объединённое местом жительства, и не просто дворянское общество, как социально определяют этих людей чаще всего, но — чиновничество. И они в своих стремлениях едины со всеми чиновниками всех времён и народов, если угодно. Понять и чиновников наших дней можно очень легко, если всмотреться в «фамусовское общество».

Что определяет их существование? Хоть раз кто-то из них заикнулся ли о духовных потребностях, о религиозных искааниях, о мучительных раздумьях над вечными вопросами бытия? Смешно и требовать такое. Они — стихийные материалисты. Молчалин точно сформулировал вожделенную цель всеобщую: «и награжденья брать и весело пожить».

Табель о рангах — альфа и омега всей их житейской философии. Скалозуб пресерьёзно о том поведал:

**Да, чтоб чины добыть,  
    есть многие каналы;  
Об них как истинный  
    философ я сужу,  
Мне только бы досталось  
    в генералы.**

Они настолько сжились с этим, срослись, что ко всему прилагают табельную градацию: когда Фамусову потребовалось превознести умы московских старичков, он точно определяет их по чину, вознося на самую верхнюю ступеньку: «прямые канцлеры в отставке — по уму!»

Фамусовцы демонстрируют ущербное раздробленное сознание: из всего многообразия жизни они сумели высмотреть лишь частность, но

возвели ее в абсолют. В табели о рангах — все критерии их мышления. В том числе — критерий оценки человека.

Чем хорош Скалозуб для Фамусова?

**Известный человек, солидный,  
И знаков тьму отличья нахватал,  
Не по летам и чин завидный,  
Не нынче-завтра генерал.**

Чем привлекает всех Татьяна Юрьевна?

**Чиновные и должностные —  
Все ей друзья и все родные...**

Почему Кузьма Петрович — образец для подражания?

**Но память по себе  
намерен кто оставить  
Житьём похвальным, вот пример:  
Покойник был почтенный камергер,  
С ключом, и сыну  
ключ умел доставить,  
Богат и на богатой был женат...**

Максим Петрович вообще держал в руках источник всех благ:

**В чины выводит кто и пенсии дает?  
Максим Петрович. Да.**

Чем облагодетельствовал Фамусов Молчалина?

**Дал чин асессора  
и взял в секретари...**

Если нужно что-то узнать о человеке — что главное?

**Ты обер или штаб?**

Почему Молчалин считает себя вправе свысока взглянуть на Чацкого?

**Вам не дались чины,  
по службе неуспех?**

Разумеется и состояние при том важно, иначе же не поживёшь

весело. Скалозуб не только чином вышел, но и «золотой мешок». Внутренние душевые качества? Что за вздор!

**Будь плохенький,  
да если наберётся  
Душ тысячки две родовых —  
Тот и жених.**

А у того же Чацкого — то ли триста, то ли четыреста, да ещё без достойного чина, оттого и получает заслуженную отповедь:

**...не блажи,  
Именем, брат,  
не управляй оплошно,  
А главное, поди-тка послужи.**

Репетилов же весьма здравомысленно определяет причину жизненного неуспеха:

**Приданого взял — шиш,  
по службе — ничего.**

На том и вся система взаимодействий между людьми строится:

**Кому нужда — тем спесь,  
лежи они в пыли,  
А тем, кто выше, лесть  
как кружево плели.**

Отсюда проистекает и совершенно извращенная реакция даже на трагические жизненные ситуации:

**Довольно счастлив я  
в товарищах моих,  
Вакансии как раз открыты,  
То старших выключат иных,  
Другие, смотришь, перебиты.**

Да что к другим — они и себя точно так же оценивают, определяют свое место точнёхонько по той же табели о рангах:

**В мои лета не должно сметь  
Свое суждение иметь...  
Ведь надобно ж зависеть от других...  
В чинах мы не больших.**

Самоуважения — ни на грош.

А раз так — полное раболепие перед вышестоящими. Говорить с такими о человеческом достоинстве — всё равно что растолковывать глухому от рождения свойства симфонической музыки. Фамусов почти со сладострастием повествует об унизительном шутовстве дядюшки Максима Петровича, да ещё в пример ставит

**Учились бы, на старших глядя.**

О Молчалине и говорить нечего:

**Мне завещал отец:  
Во-первых, угоджать  
всем людям без изъятья... и т.д.**

При взгляде же сверху вниз — всегда самоуверенное презрение. Уже в наше время это сформулировано точно: я начальник, ты дурак. Вглядеться — это правило действует и в фамусовском обществе. А уж к тем, кто в самом низу сословной лестницы, — часто нежелание признавать самые обычные человеческие чувства: обличительные монологи Чацкого достаточно красноречивы в этом отношении.

Из всей этой системы логически же вытекает формализм в исполнении служебного долга: требовать добросовестности от таких людей нелепо, сия добродетель не входит в число их жизненных ценностей, поскольку не укладывается в ту сакримальную фразу касательно награждений и весёлой жизни. **Жить-то** они умеют, живут вкусно, соблазнительно, хотя и не без своих жизненных каверз. А дела?

**Боюсь, сударь,  
я одного смертельно,  
Чтоб множество  
не накаплялось их...  
А у меня что дело, что не дело,  
Обычай мой такой:  
Подписано, так с плеч долой.**

Раз не требуется деловых качеств (дела можно свалить на низших) — верх берёт другое важное «достоинство»: родственная связь. Кумовство цветёт, и весьма:

**При мне служащие  
чужие очень редки,  
Все больше сестрины,  
свояченицы детки...  
Как станешь представлять  
к крешишку ли, к mestечку,  
Ну как не порадеть**

**родному человечку!..**

Как известно, фамусовское общество насквозь консервативно, боится всяческих перемен, всего нового.

**Сужденья черпают  
из забытых газет  
Времен Очаковских  
и покоренья Крыма...**

Вообще-то в консерватизме ничего дурного нет, часто он вполне оправдан. Важно: **что** он хочет сохранить и **что** понимается под **новым**, которое он не приемлет. У фамусовцев всё вполне определённо:

**Но крепко набрался  
каких-то новых правил.  
Чин следовал ему:  
он службу вдруг оставил,  
В деревне книги стал читать.**

Фамусовский консерватизм отвергает покушение на святая святых — на табель о рангах. При установлении **новых** отношений она уже не будет являться мерой всему — и это страшнее всего! Ради её вседневного торжества и утверждается весь этот консерватизм.

Что может противоречить такому торжеству этого специфического **сокровища на земле** (в ограниченном чиновниччьем понимании)? По истине если — только духовные ценности. Но эти люди не имеют о том никакого понятия, да и заражены духом времени, а поэтому усматривают опасность в том, что подбрасывает им время: в просвещении.

**Ученье — вот чума,  
учёность — вот причина,  
Что нынче, пуще, чем когда,  
Безумных развелось  
людей, и дел, и мнений.**

Курьёз в том, что по-своему абсолютизирует влияние просвещения обскурант Фамусов, не догадывающийся, что и эту напасть можно укротить и подчинить всесилию табели о рангах. Поэтому он и делает из муhi слона: у страха глаза велики.

Страх же всегда апеллирует к насилию. И идеал полицейского насилия и казармы в среде чиновничества неистребим:

**Я князь-Григорию и вам**

**Фельдфебеля в Вольтеры дам,  
Он в три шеренги вас построит,  
А пикните, так мигом успокоит.**

Нужно что-то за душой иметь, чтобы противопоставить тому же Вольтеру. Идеи замещаются в умах идеями же. Но где их взять?

А поскольку своего-то ничего нет, они вынуждены раболепствовать перед всем чужеродным. Поэтому и «господствует смешенье языков: французского с нижегородским». Поэтому «французик из Бордо» будет иметь успех у подобной публики — во все времена. Хотя кое-кто не прочь порою поворчать на «Кузнецкий мост» и «вечных французов», но и у них «дверь отперта для званых и незваных, особенно из иностранных».

И поскольку нет ничего своего за душою истинного, поскольку лишь видимость внешняя важна, они всегда будут дрожать: как они выглядят со стороны — они всегда будут пуще всего страшиться чужого мнения:

**Ах! Боже мой! что станет говорить  
Княгиня Марья Алексеевна!**

Они в полном рабстве у молвы, они живут в мире слухов, сплетен, недоговоров — и не в силах им противиться: вспомним, как устыдился Репетилов, не поверивший было в сумасшествие Чацкого:

**Простите, я не знал,  
что это слишком гласно.**

Поработиться молве — значит обратить ее и против себя, и нет ничего ужаснее:

**...злые языки страшнее пистолета.**

И вот тут-то, можно утверждать, проступает, наконец, главная опасность всей этой системы жизненных ценностей, ибо она с неотвратимостью подводит человека к неосознанно гибельному убеждению. Проговорилась Лиза:

**Грех не беда, молва нехороша.**

В «Горе от ума» отображен отрицательный религиозный опыт — хотя творческое внимание Грибоедова лишь скользнуло мимо этой важной проблемы. Но ничто не мешает нам попристальней разглядеть её, поскольку повод имеется.

Грибоедов же устремляет внимание на иное, обозначив это иное весьма определённо в названии комедии. Вначале, правда, он сформулировал иначе: «Горе уму», определяя тем противоположный вектор направленности отрицательных начал. Если «горе уму», то опасность идет извне, ум становится объектом внешнего воздействия. Если же «горе от ума», то опасность действует изнутри, ум как бы сам её генерирует, порождает, производит, он становится своего рода субъектом действия.

В чём «горе» Чацкого? В роковом несоответствии системы его жизненных ценностей тем, с которыми он сталкивается в доме Фамусова. Он оказывается в той же ситуации, в какой примерно в то же время ощущала себя пушкинская героиня:

**Вообрази: я здесь одна,  
Никто меня не понимает,  
Рассудок мой изнемогает,  
И молча гибнуть я должна.**

И он — один. И его — не понимают. И у него — изнемогает рассудок. И для него здесь гибель, горе, «миллион терзаний». А внутренняя причина — в нём самом. Ибо горе — от его ума. Точнее: от своеобразия его ума.

Потому что и противники его умны, весьма умны, поистине — прямые канцлеры по уму. Или хотя бы тайные советники. И он — по их неопровергимой логике — истинно безумен. Грибоедов, хотел он того или нет, раскрыл роковое противоречие и бессилие, заложенное в основе человеческого разума.

Что есть ум? Не способность ли, прежде всего, ясно сознавать смысл своего бытия, систему его ценностей, а также нахождение лучших способов их достижения? Ум сознаёт, но не создаёт. Он вспомогательный инструмент: необходимый, Богом дарованный, но и способный увлечь человека на гибельный путь, если горделиво замкнётся в себе, оторвавшись от духовной основы тварного бытия. Бессилие ума в том, что без такой основы он не способен выработать собственный абсолютный критерий истины, обречён на признание равнозначности пусть и противоречивых между собой идей.

Умны ли Фамусов, Скалозуб, Молчалин? В высшей степени. Они прекрасно сознают свои цели и столь же точно выявляют для себя способы их достижения. Их суждения о безумии Чацкого логически безукоризненны с точки зрения их собственной системы ценностей. Прав, например, Молчалин, и безусловно, когда приводит свой аргумент, утверждая сумасшествие своего оппонента:

**Мне отсоветовал**

**в Москве служить в Архивах.**

Но если не служить — как же брать награжденья и жить весело? То же можно сказать о доводах всех прочих. У них свой критерий истины, и для них несомненный. И истина их поверяется практикой:

**Молчалины блаженствуют на свете.**

Что тут возразить?

Чацкий, следует заметить, характеризуется в комедии в основном «апофатически»: на системе отрицаний. Он *не такой*, как все фамусовцы, он отвергает то, что они утверждают.

Одним ударом Чацкий опрокидывает всё здание общественного фамусовского благополучия, столь любовно всеми возведённое: он выбивает из-под него основную опору:

**Чины людьми даются,  
А люди могут обмануться.**

Вот, собственно, и вся его *революционность* — остальное вытекает отсюда столь же логически безупречно, как и в противоположной системе ценностей. Но для чиновников ничего и страшнее нет.

Чацкий вовсе не против службы: «служить бы рад». Он не хочет унижаться ради чинов, поскольку они для него не имеют ценности, ему «прислуживаться тошно». Он не хочет оттого отказываться от собственного мнения, угоджая высшему чину:

**Помилуйте, мы с вами не ребяты,  
Зачем же мнения  
чужие столько святы?**

Татьяну Юрьевну со всеми ее чиновными связями он может обозвать «вздорною», ничуть не смущаясь. В пух и прах разносит он крепостников, о народе же отзыается с истинным уважением:

**...Умный, бодрый наш народ...**

Несерьёзного отношения к делу Чацкий не терпит:

**Когда в делах —  
я от веселий прячусь  
Когда дурачиться — дурачусь,  
А смешивать два эти ремесла  
Есть тьма искусствников,  
я не из их числа.**

Он презирает молву и не опасается того, что станет говорить та же Татьяна Юрьевна, пренебрежительно роняя: «Ей почему забота?» Но он прекрасно сознаёт, сколь страшатся обличающего слова его противники идейные:

**Хоть есть охотники  
поподличать везде,  
Да нынче смех  
страшит и держит стыд в узде**

Новые правила ему по душе. Как по душе и «ум, алчущий познаний», как преданность науке.

Он отстаивает и национальную самобытность русского народа. Он безумен для всех. Но и для него:

**...из огня тот выйдет невредим,  
Кто с вами день побывать успеет,  
Подышит воздухом одним  
И в нём рассудок уцелеет.**

Чацкий и Фамусов никогда не смогут «договориться», прийти к согласию: для этого кто-то должен полностью отказаться от своих взглядов (половинчатость тут не годится) — а это неосуществимо на рациональном уровне. Горе — от бессилия ума что-либо изменить в этом мире. Одной логике всегда будет противостоять другая. Какая истинна?

Опровергая фамусовскую систему, Чацкий апеллирует, по сути, к доводам нравственным. Тут уже не ум, а совесть вступает в права. Однако нигде у Чацкого мы не встретим апелляцию к высшему духовному началу, к Богу. Чацкий — типичный гуманист. А чтобы выработать абсолютно значимый критерий истины, нужно выйти за рамки противоборствующих ценностных систем, как они представлены персонажами комедии. Сделать это очень просто: отвергнуть абсолютизацию сокровищ на земле, но то уровень духовный. На том же поле сражения, какое избрали для себя Чацкий и Фамусов, проблема неразрешима.

Каждый останется при своём, и каждый прав по-своему. И каждый будет считать себя умнее другого.

Горе — именно от ума.

В завершение проследим одну частную проблему. Грибоедов, как и почти одновременно Пушкин, отобразил уже названную ранее особенность культуры просвещённой части общества: подражание литературным образцам в попытке достижения личного счастья. Речь идет о Софье, о мотивах её поведения. Её приверженность литературным стереотипам выявляется недвусмысленно: лишь зашла

речь о Скалозубе, как Софья тут же обнаруживает себя: «не моего романа». Читает же она, как и Татьяна Ларина, сентиментальные романы — а и что ей ещё читать? «Ей сна нет от французских книг» — это прежде всего роман Руссо «Юлия, или Новая Элоиза». Перенеся на свою жизнь романную ситуацию, Софья не может не обнаружить разительного сходства: богатая знатная девушка любит бедного и неродовитого молодого человека, но между ними сословная и имущественная пропасть, а родители настаивают на браке с нелюбимым, но равным по положению человеком, что становится причиной жизненных страданий героини и завершается её смертью.

Софья хочет того же, что и все: счастья. Но представление о нём не совпадает с системами ценностей ни Фамусова ни Чацкого. В жизни, точно как в романе, она слышит:

**Кто беден, тот тебе не пара.**

Роман подсказывает ей: в этом источник будущих бед. Она борется, как может, за свое счастье, противится отцу и Чацкому.

Молчалина она любит за то, что он прекрасно вписывается в схему, да и ведет себя в точном соответствии со знакомым шаблоном:

**Возьмет он руку, к сердцу жмёт,  
Из глубины души вздохнёт,  
Ни слова вольного,  
и так вся ночь проходит,  
Рука с рукой,  
и глаз с меня не сводит.**

Притворяется, подлец, но у девушки ещё слишком невелик жизненный опыт, чтобы то распознать.

Чацкий же ведет себя как романский злодей: над всеми насмехается, всех ругает, иронизирует — «не человек! змея!». Должно признать, что вне собственной системы Чацкий не умён — будь то по критериям закоренелого чиновника, либо по шаблонам сентиментальной барышни. Молчалин демонстрирует куда большую гибкость ума, умея приноровиться к чужим стереотипам, хоть и скучает смертельно.

Софья пускает слух о безумии Чацкого вовсе не ради его «прогрессивности» — передовые взгляды ей безразличны. Он истинно без-умен и по её логике. Ум и здесь обнаруживает свою ограниченность.

Чацкий бессилен. Горе его — от этой имманентной ограниченности ума.

Художественное исследование Грибоедова откровенно обнаружило

(хотел того автор или нет), что абсолютизация принципа государственности, которая установилась в петровскую эпоху и усугубилась в екатерининскую, не может обернуться ничем иным, кроме стремления к абсурду абсолютно бюрократизированной жизни, при тайном и явном тяготении к полицейской деспотии, — поскольку в бездуховном пространстве государство просто обречено на это.

Превознесённый же разум, даже когда он готов воззвать к совести, опереться на нравственные критерии, в том же бездуховном пространстве явит собственную ограниченность и будет страдать от бессилия что-либо изменить в этом мире.

Просветительский разум отказался понять и принять, что пороки, заложенные в натуре человеческой гораздо глубже, чем он о том подозревает, станут лишь видоизменяться, приоравливаться к изменяющимся, пусть даже и с благой целью, внешним обстоятельствам.

## 6.

**Иван Андреевич Крылов** (1769-1844) мог бы и затеряться в истории русской литературы в кругу многих, когда бы не одолел шаблонов просветительской сатиры, коей увлекался, вступая на литературное поприще. Все исследователи дружно твердят о его именно просветительских идеалах в ранний период творчества, что нам теперь малоинтересно.

Сатира и вообще опасна соблазном для всякого литератора: легко приучить себя кискажённому взанию на мир, каково заключено в сатире несомненно. Всё дело в мере. Можно пользоваться каким-то средством в малых дозах, можно злоупотребить слишком — лекарство тогда превращается в яд. Это испытали многие сатирики.

Крылова же выручило то, что позднее стало важнейшим в его личности и творчестве: русский взгляд на жизнь, определяемый православным мирочувствием. Опять-таки не счесть тех, от Пушкина и Белинского до наших дней, кто утверждал об особом русском духе в крыловских баснях, повторять нет нужды. О православной церковности при этом не упоминалось, а это важнейшее. Это основа. О том и поведём речь.

Что питает сатиру? Неудовлетворённость бытием. Начинается порою с частного, а выводы могут делаться обобщёнными, приводя к мрачному взанию на творение. Вот где пагуба: трудно удержаться

порою и не перейти к глобальному неприятию бытия. А от него недалеко и до хулы на Духа, непрощаемого греха.

**«Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам; а хула на Духа не простится человекам...»**  
**(Мф. 12, 31).**

Но разве христианин не может замечать дурного вокруг себя? Может, и замечает. Разница же в том, что православный с самого начала уповаёт избавиться от зла не силою человеческого недовольства, часто переходящего в богохульский бунт (а хула на Духа именно бунт против Бога), но на Божий суд, на Промысл, на волю Вседержителя, дающего право судить неправду от Еgo имени.

Крылов обращается к уже устоявшейся к тому времени литературной традиции переложения текстов Писания, прежде всего Псалтири. Перелагает же человек всегда то, что в данный момент видит особенно значимым для себя.

Крылов выбирает 71 и 93 Псалмы. Именно о воле Божией помышляя.

**Подай царю Твой, Боже, суд,  
И правду дай царёву сыну;  
Да к пользе царства примет труд,  
Да истину хранит едину —  
И кротко, как зарёй зефир,  
Ко всем странам прольётся мир.**

Именно облечённый властью от Бога, может принести человек благоденствие миру.

**Его благословит народ;  
Рабы, как чада, будут верны.  
Предупредят зарёй восход  
От всех ему хвалы усердны, —  
И, мудрости его внимая,  
Ему восплещет вся земля.**

Здесь мысль бродит как будто и невдалеке от идей просвещённой монархии, да всё же не совпадает с нею, потому что не закон человеческий и не мудрость мира сего ставит поэт во главу угла.

И оттого кара злым — не в воле человеческой, но в карающей воле Всевышнего.

**Снесись на вихрях, мщений Царь!  
Воссядь на громах — тучах чёрных,  
Судить строптивых и упорных;  
Ступи на выи непокорных  
И в гордых молнией ударь.**

.....

**Никто — но Бог, Сам Бог со мной;  
Сам Бог приемлет грозны стрелы,  
Вселенной движнет Он пределы,  
Разрушит замыслы их смелы  
И с тверди их сопхнёт земной.**

Как и всякий человек своего времени, Крылов отдал дань помышлениям о земном счастье. И с разочарованностью пришёл к нелестному выводу:

**Вот как ты, Счастье, куролесишь;**

**Вот как неправду  
с правдой весишь!**

**Ласкаешь тем, в ком чести нет,  
Уму и правде досаждая,**

**Безумство, наглость награждая,  
Ты портишь только здешний свет.**

**«К счастью»**

Выбивается этот горький вывод из многих славословий счастью (сопоставим хотя бы с державинским). Подобно Болотову, Крылов отвергает тот стереотип счастья, который сложился во многих умах и был связан с идеалом земного наслаждения. Он смотрит трезво, и его взгляд оказывается так злободневен и для начала XXI века:

**Оставим людям их разврат;  
Пускай фортуну в храмах просят  
И пусть гордятся тем, что носят  
В очах блаженство, в сердце — ад.  
Где, где их счастья совершенство?  
За пышной их утехой вслед,  
Как гарпия, тоска ползет, —  
Завидно ль сердцу их блаженство?**

Так он пишет в оде «Уединение», обращаясь к иному идеалу:

**Но здесь на лоне тишины,  
Где всё течет в природе стройно,  
Где сердце кротко и спокойно,  
И со страстями нет войны;  
Здесь мягкий луг и чисты воды  
Замена злату и сребру;  
Здесь сам веселья я беру  
Из рук роскошных природы.**

Так не иной ли здесь шаблон того же времени: знакомый уже шаблон сентименталистской устремлённости на лоно природы? Тут и до пантеизма как будто не столь далеко — это слишком ощущимо в сентиментализме. Нет, у Крылова иное: в величии природы он сознаёт величие Творца, и в том являет себя не как пантеист, но христианин истинный. (Необходимо ведь всегда выяснить, что становится основою тяги к природе.)

**Здесь по следам, едва приметным,  
Природы чин я познаю,  
Иль Бога моего пою  
Под дубом, миру равнолетным.**

**Пою — и с именем Творца  
Я зрю восторг в растенье диком;  
При имени Его великому  
Я в хладных камнях зрю сердца;  
Во всей природе льётся радость:  
Ключ резвится, играет лес,  
Верхи возносят до небес  
Одеты сосны в вечну младость.**

**Недвижны ветры здесь стоят  
И ждут понесть в концы вселенной,  
Что дух поет мой восхищенный,  
Велик мой Бог, велик — Он свят!  
На лире перст мой ударяет.  
Он свят! — поют со мной леса,  
Он свят! — вещают небеса,  
Он свят! — гром в тучах повторяет.**

Природа у Крылова не самосущностна, как в пантеизме, но славит Творца своего вместе с человеком.

Истина о бессмысленности тяготения к *сокровищам земным* не редка у раннего Крылова. Так, в «Письме о пользе желаний» он утверждает всё то же:

**Пускай же свет  
вертится так, как хочет;  
Пускай один из  
славы век хлопочет,  
Другой, копя с червонцами мешки,  
На ордена, на знать не пия глаза,  
Одним куском  
быть хочет сыт два раза  
И прячет рай за крепкие замки:**

**Всё это —  
вздор, мечтанье, пустяки!**

Этим пустым желаньям поэт противопоставляет истинное, по его убеждённости:

**Умей желать и доставай прилежно:  
С трудом всегда  
приятней приобрести;  
Умей труды недаром ты понесть —  
Дурачество желать лишь  
безнадежно.**

И вывод делается парадоксальный: счастье не в обладании желаемым, но в самом стремлении к нему:

**Счастлив лишь тот,  
кто счастья ожидает.**

.....  
**А я, друзья, скажу короче вам:  
Желать и ждать —  
вот счастье человека.**

Здоровый скептицизм человека, прозревающего неверность эвдемонических идеалов.

В философской повести «Каиб» (1792) писатель изобразил всесильного владыку, наделённого всеми мыслимыми земными благами, но не находящего в том счастья. В итоге оказалось: ему недоставало истинной любви — обретя её, он обретает и подлинное счастье.

О том, что земные сокровища не способны дать счастье человеку, Крылов поведал позднее в басне «Откупщик и Сапожник». Богатый Откупщик соблазнил бедняка Сапожника мешком золота — и отнял у него покой. Прежде Сапожник был счастлив, поскольку умел довольствоваться малым, не вожделея богатства. Утратив прежнее благоденствие, Сапожник скоро постиг причину того:

**Вот твой мешок, возьми его назад:  
Я до него не знал, как худо спят.  
Живи ты при своём богатстве:  
А мне за песни и за сон,  
Не надобен ни миллион.**

Само обладание земными сокровищами, самыми минимальными

даже, не может дать счастья никому, если они не разделяются с ближним. Глубокая мысль Максима Исповедника «моё есть то, что я отдаю другим» — преобразуется Крыловым в басенном образе («Лань и Дервиш»):

**Так, истинная благость  
Без всякой мзды добро творит:  
Кто добр, тому избытки в тягость,  
Коль он их с ближним не делит.**

В ироническом «Послании о пользе страстей» Крылов под внешним восхвалением «любви, вина, гульбы и вкусного стола», вкупе с иными приятностями жизни, подводит к мысли, что страсти, то есть желание наслаждений, движут мир, но мир цивилизации, удаляя человека от естественных и чистых утешений, «как встарь живал наш праотец Адам». Пороки людские для Крылова неотделимы от цивилизации (влияние руссоизма несомненное):

**Там, вид приманчивых забав  
Приемля, мрачные пороки  
Влекут во пропасти глубоки,  
Сердца и души обуяв;  
Природа дремлет там без действия,  
Злочастие рождает смех;  
Болезни там — плоды утех;  
Величие — плоды злодейства.**

При взгляде на цивилизацию, то есть на идеал обладания сокровищами на земле, Крылов здравомысленно прозревал ничтожество человека, утверждавшего себя на такой основе. В ранней и неоконченной повести «Ночи» (1792) он мрачен:

«Человек!.., хочешь ли ты видеть себя, свою ничтожность? Дай зайти солнцу и человеку снять с себя посторонние украшения, которые не принадлежат ему и которые одно его детское честолюбие себе присвоило». Порою он доходил едва ли не до мизантропии:

**Удары молнии опасны,  
В дубравах страшен мрак ночной,  
Ужасен зверя хищна вой —  
Но люди боле мне ужасны.**

Так пишет он в оде «Уединение», в той самой, где воспевает идеал «роскошный природы». Природа говорит о величии Творца, но человек противопоставлен природе и оттого достоин презрения. (Позднее эту тему развивал мрачный гений Лермонтова.)

Человек ничтожен, потому что им владеют страсти. Святые Отцы согласно указывали на страсти как на источник греховых бед человека. Крылов, кажется, житейским опытом постиг эту мудрость. Когда он судит о страстях серьёзно, он указывает на то же: на страсти как причину бедствий жизненных. Но парадоксально для своего времени выводит: страсти есть следствие... Просвещения.

**Не столько ветры в поле чистом  
Колеблют гибкий, белый лён,  
Когда, бунтуя с рёвом, свистом,  
Деревья рвут из корня вон;  
Не столько воды рек суровы,  
Когда ко ужасу лугов  
Весной алмазны рвут оковы  
И ищут новых берегов;  
Не столько и они ужасны,  
Как страсти люты и опасны,  
Которые в груди моей  
Моё спокойство отравляют  
И, раздирая сердце в ней,  
Смущенный разум подавляют.  
Так вот, мой друг любезный, плод,  
Который нам суютят науки!  
Теперь учёный весь народ  
Мои лишь множит только скуки.**

**«К другу моему»**

Правда, есть у Крылова как будто иное вовсе утверждение:

**Невежда также в ослепленье  
Бранит науки и ученье,  
И все учёные труды,  
Не чувствуя,  
что он вкушает их плоды.**

**«Свинья под дубом»**

Противоречия нет: в другом месте разъяснено:

**Полезно ль просвещенье?  
Полезно, слова нет о том.  
Но просвещением зовём  
Мы часто роскоши прельщенье  
И даже нравов развращенье...**

**«Червонец»**

Поэтому надобно различать добре и худое в том, чему научается

человек.

**Ученьем вредным с юных дней  
Нам стоит раз лишь напитаться,  
А там во всех своих  
поступках и делах,  
Каков ни будь ты на словах,  
А всё им будешь отзываться.**

«Бочка»

С осторожностью необходимо относиться к самому учению, к науке: она может и погубить человека.

**Хотя в ученье зrim мы  
многих благ причину,  
Но дерзкий ум  
находит в нём пучину  
И свой погибельный конец,  
Лишь с разницею тою,  
Что часто в гибель он  
других влечёт с собою.**

«Водолазы»

Странным он оказывается ревнителем Просвещения. Не укладывается в предложенную схему, выбивается из преимущественных стремлений времени. Изначально к Просвещению видим мы у него недоверие. В начале третьего тысячелетия его мудрость и вовсе оказывается пророческой: то, чего не мог прозреть человек двумя столетиями прежде, становится реальной угрозой существования всего человечества — вследствие развития могущественных сил разрушения, созданных ведь из одного стремления ко благу и земному счастью. Только бездумные оптимисты не замечают того.

Так возникает проблема ответственности всякого человека, кто из каких угодно побуждений несёт людям свои идеи. Что значит — просвещать? Не забудем, как мудрый Болотов назвал славных просветителей западных «извергами и развратителями человеческого рода». За что? Да за безбожие. И Крылов о том же: в басне «Сочинитель и Разбойник» отдаётся предпочтение лютому преступнику перед благонамеренным сочинителем, просвещавшим человечество развратительным учением:

**И ты ль с разбойником  
себя равняешь?  
Перед твоей ничто его вина.  
По лютости своей и злости,**

Он вреден был,  
Пока лишь жил;  
**А ты... уже твои**  
    давно истлели кости,  
    А солнце разу не взойдет,  
Чтоб новых от тебя  
        не осветило бед.  
Твоих творений яд  
    не только не слабеет,  
Но, разливаясь, век от веку лютеет.

.....  
Не ты ли величал  
    безверье просвещеньем?  
Не ты ль в приманчивый,  
    в прелестный вид облёк  
И страсти и порок?  
И вон опоена твоим ученьем,  
    Там целая страна  
        Полна  
Убийствами и грабежами,  
    Раздорами и мятежами  
И до погибели доведена тобой!

Безверье — вот ключевое здесь слово. Не против Просвещения возражает православный человек, но против того, чтобы привлекать людей пороком и страстями. И опять: как сугубо злободневно это на рубеже веков и тысячелетий!

Вот то, что пытались как будто не замечать в Крылове его толкователи. Не отвлечённые нарушения устоев морали, но отступление от религиозных в основе своих истин обличает он в своих баснях.

Плоды неверия ужасны таковы:  
    И ведайте, народы, вы  
Что мнимых мудрецов  
    кощунства толки смелы,  
Чем против Божества  
    вооружают вас,  
Погибельный ваш приближают час,  
И обратятся все  
    в громовые вам стрелы.

«Безбожники»

Вот слова, в истинном свете которых должно осмыслять всё басенное наследие Крылова.

Мы уже незаметно перешли от ранних произведений его к основному — чем он и стал славен в русской словесности — к басням.

Басню осмысляют преимущественно как обличение пороков. Но не полезнее ли перенести акцент и видеть в ней наущение? Конечно, одно с другим теснейше сопряжено, но сама точка зрения на это единство также важна. Просто недовольство бытием и лишь обличение его — неплодотворны. Обличение тогда истинно, когда сопоставляет реальность с высоким идеалом и призывает следовать ему. Это, то есть несомненный, хотя и неявный как будто, призыв к стяжанию небесных сокровищ, помогает избыть и мрачные настроения в душе самого поэта.

Басня близка притче. Сознавая это сближение, легче постигнуть её религиозный смысл.

В.Афанасьев, одним из первых раскрывший христианское звучание басен Крылова, писал о Крылове как о «русском православном человеке, верующем по-церковному, не в пример многим своим интеллигентным современникам»<sup>75</sup>.

Несомненно, уже начальные несовпадения в мировоззрении Крылова с его временем воздействовали на возрастание его в православной мудрости.

Поразительно, что, по воспоминаниям очевидцев, в келье преподобного Амвросия Оптинского была книжка крыловских басен, к помощи которых великий старец прибегал, когда наставлял своих духовных чад и всех посетителей. Это красноречивое свидетельство. И ясно: когда бы не было у Крылова именно православной мудрости, старцу невозможно было бы обращаться к помощи его басен. То же делал и преподобный Анатолий Оптинский.

Одна из глубоко поучительных для верующего человека басен Крылова — «Крестьянин и лошадь». Лошадь, наблюдая, как мужик бросает семена в землю, осуждает его: ведь можно было бы с большей пользою употребить тот овёс, накормить скотину или, на худой конец, припрятать. Нет соображения, что крестьянин поступает истинно мудро, прозревая будущую цель своего действия. Под это можно было бы подвести поучение, применимое к различным житейским ситуациям. Но автор возводит мысль на предельно высокий уровень:

**Читатель! Верно, нет сомненья,  
Что не одобришь ты  
конёва рассужденья;  
Но в самой древности,  
    в наш даже век,  
Не так ли дерзко человек  
    О воле судит Провиденья,  
    В безумной слепоте своей,  
Не ведая его ни цели, ни путей?**

О Промысле Божием можно рассуждать долго и верно, но эта

краткая история — не зря ли многих рассуждений.

**«Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь. Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55, 8-9).**

Нетрудно признать, что Крылов даёт своего рода смысловую кальку того, что читаем в Писании.

Собственно, едва ли не все басни Крылова раскрывают именно действие Промысла в жизни человека. Не о том ли, например, известнейшая «Стрекоза и Муравей», на которую любил ссылаться в своих наставлениях старец Анатолий? Кто-то возразит: но в басне этой звучит призыв к собственному труду во обеспечение благоденствия. Однако именно Промысл ждёт от человека необходимых усилий, а не пассивного порхания в бездумной надежде на стороннюю помощь.

**«Царство Небесное силою берется» (Мф. 11, 12).**

Если же человек пренебрегает необходимостью усилий, то лишается своих способностей, талантов, своего дара, коего оказывается недостойным. В басне «Пруд и Река» пребывающий в покое Пруд застает тиною и осокой — постепенно иссыхая и исчезая.

### **Так дарование**

без пользы свету вянет,  
Слабея всякий день,  
Когда им овладеет лень  
И оживлять его  
действительность не станет.

Как не вспомнить здесь евангельскую притчу о талантах (Мф. 25, 14-30)?

Промысл закрыт от ведения человека, смертному не дано предугадывать промыслительную волю — баснописец напоминает о том в басне «Старик и трое молодых». Трое молодых людей в бездумности посмеялись над стариком, видя его труды: пора оставить этот свет и поэтому бессмысленно трудиться; однако доброму старику суждено было оплакать их уход из жизни.

В басне «Василёк» утверждается истина о том, что солнце равно светит для всех и живит каждого своими лучами, всем «благоворит равно», не разбирая величины и значения тварей. Так ещё раз напоминается истина: Бог, Его Промысл на всех равно распространяет свою милость и любовь — никто не должен оставлять веры и надежды на это.

**«Господь Бог есть солнце и щит» (Пс. 83, 12).**

Параллели с Писанием можно отыскать у Крылова во множестве. Разве слова из басни «Зеркало и Обезьяна» —

**Чем кумушек считать трудиться,  
Не лучше ль на себя,  
кума, оборотиться?**

— разве эти слова не являются выражением той же мысли, какая звучит в известных словах Спасителя:

**«И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоём глазе не чувствуешь» (Мф. 7, 3).**

Крылов указывает на многие пороки, страсти и грехи человеческие. И он указывает, что свойства человека не детерминированы социальными причинами, но укоренены в его натуре.

**В ком есть и совесть и закон,  
Тот не украдет, не обманет,  
В какой бы нужде ни был он;  
А вору дай хоть миллион —  
Он воровать не перестанет.**

**«Крестьянин и Лисица»**

Здесь русский баснописец прямо оспаривает руссоистское заблуждение о гармоничной природе человека, которого портят лишь внешние обстоятельства. И вину за собственные беды нужно искать не вне, а внутри себя:

**А поглядишь, так сами виноваты.  
«Фортуна в гостях».**

Ранний руссоизм Крылова, как видим, преодолевается им на более высоком уровне. Крылов в своих обличениях постоянно подразумевает: вот пороки, от которых требуется освободиться с Божией помощью собственными внутренними усилиями. Он взывает к совести каждого — в этом характерное своеобразие его басенного творчества. Он обращается всегда к **внутреннему человеку** (*Рим. 7, 22*), а не к разбору внешних обстоятельств. Именно поэтому его басни и можно назвать преимущественными поучениями. Зло — в душе человека, в душе его и одолевать.

Можно утверждать: всем настроем своих басен Крылов антиреволюционен. Недаром как упрёк баснописцу звучали утверждения советских исследователей об осуждении революционных стремлений в таких баснях, как «Конь и Всадник», «Колос», «Сочинитель и Разбойник», «Безбожники». Но в некоторых баснях это проявилось слишком явно; если же вникнуть в суть — то же можно обнаружить в большинстве из них.

Во многих баснях Крылов отвергает гордыню, противополагая ей смиление, основу православной духовности. Самый яркий пример — «Водопад и Ручей».

**Кипящий Водопад,  
свергаяся со скал,  
Целебному ключу  
с надменностью сказал,  
(Который под горой  
едва лишь был приметен,  
Но силой славился  
лечебною своей):  
«Не странно ль это?  
Ты так мал, водой так беден,  
А у тебя всегда  
премножество гостей?  
Не мудрено, коль мне  
приходит кто дивиться;  
К тебе зачем идут?» —  
«Лечиться», —  
Смиренно прожурчал Ручей.**

Этот впечатляющий образ — доходчивее многих рассуждений. Сходная мысль, но с несколько иным оттенком, — в басне «Орёл и Пчела».

**Счастлив, кто на чреде  
трудится знаменитой:  
Ему и то уж силы придает,  
Что подвигов его  
свидетель целый свет.  
Но сколь и тот почтен,  
кто в низости сокрытый.  
За все труды,  
за весь потерянный покой,  
Ни славою, ни почестями  
не льстится,  
И мыслю оживлён одной:  
Что к пользе общей он трудится.**

Смиление всегда считалось православным народом выше любого внешнего шума, великолепия и блеска. А Крылов — православный баснописец. Ложное же смиление отвергается несомненно. Написанную о том басню «Ручей» Крылов любил особенно. Многие не совершают злых дел лишь по неимению сил к тому, оттого их мнимому смилению не следует доверять. Оценивать нужно по внутренней склонности, а не по внешнему, нередко показному благочестию.

Крылов часто отвергает складывающиеся шаблоны мышления, не принимая в полноте ценности, утверждаемые временем. Так, он парадоксально переосмыслил мнимое благо свободы, рискуя прослыть крепостником тогда, когда в обществе всё более утверждалась мысль о пагубности рабства:

**Как ни приманчива свобода,  
Но для народа  
Не меньше гибельна она,  
Когда разумная ей мера не дана.**  
«Конь и Всадник»

И всё же ошибаются те, кто связывает высказанную здесь мысль с социальным укладом времени: Крылов мыслит в категориях бытийственных, а не конкретно-исторических. Чрезмерная свобода пагубна — народу и человеку — потому, что **весь мир лежит во зле (Ин.5, 19)**, потому, что мир расколот грехом и в необузданности свободы станет неизбежно и свободою греха. Безбожное сознание понятия греха не имеет и не может оттого принять необходимости дать разумную меру всякой свободе. Крылов же и в понимании свободы обнаруживает свою глубокую религиозность.

Истины, сознаваемые и исповеданные Крыловым в его баснях, как нетрудно убедиться, имеют не только вневременное значение, но с течением времени становятся во всё большей степени злободневными. Примеров того уже приведено достаточно, но утрудим себя осмыслением и некоторых иных.

В оценках некоторых общественных деятелей русский человек ныне прислушивается нередко к голосам извне. Крылов же советует:

**Кого нам хвалит враг,  
в том, верно, проку нет.**  
«Лев и Барс».

При постоянном оглядывании властей предержащих на чужды стране интересы, на сторонние критерии и на безликие законы, якобы имеющие всеобщее значение, забывается мудрый совет:

**... важнейшая наука для царей:  
Знать свойство своего народа  
И выгоды земли своей.**  
«Воспитание Льва»

Прямо ко многим преобразованиям, которые претерпело на исходе XX века наше отечество, относится замечание мудреца:

**Какой порядок ни затей,  
Но если он  
    в руках бессовестных людей,  
Они всегда найдут уловку.  
Чтоб сделать там,  
    где им захочется, сноровку.  
«Мирская сходка».**

И о том же:

**На свете много мы  
    таких людей найдём,  
Которым всё, кроме себя, постыло,  
И кои думают,  
    лишь мне бы ладно было,  
А там весь свет гори огнём.  
«Лягушка и Юпитер».**

А ко скольким относится такое рассуждение:

**Кто с пользою отечеству трудится,  
Тот с ним легко не разлучится;  
А кто полезным быть  
    способности лишён,  
Чужая сторона тому всегда приятна:  
Не бывши гражданин,  
    тем мене презрен он,  
И никому его там  
    праздность не досадна.  
«Пчела и Мухи».**

И предупреждение многим мудрецам, отвергающим совесть и признающим только прагматические соображения «здравого смысла»: безнравственность и насаждаемое безбожие обернётся против самих учителей. В басне «Котёнок и Скворец» — «философ презнатный» Скворец научил Котёнка отвергнуть совесть как бред и предрассудки:

**На свете кто силён,  
Тот делать всё волён.**

Котёнок усвоил урок

**И говорит Скворцу:  
«Спасибо, милый кум!  
Наставил ты меня на ум».  
И, клетку разломав,**

**учителя он скушал.**

В проповеданном безбожии Крылов узрел главную пагубу бытия. Урок на все времена. Подводя итог своим размышлениям о творчестве Крылова, В. Афанасьев верно сказал: «Христианский мудрец, «истинно народный», по выражению Пушкина, писатель, он с доброй усмешкой, с сердечным участием говорил людям о вечном — о евангельских истинах, о губительной силе порока, о нужности противостояния греховным помыслам, о смысле жизни, о том некрадомом богатстве, которым может обладать каждый — старый и молодой, умный и не очень, простец и вельможа... Богатство это — Царство Божие. Вот она разгадка тайны Крылова. Его жизнь, натура, православное мировоззрение органично запечатлелось в его баснях. Каждый из нас может прикоснуться к этому некрадому богатству, от свет которого лежит и на творениях баснописца, узреть его своим внутренним взором. Нам и детям нашим, живущим в конце безбожного века и забывшим прямое слово спасительного благовестия, сделать это труднее, чем современниками баснописца. Но как благополезен такой труд! Разгадывая тайну Крылова, мы делаем шаг в верном направлении — к духовному постижению Того, Кто есть Путь, Истина и Жизнь»<sup>76</sup>.

## ГЛАВА 4

### АЛЕКСАНДР СЕРГЕЕВИЧ ПУШКИН (1799 — 1837)

Поэт и критик Аполлон Григорьев проговорился однажды, что «Пушкин — это наше всё»<sup>77</sup> — и мы с тех пор горделиво вторим тому, забывая: всё — не только слава, гений, душевный подъём, поэтический восторг, полнота эмоций, стремление к свету, постижение истины, идеал гармонического восприятия мира, но и — падения, ошибки, тяжкая греховность, трагическое ощущение безысходности бытия, утрата смысла жизни, тяжкая внутренняя борьба и нередкие поражения в ней.

Всё — на то и всё, что всего понамешано в нём: и хорошего и дурного, и светлого и тёмного. Чего больше и к чему направлены душевые стремления? — вот вопрос. Разобраться в нём потребно для души вовсе не для осуждения кого-то либо оправдания — кто мы, чтобы судить? — но для распознавания в себе самих того душевно потаённого, что так ясно становится видно в отраженном свете

эстетического выявления внутренних борений личности, наблюдать которые нам выпадает при соприкосновении с творческим бытием всякого великого художника.

## 1.

Менее чем за два года до ухода из жизни Пушкин создал стихотворение, которое можно рассматривать как его духовную автобиографию. То есть как жизнеописание, в котором не конкретные реалии переданы, но рассказано о скрытых от постороннего глаза духовных событиях. Оно не может не быть вписано в ряд важнейших у Пушкина — «Странник» (1835). Поэт использовал тему протестанта Джона Беньяна, но слишком переосмыслил основу — в духе православном.

Странничество — особое духовное понятие, духовное состояние. Это не обязательно пребывание в странствии в прямом смысле, не путешествование (хотя Пушкин и в этом отношении отличен от многих: кто-то подсчитал, что по количеству преодолённых вёрст он превосходит такого великого путешественника, как Пржевальский) — нет. Это беспокойная устремлённость души, озабоченной стяжанием Святого Духа, сокровищ небесных. Преподобный Иоанн Лествичник писал о странничестве:

«Странничество есть невозвратное оставление всего, что в отечестве сопротивляется нам в стремлении к благочестию. Странничество есть недерзновенный нрав, неведомая премудрость, необъяслимое знание, утаиваемая жизнь, невидимое намерение, необнаруживаемый помысел, хотение уничтожения, желание тесноты, путь к Божественному вожделению, обилие любви, отречение от тщеславия, молчание глубины»<sup>78</sup>.

**Однажды, странствуя  
среди долины дикой  
Незапно был объят я  
скорбию великой  
И тяжким бременем  
подавлен и согбен.  
Как тот, кто на суде  
в убийстве уличен.  
Потупя голову, в тоске  
ломая руки,  
Я в воплях изливал  
души пронзенной муки  
И горько повторял,  
метаясь как больной:**

**«Что делать буду я?  
что станется со мной?» (3, 342)<sup>79</sup>.**

«Долина дикая»<sup>80</sup> — очень важный образ для всей пушкинской художественной системы: с его синонимами мы еще встретимся не раз. Это знак блуждания на жизненных путях, утраты ориентиров. Такому состоянию соответствует и скорбь, содержанием которой становится тягостное ощущение собственной греховности. В первых же строках возникает и вспоминание суда, раскрываемое чуть позднее в разговоре лирического героя с встреченным на пути юношей-ангелом:

**Он тихо поднял взор —  
и вопросил меня,  
О чём, бродя один,  
так горько плачу я?  
И я в ответ ему:  
«Познай мой жребий злобный:  
Я осуждён на смерть  
и пзван в суд загробный —  
И вот о чём крушусь:  
к суду я не готов,  
И смерть меня страшит».**

Эта-то мысль и тяготеет над «духовным тружеником», погруженным в горькое уныние перед встречею с ангелом:

**Пошел я вновь бродить,  
уныньем изнывая  
И взоры вкруг себя  
со страхом обращая,  
Как раб, замысливший  
отчаянный побег,  
Иль путник, до дождя  
спешащий на ночлег.  
Духовный труженик —  
влача свою веригу,  
Я встретил юношу,  
читающего книгу.**

Знаменательная строка: «как раб, замысливший отчаянный побег! Ведь годом ранее писал поэт о себе же:

**Давно, усталый раб,  
замыслил я побег  
В обитель дальнюю трудов  
и чистых нег (3, 278).**

Такое почти дословное воспроизведение не может быть случайным, совершённым по небрежности, не замеченным автором — так он подает важный знак о себе.

Уныние, тяжкий грех, который Пушкин распознаёт в себе, мучительно возвращаясь к нему в разные периоды жизни, недаром упоминается в великопостной молитве преподобного Ефрема Сирина (а её духовное переживание — важное событие в жизни поэта, о чём поведал он в стихотворении «Отцы пустынники и жены непорочны»). Об унынии сказано в Лествице:

«Уныние есть расслабление души, изнеможение ума, ублажитель мирских, оболгатель Бога, будто Он немилосерд и нечеловеколюбив...»<sup>81</sup>

Уныние, порождаемое чувством греховности, сопряжено с мучительным предощущением гибели и незнанием, где обрести спасение. Проблема спасения есть центральная в «Страннике».

**И мы погибнем все,  
коль не успеем вскоре  
Обрести убежище; а где?  
о горе, горе!**

Но спасение — во Христе. Он — Спаситель. Незнание пути к спасению есть незнание Христа. И именно незнание Христа рождает страшное состояние:

**... моя душа полна  
Тоской и ужасом;  
мучительное бремя  
Тягчит меня.**

Незнание Христа есть безверие. Путь к вере от безверия, путь к спасению есть путь пушкинского странника. Путь, сопряжённый со стенаниями и плачем.

«Странник есть любитель и делатель непрестанного плача»<sup>82</sup>, — напоминает преподобный Иоанн.

**Но я .....  
Всё плакал и вздыхал,  
унынием томим.**

В таком состоянии и происходит встреча — спасительная встреча — с тихим юношем.

Встреча с посланником небес — также важнейший образ у Пушкина. «Юноша, читающий книгу» является обладателем высшего знания (что символизирует книга). Он освобождает зрение героя:

Я оком стал глядеть  
    болезненно-отверстым,  
Как от бельма врачом  
    избавленный слепец.  
«Я вижу некий свет», —  
    сказал я наконец.

Свет — образ слишком знакомый каждому христианину. **«Я — свет миру» (Ин.8, 12)**, — слова Спасителя.

И поэтому теперь природа юноши, до времени не вполне прояснённая, узнаётся вполне, и уже последние сомнения рассеиваются при завершающих его словах:

«Иди ж, — он продолжал, —  
    держись сего ты света;  
Пусть будет он тебе  
    единственнаяmeta,  
Пока ты тесных врат  
    спасенья не достиг,  
Ступай!»

Тесные врата спасения — образ слишком определённый, чтобы оставались по поводу смысла духовного строя произведения какие-либо неясности.

**«Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие к погибели, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7, 13-14).**

Завершение стихотворения — поэтическая параллель к духовному поучению преподобного Иоанна:

«Тех mest, которые подают тебе случай к падению, убегай, как бича... Берегись, берегись, чтобы за пристрастие к возлюбленным тобою родственникам все у тебя не явилось как бы объятым водами, и чтоб ты не погиб в потопе миролюбия. Не склоняйся на слезы родителей и друзей; в противном случае будешь вечно плакать. Когда родственники окружат тебя, как пчелы, или лучше сказать, как осы, оплакивая тебя: тогда немедленно обрати душевые очи твои на смерть и на дела твои, чтобы тебе можно было отразить одну скорбь другою»<sup>83</sup>.

**«И враги человеку — домашние его» (Мф. 10, 36).**

Преподобный Симеон Новый Богослов так пишет об этом, раскрывая смысл бесовского воздействия на складывающиеся обстоятельства:

«Имея в намерении удалиться из мира, смотри, не вдавай души своей в плотские утешения, в начале, пока еще живешь и вращаешься в мире, хотя бы все сродники и друзья понуждали тебя к тому. Это им демоны внушают, чтобы погасить теплоту сердца твоего, — чрез что, если и не воспрепятствуют они исполнению твоего намерения, то всячески охладят и ослабят его.

Когда ты мужественно будешь отказываться от всех удовольствий житейских и держать себя чуждым всякого утешения, тогда демоны, возбудив сострадание в родных, заставят их плакать и рыдать о тебе пред лицем твоим. Что это истинно так есть, сие познаешь из того, что, когда ты останешься непоколебим и при этом искушении, то тотчас увидишь, как родные твои возгорятся яростию и ненавистию против тебя, отвратятся от тебя как от врага и смотреть на тебя хотеть не будут.

Видя скорбь о себе родителей, братьев и друзей, посмеевайся демону, разнообразно сим способом против тебя вооружающемуся; но поспеши и удалиться со страхом, прилежною докучая Богу молитвою, сподобить тебя скорее достигнуть в пристанище доброго Отца, в коем Сей упокоил бы душу твою, утруженную и обремененную, ибо житейское море представляет много бедственного и крайне пагубного»<sup>84</sup>.

**И я бежать пустился в тот же миг.  
Побег мой произвел  
в семье моей тревогу,  
И дети и жена  
кричали мне с порогу,  
Чтоб воротился я скорее. Крики их  
На площадь привлекли  
    приятелей моих;  
Один бранил меня, другой  
    моей супруге  
Советы подавал,  
    иной жалел о друге,  
Кто поносил меня,  
    кто на смех поднимал,  
Кто силой воротить  
    соседям предлагал;  
Иные уж за мною гнались;  
    но я тем боле  
Спешил перебежать  
    городовое поле,  
Дабы скорей узреть —  
    оставя те места,  
Спасенья верный путь  
    и тесные врата (3, 342-344).**

### *Входите тесными вратами...*

Преподобный Иоанн Лествичник, равно как и многие Отцы, предупреждает и об опасностях страннического пути и подвига — и подтверждение тому видим мы на жизненном пути и на творческом пути Пушкина, как он сам нам о том поведал.

Вошел он в литературу мощно и победно (вовсе не на «тонких эротических ножках», как не разглядел один неумный критик) — и отсчет мы должны вести от того дня, когда он, пятнадцатилетний юнец, отрочески ломким голосом продекламировал перед изумлённым Державиным:

**Навис покров угрюмой нощи  
На своде дремлющих небес;  
В безмолвной тишине почили  
дол и рощи,  
В седом тумане дальний лес;  
Чуть слышится ручей,  
бегущий в сень дубравы,  
Чуть дышит ветерок,  
уснувший на листах,  
И тихая луна,  
как лебедь величавый,  
Плынет в сребристых облаках**  
(1, 83).

Было чем быть поражённому: если этот недоросль так начинает — что же обещает его поэзия в дальнейшем?! Что дальше — мы знаем. Мы знаем: перед Державиным стоял величайший поэт России. Но и сам он вряд ли ещё догадывался о том.

В молодые лета — всё было в нём и в стихах его. Жизнь необузданно бурлила, страстная натура влекла далеко от *тесных врат спасения*. Грешила его муга и эротическими забавами, и «вольнолюбивыми» соблазнами, революционными мечтами. И кощунственными насмешками над святостью. В *долине дикой* — всего вдосталь.

Сам Пушкин о начале жизненного и поэтического странствования рассказал позднее:

**В начале жизни школу помню я;  
Там нас, детей беспечных,  
было много;  
Неровная и резвая семья;  
  
Смиренная, одетая убого,  
Но видом величавая жена**

**Над школою надзор  
хранила строго.**

**Толпою нашею окружена,  
Приятным,  
сладким голосом, бывало,  
С младенцами беседует она.**

**Её чела я помню покрывало  
И очи светлые, как небеса.  
Но я вникал в её беседы мало.**

**Меня смущала строгая краса  
Её чела, спокойных уст и взоров,  
И полные святыни словеса.**

**Дичась её советов и укоров,  
Я про себя превратно толковал  
Понятный смысл  
правдивых разговоров.**

**И часто я украдкой убегал  
В великолепный мрак чужого сада,  
Под свод искусственный  
порfirных скал.**

**Там нежила меня теней прохлада;  
Я предавал мечтам свой юный ум,  
И праздномыслить было  
мне отрада.**

**Любил я светлых вод  
и листьев шум,  
И белые в тени дерев кумиры,  
И в лицах их  
печать недвижных дум.**

**Всё — мраморные циркули и лиры,  
Мечи и свитки в мраморных руках,  
На главах лавры,  
на плечах порфиры —**

**Всё наводило сладкий некий страх  
Мне на сердце;  
и слёзы вдохновенья,  
При виде их рождались на глазах.**

**Другие два чудесные творенья**

**Влекли меня волшебною красой:  
То были двух бесов изображенья.**

**Один (Дельфийский идол)  
лик младой —  
Был гневен,  
полон гордости ужасной,  
И весь дышал он силой неземной.**

**Другой женообразный,  
сладострастный,  
Сомнительный и лживый идеал —  
Волшебный демон — лживый,  
но прекрасный.**

**Пред ними сам себя я забывал;  
В груди младое сердце билось  
— холод  
Бежал по мне и кудри подымал.**

**Безвестных наслаждений  
тёмный голод  
Меня терзал. Уныние и лень  
Меня сковали —  
тщетно был я молод.**

**Средь отроков я молча целый день  
Бродил угрюмый —  
все кумиры сада  
На душу мне свою бросали тень  
(3, 201-202).**

**1830**

Итак — в начале жизни — бесовский соблазн, бросающий на душу тень, погружающий во мрак уныния. Соблазн тот манит, влечёт, ибо он прекрасен внешне, но красота его лжива, как и всё в мире демоническом. Праздномысленные мечтания, которые, по учению Святых Отцов, создают хорошую почву в душе для укоренения в ней греха, совершаются под сенью чужого сада, где фальшивь искусственности жизни кажется столь привлекательной. И кто эта *видом величавая жена*, смысл речей которой превратно понимался незрелым умом?

Это иносказание точно разгадал митрополит Антоний (Храповицкий): «...смысл его (Пушкина — М.Д.) исповеди в связи со многими его стихотворениями совершенно понятен. Общество подростков школьников — это русское интеллигентное юношество; учительница — это наша Св. Русь; чужой сад — Западная Европа; два идола в

чужом саду — это два основных мотива западноевропейской жизни — гордость и сладострастие, прикрытые философскими тогами, как мраморные статуи, на которых любовались упрямые мальчики, не желающие не только исполнять, но даже и вникать в беседы своей мудрой и добродетельной учительницы и пристрастно перетолковавшие её правдивые беседы.

<...>Итак, молодое общество, не расположеннное к своей добродетельной учительнице и перетолковавшее ее уроки, — это русская интеллигентная молодежь (и, если хотите, также старики, которые при всяком упоминании о религии, о Церкви и т.п. только отмахивались и начинали говорить о мистицизме, шовинизме, суевериях и, конечно, об инквизиции, приплетая её сюда ни к селу ни к городу). <...> Гордость и сладострастие, вечно обличаемые нашей учительницей, то есть Церковью в данном случае, наполняли постоянно буйные головки и «слабые умы» нашего юношества, и лишь немногие из них в своё время вразумлялись и изменяли своё настроение<sup>85</sup>.

Да, вся эта западная соблазнительная премудрость, выплескиваемая к тому времени на Россию уже целое столетие, не могла же хоть сколько-то не задеть любого. И Пушкин нахлебался также вдосталь. Он пробовал себя, подобно многим современникам, на различных литературных путях. В читаемой на лицейском экзамене оде он — классицист. Он не чужд был сентиментальным излияниям:

**Слыхали ль вы  
за роющей глас ночной  
Певца любви, певца своей печали?  
Когда поля  
в час утренний молчали,  
Свирели звук унылый и простой  
Слыхали ль вы? (1, 216)**

**1816**

Элегическая грусть его порою вторит вздохам романтиков об утраченном прошлом и была бы вполне под стать музе Ленского. Или иное зазвучит вдруг:

**Приветствую тебя,  
пустынный уголок,  
Приют спокойствия,  
трудов и вдохновенья,  
Где льется дней моих  
невидимый поток  
На лоне счастья и забвенья.  
Я твой: я променял**

порочный двор цирцей,  
Роскошные пиры,  
забавы, заблужденья  
На мирный шум дубров,  
на тишину полей,  
На праздность вольную,  
подругу размышленья. (1, 359)

В первой части знаменитой «Деревни» (1819) Пушкин - типичный партикулярист, вдохновенно и старательно повторяет он то, чем были заняты поэтические умы многих его друзей.

Но мысль ужасная здесь  
душу омрачает:  
Среди цветущих нив и гор  
Друг человечества  
печально замечает  
Везде невежества  
губительный позор (1, 360)

А вот так мог бы написать и Радищев — пусть не по форме, но хотя бы по смыслу (недаром же именно «вослед Радищеву» пишет он свою оду «Вольность», 1817). И заметим: причина всех бед усматривается в невежестве, губительном и позорном. И противопоставить ему можно, разумеется, только просвещение.

... Над отечеством  
свободы просвещенной  
Взойдет ли наконец  
прекрасная заря? (1,361)

Во всех прекрасно-возвышенных стихах того времени (и не только у Пушкина) — обилие прекрасно-туманных образов. Что это за «прекрасная заря», столь чаемая поэтом? Конечно, тут метафора, и буквального толкования станет требовать лишь занудливый буквоец, не смысящий в поэзии ровным счетом ничего. Но все же: «звезда пленительного счастья», появившаяся годом ранее в послании «К Чаадаеву» (1818), — тоже нечто неопределённое, продукт шаблонного мышления человека эвдемонической культуры. Этим нужно переболеть, как неким обязательным набором детских болезней. Но и мимо пройти со снисходительной улыбкой — неполезно. Сознавая, что здесь открывается поле для специального разыскания, лишь кратко отметим религиозную сомнительность подобных образов. «Прекрасная заря» просвещения вызывает в памяти точное словосочетание **«денница, сын зари»** (*Ис. 14, 12*), относимое, как известно, к сатане. В «звезде пленительного счастья» останавливает не только возможное

буквальное толкование эпитета «plenительное» (счастье), весьма двусмысленного, но и содержание всего понятия: несомненно, «звезда» есть как бы знак наступления новой «plenительно счастливой» эры, но для любого христианина начало обновления человечества связывается с Вифлеемской звездой — так что потребность в любой другой навсегда отпадает. Все прочие «звезды» могут восприниматься лишь как обезъянний выверт по отношению к звезде Вифлеема.

Без сомнения, молодой Пушкин употреблял эти сомнительные знаки, не задумываясь над их нечистотою, точно так же и большинство читателей они прельщают своей красотою, неопределенной возвышенностью и возвышенной неопределенностью.

Важно также не забывать, что безоглядным революционером Пушкин никогда не был: всё-таки и рабство должно, по его мечте, пасть «по манию царя». Пушкинское «восстаньте, падшие рабы,» — отнюдь не призыв к восстанию, но к нравственному поднятию с колен (иначе и в «Пророке» — «восстань, пророк!» — мы должны усматривать призыв к восстанию, революции, а это уж полная нелепость).

**Восстаньте** — старославянизм и переводится на русский словом **встаньте**. В некоторые годы у нас очень желали сделать из Пушкина пламенного бунтаря, готового чуть ли не с красным флагом в руках вести народ на штурм Зимнего. А он и декабристом-то не был по убеждениям. Отношение к декабристам у него сложное. Да, он признался царю, что был бы 14 декабря на Сенатской площади, доведись ему пребывать в столице. Но ведь на площади перебывали тогда многие весьма. Например, **дедушка Крылов**. Не мог бы не оказаться там и Пушкин: не из исторического любопытства только, а и по дружеской приязни ко многим из бунтовщиков. Однако дружба не обязательно предполагает общность взглядов, хотя они и скрепляют её. Что же до казни пятерых, пусть даже государственных преступников, то ведь она не может не поразить любого человека — соприкосновением с мыслию о леденящей сознание противоестественной смерти, с размышлением о праве человека убить себе подобных, распорядиться вообще чужой жизнью. Но это ещё не есть сочувствие полноте идей казненных?

Своего рода пароксизм симпатий к поверженным друзьям возникает в 1827 году, когда Пушкин одно за другим пишет «Во глубине сибирских руд...», «Арион» и «19 октября 1827». Особенно привлекает последнее стихотворение, в котором поэт, кажется, зашифровал своё особое видение внутренней сути дела декабристов.

**Бог помочь вам, друзья мои,  
И в бурях, и в житейском горе,  
В kraю чужом, в пустынном море,  
И в мрачных пропастях земли**

(3, 35).

Только для очень внимательного слуха возникает красноречивая аллюзия:

*«Друзии же руганием и ранами искушение прияша, еще же ти узами и темницею, камением побиени быша, претрени быша, искушены быша, убийством меча умроша, придоша в милотех и в козиях кожах, лишены, скорбяще, озлоблены: их же не бе достоин весь мир, в пустынех скитающеся и в горах и в вертепах и в пропастех земных. И сии еси послушествовани бывше верою, не прияша обетования, Богу лучшее что о нас предзревшу, да не без нас совершенство примут»* (Евр. 11, 36-40).

Апостол говорит о ветхозаветных и христианских праведниках, пророках и мучениках — им-то и уподобляет Пушкин претерпевающих мучения друзей, скрытых до времени в *пропастех земных* и не получивших пока заслуженной награды. Выше, нежели в подобном сравнении, может ли быть вознесён человек?

Но всё же Пушкин — монархист. Монарх же — помазанник Божий. Пушкину претило самовластие, присвоение человеком себе, своею волею, помимо воли Всевышнего, чрезмерной власти, тиранического самоуправства, не опирающегося на закон. В ненависти к самовластию (или лицемерием которого в оде «Вольность» выведен Наполеон, «самовластительный злодей») Пушкин, что ему порою было присуще, перехлёстывает через край, являя себя явным антихристианином:

Твою погибель, смерть детей  
С жестокой радостию вижу.  
Читают на твоем челе  
Печать проклятия народы,  
Ты ужас мира, стыд природы,  
Упрек ты Богу на земле. (1,323)

Тут и богоборческий мотив становится слышен.  
Над благодатью помазания Пушкин здесь ставит закон. Долгу перед Богом он предпочитает поэтому подчинение закону.

И днесь учитесь, о цари:  
Ни наказанья, ни награды,  
Ни кровь темниц, ни алтари,  
Не верные для вас ограды.  
Склонитесь первые главой  
Под сень надежную закона,  
И станут вечной стражей трона  
Народов вольность и покой. (1,324)

Всё вполне определено: сень закона надежнее алтарей. Правда, писал это Пушкин в 1817 году, едва выйдя из Лицея, а позднее и сам назвал свою оду «детской» (8,69).

Его незрелый ум ещё не сознавал, что, оглядываясь на закон, он прибегает к ненадежной защите. Русская культура изначально отдавала предпочтение Благодати. Но наставления «величавой жены», как мы помним, проходили «в начале жизни» мимо сознания. Абсолютизация закона есть признак западной ментальности.

Чуждым воздействием можно объяснить и увлечённость революционно-романтическим направлением в литературе, особенно Байроном, — след её мы видим в ранних поэмах Пушкина, относительную слабость которых он и сам скоро осознал.

Но всё это менее интересно, чем важнейший вопрос, которым должны мы задаваться, прослеживая художественный путь великого поэта, — вопрос: каково качество веры его? Или безверия.

Когда пытаются опровергнуть христианские убеждения Пушкина, вспоминают чаще всего «Гавриилиаду» да отрывок из письма к Кюхельбекеру из южной ссылки, в котором поэт якобы признается в своем атеизме. Сосредоточивать внимание только на этих аргументах, отрицая христианскую веру у Пушкина вообще, на протяжении всей жизни, значит отвергать самоё возможность духовного развития человека.

А ведь мы знаем, что и некоторые великие святые в начале жизни были великими же грешниками. По слову святителя Иоанна Златоуста, мы должны взирать не на падение, но на восстание человека.

Однако не обойдем вниманием и падения. Что до «Гавриилиады» (1821 ?), то все доказательства и догадки имеют косвенный, опосредованный характер. Прямых доказательств авторства Пушкина (то есть: его собственного несомненного признания, наличия авторской рукописи, прижизненной публикации или твёрдого свидетельства современника) нет. Поэтому имеются как убеждённые сторонники такого авторства, так и несогласные. Один из самых частых аргументов в пользу авторства — высокие художественные достоинства поэмы. Помимо Пушкина на такую поэзию кто был еще способен? Жуковский? Он бы никогда не взялся за подобную тему. Другие — также. Логика контрдовода тут напрашивается сама: можно утверждать, что не столь уж высоки достоинства стиха в поэме, да и техника стихосложения достигла в те времена значительного совершенства, так что написать подобное мог бы и стихотворец меньшего дарования. Спорить бессмысленно, да и влезать в поэму, разбирая и обсуждая формальные достоинства или недостатки кощунственных строк, желания нет.

Скорее можно признать, что по самому своему душевному настрою в ранние поэтические годы Пушкин на подобное сочинительство был способен. Да и западные веяния не могли же даром пройти. Поэзия Парни («Война богов») или Вольтера («Орлеанская девственница») способна развратить нестойкие, по незрелости своей, души и умы. И всё же, давая трезвую и объективную оценку «Гавриилиады», если её и впрямь сочинил Пушкин, мы должны согласиться с точным выводом В.Непомнящего: если богооборческое кощунство французских поэтов было сознательным утверждением идеологии Просвещения (отрицание догматов с позиции «разума»), то для Пушкина тут не более чем игра.

«Конечно, автор «Гавриилиады»<sup>86</sup> оглядывается на Вольтера и Парни, — пишет Непомнящий, — во многом обводя их прописи; но в отличие от них святыня для него, в общем, безразлична и привлекается лишь как материал для фантазии или тема для вариации. (Неудивительно поэтому, что под именем «царя небес» выступает, в сущности, Зевс, а под маской Гавриила — Гермес.) Вопрос о святости, её подлинности или ложности для него пока чисто внешний. Он не выдает зеркало за окно — он резвится, отвернувшись от окна. И это коренным образом отличает дух Гавриилиады от духа Ренессанса — духа секуляризации святыни изнутри самого о ней понятия»<sup>86</sup>.

Да, Пушкин подходит к сюжету из Писания как к античному мифу. Это вообще было соблазном времени. Вспомним еще раз: Батюшков представил Вседержителя в облике того же Зевса. Вряд ли это в полной мере можно воспринимать как язычество, но безблагодатность и опасность такого соблазна несомненна, и автор «Гавриилиады», кто бы он ни был, это выявил откровенно. Состояние безверия, вовсе не приносившее Пушкину особого довольства, можно рассматривать скорее всего как следствие того повального и безудержного вольнолюбия, каким он был заражён в начале своего пути, странствия «в долине дикой» (уж коли свобода, так свобода ото всего). С душевной тоскою раскрывает он свое внутреннее состояние:

... **внемлите брата стон.**  
**Несчастный не злодей,**  
**собою страждет он.**  
**Кто в мире уладит**  
**души его мученья?**  
**Увы! он первого лишился**  
**утешенья! (1, 250)**

Стихотворение так и называется — «Безверие» (1817). Оно хоть и для лицейского экзамена было написано как бы на заданную тему, но

личный опыт слишком слышится в горячности и искренности выраженного чувства. Тут — муки безверия. Те муки, о каких позднее говорил святой праведный Иоанн Кронштадтский (несколько ранее мы уже вспоминали его слова, но полезно повторять почаще): «Быть духом, иметь духовные потребности и стремления и не находить им удовлетворения — какое мучение для души!»

**Во храм ли Вывшего  
с толпой он молча входит,  
Там умножает лишь  
тоску души своей.  
При пышном торжестве  
старинных алтарей,  
При гласе пастыря,  
при сладком хоров пенье,  
Тревожится его безверия мученье.  
Он Бога тайного нигде,  
нигде не зрит,  
С померкшою душой  
святыне предстоит,  
Холодный ко всему  
и чуждый к умиленью,  
С досадой тихому  
внимает он моленью.  
«Счастливцы! — мыслит он, —  
почто не можно мне  
Страстей бунтующих  
в смиренной тишине,  
Забыв о разуме  
и немощном и строгом,  
С одной лишь верою повергнуться  
пред Богом!» (1, 252-253)**

Померкшая душа... Но ведь тень на неё бросили именно кумиры чуждого сада — поэт сам то признал. Мешает же вере — разум, и немощный и строгий. Все обнаруживается слишком откровенно.

Но сколькие люди вовсе не находят в безверии источник духовных мук, рассуждая: не верю и тем счастлив, покойен, избавленный от необходимости тяжких духовных мучений. Обычно тут следствие поверхностного рассудка, препятствующего блаженству сердца, то есть вере.

**Напрасный сердца крик!  
нет, нет! не суждено  
Ему блаженство знать!  
Безверие одно,  
По жизненной стезе**

**во мраке вождь унылый,  
Влечет несчастного  
до хладных врат могилы. (1, 253)**

Для Пушкина — вот где «долина дикая» — в безверии. В невыносимом ощущении внутренней пустоты.

**Взгляните — бродит он  
с увядшею душой,  
Своей ужасною томимый пустотой,  
То грусти слезы льет,  
то слезы сожаленья.  
Напрасно ищет он  
унынью развлеченья;  
Напрасно в пышности  
свободной простоты  
Природы перед ним  
открыты красоты;  
Напрасно вокруг себя  
печальный взор он водит,  
Ум ищет Божества,  
а сердце не находит. (1, 250)**

Впервые здесь Пушкин соединяет безверие и уныние — и это единство еще не раз напомнит ему о себе (мы обнаружим следы такового тоже не раз).

Но для такого мучения потребно чуткое сердце: с заросшим коростою рассудком безверие справится без труда. В «Безверии» ощутимо выявляется эта пушкинская дилемма (пушкинская по частоте употребления, а не по иной какой причине, разумеется), которую мы можем проследить проходящую через всю образную систему его поэзии. Она появляется тут открыто парадоксально. Обычно: сердце обретает Бога, но рассудок подыскивает сомнения и различные доводы, против веры направленные. Ум ищет скорее опровержения веры. У Пушкина «ум ищет Божества». Что это: такое безграничное доверие к рассудку, что ему поручается главное духовное делание? Или: если сердце не может найти, то ничего иного не остается? Но ведь и о разуме хочется забыть, оставшись с одною лишь верою. Тут все какие-то тупики. Не в этом ли и причина обречённости на безверие?

Мы бессчтно будем встречаться в пространстве русской литературы с этим противостоянием между верою, духовным вместилищем которой является сердце, и рассудком, не способным постигнуть то, что даётся лишь чистой вере. Вера и разум, взыскивающий опытного знания, суть два уровня постижения Истины, высший и низший. Многие беды истекают из подчинения сердца рассудку, из умаления веры перед рациональным началом.

**«...Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20, 29).**

Пушкин обозначил ясно собственное мучение для души: сердце «не находит» и кричит, пусть пока и напрасно.

В «Безверии» ищущий замкнут в себе. Однако упование только на собственные силы — сердца ли, ума ли — оставит его в унынии безверия. Позднее Тютчев точно обозначит эту коллизию:

**Не плоть, а дух  
растлился в наши дни,  
И человек отчаянно тоскует...  
Он к свету рвётся из ночной тени  
И, свет обретши, ропщет и бунтует.**

**Безверием палим и иссушён,  
Невыносимое он днесъ выносит...  
И сознает свою погибель он,  
И жаждет веры —  
но о ней не просит...**

**Не скажет ввек,  
с молитвой и слезой,  
Как ни скорбит  
перед замкнутой дверью:  
«Впусти меня — Я верю, Боже мой!  
Приди на помощь моему неверью!..»**

**1853**

Точный комментарий к пушкинскому безверию.

Однако там, где нет обращения к Богу, непременно явится вполне определенный персонаж (а то, что обращение к Богу теплохладное, доказывает начальная строка одного из стихотворений 1821 года: «Раззевавшись от обедни...»). Поэтическое признание в том недаром называется «Демон» (1823).

**В те дни, когда мне были новы  
Все впечатления бытия —  
И взоры дев, и шум дубровы,  
И ночью пенье соловья,  
Когда возвышенные чувства,  
Свобода, слава и любовь,  
И вдохновенные искусства  
Так сильно волновали кровь,  
Часы надежд и наслаждений  
Тоской внезапной осеня,  
Тогда какой-то злобный гений  
Стал тайно навещать меня.  
Печальны были наши встречи:**

**Его улыбка, чудный взгляд,  
Его язвительные речи  
Вливали в душу хладный яд.  
Неистощимой клеветою  
Он провиденье искушал;  
Он звал прекрасное мечтою,  
Он вдохновенье презирал;  
Не верил он любви, свободе;  
На жизнь насмешливо глядел —  
И ничего во всей природе  
Благословить он не хотел. (2, 159)**

Реальный прообраз этого «злого гения» — Александр Раевский. Но Пушкин недаром считал необходимым особо сказать об обобщающем смысле образа (хоть это как будто само собою должно разуметься):

«... Иные даже указывали на лицо, которое Пушкин (поэт пишет здесь о себе в третьем лице. — М.Д.) будто бы хотел изобразить в своём странном стихотворении. Кажется, они не правы, по крайней мере вижу я в «Демоне» цель иную, более нравственную.

В лучшее время жизни сердце, ещё не охлаждённое опытом, доступно для прекрасного. Оно легковерно и нежно. Мало-помалу вечные противоречия существенности рождают в нём сомнения, чувство мучительное, но непродолжительное. Оно исчезает, уничтожив навсегда лучшие надежды и поэтические предрассудки души. Недаром великий Гёте называет вечного врага человечества духом отрицающим. И Пушкин не хотел ли в своем демоне олицетворить сей дух отрицания или сомнения, и в сжатой картине начертал отличительные признаки и печальное влияние оного на нравственность нашего века» (7, 36-37).

Встречи с А.Раевским происходили в период южной ссылки поэта. Оттуда же, из Одессы, он пишет в мае 1824 года известное письмо, в котором рассказывает и о другом искусителе: « Ты хочешь знать, что я делаю — пишу пестрые строфы романтической поэмы — и беру уроки чистого афеизма. Здесь англичанин, глухой философ, единственный умный афей, которого я ещё встретил. Он исписал листов 1000, чтобы доказать, что не может быть существа разумного, Творца и Вседержителя (в подлиннике на франц. языке. — М.Д.), мимоходом уничтожая слабые доказательства бессмертия души. Система не столь утешительная, как обыкновенно думают, но к несчастию более всего правдоподобная» (10, 86-87).

Прежде всего, заметим, что Пушкин не говорит о том, что стал атеистом, но: берёт лишь уроки атеизма. Он отмечает не правду, а **правдоподобие** системы. Точность словоупотребления поразительная, даже если пишущий сам не сознал того, используя слово интуитивно. И главное: даже правдоподобная система не утешает, но сопряжена с

понятием несчастия. Да и простительно рассудку молодого человека, возраставшему под сквозняками просветительского рационализма, увлечься опровержениями доказательства бытия Божия, бессмертия души.

И в случае с демоном-Раевским, и с глухим англичаном-философом можно отметить действующего извне соблазнителя. И всё же: соблазнитель способен добиться успеха лишь при некоторой внутренней расположленности соблазняемого к самому содержанию соблазна. И Пушкин опять точен в слове: не «мне дают уроки», но «беру уроки» атеизма. Растление действует при содействии душевной склонности к тому. Тут соединенное действие двух сил: извне и изнутри, из глубины повреждённой грехом натуры человека.

Все это привело к тому, что в Михайловском в начале осени 1824 года Пушкин оказался в состоянии тяжкой душевной депрессии.

... я ещё

**Был молод, но уже  
судьба и страсти  
Меня борьбой неравной истомили.  
Я зрел врага в бесстрастном судии,  
Изменника —  
в товарище, пожавшем  
Мне руку на пиру, —  
всяк предо мной  
Казался мне изменник или враг.  
Утрачена в бесплодных испытаньях  
Была моя неопытная младость,  
И бурные кипели в сердце чувства  
И ненависть и грёзы  
мести бледной. (3, 473)**

Это было написано одиннадцать лет спустя, но память хранила всё верно. Всё усугублялось внешним насилием власти, состоянием несвободы, разорванностью дружеских и сердечных привязанностей. Произошла безобразная сцена с отцом, и трудно разобрать, кто прав кто виноват в той ситуации.

«Отец начал упрекать брата, что я преподаю ему безбожие. <...> Голова моя закипела. Иду к отцу, нахожу его с матерью и выскаживаю, что имел на сердце целых три месяца. Кончаю тем, что говорю ему последний раз. Отец мой, воспользоваясь отсутствием свидетелей, выбегает и всему дому объявляет, что я *его бил, хотел бить, замахнулся, мог прибить...* — сообщает он о происшедшем Жуковскому, завершая всё безумной просьбой: — спаси меня хоть крепостью, хоть Соловецким монастырём» (10, 105).

Конечно, мы готовы во всём оправдать любимого поэта, но не станем торопиться: не его ли несдержанность, бешеный темперамент, усугублённые душевной тьмою, всему причиною?

Пушкин пишет полубезумное письмо губернатору опять с тою же странною просьбою: «Решился... просить Его Императорское Величество, да соизволит меня перевести в одну из своих крепостей» (10, 104), но, кажется, не отоспал и как будто успокоился. Лишь время от времени переживая приступы жестокого одиночества.

**Пылай, камин, в моей  
пустынной келье;  
А ты, вино, осенней стужи друг,  
Пролей мне в грудь  
отрадное похмелье,  
Минутное забвенье горьких мук.**

**Печален я: со мною друга нет,  
С кем долгую запил бы я разлуку,  
Кому бы мог пожать от сердца руку.  
И пожелать весёлых много лет.**

**Я пью один; вотще воображенье,  
Вокруг меня товарищай зовёт;  
Знакомое не слышно приближенье,  
И милого душа моя не ждёт.**

### **Я пью один... (2, 273)**

И какой надрывающий душу образ создает его поэтический гений, извлекая из хаоса бури гармонически стройные строфы — и гармония поэзии незримо уравновешивает дисгармонию душевного смятения:

**Буря мглою небо кроет,  
Вихри снежные крутя;  
То, как зверь, она завоет,  
То заплачет, как дитя,  
То по кровле обветшалой  
Вдруг соломой зашумит,  
То, как путник запоздалый,  
К нам в окошко застучит.**

.....  
**Выпьем, добрая подружка  
Бедной юности моей,  
Выпьем с горя... (2, 288)**

Но да не увидим мы в поэте жестокого ипохондрика, трагически

надрывного пессимиста: он слишком полон противоречивых стремлений, жажды жизни, ему доступны и тончайшие душевые движения, и бешеное вожделение, и философски глубокое раздумье, и шутливость поверхностного легкомыслия. Он тоскует о возвышенной любви, и тут же делает поэтическое переложение отрывков из «Песни песней», вовсе не думая о ее богословской глубине, вряд ли и подозревая о святоотеческих толкованиях, или уже отравленный их вольтеровским осмеянием. Он просто использует священный текст как повод для своих эротических фантазий.

**В крови горит огонь желанья,  
Душа тобой уязвлена,  
Лобзай меня: твои лобзанья  
Мне слаще мирра и вина. (2, 290)**

И так далее. Да, эротизм изобилен в лирике Пушкина, но должно признать, что с течением времени он всё более облагораживает даже самые чувственные свои внутренние движения, и даже в самых откровенных описаниях он умеет избежать грязи и непристойности, как, например, в подлинном своем шедевре (1832?) «Нет, я не дорожу мятежным наслажденьем...»

Он не ведёт жизнь угрюмого анахорета и, кажется, ему удаётся скрутить своё мрачное расположение духа, одолеть, подчинить себе. В его строках нередко видна то неподдельная весёлость, то глубокое по искренности, хоть отчасти и шутливое внешне, чувство примирённости с судьбою:

**Если жизнь тебя обманет,  
Не печалься, не сердись!  
В день уныния смирись:  
День веселья, верь, настанет!  
(2, 268)**

Лишь изредка прорывается потаённое:

**Ненастный день потух;  
ненастной ночи мгла  
По небу стелется  
одеждою свинцовой;  
Как привидение,  
за рошкою сосновой  
Луна туманная взошла...  
Всё мрачную тоску  
на душу мне наводит. (2, 206)**

Да и не может же быть жизнь человека безоблачной совершенно.

Помимо важнейшего возникает и множество побочных возмущений.

И всё же главное, что составляло основу всех душевных мук, было преодолено именно тогда и там, в Михайловском.

Как: собственными ли усилиями, залечивающей способностью ли времени, или иным чем? Или Кем...

**Но здесь меня таинственным щитом  
Святое провиденье осенило,  
Поэзия, как ангел утешитель,  
Спасла меня, и я воскрес душой.  
(3, 473)**

Соединение Промысла Божия с собственными творческими усилиями исцелило душу. В приведённых строках из не вошедшего в основную редакцию текста элегии «Вновь я посетил...» (1835) ёмко и точно определена тема одного из шедевров духовной лирики Пушкина, стихотворения «Пророк» (1826). Тесно связанное с Михайловским временем, оно отобразило одно из важнейших событий в духовном бытии поэта. Событий, которыми отмечен перелом в судьбе Пушкина.

**Духовной жаждою томим,  
В пустыне мрачной я влакился.**

Именно **пустыне мрачной** из «Пророка» станет синонимичным образ **долины дикой** в более позднем «Страннике». Мрачное, дикое состояние души поэта находит точное соответствие в этой сквозной для пушкинского творчества метафоре. Залог выхода из мрачной пустыни души — **духовная жажда** — внутреннее стремление твари к Творцу. Святитель Феофан Затворник называл такое духовное состояние человека жаждою Бога. Святоотеческая мудрость говорит нам, что Бог не может спасти нас помимо нашего желания. Духовная жажда — и есть такая жажда спасения.

**«...стоял Иисус и возгласил, говоря: — Кто жаждет, иди ко Мне и пей.» (Ин. 7, 37).**

Человек даёт Богу всё, что он может, но неизмеримо мало по сравнению с тем, что он может получить и получает. Пушкин эстетически создаёт новую философию творчества,озвученную с религиозным понятием **синергия**, то есть соединение воли человека, свободно устремлённого к Творцу, с Божественной благодатью, изливаемой на томящегося **духовной жаждой**. Тварь и Творец делают взаимные движения навстречу друг другу. Посланник небес, ангел, является осуществить волю Всевышнего.

Так и именно так мы должны понимать причину и смысл важнейшего перелома в пушкинской жизни, в его поэзии: с *духовной жаждою* он обращается к Богу.

**«Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9, 24).**

**И шестикрылый серафим  
На перепутье мне явился...**

И начинается преображение человека.

**Перстами лёгкими как сои  
Моих зениц коснулся он:  
Отверзлись вещие зеницы,  
Как у испуганной орлицы.**

Пушкин точен в сравнении: избранный Богом для особого служения получает необходимое ему острейшее зрение, сопоставимое с орлиным. Но недаром поэт называет не орла, но испуганную орлицу: пророк должен не просто иметь способность, дар Божий, но активно его использовать, не как орёл в спокойствии, но как испуганная орлица, защищающая своё гнездо, не смотрящая, но обострённым вниманием всё замечающая.

**Моих ушей коснулся он,  
И их наполнил шум и звон:  
И внял я неба содроганье,  
И горний ангелов полет,  
И гад морских подводный ход,  
И дальней лозы прозябанье.**

Всё открывается восприятию пророка — от Горнего мира до морских глубин мира земного. Есть выражение, характеризующее особо тонкий слух: слышит, как в поле трава растет. «Дальней лозы прозябанье» сродни ему. Тут мы можем найти перекличку с образной системой стихотворения Боратынского «На смерть Гёте» (1832). Для многих Гёте является совершенным воплощением поэта, и Боратынский наделил его полнотою возможных качеств:

**С природой одною он  
жизнию дышал:  
Ручья разумел лепетанье,  
И говор древесных листов понимал,  
И чувствовал трав прозябанье:  
Была ему звёздная книга ясна,  
И с ним говорила морская волна.**

Но Пушкин-то на этом не останавливается:

**И он к устам моим приник,  
И вырвал грешный мой язык,  
И празднословный и лукавый,  
И жало мудрыя змеи  
В уста замершие мои  
Вложил десницею кровавой.**

Да, не празднословной и лукавой должна быть речь поэта-пророка. То, что он получил способность лицезреть и ощущать, должно быть выражаемо особыми средствами, особым языком. Пушкин находит для этого сопоставление с тонким, изощрённым языком змеи как символа мудрости. Источник такой символизации в словах Спасителя:

**«...Итак, будьте мудры, как змии...» (Мф. 10, 16).**

Но и этого качества ещё недостаточно.

**И он мне грудь рассек мечом,  
И сердце трепетное вынул,  
И угль, пылающий огнём,  
Во грудь отверстую водвинул.**

Исследователи отметили, что дары Всевышнего обретаются со всей большими мучениями, и страдания восходят по нарастающей: от легкого безболезненного прикосновения до рассечения груди мечом. И само пылающее сердце вряд ли когда-либо даст покой и забвение страданий своему обладателю.

Тут важно сделать одно замечание. Нередко Пушкину приписывают подражание пророку Исаи (ссылаясь при этом на недостоверные фрагменты воспоминаний А.С.Смирновой-Россет), чуть ли не стремление заместить его собою в ветхозаветной иерархии (такое мнение высказывалось). Стихотворение прямо называли поэтическим переложением одного из мест Книги этого пророка. Вот это место:

**«И тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих, и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен. И услышал я голос Господа говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, попли меня» (Ис. 6, 6-8).**

Как видим, соответствие весьма неполно, касается лишь одного эпизода, и тот не вполне адекватно воспроизведён в стихотворении. Не лучше ли сказать: как и при создании любого произведения, писатель использует некоторые жизненные реалии, творчески изменяя их при включении в образный строй своего создания, так и Пушкин

займствовал всего лишь одну деталь у пророка именно в качестве жизненной реалии (а где еще взять конкретные подробности преображения обычного человека в пророка, если не в прямом описании такого реального преображения?), но не оставил её неизменной, а подчинил собственному замыслу и видению события.

Не убедительно высказанное некоторыми исследователями предположение, будто пушкинский образ — *уголь* — восходит к молитве святого Иоанна Златоустого из последования ко Святому причащению: «*Но да будет ми уголь пресвятого Твоего Тела и честныя Твоая Крове во освящение и просвещение и здравие смиренной моей души и телу...*» Здесь не более чем внешнее совпадение, ибо совершающееся ангелом преображение человека невозможно соотнести с таинством Евхаристии.

Итак, человек обретает, кажется, все необходимые и возможные для него дары, чтобы иметь возможность осуществлять пророческое служение. Для скольких подобные качества являлись и являются поводом поэтической эманации собственной гордыни в окружающий их мир. Пушкин отыскивает поразительный образ, свидетельствующий о его смирении:

### **Как труп в пустыне я лежал...**

Обладая всеми сверхъестественными качествами, человек будет истинно трупом, пока не обретёт важнейшей одухотворяющей силы — изъявления Божией воли. Вернёмся к мудрой мысли Жуковского: «Всё, что тебя от Бога и Бога от тебя отлучает и что всегда препятствует Ему совершить в тебе дело Своё, заключается единственно в том, что ты что-нибудь значишь и Богу делами своими угодить желаешь. Бог же твоих дел не хочет: Он хочет Своего дела». В подчинении этому делу — вершина самоутверждения и самореализации человека в мире. Только глас Бога превращает человека в истинно творца, Божьего соработника, пророка, избранного для того Самим Вседержителем:

**И Бога глас ко мне возвзвал:  
«Восстань, пророк,  
и виждь, и внемли,  
Исполнись волею Моею,  
И, обходя моря и земли,  
Глаголом жги сердца людей».**  
(2, 338-339)

Отметим попутно звучность старославянских (восстань, виждь, внемли) и представим их русские эквиваленты (вставай, пророк, смотри и слушай) — вот ощущимое подтверждение частичной справедливости «теории трех штилей» в

классицизме, на которую здесь Пушкин, несомненно ориентировался, но важнее: правоты самой мысли об особой стилистической роли церковнославянского языка в литургической жизни, на чем основывалась и сама «теория», хотя бы и отнесённая к совсем иной сфере.

Итак, Пушкин в «Пророке» ставит само назначение поэзии на предельную высоту: утверждает идею пророческого служения поэта. Этого не знала литература западная. (Дальним отголоском пушкинской идеи стало вызывающее споры и разногласия заявление Евтушенко: «Поэт в России больше чем поэт».) Такая идея, должно признать, существовала в античности, но Пушкин выразил её на совершенно иной, православной основе.

«Исполнись волею Моей» — услышал Пушкин глас свыше. И оставил как завет всей русской литературе: «Веленю Божию, о муга, будь послушна», — в своем поэтическом завещании, в «Памятнике» (1836).

Носители западнического мышления завет этот всегда встречали в штыки. Или отказывались понимать буквально: в силу его чуждости западной ментальности и как уязвление гордыни индивидуализма, стремящегося выявить свою самость, утвердить собственную волю. «Да будет воля моя» — с этим чувством живет, мыслит и действует российский интеллигент западнической ориентации, и подчинить себя воле Божией — ему невподъём. Поэтому и рождается обвинение: всякое навязывание поэту пророческой миссии есть оскорбление поэзии (недавно и такое прозвучало). Если так, то «оскорбил» поэзию сам Пушкин.

Разумеется, легче прогуляться с поэтом «на тонких эротических ножках» (тут так легко по-хлестаковски уверять всех, что ты с Пушкиным на дружеской ноге), нежели дерзнуть на этакую высоту служения. Да и не всем она по возможностям, та высота. Говоря по-современному, Пушкин слишком высоко поднял планку: не перепрыгнуть. Проще вообще отрицать саму возможность такой высоты. Легче суетиться, чуть подпрыгивая на тонких собственных ножках.

Наверно, будут и мнения, будто вознося поэзию столь высоко, Пушкин выявил лишь собственную гордыню: ведь он как бы ставит себя тем самым в один ряд со святыми подвижниками. Но понятия «пророк» и «святой» не суть синонимы. Они нередко совпадают, но Бог может выбрать пророком и отнюдь не святого — по одному Ему ведомым причинам. Была бы эта *духовная жажда*. Отрекающиеся от пророческого служения — вот этой-то жажды и не имеют. Поэтому, даже обладая особыми способностями, они не сознают, что в них — дар Божий, и отрекаются оттого и от служения Ему. Они — трупы.

**«Да будет воля Твоя».** Пушкин установил необходимость соответствия поэзии этим словам каждодневно возносимой молитвы.

Но в своем пророческом служении — достиг ли он сам всей полноты его? Нет. Может быть, это и недоступно мирской поэзии вообще. Как недостижимо, например, для живописца, не сопряжённого с аскетическим молитвенным опытом, отобразить реалии Горнего мира. Это нужно признать, с этим необходимо смириться.

### Что есть *пророк*?

Он — избранный и призванный на особое служение. Пророк возвещает людям волю Всевышнего и Небесную истину, насколько она открывается этой волею ему самому. Он есть Божественный посланник.

На кого направляется пророческое служение? кому необходимо возвещать Истину? Истиною не владеющим. Либо никогда ее не знаяшим, либо отвергнувшим и забывшим. Поэтому прежде всего необходимо раскрыть людям их неправду, поскольку они пребывают вне Истины, хотя бы вне части Истины. Это есть обличение, это всегда болезненно для обличаемых (оттого-то пророков нередко подвергали гонениям и даже жестокой казни — подтверждениям в Ветхом Завете, как и в Новом, несть числа). Пророк обличает в неправде, в грехе, доставляет боль, «глаголом жжёт сердца людей» неизбежно. Он воздействует на совесть, а совесть способна прежде всего мучить.

Пушкинский «Пророк» достигает этого уровня. Но далее необходимо исцеляющее слово Горней Истины. Открылось ли оно Пушкину? В «Пророке» о том — ничего не сказано.

«Держись сего ты света, пусть будет он тебе единственная мета», — слышит он наставление посланника небес в «Страннике». Но достигли он увиденного света?

Напрасно я бегу  
к сионским высотам,  
Грех алчный гонится  
за мною по пятам...  
Так, ноздри пыльные уtkнув  
в песок сыпучий,  
Голодный лев следит  
оленя бег пахучий. (3, 368)

1836

Четыре этих строки написаны за полгода до смерти. И ведь тут, хоть и не столь явно, но также присутствует знакомый образ — пустыня.

Вот трагический сюжет всей пушкинской жизни.

Стремление к Горнему свету и мешающие тому пути греха. Собственно, это простейшая духовная истина — но облекшись плотью и кровью реальной земной жизни, явно отмеченной знаком

Всевышнего, она становится важным уроком для каждого, неленивого душою и умом.

В «Пророке» Бог как бы оставляет поэта на первом, нижнем уровне пророческого служения. Не открывает Истины сионских высот.

Может быть, в том боль не одного Пушкина, но всей русской литературы.

Почему не открылась сионская Горняя Истина Пушкину?

Лучше бы ответить на вопрос: как мог поэт, уже создавший «Пророка», написать почти вслед кощунственные строки стихотворения «Ты богоматерь, нет сомненья...»? Не без остроумия обыгрывает он образ: женщина, возбудившая любовь к себе, производит тем самым на свет Амура, божка любви, и становится как бы «богоматерью». Тут же — игривые мысли, обращённые на Богородицу истинную. Можно утверждать: поэт, способный на такое, уже достигнув определенного уровня душевной и поэтической зрелости, тем более способен был в легкомысленной юности согрешить «Гавриилиадою».

Да что «Гавриилиада»! — детская шалость. Скоро ему суждено написать нечто более страшное — богооборческие строки «Дар напрасный, дар случайный...»

Он ощущает в себе еще неизжитое тёмное, *демонское* начало. И с надеждою старается узреть даже в нём некий залог освобождения от алчного греха.

**В дверях эдема ангел нежный  
Главой поникшею сиял,  
А демон мрачный и мятежный  
Над адской бездною летал.**

**Дух отрицанья, дух сомненья  
На духа чистого взирал  
И жар невольный умиленья  
Впервые смутно познавал.**

**«Прости, — он рек, — тебя я видел,  
И ты недаром мне сиял:  
Не всё я в небе ненавидел,  
Не всё я в мире презирал». (3, 17)**

Тут явная антитеза «Демону», да и называется недаром — «Ангел» (1827).

Поэт пытается оправдать себя, разделить в себе ничтожное греховное человеческое и возвышенное пророческое. Только внимая Божественному глаголу, он может освободиться (на время!) от греха:

**Пока не требует поэта  
К священной жертве Аполлон,  
В заботах суетного света  
Он малодушно погружён;  
Молчит его святая лира;  
Душа вкушает хладный сон,  
И меж детей ничтожных мира,  
Быть может, всех ничтожней он.**

**Но лишь Божественный глагол  
До слуха чуткого коснётся,  
Душа поэта встрепенётся,  
Как пробудившийся орел  
Тоскует он в забавах мира,  
Людской чуждается молвы,  
К ногам народного кумира  
Не клонит гордой головы;  
Бежит он, дикий и суровый,  
И звуков и смятенья полн,  
На берега пустынных волн,  
В широкошумные дубровы... (3, 22)**

**1827**

Примечательно: попытка самооправдания осуществляется в образной системе языческой поэзии, хотя перекличка с «Пророком» ощущима без сомнения — противоречие красноречивое. Да и недоговорённость какая-то чувствуется.

Но он-то ведь сам знает, что никакое бегство от «забав мира» невозможно: везде настигнет память — «Воспоминание» (1828):

**Когда для смертного  
умолкнет шумный день  
И на немые стогны града  
Полупрозрачная наляжет ночи тень  
И сон, дневных трудов награда,  
В то время для меня  
влачается в тишине  
Часы томительного бденья:  
В бездействии ночном  
живей горят во мне  
Змеи сердечной угрозы;  
Мечты кипят; в уме,  
подавленном тоской,  
Теснится тяжких дум избыток;  
Воспоминание  
безмолвно предо мной  
Свой длинный развивает свиток:  
И с отвращением читая жизнь мою,**

**Я трепещу и проклинаю,  
И горько жалуюсь,  
и горько слёзы лью,  
Но строк печальных не смываю.**  
(3, 60)

«Не смываю»... Покаяние неполное?.. Слёзный дар — дар особый. Слёзы могут быть вызваны и эмоциональным волнением — на душевном уровне. Но только духовное потрясение рождает те слёзы, которые **смывают** тяжкий грех, и именно они становятся свидетельством покаянного очищения **внутреннего человека**. Пушкин показал состояние душевного уныния, тоски, но не духовного умиления.

И тут же, почти следом набегают строчки, разъясняющие этот тяжких дум избыток в уме, подавленном тоской. «Воспоминание» написано 19 мая 1828 года, а ровно через неделю, 26 мая:

**Дар напрасный, дар случайный,  
Жизнь, зачем ты мне дана?  
Иль зачем судьбою тайной  
Ты на казнь осуждена?**

Он сознаёт, что жизнь и всё, ей присущее, — дар, но этот дар отвергает: он напрасен, не нужен и слукаен, не имеет смысла. Отвержение дара Творца (а чей ещё может быть дар?) есть уже вызов Ему. И что значат эти вечные душевые муки, «змеи сердечной угрызенья»; эта казнь души, зачем она, непонятная и оттого, быть может, бессмысленная?

А далее — не просто вызов, но: богооборческий бунт.

**Кто меня враждебной властью  
Из ничтожества воззвал,  
Душу мне наполнил страстью,  
Ум сомненьем взволновал?**

Власть Творца враждебна твари? Но тогда исполнение Его воли — бессмысленно, если не сказать более. Ничего не может быть страшнее этой мысли, рождающей в уме человека и в душе его, в сомневающемся уме и в страдающей душе. Мы можем сказать, что сама христианская вера человека сопряжена с несомненным знанием того, что Бог есть высшая Правда, источник справедливости. Это не моральное, но онтологическое понимание Бога (человек не может давать Творцу нравственных оценок).      «Бог верен, и нет неправды (в Нем); Он праведен и истинен» (Втор. 32, 4).      «Он любит правду и суд; милости Господней полна земля» (Пс. 32, 5).

Если человек утрачивает такое знание, то он теряет и веру. Ибо просто уверенность в том, что имеется некое сверхмогучее существо, каким-то образом влияющее на жизнь и судьбу людскую, оставляет нас где-то на уровне либо действенного, либо языческого суеверия и готова грозить враждебностью бытия, пугает, ужасает, заставляет безнадёжно сомневаться.

**«...и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2, 19).**

Что же у Пушкина — полный крах веры, снова хаос безверия? На этот вопрос ответ однозначен, как и томящий шум жизни:

**Цели нет передо мною:  
Сердце пусто, празден ум,  
И томит меня тоскою  
Однозвучный жизни шум. (3, 62)**

Снова эта пушкинская дилемма. *Сердце*, где переполненность унынием как будто не оставляет места для Бога, и от того там пустота. *Сердце пусто...* То есть: нет в нём уже *духовной жажды?* И сомневающийся *ум*, уже не ищущий Божества (в «Безверии»: ум ищет божества), праздный и «подавленный тоскою». Тоска, тоска... Пушкин недаром повторяет это слово. Тоска — это дух уныния, избавления от которого он сам, следуя за путеводным словом святого подвижника Ефрема Сириня, так часто просит Бога.

Но что значит это отсутствие цели в жизни? Незнание чем заняться? Нет, разумеется. На обыденном уровне существования, даже в поэтическом своём бытии он отнюдь не на полном распутье. Тут-то как будто всё в порядке, тут обилие планов и замыслов, хоть и могут быть, конечно, свои сомнения. Нет, могучая натура Пушкина томится именно отсутствием какого-то высшего знания, сионской мудрости, Горней Истины, которую Бог не открыл своему избранному пророку. Потребно душе нечто большее, чем знание или предошущение некоторых конкретных деяний и свершений. Потребна именно эта тайна, над которой он бьется; тайная судьба, заставляющая страдать, должна быть разъяснена, раскрыта. Нужен смысл жизни, раскрываемый на высшем уровне бытия, — а этого нет. Высший смысл может быть понят только уяснением своего места в общем Замысле о мире, но он открывается лишь с сионских высот.

И рушится вера, тоска и отчаяние духом своим обессмысливают дар жизни, он отвергается, а в Дарителе видится лишь враждебная деспотическая власть. Это пострашнее всякого богооборческого романтизма, так увлекавшего когда-то: там всё-таки литература, а здесь — жизнь.

Жизнь же в её текущей повседневности тоже полнилась недобрыми предчувствиями:

**Снова тучи надо мною  
Собралися в тишине;  
Рок завистливый бедою  
Угрожает снова мне...  
Сохраню ль к судьбе презренье?  
Понесу ль навстречу ей  
Непреклонность и терпенье  
Гордой юности моей?**

**Бурной жизнью утомлённый,  
Равнодушно бури жду... (3, 72)**

Но равнодушия в душе, кажется, нет. И всё-то приходят в голову какие-то странные и страшные фантазии:

**Прибежали в избу дети,  
Второпях зовут отца:  
«Тятя! Тятя! наши сети  
Притащили мертвеца». (3, 73)**

Мысль о докучливом роке фантастически воплотилась вдруг в образах «простонародной сказки» про утопленника: как ни старайся обмануть судьбу, а она всё будет напоминать о себе, подобно распухшему мертвецу, какой является несчастному мужику.

И потянулись один за другим мрачные образы.

**Рифма, звучная подруга  
Вдохновенного досуга,  
Вдохновенного труда,  
Ты умолкла, онемела  
Ах, ужель ты улетела,  
Онемела навсегда! (3,76)**

Или ещё — как сказочное видение:

**Ворон к ворону летит,  
Ворон ворону кричит:  
Ворон, где б нам отобедать?  
Как бы нам о том проведать?  
Ворон ворону в ответ:  
Знаю, будет нам обед;  
В чистом поле под ракитой  
Богатырь лежит убитый. (3,78)**

Или уж совсем удивляющая фантазия:

**Уродился я, бедный недоносок  
С глупых лет брожу я сиротою;  
Недорослем меня бедного женили:  
Новая семья не полюбила;  
Сударыня жена не приласкала.**

**(3,98)**

Пусть эта обработка народной песни, так ведь и для того нужна склонность по внутреннему звукианию.

Не странствия ли все это по *долине дикой*, по *мрачной пустыне*, раскалённой зноем, где вдруг возникает перед ужаснувшимся взором древо яда, источник смерти, проклятие природы:

**В пустыне чахлой и скучой,  
На почве, зноем раскаленной,  
Анчар, как грозный часовой,  
Стоит, один во всей вселенной.**

**Природа жаждущих степей  
Его в день гнева породила  
И зелень мертвую ветвей  
И корни яdom напоила.**

Нет здесь места ничему живому. В.Непомнящий увидел здесь ситуацию как бы перевёрнутую по отношению к «Пророку». Там — звучало живительное слово Божией воли, здесь — мертвящая жестокая безысходность. Древо зла порождено в *день гнева*. В данном контексте это понятие может быть соотнесено не со Страшным судом (такова традиционная соотнесённость), но с судом после первородного грехопадения. Анчар порождён тогда, когда человек соблазнился быть, *как боги* (*Быт. 3, 5*). Зло и смерть пришли в мир, когда человек отверг волю Творца. И оттого пространство вокруг Анчара — безбожно. Но здесь не Бог оставил человека, а человек — Бога.

Поэтому не встретится здесь посланник Божий. И вот уже чредою приходит мрачная мысль о смертоносной роли человека на земле. Ибо анчар — по ту сторону добра и зла, он лишь безвольное порождение слепых сил. Сухо и бесстрастно звучат слова, несущие безысходность истины:

**Но человека человек  
Послал к анчару  
властным взглядом:  
И тот послушно в путь потек  
И к утру возвратился с ядом.**

Человек — вот источник зла. Он — носитель безнравственного начала. Он рассыпает гибель себе подобным. И это — неизбежное следствие порождённого в грехопадении гуманизма. Несомненно, прав Непомнящий, когда утверждает, что в «Анчаре» отражено сознание поэтом собственной виновности во зле мира.

**А князь тем ядом напитал  
Свои послушливые стрелы  
И с ними гибель разослал  
К соседям в чуждыя пределы.  
(3, 82-83)**

Мрачный скептицизм посреди апостасийного, богоотступнического мира.

И столь же мрачно взирает он на само пророческое предназначение поэзии.

**Поэт по лире вдохновенной  
Рукой рассеянной бряцал.  
Он пел — а хладный и надменный  
Кругом народ непосвященный  
Ему бессмысленно внимал.**

Поначалу недовольство черни может показаться и справедливым:

**И толковала чернь тупая:  
«Зачем он звучно так поёт?  
Напрасно ухо поражая,  
К какой он цели нас ведёт?  
О чём бренчит? чему нас учит?  
Зачем сердца волнует, мучит,  
Как своенравный чародей?  
Как ветер песнь его свободна,  
Зато как ветер и бесплодна:  
Какая польза нам от неё?»**

Но настораживает сразу этот сухой прагматизм требований, какая-то безнадёжная неспособность ощутить смысл в божественной красоте поэзии — именно потому называет поэт толпу тупою. Она истинно тупа: её ум не способен заглянуть далее своих потребительских вожделений, хотя она и готова признать поэта посланником небес:

**Нет, если ты небес избранник,  
Свой дар,  
Божественный посланник,  
Во благо нам употребляй:  
Сердца собратьев исправляй.**

**Мы малодушны, мы коварны,  
Бесстыдны, злы, неблагодарны;  
Мы сердцем хладные скопцы,  
Клеветники, рабы, глупцы;  
Гнездятся клубом в нас пороки:  
Ты можешь, ближнего любя,  
Давать нам смелые уроки,  
А мы послушаем тебя.**

Поражает само тупое бесстрастие в этом перечислении собственных пороков. Толпа вовсе не каётся, а просто как бы со стороны взирает спокойно на свои грехи, от которых кто-то должен её избавлять. Вот что прежде всего несносно: нежелание или уже неспособность сделать хоть малейшее душевное усилие: пусть кто-то ведёт нас к цели, учит, даёт смелые уроки — а мы просто послушаем. Ты поговори — а мы послушаем. Мы — скопище пороков, ты позабавь нас своими поучениями — а мы послушаем тебя. И не преминут демагогически потребовать «любви к ближнему».

Пушкин постоянно возвращает ум истинно внимающих ему в строго очерченное пространство религиозного осмысления проблемы:

**Но, позабыв свое служенье,  
Алтарь и жертвоприношенье,  
Жрецы ль у вас метлу берут?**

**Не для житейского волненья,  
Не для корысти, не для битв,  
Мы рождены для вдохновенья,  
Для звуков сладких и молитв.**

Эти последние четыре строки когда-то воспринимались как манифест «чистого искусства», идеология которого строилась на отрицании прагматического подхода к художественно-эстетической деятельности.

Разговор о «чистом искусстве» еще впереди, здесь же нужно заметить, что привлечение Пушкина к спору неправомерно, он строит свою систему на ином, более высоком уровне. Уровень эстетического или прагматического осмысления искусства есть уровень душевный. У Пушкина — духовный, религиозный. Никак не хотят замечать у него это важное слово: молитвы («мы рождены для молитв»). Есть ли какая-либо практическая польза от молитвы? На духовном уровне вопрос абсурден. Но если кто-то задаст такой вопрос, он просто окажется на уровне черни, и тогда молитва начнет восприниматься как некое заклинание, совершаемое вне совести человека: ты помолись, а мы

послушаем. Глядишь — и грехи как-то сами собою рассосутся, как какой-нибудь нарыв от заклинаний знахаря. Но вот в этом-то смысле молитва совершенно бесполезна.

Пушкин явно противопоставляет житейское, земное — духовному, небесному. Его мысль постоянно бродит близ этой уже много раз поминаемой заповеди Спасителя о сокровищах истинных и ложных. Но этот высокий избранный уровень предъявляет очень высокие же требования к избравшему его — и поэт (персонаж стихотворения) соответствует им не вполне. Здоровый задор, страстный пафос поэта замутняет смысл говоримого им. Любви к ближнему у него нет. Презрение и ненависть к черни мешают услышать и уяснить смысл этого ключевого завершающего слова: молитвы.

**Молчи, бессмысленный народ,  
Подёнщик, раб нужды, забот!  
Несносен мне твой ропот дерзкий,  
Ты червь земли, не сын небес...**

**Подите прочь — какое дело  
Поэту мирному до вас!  
В разврате каменейте смело:  
Не оживит вас лиры глас!  
Душе противны вы, как гробы.  
Для вашей глупости и злобы  
Имели вы до сей поры  
Бичи, темницы, топоры; —  
Довольно с вас, рабов безумных!**

И начинает казаться, что избранник небес готов отречься от своего призванья: молитвы и злобное презрение, вражда — вещи несовместные. Глаголом жечь сердца людей — не значит браниться с ненавистью.

В стихотворении «Поэт и толпа», которое мы разбираем, есть и ещё смущающий момент. Противопоставляя ценности небесные и ценности земные, поэт предлагает такое их обозначение:

**Ты червь земли, не сын небес;  
Тебе бы пользы всё — на вес  
Кумир ты ценишь Бельведерский,  
Ты пользы, пользы в нем не зришь.  
Но мрамор сей ведь бог! ...  
так что же?  
Печной горшок тебе дороже:  
Ты пищу в нём себе варишь.  
(3, 87-89)**

Позднее это сопоставление отыграно Некрасовым в «Железной дороге»:

Или для вас Аполлон Бельведерский  
Хуже печного горшка?

По отношению к пушкинскому уровню явно снижен, но не дал ли основание тому сам Пушкин?

Разумеется, называя Аполлона богом, автор «Поэта и толпы» вовсе не заявляет о своей языческой вере — нет, здесь даётся именно знак духовного уровня. Но знак не для всех безусловный и несомненный. Он все же из языческой системы, а не христианской. В стихотворении «В начале жизни школу помню я...» этот же образ имеет совсем иное наполнение, нежели в «Поэте и толпе»:

**То были двух бесов изображенья.  
Один (Дельфийский идол)  
лик младой —  
Был гневен, полон  
гордости ужасной...**

Слово вырвалось точное: бес.

Помимо того, Аполлон в расхожей поэтической символике стал служить обозначением искусства вообще, поэзии, эстетически вдохновенного художественного творчества. Точно так же, как Вакх — знак вина, Марс — войны, а Венера — любви. Ср. в Десятой гл. «Онегина»: «Друг Марса, Вакха и Венеры, //Тут Лунин дерзко предлагал //Свои решительные меры». (5, 212)

Такой смысл для многих ближе, традиционнее. То есть сам символ невольно и постоянно тянет восприятие опуститься ниже того уровня, на какой рассчитывает Пушкин, — и названная некрасовская реминисценция то вполне подтверждает. Так же, как и отзвук пушкинских идей, искажённо воспринятых в «Поэте и гражданине» того же Некрасова, где прямо цитируются заключительные четыре строки «Поэта и толпы» — в качестве *credo* «чистого искусства».

Пушкин допускает явный образный просчет и сам позволяет осмыслить его стихотворение на более низком уровне. (Повторимся: античность была общей слабостью многих художников, и не только художников). Образ многозначен, как многозначно и слово. Говорящий волен использовать любое значение; но не учитывать особенности восприятия он не вправе; а при стороннем восприятии образа смысл в нем может быть вложен и вне соответствия воле

художника, когда тот допускает некоторую неопределённость. Неточный выбор способен привести к полному искажению смысла говоримого.

«Поэт и толпа» и все упомянутые перед тем стихотворения создаются в ограниченном пространстве 1828 года. Но и следующий год не принес большого облегчения, хотя внешне он не отразился столь мрачно в стихах.

И вдруг впервые так обострённо дало о себе весть размышление о смерти:

**Брожу ли я вдоль улиц шумных,  
Вхожу ли в многолюдный храм,  
Сижу ль меж юношей безумных,  
Я предаюсь моим мечтам.**

**Я говорю: промчатся годы,  
И сколько здесь не видно нас,  
Мы все сойдём под вечны своды —  
И чей-нибудь уж близок час.**

(3, 135) И т.д.

Мысль о смерти у *духовно жаждущего* неизбежно сопряжётся с мыслью о спасении. Где, у Кого можно обрести его — поэт не ошибается. Пророк не может ошибаться. Внимавший Божественному глаголу томился тоскою о новой близости к Тому, Кто, быть может, раскроет то, что до времени утаивал от Своего избранника:

**Высоко над семью гор,  
Казбек, твой царственный шатёр  
Сияет вечными лучами.  
Твой монастырь за облаками,**

**Как в небе реющий ковчег,  
Парит, чуть видный, над горами.  
Далёкий, вожделенный брег!  
Туда б, сказав прости ущелью,  
Подняться к вольной вышине!  
Туда б, в заоблачную келью,  
В соседство Бога скрыться мне!..**

(3, 141)

Но всё это в условном наклонении: туда б, в этот ковчег спасения, подняться, туда б скрыться... Что-то мешает...

И может быть, чтобы избавиться от душевного мрака через своего рода принародную исповедь, Пушкин публикует в конце 1829 года «Дар напрасный...»

И как ранее, и как позднее — явился поэту в его *мрачной пустыне* посланник Того, Кого пророк в безумном смятении ума нарек «враждебной властью».

Пушкину ответил святитель Филарет, митрополит Московский. Наша Церковь прославила его в лике святых, и это избавляет нас от каких-либо дополнительных характеристик. Мятущемуся поэту-пророку ответил святой подвижник. Ибо то был не просто частный случай падения человека (а и тогда достойно было бы потрудиться ради его восстания). Но великий поэт выражает смутно или явно сознаваемое и ощущаемое многими и многими. Сколь часто каждый из нас, внимая вдохновенным строкам, думал про себя: да, да, вот и я чувствую то же, и я бы так же сказал, кабы смог. Отвечая Пушкину, святитель отвечает, без преувеличения, миллионам и современникам своим и потомкам.

Искусство ведь обладает страшной силою: облекая в отчётливые образы смутно ощущаемое в душах многих, оно заставляет внимающих смотреть на мир так, как смотрит художник, думать так, как думает художник. Искусство определяет тип мировидения и тип мышления человека — при длительном воздействии. По крайней мере, помогает им определиться. Искусство способно подчинить человека себе — тем вернее, чем выше художественные достоинства того или иного его создания. Искусство может помочь человеку устремиться в поднебесную высь, но и способно подтолкнуть к безнадёжному скептицизму, отчаянию, тоске. Искусство *заразительно*. Недаром Лев Толстой, хорошо познавший искусство изнутри его средств и возможностей, сформулировал точно и просто: «Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их»<sup>87</sup>.

Отвечая Пушкину, святитель Филарет остерегал готовых соблазниться словом поэта, подпасть под обаяние пушкинской тоски.

**Дар напрасный, дар случайный,  
Жизнь, зачем ты мне дана?  
Иль зачем судьбою тайной  
Ты на казнь осуждена?**

— как стон вырвалось у поэта.

**Не напрасно, не случайно  
Жизнь от Бога мне дана,  
Не без воли Бога тайной  
И на казнь осуждена,**

— спокойно и трезво возражает церковный владыка. Он избирает ту же форму, ту же лексику, тот же размер стихотворный, на три четверостишия отвечает тремя же, каждому пушкинскому тезису противопоставляя свой антитезис — подвигая мысль читателя к неизбежному выводу из такого противопоставления, единственному возможному.

Святитель использует, как и поэт, речь от первого лица. «Я» в его стихах относится ко всякому, кто читает эти строки, равно как и к пишущему их. Владыка смиренно встаёт в общий ряд со всеми и вместе со всеми признает: это я грешен во всём, о чём здесь говорится. Но то же самое должен думать про себя и каждый читающий: это я, не Пушкин, не митрополит, а я, вот сейчас, полтора столетия спустя размышляющий над этими стихами, это я грешил тем же, это обо мне сказано, и это я должен был бы сказать о себе и себе так, как здесь пишется. И это я нахожу в мудрости, здесь отражённой, свой путь к избавлению от греха.

Ничто не случайно у Бога, ничто не напрасно, всё имеет свой смысл и свою цель, и каждый должен постичь тайну, о которой Всевышний поведал нам языком якобы случая. Святитель обращает мысль и сердце поэта к необходимости сознания воли Божией во всём, той воли, исполниться которой воззвал его когда-то *Бога глас*. В жизни действует Промысл — вот о чём не должен забывать призванный к пророческому служению.

**Кто меня враждебной властью  
Из ничтожества возвзвал,  
Душу мне наполнил страстью,  
Ум сомненьем взволновал?..**

— бунтует поэт.

**Сам я своенравной властью  
Зло из тёмных бездн возвзвал,  
Сам наполнил душу страстью,  
Ум сомненьем взволновал,**

— обращает владыка блуждающий по сторонам взор человека в глубину его души. Святитель напоминает искони исповеданную Православием истину, которую просветительский разум сумел запамятовать, соблазняя всех поисками виновного во внешнем пространстве, отвлекая внимание от собственной повреждённости грехом.

Своенравие, своеволие, утверждение самости своей, заклинание «да будет воля моя» — на это и направляет прежде всего наш ум

православный мудрец, и указывает в том причину всех зол земных.

Пушкин, по сути, поставил перед собою и перед миром эти *проклятые русские вопросы, кто виноват? и что делать?* Поставил — и попытался, отвечая на первый, отыскать виновника вне себя; перед вторым же вопросом остановился в недоумении. Святитель Филарет ответил на оба вопроса — как учит Православие. Вину необходимо искать в себе. Но как избыть ту вину? Прекрасно зная, что человек собственными только усилиями, без Божьей помощи, не сможет избыть грех, отвечающий молитвенно взывает:

**Вспомнись мне, Забвенный мною!  
Просияй сквозь сумрак дум —  
И созиждется Тобою  
Сердце чисто, светел ум.**

Единственно верный ответ на вопрос что делать? Тёмным безднам, сумеркам дум святитель противопоставляет сияние Божьей мудрости, которая одна и способна просветить человека. Ибо: *Бог есть свет (1 Ин. 1, 5).*

Поэту как бы возвращается его дилемма ум-сердце в просветлённом, преображенном виде.

Так мы снова возвращаемся к тому же понятию синергии, с которого Пушкин начал своего «Пророка» — собственная воля человека к новому обретению Бога в душе соединяется с сиянием Божественной благодати, преображающей весь внутренний состав человека.

Святитель использует в своих стихах непрямое цитирование Писания — и это важно. «И созиждется Тобою сердце чисто...». Кто же из церковных людей не вспомнит многажды слышанное в храме и каждодневно же повторяемое в утреннем правиле молитвенном: из 50-го псалма:

*«Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс. 50, 12).*

И каждый вспомнит из Заповедей блаженства:

*«Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8).*

Мысль владыки ясно проста: новое обретение Бога в сердце сделает его чистым, а чистым сердцем человек может познать ту Божественную мудрость (Бога узреть), которая до времени представляется человеку тайной.

В том и ключ к самому сюжету пушкинской жизни, критерий оценки всего, основа понимания проблем его биографии.

Важно и вот что: здраво обращаясь к Писанию, святитель как бы ясно указывает всем, что сообщаемая им мудрость, его поучение, не есть мудрость и поучение его лично, но мудрость и поучение, издавна хранимые Церковью. Он говорит не от себя, но от Церкви, от

Православия, смиренно присоединяясь к воспринимающим учение церковное.

И Пушкин прекрасно понял это.

В частном дружеском письме он еще отшучивается, смущенно иронизирует, касаясь послания иерарха, но в стихах становится искренне серьёзен. 19 января 1830 года ответил он святителю, увещевание которого прочёл несколькими днями ранее. Пушкин начинает ответ с покаяния, признавая то греховное состояние, из которого родился «Дар напрасный...»:

**В часы забав иль праздной скуки,  
Бывало, лире я моей  
Вверял изнеженные звуки  
Безумства, лени и страстей.**

Но целительною силою обладает слово истины:

**Но и тогда струны лукавой  
Невольно звон я прерывал,  
Когда твой голос величавый  
Меня внезапно поражал.**

**Я лил потоки слёз нежданных,  
И ранам совести моей  
Твоих речей благоуханных  
Отраден чистый был елей.**

*Слезный дар* — именно дар, получаемый свыше для очищения души. Во многих молитвах возносится человеком прошение о таком даре. Многие Отцы раскрывают духовный смысл этого дара. Святитель Тихон Задонский разъяснял:

«Христианин должен заглаживать свои грехи перед Богом слезами. Слезы очищают пороки души. Слезы, от сокрушенного сердца происходящие, суть слова сердечной молитвы»<sup>88</sup>.

В «Воспоминании» — слёзы душевного потрясения ещё бессильны были в попытке отвержения греха. Там — была ещё опора лишь на собственные усилия. Теперь — помощь свыше приводит к благодатному исходу.

Поэт неявно признаётся и в полученном уроке: с духовной высоты не презрение и вражда должны изливаться, но смирение и любовь:

**И ныне с высоты духовной  
Мне руку простираешь ты  
И силой кроткой и любовной  
Смиряешь буйные мечты.**

Признавая целительную силу слова владыки, Пушкин свидетельствует о главном: он распознал источник этой силы:

**Твоим огнём душа палима  
Отвергла мрак земных сует,  
И внемлет арфе серафима  
В священном ужасе поэт. (3, 165)**

По некоторому свидетельству, в варианте последней строфы первая и третья строки имели иную рифму:

**Твоим огнём душа согрета...  
И внемлет арфе Филарета...**

Хотя здесь мы видим как будто большую точность обращения (не к кому-нибудь, а именно к Филарету), сам образный строй в таком варианте становился более вялым и духовно менее значимым. Прежде всего — «душа согрета» — не столь выразительно и энергично. И поверхностно. Душа именно *палима*: тот пламень, которым самому вменялось в долг жечь сердца людей, теперь обращается на собственную душу поэта-пророка. В святителе Филарете Пушкин узрел именно, пророка, посланника Божия, а не просто церковного иерарха, по обязанности наставляющего заблудшую овцу.

*Шестикрылый серафим* «Пророка» вновь является духовно изнемогающему страннику — пусть и в ином облике.

Конечно, всё не так просто, как хотелось бы видеть: грешник услышал ободряющее слово Церкви и бодро встал на путь исправления, отринув тоску, унылость взгляда на мир и т.д. Но и мир не меняется, да и душа не столь податлива, как даже согретый воск, хоть и *палима* глаголом святителя.

Поэт не может не болеть душою, видя отсутствие понимания вокруг. Он ощущает одиночество на поэтическом пути, да и на жизненном вообще, несмотря на обилие каждодневных приятелей, при малом числе истинных друзей. Так ведь порою и друзья не в силах подняться до той высоты, куда увлекает его поэтическое вдохновение.

**Поэт! не дорожи любовию народной.  
Восторженных похвал  
пройдет минутный шум;  
Услышишь суд глупца  
и смех толпы холодной:  
Но ты останься твёрд,  
спокоен и угрюм.**

**Ты царь: живи один.  
Дорогою свободной  
Иди, куда влечёт тебя  
свободный ум,  
Усовершенствуя плоды  
любимых дум,  
Не требуя наград  
за подвиг благородный.**

**Они в самом тебе.**

Эти строки выстраданы. И не столь уж большое временное пространство отделяет их от момента поэтического общения со святителем Филаретом: полгода.

Нет, он не отрекается от понимания поэтического служения как пророческого, образный строй стихов тому подтверждение, но служение это — не обречено ли замкнуться в непроницаемом для других внутреннем пространстве служителя поэтического алтаря?

**Ты сам свой высший суд;  
Всех строже оценить  
умеешь ты свой труд.  
Ты им доволен ли,  
взыскательный художник?  
Доволен? Так пускай  
толпа его бранит  
И плюет на алтарь,  
где твой огонь горит,  
И в детской ревности  
колеблет твой треножник. (3, 174)**

На жизненном пути нередко искал он опору в высоких для себя началах любви и дружбы. Теперь, кажется, обретена любовь, которую поэт торопится поставить на недосягаемую высоту, и в торопливости нетерпеливой делает сопоставления, близкие кощунству:

**Одной картины я желал быть  
вечно зрителем,  
Одной: чтоб на меня с холста,  
как с облаков,  
Пречистая и наш  
Божественный Спаситель —**

**Она с величием,  
Он с разумом в очах —  
Взирали, кроткие, во славе и лучах,  
Одни, без ангелов,**

**под пальмою Сиона.**

**Исполнились мои желания. Творец  
Тебя мне ниспослал,  
тебя, моя Мадонна...**

Образ чисто ренессансный по духу. Завершающая же строка дает образ более чем сомнительный:

**Чистейшей прелести  
чистейший образец. (3, 175)**

Опять-таки можем сказать: Пушкин, конечно, не сознавал нечистоты подобного словесного оборота, как и прежде вряд ли вдумывался в сомнительность всех его «зорь» и «звёзд пленильного счастья». Но всё же: уже у Даля в словаре отнюдь не богословском читаем определение слова «прелесть»: «что обольщает в высшей мере; обольщение, обаянье; мана, морока, обман, соблазн, совращенье от злого духа; ковы, хитрость, коварство, лукавство, обман...» Для всякого православного прелесть есть прежде всего духовный обман, бесовский соблазн — такое понимание идет от Святых Отцов. Пушкин около двухсот раз (точнее: 194) употребляет это слово и нигде близко не подходит к святоотеческому смыслу — всегда только в положительном значении. При том «Словарь языка Пушкина» отмечает пять разновидностей такого значения в произведениях поэта. То есть к языку он чуток. Нечувствие же к понятию в высшей степени значимому в религиозном отношении, при том, что и общелитературному языку оно было известно, — поразительно. Позднее (в 1835 году) в рецензии на книгу Сильвио Пеллико «Об обязанностях человека» Пушкин скажет о «вечно новой прелести» Евангелия.

Вообще всё это место в рецензии достойно воспроизведения: «Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применено ко всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы наизусть, которое не было бы уже пословицею народов; она не заключает уже для нас ничего неизвестного; но книга сия называется Евангелием, — и такова её вечно новая прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем её, то уже не в силах противиться её сладостному увлечению и погружаемся духом в её Божественное красноречие» (7, 470).

Эти строки передают искренность и живость пушкинского религиозного чувства, но некоторая погрешность в слове едва ли не портит впечатление для чуткого уха.

Да, разумеется, слово имеет и иные значения, но в контексте духовно значимом, в сочетании с именами Христа и Богоматери, в разговоре о Евангелии требуется и соответствующий уровень словоупотребления.

И не оттого ли вычерчивает его перо такое кричащее слово — «бесы», обозначившее тему большого стихотворения, которое положило начало знаменитому периоду в поэтической жизни Пушкина, известного всем как Болдинская осень.

Замечательно соседство в собрании сочинений поэта: «Мадонна» и сразу вслед, на соседней странице — «Бесы».

Пушкин приезжает в Болдино в начале сентября 1830 года. История всем известна: необходимость уладить некоторые имущественные дела и формальности перед скорой женитьбой приводят поэта в отцовское имение, что в Лукояновском уезде Нижегородской губернии; как он предполагает, всего на несколько дней. Надвинувшаяся эпидемия холеры и установленные вокруг карантины задерживают его на три месяца. И эти три месяца — явление исключительное не только в биографии Пушкина или в истории литературы русской, но и мировой. Количество, конечно, никогда не было критерием в искусстве, но такое обилие шедевров, один за другим явившихся на свет в ту осень 1830 года, — повергает в невольное состояние и недоумения и восторга. И тем поразительнее, что начинается всё — с «Бесов».

Первые числа сентября. Погожая пора бабьего лета, ясный солнечный день, тишина.

**Мчатся тучи, вьются тучи,  
Невидимкою луна  
Освещает снег летучий;  
Мутно небо, ночь мутна.  
Еду, еду в чистом поле;  
Колокольчик дин-дин-дин...**

В стихах — зимняя ненастная ночь. Пусть стихи были начаты ранее, но что-то же заставило к ним обратиться именно теперь. Зима, ночь, буран — тут не пейзаж с натуры, тут состояние души: холодное, мрачное, беспокойное.

**Страшно, страшно поневоле  
Средь неведомых равнин!**

*Пустыня мрачная, долина дикая...* В этом же ряду возникают —

наводящие страх *неведомые равнины*. И в их беспредельном пространстве —

**Вижу: духи собралися  
Средь белеющих равнин.**

**Бесконечны, безобразны,  
В мутной месяца игре  
Закружились бесы разны,  
Будто листья в ноябре...  
Сколько их! куда их гонят?  
Что так жалобно поют?  
Домового ли хоронят,  
Ведьму ль замуж выдают?**

Гармония и совершенство пушкинского стиха часто обманывает, прельщает нас: мы невольно переносим их на внутренний мир поэта, принимая за отражение его душевной гармонии. Но там порою —

**Мутно небо, ночь мутна.  
Мчатся бесы рой за роем  
В беспредельной вышине,  
Визгом жалобным и воем  
Надрывая сердце мне... (3, 176-177)**

Сердце надрываетя, а ум... Ум как будто бы отступил.

Прежде (как и позднее) мятущейся душе посыпался утешитель, умирявший и просветлявший внутреннее бытие поэта. Где же он теперь — средь неведомых равнин, страшящих бесовскими наваждениями? Где — серафим?

Он совсем рядом: в реальном пространстве чуть более чем в ста верстах — для Пушкина не расстояние. Преподобный Серафим, Саровский чудотворец, ещё жив в эти дни и будет жить ещё два года. Но Пушкин рвется из Болдина в Москву, к своей Мадонне.

Величайший русский поэт и величайший русский святой не встретились. Величайшие в новое время. Это трагедия не только русской литературы, русской культуры, но, быть может, и всей русской истории. И вина — всецело на поэте.

Как знать, может быть, всё повернулось бы иначе не только в жизни Пушкина, произойди та встреча. Но что гадать без пользы. Или сама неготовность его, невозможность для души поэта вместить святость смиренного старца воздвигла незримую преграду между ними?

В последнее время появилась версия: та встреча состоялась. Основание? В одном из рисунков Пушкина, в неясном изображении монаха, одной не лишённой воображения даме почудилось портретное воспроизведение облика преподобного

Серафима. Право, этот рисунок можно было бы соотнести с обликом ещё множества иных монахов. Но так хотелось, чтобы то был именно святой старец. Впрочем, предположить можно что угодно. Однако предположение стало решающим аргументом в пользу утверждения, что поэт и святой встречались. Не вполне внятно объяснено лишь: для какой цели нужно было Пушкину таить от современников и потомков такое событие?

Впрочем, в сфере гуманитарных наук возможны самые фантастические построения.

Пушкина тяготят воспоминания. Тяготит греховность души.  
Опять уныние.

**Безумных лет угасшее веселье  
Мне тяжело, как смутное похмелье.  
Но, как вино —  
    печаль минувших дней  
В моей душе чем старе,  
    тем сильней.  
Мой путь уныл.  
    Сулит мне труд и горе  
Грядущего волнуемое море.**

Не только прошлое своей памятью, но и настояще, но и будущее тягостны для души. Пушкин намёком касается здесь темы, которую с мрачною силой разовьёт в своей поэзии Лермонтов:

**Гляжу на будущность с боязнью,  
Гляжу на прошлое с тоской  
И, как преступник перед казнью,  
Ищу кругом души родной.**

Нет, пушкинская жажда жизни превозмогает подобные настроения душевные:

**Но не хочу, о други, умирать;  
Я жить хочу,  
    чтоб мыслить и страдать...**

Неожиданный, парадоксальный исход. Так может сказать только истинный христианин. И мужественный духом верующий. Обычно люди бегут от страданий. Пушкиным же очищающие душу страдания не отвергаются, но мыслятся как одна из важнейших жизненных ценностей. **«Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14, 22).**

Давняя пушкинская дилемма является в прикровенном облике: ум («чтоб мыслить») и сердце («чтоб страдать») — соединяются в общем

делании. Не всякий человек выберет для себя подобную основу для отвержения не-жизни.

Жить, чтобы мыслить и страдать, — не ради этого ли стремления отметил Всевышний поэта особым знаком, долгом пророческого служения? В своём поэтическом творчестве Пушкин находит залог будущего обретения гармонии, утраченной в бесовском наваждении:

**И ведаю, мне будут наслажденья  
Меж горестей, забот и треволненья:  
Порой опять гармонией упьюсь,  
Над вымыслом слезами обольюсь...**

Так уже было. Вспомним:

**Поэзия, как ангел утешитель  
Спасла меня, и я воскрес душой.**

Так что здесь всё ясно и определенно. Но вот завершающие строки «Элегии» поражают своей загадочностью:

**И может быть — на мой  
закат печальный  
Блеснёт любовь  
улыбкою прощальной.**

Это пишет человек, как будто обретший идеал. Должный быть счастливым накануне свадьбы.

Может быть, всё оттого, что ускользает, никак не хочет даться в руки главное, без чего остальное не столь много и значит?

**Мне не спится, нет огня;  
Всюду мрак и сон докучный,  
Ход часов лишь однозвучный  
Раздаётся близ меня,  
Парки бабьей лепетанье,  
Спящей ночи трепетанье,  
Жизни мышьей беготня...  
Что тревожишь ты меня?  
Что ты значишь, скучный шёпот?  
Укоризна или ропот  
Мной утраченного дня?  
От меня чего ты хочешь?  
Ты зовёшь или пророчишь?  
Я понять тебя хочу.  
Смысла я в тебе ищу... (3, 197)**

Как слабый отголосок страшного «Дар напрасный...» — эти «Стихи, сочинённые ночью во время бессонницы». Как затихающее волнение расходящихся кругов от сильного всплеска. Но уже не отвержение дара жизни, но возродившееся желание обладать её смыслом.

Хотя время так же *однозвучно*, каким и томящий шум жизни казался когда-то, но ум уже не празден: «жить хочу, чтоб мыслить»; сердце не пусто: «хочу... страдать».

Ум и сердце оживил в поэте «голос величавый» святителя Филарета — и недаром Пушкин в глухом Болдине мыслию возвращается именно к нему — в стихотворении, вслед за бессонницей появившимся. Это «Герой», в котором автор устанавливает невидимое духовное общение не только с идеализированным образом царя, но и с митрополитом Московским, как то убедительно доказал недавно В.Г.Моров<sup>89</sup>.

Мысленное обращение за духовной поддержкой соседствует с воспоминанием об источниках духовного прельщения и того смятения безверия, какие приступами страшат ум и сердце. Именно теперь Пушкин пишет стихотворение «В начале жизни школу помню я...», о котором уже говорилось ранее. Бесы гордыни и сладострастия — не они ли во главе всего этого бесовского кружения? И не бегство ли от «видом величавой жены», Святой Руси, повлекло и невстречу с преподобным Серафимом?

Безверие — эта тема слишком остро ранит душу. И Пушкин пророчески прозревает все тайные и явные проявления безверия и его воздействие на бытие человеческое. Он посвящает этой теме «Маленькие трагедии», одно из вершинных созданий своих, относящееся именно к болдинскому периоду. Но в нашем мысленном движении по жизненному пути поэта мы временно отставляем разговор о крупных его произведениях, чтобы вернуться к ним в свой срок.

Отыскивая для себя духовные жизненные опоры, Пушкин несомненно обретает одну из них в живой связи с историческим прошлым. Ощущение «связи времён», непреложная ценность которой сознавалась ещё в шекспировские времена, стало у Пушкина проявлением присущего ему соборного сознания, понимания единства всех поколений целого народа. Религиозное содержание этого чувства было для него несомненным:

**Два чувства дивно близки нам,  
В них обретает сердце пищу:  
Любовь к родному пепелищу,  
Любовь к отеческим гробам.**

**На них основано от века  
По воле Бога Самого  
Самостоянье человека,**

**Залог величия его.**

**Животворящая святыня!  
Земля была б без них мертва,**

**Как ..... пустыня  
И как алтарь без Божества.  
(3; 214, 468)**

Тогда же написанная ироничная «Моя родословная» посвящена именно этому священному чувству, а вовсе не выражает дворянскую спесь поэта, как злословили иные недоброжелатели его, ибо в ощущении единства своего с предками, в интересе к истории рода пропадает все то же тяготение к единству человечества во всех временах, не дающее никому оказаться в одиночестве на коротком отрезке собственной жизни. И для Пушкина так установлено «по воле Бога Самого», а значит, утрата чувства «связи времён» есть проявление всё того же безверия.

Постоянно влечёт его эта мысль: она сквозная для его жизни.

«Гордиться славою своих предков не только можно, но и должно; не уважать оной есть постыдное малодушие. <...> Может ли быть пороком в частном человеке то, что почитается добродетелью в целом народе? Предрассудок сей, утверждённый демократической завистью некоторых философов, служит только к распространению низкого эгоизма» (1827; 7, 58).

«Дикость, подлость и невежество не уважают прошедшего, пресмыкаясь перед одним настоящим» (1830, Болдино; 7, 196).

«Уважение к минувшему — вот черта, отличающая образованность от дикости; кочующие племена не имеют ни истории, ни дворянства» (1830, Болдино; 7, 225).

Тем более необходима ему была такая опора, что всё настойчивее возвращалась к нему мысль о поэтическом одиночестве.

## ЭХО

**Ревёт ли зверь в лесу глухом,  
Трубит ли рог, гремит ли гром,  
Поёт ли дева за холмом —  
На всякий звук  
Свой отклик в воздухе пустом  
Родишь ты вдруг.**

**Ты внимашь грохоту громов,  
И гласу бури и валов,  
И крику сельских пастухов,  
И шлёшь ответ;**

**Тебе ж нет отзыва... Таков  
И ты, поэт! (3, 227)**

Стихотворение «Эхо» написано в 1831 году, уже за рамками Болдинской осени, первой из трёх, выпавших ему, и самой обильной по числу поэтических созданий. Вторая случилась в 1833 году и более всего заметна лирическим шедевром «Осень», с его классически ясными октавами.

**I**

**Октябрь уж наступил —  
уж роща отряхает  
Последние листы  
с нагих своих ветвей;  
Дохнул осенний хлад,  
дорога промерзает,  
Журча еще бежит  
на мельницу ручей,  
Но пруд уже застыл...**

Если умом рассудить, разобрать эти строки, они предстанут на удивление просты, как бы и поэзии лишены напрочь. Две несложные метафоры — в остальном же: пишет как говорит. Вот оно, совершенство отточенного мастерства, «высший пилотаж» в поэзии, когда поэзия эта будто и незаметна совсем, будто неотличима от прозы — но таинственным образом, непостижимым для рассудка, звучит она в каждой строке, и звуки её отдаются тревожным волнением в душах внимающих стиху.

«Осень» знаменита не только своими хрестоматийными лирическими пейзажами, не только объяснением поэта в любви к осеннему времени, но и описанием поэтического вдохновенья, тем более ценным, что оно есть свидетельство человека, с вдохновением знакомого в изобилии собственного опыта.

**X**

**И забываю мир —  
и в сладкой тишине  
Я сладко усыплён  
моим воображеньем,  
И пробуждается поэзия во мне:  
Душа стесняется  
лирическим волненьем,**

**Трепещет и звучит,  
и ищет, как во сне,**

**Излиться наконец  
свободным проявленьем —  
И тут ко мне идёт  
незримый рой гостей,  
Знакомцы давние,  
плоды мечты моей.**

## XI

**И мысли в голове  
волниуются в отваге,  
И рифмы лёгкие  
навстречу им бегут  
И пальцы тянутся к перу,  
перо к бумаге,  
Минута — и стихи  
свободно потекут.**

Развернутое сравнение, следующее далее, важно для нас не только поэтической своей выразительностью, но неожидаемым никак оборванным завершением.

**Так дремлет недвижим корабль  
в недвижной влаге,  
Но чу! — матrosы вдруг  
кидаются, ползут  
Вверх, вниз — и паруса надулись,  
ветра полны;  
Громада двинулась  
и рассекает волны.**

## XII

**Плыёт. Куда ж нам плыть?..  
(3, 262-265)**

Энергия стиха, кажущаяся неиссякаемой, обещающая плавное течение мощных поэтических строф до бесконечности, вдруг обрывается в самом начале двенадцатой строфы, на которую как бы недостало силы даже для завершения начальной строки. Короткое предложение из одного слова. Вопрос. И красноречивое многоточие.

Всё то же вновь? То же, что и прежде:

«Цели нет передо мною...»

«Куда ж нам плыть?»...

Творческая ли энергия иссякла? Вдохновение более не является? Нет. Трагедия в том, что корабль готов к плаванию, плывёт, и теснятся в душе многие замыслы, которых может хватить на годы и годы, — но нет, нет того ожидаемого душою полного сокровенного знания, столь потребного духовно жаждущему пророку.

Осенью 1833 года, одновременно с «Осенью», с её смятенным вопросительным завершением («куда ж нам плыть?»), когда Пушкин, вероятно, инстинктом ощутил, что на уровне рациональном ответа на важнейший вопрос бытия не получить, — поэт пишет свое отречение от разума как возносимой всеми, и им самим прежде, жизненной ценности:

**Не дай мне Бог сойти с ума.  
Нет, легче посох и сума;  
    Нет, легче труд и глад.  
Не то, чтоб разумом моим  
Я дорожил; не то, чтоб с ним  
    Расстаться был не рад...**

Не то, чтоб дорожил... не то, чтоб расстаться был не рад... То есть как раз и не дорожит теперь и рад бы расстаться, ибо тогда полнее мог бы пользоваться тем даром обострённого восприятия мира, каким наделил его когда-то *шестикрылый серафим*.

**И я б заслушивался волн,  
И я глядел бы, счастья полн,  
    В пустые небеса;  
И силен, волен был бы я,  
Как вихорь, роющий поля,  
    Ломающий леса.**

Но отчего же это начальное смятение и, как обнаруживается, обманчивое заклинание: «не дай мне Бог...»? Да оттого, что мир, падший и соблазнённый, слишком дорожит источником своего соблазна и не простит никому пренебрежения им;

**Да вот беда: сойди с ума,  
И страшен будешь, как чума,  
    Как раз тебя запрут,  
Посадят на цепь дурака  
И сквозь решетку как зверька  
    Дразнить тебя придут. (3, 266)**

Но разум все же перестаёт приниматься в окончательный расчет — как ни возносился он прежде. Теперь сердце...

А когда-то поэт воспевал этот просвещённый разум, отождествляя его со светом истины в «Вакхической песне»(1825):

**Да здравствуют музы,  
да здравствует разум!**

**Ты, солнце святое, гори!  
Как эта лампада бледнеет  
Пред ясным восходом зари,  
Так ложная мудрость  
мерцает и тлеет  
Пред солнцем бессмертным ума,  
Да здравствует солнце,  
да скроется тьма! (2, 269)**

Ещё один пример неопределенности образов и даже курьезной противоречивости — соединения разума с Вакхом (все-таки песня «вакхическая»).

Осенью же 1833 года Пушкин завершает поэму «Анджело», в которой перелагает драму Шекспира «Мера за меру». Поэт сокрушался: «Наши критики не обратили внимания на эту пьесу и думают, что это одно из слабых моих сочинений, тогда как ничего лучшего я не написал» (4, 571). Должно обратить внимание на это мнение самого автора, тем более что и по сей день поэма привлекает малое внимание исследователей. Не привлекает, вероятно, потому, что сосредоточивает внимание на сугубо христианском чувстве прощения врагов.

*«Тогда Петр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?*

*Иисус говорит ему: не говорю тебе «до семи», но до седмижды семидесяти раз» (Мф. 18, 21-22).*

Церковь даёт нам множество молитв о наших гонителях. Вот пример:

*«Якоже первомученик твой Стефан о убивающих его моляще Тя, Господи, и мы припадающе молим, ненавидящих всех и обидающих нас прости, во еже ни единому от них нас ради погибнути, но всем спастися благодатию Твою, Боже всепрощающий».*

Такое духовное движение парадоксально и неприемлемо для здравого смысла, для мудрости мира сего. Но это один из тех внешних парадоксов христианства, в которых скрыта подлинно духовная мудрость домостроительства спасения. (Совсем немного времени пройдёт — и Пушкину предстоит прощать своего врага: ради спасения в вечности.)

Сюжет пушкинской поэмы (как и шекспировской драмы) известен: праведный и честный Анджело, муж опытный «в искусстве властвовать», получает от Дука, правителя одного из городов, неограниченную власть, но впадает в блудный соблазн, принуждая к греху некую Изабелу — в обмен на жизнь её брата Клавдия, осуждённого на казнь именно за грех прелюбодеяния. Коварство раскрывается, и вернувшийся из странствия Дук готов казнить лицемера. Но за гонителя своего вступается Изабела:

«Помилуй, государь, —  
сказала. — За меня  
Не осуждай его. Он  
(сколько мне известно,  
И как я думаю)  
жил праведно и честно,  
Покамест на меня  
очей не устремил.  
Прости же ты его!»  
И Дух его простили. (4, 375)

Поразительно это кратчайшее завершение поэмы. Поистине пушкинский лаконизм.

Внешней справедливости здесь противопоставлено призывание к **милосердию**. Справедливость определяется Законом; милость, милосердие — Благодатью. И милосердие — истинный дар Божий. Упование на милосердие восходит к молитве мытаря

**«Боже! милостив буди мне грешнику»** (Лк. 18, 13). А чем ещё можем мы, грешные, спастись?

**«...Потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе...»** (Рим. 3, 23-24).

Тему милосердия Пушкин творчески осмысляет и в иных своих работах — прежде всего в «Капитанской дочке», как раз в этот же период создаваемой (речь о том впереди).

### Мило-сердие...

Теперь **сердце** (как совершивший духовного делания) прочно занимает достойное его положение в творчестве Пушкина. Сердце способно взлетать к небесному. Оно же требует укрепления его и в дольнем мире. Соединение Горнего и дольного теперь становится закономерным и оправданым. К этому стремится поэт, об этом — создаёт шедевр своей духовной лирики «Отцы пустынники...».

Дольний мир может мыслиться здесь и конкретнее: как синоним пушкинским **пустыне мрачной, долине дикой, неведомым равнинам** и т.д. Именно в нём возможны те бури, когда кружит и мечется рой бесов. Именно в дольном мире, среди **сокровищ земных**, «праздный ум блестит, тогда как сердце дремлет» («Чаадаеву», 1821; 2, 51).

Именно в дольном мире — преследует человека его грех, не давая приблизиться к Горнему.

Напрасно я бегу  
к сионским высотам,  
Грех алчный  
гонится за мною по пятам...

Какой-то мучительный труд души отразился в нескольких стихах Пушкина, созданных примерно за полгода до гибели его, и раскрывших его внутреннее тяготение к Творцу и доходящее до отчаяния ощущение бессилия припасть к полноте Истины.

Сознание и ощущение в себе хищного и алчного греха рождает в поэтическом видении картины страшные.

**Как с древа сорвался  
предатель ученик,  
Диявол прилетел,  
к лицу его приник,  
Дхнул жизнь в него, взвился  
с своей добычей смрадной  
И бросил труп живой в гортань  
геены гладкой...  
Там бесы, радуясь и плеща, на рога  
Приняли с хохотом  
всемирного врага  
И шумно понесли  
к проклятому владыке,  
И сатана, привстав,  
с веселием на лице  
Лобзанием своим  
насквозь прожег уста,  
В предательскую ночь  
лобзавшие Христа. (3, 367)**

1836

А не так ли каждый из нас лобзает Спасителя, подходя ли к иконе, к кресту, прикладываясь к Чаше при причастии — и не мы ли предаём Его едва ли не каждодневно делами своими? У Пушкина хватило поэтического мужества нарисовать себе самому прежде всего страшную картину казни. Он на себя переносит эту кару. И себе признаётся с душевной мукою:

**Напрасно я бегу  
к сионским высотам...**

Грех же невольно раскрывается в стихотворении, тогда же сложенном, которое так мило ныне самовластным умам, — «(Из Пиндемонти)».

**Не дорого ценю я громкие права,  
От коих не одна кружится голова.  
Я не ропшу о том,**

что отказали боги

Мне в сладкой участи  
оспоривать налоги  
Или мешать царям  
друг с другом воевать;  
И мало горя мне,  
свободно ли печать  
Морочит олухов,  
иль чуткая цензура  
В журнальных замыслах  
смиряет балагура.  
Всё это, видите ль,  
слова, слова, слова.  
Иные, лучшие мне дороги права;  
Иная, лучшая  
потребна мне свобода:  
Зависеть от царя,  
зависеть от народа —  
Не всё ли нам равно? Бог с ними.  
Никому  
Отчёта не давать,  
себе лишь самому  
Служить и угождать;  
для власти, для ливреи  
Не гнуть ни совести,  
ни помыслов, ни шеи;  
По прихоти своей  
скитаться здесь и там,  
Дивясь божественным  
природы красотам,  
И пред созданьями  
искусств и вдохновенья  
Трепеща радостно  
в восторгах умиления,  
Вот счастье! вот права... (3, 369)

Явная насмешка над юридическим по природе идеалом либерального сознания. Политическая деятельность, «свобода слова», вознесение одной зависимости над другою — этим всегда будут тешить себя те самые олухи, к коим поэт себя не причислял. Но что противоположил он этим обманкам? *Себе лишь самому служить и угождать?* Божия воля как будто во внимание не принимается. Или здесь просто недоговорённость? Эпитет «божественные», во всяком случае, применённый для обозначения красот природы, здесь употреблён скорее в переносном значении, как обычный троп. В таком состоянии сионских высот не достичь.

Но почти одновременно с этим криком души создается шедевр духовной лирики Пушкина. Он опровергает самого себя: Он видит и знает путь, хотя порою тот путь и представляется закрытым для него.

Отцы пустынники  
и жены непорочны,  
Чтоб сердцем возлетать  
во области заочны,  
Чтоб укреплять его  
средь дольных бурь и битв,  
Сложили множество  
Божественных молитв... (3, 370)  
1836

*Отцы пустынники и жены непорочны* — то есть те святые православные подвижники и подвижницы, *чистые сердцем*, которым становилось доступным лицезрение Истины в областях заочных (невидимых земным зрением), *на сионских высотах*, — указали и всякому путь к *сокровищам на небе* и оставили на том пути, как указующие вехи, свои *Божественные, молитвы*. Замечательно: ум, рассудок, рациональное начало, *безумие перед Богом (1 Кор. 3, 19)* — здесь отсутствует, речь идет только о сердце. Соблазн просвещения отошел как бы незаметно, но несомненно.

Стихотворение «Отцы пустынники...» отражает духовный опыт переживания великопостной молитвы преподобного Ефрема Сирина — и мимо этого нельзя пройти без особого осмысления и переживания в себе — каждому. Великий пост, предназначенный Церковью для сугубого очищения души от греха, оказывается особенно необходимым сердцу поэта, столь мучительно своею греховностью терзавшегося.

Молитва «Господи и Владыко живота моего...», по признанию самого поэта, обрела особое значение для его духовной жизни:

Но ни одна из них меня не умиляет,  
Как та, которую  
священник повторяет  
Во дни печальные Великого поста;  
Всех чаще мне она  
приходит на уста  
И падшего крепит  
неведомою силой...

Важнейшим указанием на особенность духовного пути Пушкина здесь является слово: «умиляет». В книге пророка Захарии читаем: *«А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати*

*и умиления и они воззрят на Него, которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце» (Зах. 12, 10).*

Умиление, неотрывное от Благодати, здесь раскрывается как возможность воззрения на Господа, связанная с состоянием глубокого покаяния и плача скорбного, — именно то, что поэт ощущал и сознавал своею насущною потребностью. Именно невозможность Бога узреть тяготила его и лишала истинного осмысления жизни, и именно неполнота покаяния тому препятствовала прежде всего. Он признавался в том еще в «Воспоминании» («но строк печальных не смываю»), он мысленно сопоставлял свою судьбу с посмертной страшною судьбою Иуды («Как с древа сорвался предатель ученик...»), поскольку именно отсутствие истинного покаяния, связанное с неверием в неизреченную милость Бога, стала причиной такого исхода. «Грех алчный» именно потому и мешает достичь сионских высот, что не смыт «слезами умиления», не побежден «умиленным сердцем», — недаром о даровании такого умиления молит Создателя Церковь.

Вывод исследователя (В.Лепахина) о том, что стихотворение «Отцы пустынники...» близко «к святоотеческому пониманию особенностей внутренней духовной жизни, в частности молитвенной»<sup>90</sup>, — необычайно важен и не вызывает сомнения.

Покаяние Пушкина сосредоточено на слове «падший»: оно точно выражает трезвость самооценки поэта и искренность его смирения. Можно утверждать, что и вообще духовная жизнь невозможна без такого начального самоосмысления человека.

Стихотворение состоит из двух частей: вначале поэт раскрывает значение для себя великопостной молитвы, затем даёт её поэтическое переложение. Закономерен вопрос (какой мы задавали, касаясь практики переложения священных текстов другими поэтами): не кощунственно ли вообще какое-либо вмешательство в канонический текст, освящённый авторитетом и духовной практикой Церкви? Нет. Разумеется, если бы Пушкин (или иной кто), перелагая текст, предложил бы нам его в качестве обязательного для практического использования, то такую претензию следовало без обсуждения отвергнуть. Но переложение, подобное пушкинскому, есть своего рода скрытый комментарий к тексту, а не подмена текста. Это рассказ человека о том, что для него значит данный текст, как он его понимает и воспринимает. Это его подлинная *исповедь*.

Конечно, некоторые различия между текстом каноническим и переложением объясняются особенностями и законами версификации, но прежде всего те или иные отличия указывают именно на индивидуальный опыт восприятия молитвы.

«Господи и Владыко живота моего», — звучит начало молитвы.

## «Владыко дней моих!»

— читаем у Пушкина.

Оба варианта можно рассматривать как тождественные. Пушкинская краткость объясняется, скорее всего, необходимостью уложитьться в строку и в размер.

Далее в молитве: **«...дух праздности, уныния, любоначалия и празднословия не даждь ми.»**

У Пушкина:

**дух праздности унылой,  
Любоначалия, змеи сокрытой сей,  
И празднословия не дай душе моей.**

Вначале Пушкин соединяет в одно два различных греха, отмеченных молитвою: праздность и уныние. Таково его постоянное умонастроение: восприятие двух состояний души в неразрывности. Праздность он нередко упоминает именно в соединении с унынием. Это не противоречит и святоотеческому пониманию греха.

При упоминании **любоначалия** Пушкин как бы не удержался дополнить немногословность молитвы, называя эту греховную страсть *сокрытою змеёю*. И впрямь: знакомясь с живым обликом поэта (по свидетельствам современников, по письмам, другим источникам), трудно заподозрить в нем грех гордыни, стремления первенствовать (что, собственно и означает любоначалие) — Пушкин представляется скорее человеком простодушным, весёлым, доброжелательным, вовсе не гордецом, не высокомерным спесивцем. А в том-то и дело, что грех, не имевший явных внешних проявлений, сокрытой змеёю грыз душу изнутри (ср. в «Воспоминании»: «змеи сердечной угрызенья») — и тут не наши фантазии, а его собственное признание. Еще в стихотворении «В начале жизни школу помню я...» признавался он в том же, теперь довел раскаяние до предельно обострённого обозначения тайной страсти. Да и все мучения, связанные с охлаждением и небрежением читающей публики (а это было, так что иные любители поэзии даже Бенедиктова превозносили как поэта над Пушкиным, хоть то и нелепость явная), какие так слышны в стихах его — не из этого ли греха, пусть и отчасти, родились? Пророк не должен смущаться подобными мирскими помыслами: он служит Богу, а не толпе.

Далее в молитве возносим:

**«Дух же целомудрия, смиренномудрия, терпения и любве даруй ми, рабу Твоему. Ей, Господи Царю, даруй ми зрети моя прегрешения и не осуждати брата моего, яко благословен еси во веки веков. Аминь.»**

Читаем у Пушкина:

Но дай мне зресть мои, о Боже,  
прегрешенья,  
Да брат мой от меня  
не примет осужденья,  
И дух смирения, терпения, любви  
И целомудрия мне в сердце оживи.  
(3, 370)

Перестановка значительная и знаменательная.

К перечислению греховых страстей Пушкин присоединяет просьбу к Богу помочь ему узреть эти грехи свои и привосокупляет к ним еще один из важнейших: грех осуждения. Поэт, в отличие от преподобного Ефрема Сирина, соединяет все грехи вместе, сосредоточивает внимание именно на них: как на важнейшем для себя «средь дольних бурь и битв». Он подчеркивает, что для него потребна именно такая логика: вначале добиться чистоты сердца, избавив его от тягот *алчного греха*, чтобы затем наполнить его сокровищами небесными, важнейшие из которых он называет вслед за святым подвижником: дух смирения, терпения, любви и целомудрия. Нетрудно заметить, что и в этом перечислении поэт несколько меняет порядок, установленный в молитве. Целомудрие он ставит в конце, видя в нем как бы итог, верхнюю ступень духовного восхождения, ибо выстраивает свою «лествицу»: от смирения и терпения к любви и целомудрию. Это не противоречит святоотеческой мудрости. Ведь целомудрие, которое понимается обыденным сознанием несколько упрощено, есть именно цельная мудрость, охватывающая все единство бытия. Целомудрие есть не что иное, как высшая степень соборного сознания.

Заметим: в отличие от составителя молитвы, поэт просит не о даровании целомудрия, но об оживлении его (вкупе с иными сокровищами небесными) в сердце своем. Он тоскует о дарах как о чём-то утраченном, омертвелом, но всё же хотя бы в малой степени хранящемся в сердце. Иначе: как просить о том, что неведомо? Скорее всего, он имел в виду то совершенное знание, которое утратил не он лично, но человек в результате грехопадения.

Завершающее молитву словословие Пушкин опускает, как бы ещё раз давая тем понять, что стихотворение не канонично, а лишь передаёт его собственный опыт понимания и переживания молитвы, и поэтому он не стремится к полноте переведения текста и опускает то, что не требует поэтического пояснения.

«И переложение самой молитвы, и стихотворное «предисловие» к ней свидетельствуют о том, что поэт хорошо знал святоотеческую литературу, и прежде всего православное учение о молитве и посте, знал также и богослужебные тексты Великого поста. Именно это позволило ему, несмотря на все изменения, в адекватной форме

передать смысл и дух молитвы»<sup>91</sup>, — такой вывод исследователя, подкреплённый детальным анализом, примем как истинный.

Созданные незадолго до смерти поэта стихотворения «Отцы пустынники...» и «Памятник», к краткому разговору о котором мы приступаем, стали подведением итогов духовного развития Пушкина.

«Памятник», как известно, есть поэтическое размышление на традиционно заданную тему. Первоисточник известен, Пушкин напоминает о нем в эпиграфе, приведя его начало, — стихотворение Горация. Обращались к нему многие поэты и помимо Пушкина, из известнейших назовем хотя бы Ломоносова и Державина.

Прежде всего, отметим очевидное, чтобы к тому более не возвращаться: «Памятник» свидетельствует, помимо всего прочего, и о неизжитом грехе любоначалия; пусть упоминание об этом и покажется кому-то неприемлемым упрощением проблемы, но и умолчание станет погрешением против нелицеприятной беспристрастности. Признаем также, что подобное наблюдение слишком поверхностно и впрямь упрощает проблему, — и довольно об этом.

В «Памятнике», в его первых трёх строфах, проявляется то, что академик Лихачёв назвал «панорамным зрением», — способность охвата единым взором необъятного пространства. Взор Пушкина охватывает не только физическое, но и временное пространство:

**Я памятник себе  
воздвиг нерукотворный,  
К нему не заастёт  
народная тропа,  
Вознёсся выше он  
главою непокорной  
Александрийского столпа.**

**Нет, весь я не умру —  
душа в заветной лире  
Мой прах переживёт  
и тленья убежит —  
И славен буду я,  
доколь в подлунном мире  
Жив будет хоть один пийт.**

**Слух обо мне пройдёт  
по всей Руси великой,  
И назовёт меня  
всяк сущий в ней язык,  
И гордый внук славян,  
и финн, и ныне дикой  
Тунгус, и друг степей калмык.**

Подобное видение пространства, пространствопонимание (термин, введенный о. Павлом Флоренским) отражает особое мировидение художника. В.Непомнящий исчерпывающе определил основополагающее качество мироощущения Пушкина: «*для него бытие есть безусловное единство и абсолютная целостность*, в которой нет ничего «отдельного» и самозаконного — такого, что нужно было бы для «улучшения» бытия отрезать и выбросить»<sup>92</sup>. Наличие панорамного зрения отражает способность видения всех сторон мироздания в их единстве. А это не что иное, как проявление соборного сознания, присущего искони русской культуре и утрачиваемого ею постепенно начиная с XVII века. Возрожденческий гуманизм и Просвещение раздробили мироощущение человека, и новое обретение соборного сознания стало одной из главных задач русской культуры. Пушкин поставил эту задачу во всей полноте, и вся его творческая жизнь была направлена на владение единством Истины. Божией волею ему было открыто восприятие творения — от Горних высот до глубин морских. К целомуудрию — высшей ступени соборного сознания — он стремился всю жизнь.

Разрушает единство грех, ибо он отъединяет человека от церковной целостности. Следствием разъединения становится одиночество. Именно так можно понимать переживание греха и одиночества в поэзии Пушкина, его душевные мучения: это страдание души вне единства, указанного Спасителем:

*«...Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21).*

Отсутствие понимания смысла жизни на этом уровне есть, скажем еще раз, ненахождение своего места в Замысле о мире. И чтобы сознать цель, необходимо познать Замысел. А для этого потребно обрести чистоту сердца. А для этого — духовно возжаждать и обратиться за помощью к Творцу, и быть Ему послушным. Исполниться волею Его. Такая логика нам уже хорошо знакома, мы лишь повторяем её. И не впервые.

В.Непомнящий справедливо назвал «Памятник» откликом на «Пророка». Тому, что постулировано прежде, здесь подводится итог.

Мучительную неполноту Божественного откровения в «Пророке» Пушкин пытается восполнить *идеальным* осмыслением своего поэтического прошлого и будущего, своей жизни в будущем, установлением единства с народом (то есть единство с единством людей — единство в квадрате) и с народами в пространстве и во времени, перетекающем из прошлого в будущее: весь я не умру... душа мой прах переживёт... не зарастет тропа... буду славен я... слух обо мне пройдет... и назовет меня... и долго буду тем любезен я... — ибо: я

памятник воздвиг... чувства добрые пробуждал... восславил свободу...  
милость призывал...

Знаменательно: здесь нет настоящего времени — только прошлое и будущее. Для скрепления этого идеального единства необходима любовь: любовь народа в ответ на излияние любви поэта к нему.

**И долго буду тем  
любезен я народу,  
Что чувства добрые  
я лирой пробуждал,  
Что в мой жестокий век  
восславил я свободу  
И милость к падшим призывал.**

**«Заповедь новую даю вам: да любите друг друга...» (Ин. 13, 34).**

То есть для сплочения единства на основе любви необходимо важнейшее — следование Божией воле. Последняя строфа «Памятника» как раз и указывает на непременность этого условия. Тут Пушкин подводит окончательный итог всему. Духовный вывод из всех предыдущих построений:

**Веленью Божию, о муга, будь послушна...**

И далее следует отвержение всего того, что способно единство и любовь разрушить, всего мирского, житейского, земного, недостойного.

**Обиды не страшась,  
не требуя венца;  
Хвалу и клевету  
приемли равнодушно,  
И не оспоривай глупца. (3, 373)**

Здесь поэт поднимается на более высокий уровень восприятия собственной поэтической судьбы, нежели в «Поэте и толпе» или сонете «Поэт, не дорожи любовию народной...». Сами чувства, рождающиеся непониманием толпы, отвергаются теперь как недолжные, и так достигается победа над собственным грехом.

В последней строфе глаголы из временных форм прошедшего-будущего переводятся сразу в императив. И рождается важный вопрос: является ли «Памятник» своего рода подведением жизненного итога в предчувствии близящегося конца, или же одновременно и начертанием жизненного плана для себя самого на будущее? Завещанием остающимся или наставлением себе?

Немногим ранее «Памятника», в 1835 году, Пушкин пишет стихотворение «Родрик», сюжет которого строится на преодолении

грешным человеком Божьего наказания — смиренным приятием **Господней воли**. Завершающие строки «Родрика» слишком важны для понимания особенностей внутреннего состояния поэта при завершении его земного пути:

**Пробудясь, Господню волю  
Сердцем он уразумел,  
И, с пустынею расставшись,  
В путь отправился король.** (3, 339)

С пустынею расставшись... Снова пушкинский ключевой образ: **пустыня мрачная... долина дикая...**

Герой стихотворения расстается с **пустынею**, куда удаляется, гонимый проклятиями, гонимый грехом («грех алчный гонится... по пятам...»). Не собственное ли стремление поэта расстаться со своей пустынею отражено в этом образе?

В собраниях сочинений Пушкина приводится в качестве черновой редакции «Родрика» некий отчасти загадочный отрывок, который, по утверждению некоторых исследователей, имеет самостоятельное значение. В нём видят отчасти ключ к разгадке судьбы пушкинской, указание на некое видение, явленное самому поэту с предсказанием близкого завершения его жизни:

**Чудный сон мне Бог послал:  
С длинной белой бородою,  
В белой ризе предо мною  
Старец некий предстоял  
И меня благословлял.  
Он сказал мне: «Будь покоен,  
Скоро, скоро удостоен  
Будешь Царствия Небес.  
Путник, ляжешь на ночлеге,  
В пристань, плыватель, войдёшь...»**

Не станем домогаться: сообщил ли автор о действительном событии или то лишь художественный образ, отразивший его прозрение. Вернее второе. Белобородый старец — символ Посланца Небес, синонимичный шестикрылому серафиму или юноше-ангелу из «Странника». И не случайно же обращение старца к удостоенному видения: путник, плыватель. Путник... плыватель... Странник... Совпадение знаменательное. Да и пишутся оба стихотворения в одно время.

— Я осуждён на смерть и позван в суд загробный...  
— Скоро, скоро удостоен будешь Царствия Небес...  
Не менее значимо и другое сопоставление:

— Куда ж нам плыть?

— В пристань, плаватель, войдёшь...

Но пристань здесь — Царствие Небесное. Когда-то, в минуты душевного смятения, брезжило («Предчувствие», 1828):

**Может быть, ещё спасённый,  
Снова пристань я найду... (3, 72).**

Пристань — знак *спасения* в море житейском. И это несомненное, хотя и косвенное, указание на ответ, всем необходимый. Подсказка:

— Куда ж нам плыть?

— «*Ищите же прежде Царства Божия и правды Его...*» (*Мф. 6, 33*).

Завершение стихотворения — потрясает и как будто подводит к порогу какой-то непостижимой тайны, которая готова раскрыться перед вопрошающей душою.

**Сон отрадный, благовещий —  
Сердце жадное не смеет  
И поверить и не верить.  
Близок я к моей кончине?  
И страшуся и надеюсь,  
Казни вечные страшуся,  
Милосердия надеюсь:  
Успокой меня, Творец.  
Но Твоя да будет воля,  
Не моя. — Кто там идёт?..**  
(3, 470-471)

Можно ли проще, точнее, совершеннее выразить состояние души в предощущении близкого завершения земного бытия? Страх, надежда — и призывание помощи Божьей. Упование на милосердие. Ибо не на что более уповать: слишком алчен грех. Упование на **милосердие** и готовность к полному принятию воли Творца:

**Но Твоя да будет воля,  
Не моя.**

Дословное повторение слов Спасителя в Гефсиманском саду (*Лк. 22, 42*)... Перед этим бессмысленны и бессильны любые сопутствующие рассуждения. И вслед за этим как бы полным растворением в воле Господней — вопрос, в котором сосредоточена вся энергия ожидания ответа на иной вопрос: важнейший для всего бытия.

**Кто там идёт?..**

Вот сейчас раскроется последняя тайна...

Промыслом Божиим Пушкину определено было обретение ответа — в предчувствованный (и предсказанный?) момент **кончины**.

## 2.

Время, когда Пушкин впервые истинно осуществил своё пророческое служение в литературе, можно назвать точно: это время создания трагедии «Борис Годунов» — с ноября 1824 по ноябрь 1825 года. Осознание смысла события заставляет признать отчасти суэтным даже понимание того, что в «Борисе Годунове» Пушкин впервые явил себя литературным гением мирового масштаба.

Объяснить появление трагедии иначе, чем воздействием Божией воли, Промысла, — невозможно. Двадцатипятилетний молодой человек, со своим весьма ограниченным духовным опытом, такого собственными усилиями создать просто не смог бы. Творческий принцип создания произведения нельзя не определить поэтому как одно из ярчайших проявлений синергии. Люди маловерные торопливо примысливают подобные пророческие прозрения собственной художественной интуиции гения, но такой термин отражает лишь ничем не обоснованную человеческую гордыню: претензию на самостоятельность всякого творческого процесса, на то, что человек якобы сам энергетически обеспечивает все свои достижения и даже прорыв к запредельным идеям и истинам. Нет, Бог незримо действует и являет Себя в каждом акте истинного творчества, то есть создания человеком в себе и для других новых духовных ценностей. В этом смысле каждый истинный художник — пророк. Но во всей полноте осуществляется Божья воля и Божья премудрость в великих созданиях искусства, пророческих без всяких оговорок. Такова трагедия «Борис Годунов».

В подобных произведениях всегда есть некое духовно напряжённое пространство, которое можно воспринять как некий энергетический узел всего замысла и воплощения. Его нахождение и осмысление даст ключ к пониманию всей целостности создания художника-пророка. Именно присутствие такого центра и наполняет явление искусства, находящегося на уровне душевном, — духовной значимостью.

В «Борисе Годунове» важнейшей представляется сцена в келье Чудова монастыря. Пожалуй, во всей русской литературе не найдём мы столь художественно и духовно совершенного образа русского православного инока, как пушкинский летописец Пимен (включая даже Достоевского с его старцем Зосимой). Формально — то персонаж третьюстепенный в образной и сюжетной системе трагедии. А по истине духовной — он из главных. Ибо он прямо понимает свое служение как исполнение воли Бога, он весь исполнен этой волею, он

смиленно сознаёт всё выпавшее ему в жизни Божиим даром и Промыслом.

**Ещё одно, последнее сказанье —  
И летопись окончена моя,  
Исполнен долг,  
завещанный от Бога  
Мне, грешному.  
Недаром многих лет  
Свидетелем Господь  
меня поставил  
И книжному искусству вразумил...**

Первый монолог Пимена — верх художественного совершенства, отражение смиренной мудрости, истинно православной. Перед мысленным взором монаха предстает и минувшее, и грядущее, старый летописец зрит и величие дел людских, и греховность тёмных деяний:

**Когда-нибудь монах трудолюбивый  
Найдёт мой труд усердный,  
безымянный,  
Засветит он, как я, свою лампаду —  
И, пыль веков от хартий отряхнув,  
Правдивые сказанья перепишет,  
Да ведают потомки православных  
Земли родной минувшую судьбу,  
Своих царей великих поминают  
За их труды, за славу, за добро —  
А за грехи, за тёмные деянья,  
Спасителя смиленно умоляют.**

**На старости я сызнова живу,  
Минувшее проходит предо мною —  
Давно ль оно неслось,  
событий полно,  
Волнуясь, как море-окиян?  
Теперь оно безмолвно и спокойно...**  
(5, 230-231)

Как кротко, смиленно и безосудно поминает он тёмные деянья людские. Вот где полнее, чем в долгих рассужденьях, раскрывается порою истинная суть православного мирочувствия.

«Характер Пимена не есть моё изобретение. В нём собрал я черты, пленившие меня в наших старых летописях: простодушие, умилиительная кротость, нечто младенческое и вместе мудрое, усердие, можно сказать набожное, к власти царя, данной им Богом,

совершенное отсутствие сущности, пристрастия — дышат в сих драгоценных памятниках времен давно минувших...» — писал Пушкин об этом своём создании к издателю «Московского вестника» (7, 74).

И Пушкин же прекрасно осознавал именно православные истоки появления на Руси подобных типов, как и вообще видел решающее воздействие на формирование характера нации именно Православия (греческого вероисповедания — как нередко тогда говорили): «...греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, даёт нам особенный национальный характер. В России влияние духовенства столь же благотворно, сколько пагубно в землях римско-католических. <...> У нас, <...> огражденное святыней религии, оно всегда было посредником между народом и государем, как между человеком и Божеством. Мы обязаны монахам нашей историей, следствием и просвещением» (8, 130), — писал он в «Заметках по русской истории XVIII века» в 1822 году, то есть ещё в период сильного колебания своей веры. Заметим, что именно с монашеством связывал поэт просвещение Руси.

И именно старому монаху дано в трагедии прозреть пророчески грядущее: близкие беды народа, страны. Ещё монах Григорий даже не подозревает о своей судьбе, а старик уже видит неизбежность испытаний и называет ясно причину:

**О страшное, невиданное горе!  
Прогневали мы Бога, согрешили:  
Владыкою себе цареубийцу  
Мы нарекли.**

Старик-летописец говорит вполне определенно: мы. Он не отделяет себя от общего грехопадения народного, хотя лично он в том грехе вовсе и невиновен. Вот проявление соборного сознания, истинного целомудрия. Личная совесть монаха может быть как будто вполне спокойна. Но он несёт в себе совесть единства людей, народа, и эта совесть уже предрекает возмездие за грех всеобщий. В этом «мы» отразился и главный принцип пушкинского исторического мышления: взгляд на историю как на целостное нераздельное действие воли народной, её взаимодействие с волею Вседержителя или противодействие ей. Личные усилия или стремления, направленные на частные цели, имеют при этом весьма малое значение — то лишь историческая суeta, поверх которой проявляет себя Промысл Божий. Поэтому «мы» обращает взор на происки внутренних причин совершающегося, а не на внешнее, не на «происки врагов». Враги слетаются, но позднее, когда организм народный будет достаточно ослаблен собственной греховностью.

«Драматическая система Пушкина построена не на взаимоотношениях отдельных лиц и даже групп лиц между собою и не на связях одних событий и поступков с другими. Она построена на взаимоотношениях человека с мирозданием, с Абсолютным»<sup>93</sup>, — пишет В.Непомнящий.

Между Абсолютным, то есть Богом, и народным единством действуют своего рода посредники, сообщающие волю Божию. Человеку же дается свободный выбор: принять или не принять её. Это-то и исследует Пушкин. Несомненно, для него весьма важно, что истинным пророком в событиях трагедии проявляет себя летописец, то есть писатель Древней Руси. Мастерство Пушкина проявилось и в том, что столь важная для идеи трагедии сцена содержит также завязку сюжетной интриги: непосредственно вслед за пророчеством, предречением беды — будущий самозванец впервые задумывается над своею возможною авантюрою.

Поразительно, что и Григорию даровано пророческое предчувствие судьбы, но если у Пимена оно становится следствием его духовной мудрости, то Григорию дается «даром», как предостережение: ему трижды посыпается вещий сон:

**Мне снился, что лестница крутая  
Меня вела на башню; с высоты  
Мне виделась Москва,  
    что муравейник;  
Внизу народ на площади кипел  
И на меня указывал со смехом,  
И стыдно мне  
    и страшно становилось —  
И, падая стремглав,  
    я пробуждался... (5, 233)**

Григорий вовсе не заблуждается в характере собственных мечтаний, в тот момент еще не облечённых в плоть конкретного замысла, стремления к мирскому возвышению (символически отражённому в этом карабкании по лестнице вверх):

**А мой покой бесовское мечтанье  
Тревожило, и враг меня мутил.**

И вот — столкновение духовной мудрости, покорной своему завещанному от Бога долгу, и бесовского вмешательства, прельщающего человека. Предупреждённый о падении, Григорий всё же бросает вызов судьбе, пренебрегая духовным наставлением, которое дал ему мудрый старый монах:

**Смиряй себя молитвой и постом,  
И сны твои видений легких будут  
Исполнены. (5, 233)**

**«Сей же род изгоняется только молитвою и постом» (Мф. 17, 21).**

Этому совету Григорий противопоставляет бесовскую логику, известную по опровержениям премудростью святых отцов:

**Зачем и мне не тешиться в боях,  
Не пировать за царскою трапезой?  
Успел бы я, как ты, на старость лет  
От суеты, от мира отложитьсь,  
Произнести монашества обет  
И в тихую обитель затвориться.**

**(5, 234)**

Преподобный Ефрем Сирин предупреждал: «Не говори: «сегодня грешу, а завтра покаяюсь». Ибо о завтрашнем дне ничего нет у тебя верного; будем сегодня каяться, а о завтрашнем дне попечется Господь»<sup>94</sup>.

Святоотеческая же мудрость всегда опирается на слово Божие. **«Итак бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (Мф. 25, 13).**

Григорию не дано влиять на ход истории, от него зависело лишь дать согласие стать орудием Промысла, орудием кары, о чём он сам и не догадывался. В пространстве личных действий он лишь потворствует своему греху, но не в его власти соединение этого греха с судьбой народа: удастся ли его самозванство — зависит уже от причин иного уровня. Пушкин исследует эти причины.

Трагедия «Борис Годунов» состоит из отдельных, порою очень коротких сцен, нередко по внешним признакам мало соединённых между собою сцеплениями происходящих в них событий, как обычно бывает в драматических произведениях. Обычно такие события наполнены действиями людей, побуждаемых личными целями: одни действия при этом как-то взаимодействуют с другими, совпадающими по целям или противоположными, все вместе создают драматические коллизии, движущие ход всего произведения к определенному логическому исходу. У Пушкина — иная логика сцеплений. У него, по верному выводу В. Непомнящего, «сверхличное содержание действий героев не совпадает с их субъективными побуждениями и мотивами, реализуется поверх их личных целей, не согласуясь с ними, но пользуясь этими целями и субъективными побуждениями лишь как рычагами»<sup>95</sup>. Люди взаимодействуют не только между собою, но, как сказано, с неким сверхличным началом, то есть с Промыслом Божиим, и это создаёт особую связь всех сцен в трагедии.

При этом сами персонажи вовсе и не обязаны сознавать свою связь с надличностным началом, объединяющим всё и всех в неразрывное целое. Порою им кажется, что именно они могут влиять на ход событий, ход истории, влиять именно на уровне субъективных стремлений, тогда как это лишь иллюзия разорванного сознания, не способного узреть единство Горнего и дольнего в истории.

Сущность исторической слепоты проступает в словах и намерениях персонажей уже в начальной сцене трагедии — в напряжённом диалоге князей Шуйского и Воротынского. В стихии исторической сути Шуйский существует как рыба в воде. В отличие от простоватого Воротынского он прозорлив даже. Пространство его видения ограничено, но в нём-то он достаточно ловко ориентируется. Он тоже своего рода пророк, предсказатель на уровне суетном, где субъективные побуждения обретают самодовлеющее значение. С откровенным цинизмом и трезвостью искушённого интригана оценивает он ситуацию:

**Чем кончится? Узнать не мудрено:  
Народ еще повоет да поплачет,  
Борис еще покорчится немного,  
Что пьяница пред чаркою вина,  
И наконец по милости своей  
Принять венец  
смиренно согласится;  
А там — а там он  
будет нами править  
По-прежнему. (5, 219)**

Понимает он и логику события по-своему точно.

**Воротынский.**

**Что ежели правитель в самом деле  
Державными заботами наскучил  
И на престол безвластный  
не взойдёт?  
Что скажешь ты?**

**Шуйский.**

**Скажу, что понапрасну  
Лилася кровь царевича-младенца;  
Что если так, Димитрий  
мог бы жить. (5, 220)**

Должно признать: всякий деятель, желающий достигнуть

определенных успехов в сфере политической интриги, должен со тщанием изучить все действия и речи Шуйского, как они представлены в трагедии: урок бесценный.

Для Шуйского убийство царевича лишь одно из событий, пусть и весьма важное, в цепи прочих, ведущих Бориса к власти. Но на уровне сверхличном — и этого роковым образом не способен сознать ловкий политический интриган — пролитая кровь определяющим образом воздействует на ход истории целого народа, всей страны, а не просто на судьбу отдельного человека, будь он даже царем. Это и раскрывает Пушкин.

История есть процесс движения отпавшего от Бога человека (в его всечеловеческом единстве) к новому соединению с Творцом через череду повторных отступлений, ошибок, падений, совершённых в силу повреждённости натуры грехопадением, и восстаний, побуждаемых стремлением ко спасению, — в конкретных обстоятельствах воплотившихся.

Грех убийства переходит на весь народ после того, как он избирает Бориса своим владыкою. Борис же совершает не просто обычное уголовное преступление, он противостаёт воле Божией, поскольку покушается на жизнь, волею именно Творца, а не слепого случая предназначенному на царство. (Оговоримся: мы разбираем логику художественного произведения, а не реальной истории, относительно которой ещё не установилось единое и бесспорное мнение.) У Бога ничего случайного нет.

Важно: те, кто руководят действиями народа (в трагедии это думный дьяк Щелкалов и безымянные бояре), взывают к святыням Православия, призывают народ молиться. Грех сугубый: преступление освящается надеждою именно на помощь Божию в безбожном деле — тем усугубляется и грех народный. Народ же, по истине, равнодушен к совершающему, и равнодушием своим возлагает на себя грех избираемого от его имени царя.

В.Непомнящий точно заметил (как и вообще глубже прочих исследователей понял своеобразие драматургической системы Пушкина), что Борису несколько раз предоставляется возможность покаяться в грехе — и тем изменить ход истории, над которой тяготеет нераскаянное убийство, но каждый раз он отвергает дарованное, и история движется к непреложному страшному возмездию.

Впервые данную ему возможность царь упускает в момент тронной речи — в сцене «Кремлевские палаты». Вернее сказать: он не приемлет дара покаяния.

**Ты, отче Патриарх, вы все, бояре,  
Обнажена душа моя пред вами:**

**Вы видели, что я приемлю власть  
Великую со страхом и смиреньем.  
(5, 229)**

Но Борис лицемерит: душа его вовсе не обнажена и смирения в нём нет, за многими словами он лишь старательно прячет правду. Борис лицемерит и в конце речи, упоминая народную волю, якобы избравшую его на царство: он-то прекрасно знает все тайные пружины политической интриги, кульминационным моментом которой стала фальсификация воли народа, на деле ко всему равнодушного.

И за то — первый толчок к роковому возмездию истории: именно в следующей сцене Григорий впервые возбуждается мыслью присвоить себе имя убиенного царевича. Там же, в келье Чудова монастыря, побуждаемый соборной совестью, монах-пророк предрекает и тяжкое горе всему народу.

«Пушкин взгляделся в то, что у Шекспира мерцает на дальнем и недосягаемом плане, и за цепью отдельных судеб и событий увидел человеческую Историю как одно целостное сверхсобытие» (В.Непомнящий)<sup>96</sup>.

Летописец Пимен — один из тех немногих (избранных!) персонажей трагедии, которые сообщают, следуя долгу, завещанному от Бога, волю этой истории, этого сверхсобытия. Для остальных, повторим, она скрыта.

Пушкин глубоко исследует стихию исторической жизни, показывая, как слепые и безрассудные в высшем смысле интересы могут весьма успешно действовать на низшем уровне, временно достигая своих частных целей. Такова судьба Самозванца. Не желающий сознавать волю Творца, он уже тем обрекает себя, но временно торжествуя, ловко обходит все возникающие на его пути препятствия. Он не догадывается, что ему «позволяет» успешно действовать нераскаянность Бориса, а не его собственная воля.

В трагедии «Борис Годунов» мы видим как бы параллельное развитие истории и сверхистории, движение исторической суэты и поступь Высшей воли. Каждый из персонажей по-своему связан с обоими уровнями. Григорий, слепое орудие сверхистории, от сцены к сцене восходит по лестнице личной удачи. Борис, обладающий возможностью изменить ход сверхистории — духовным воздействием через покаяние — слепо продолжает бороться с конкретными обстоятельствами, заглушая в себе мрачные предчувствия. Монолог Бориса в сцене «Царские палаты» — прекрасный образец психологического самооправдания, когда причина всех бед видится не в собственной греховности, а во внешних обстоятельствах:

**Ни власть, ни жизнь**

меня не веселят;  
Предчувствую  
небесный гром и горе.  
Мне счастья нет.  
**Я думал свой народ**  
**В довольствии, во славе успокоить,**  
**Щедротами любовь его снискать —**  
**Но отложил пустое попеченье:**  
**Живая власть**  
для черни ненавистна.  
Они любить умеют только мёртвых.  
Безумны мы, когда народный плеск  
Иль ярый вопль  
тревожат сердце наше! (5, 242)

Нередко пушкинскую трагедию трактуют как трагедию мук совести Бориса. Заблуждение. Оно сложилось под влиянием оперы Мусоргского, где тема мучений терзаемой совестью души и впрямь занимает важнейшее место. У Пушкина этого нет. Борис, к слову сказать, заглавный герой трагедии, проявляется лишь в шести из двадцати трех сцен её, и заняты его душа и ум в них вовсе не муками совести. Лишь однажды, под конец большого монолога в «Царских палатах», он вспоминает её, сожалея, что среди всех бед и предчувствий она не может утешить его:

**Да, жалок тот,  
в ком совесть нечиста. (5, 243)**

Так завершает он свой монолог, вовсе не склоняясь при этом к раскаянию.

История же нижнего уровня идёт тем временем своим чередом. Самозванец является в Польше, начинает готовиться к походу на Москву, заводит любовную интригу с дочерью принявшего его Мнишка, о появлении Самозванца узнают в Москве, Шуйский сообщает о том Борису, Самозванец ведёт полки через границу. Все характеры разрабатываются Пушкиным с поэтическим совершенством, строгим лаконизмом и психологическою глубиною. Актёрство и живость Самозванца, расчётливое бездушие Марины, виртуозная ловкость двух сверхмастеров политической интриги, Бориса и Шуйского, которую они демонстрируют в диалоге о Самозванце... А Борису тем временем предоставляется вторая возможность изменить ход истории: в Царской Думе Патриарх рассказывает о явлении чудес у могилы царевича Димитрия, предлагая перенести останки в Москву, признав в них святые мощи. То есть прославить царевича в лике святых. Как безвинно убиенного. И тем всенародно покаяться в совершенном злодействе? Да, такова

простая логика. Патриарх здесь предстаёт одним из тех персонажей, которые объявляют волю Божию.

Ведь тут сообщается именно о воле Творца, поскольку совершаемые чудеса ни о чём ином поведать и не могут.

В чудесах у мощей царевича зримо проявляется логика сверхистории. Но ей противостоит логика исторической суеты. С точки зрения этой низшей логики — Патриарх предлагает нечто нелепое: признание чудес и через то подтверждение совершённого преступления станет и приговором Борису. С точки зрения логики высшей — Патриарх предлагает наимудрейший выход из грозящей бедою ситуации: преодолением греха в покаянии спасти страну.

Положение критическое. В продолжение рассказа Патриарха царь бледнел и с лица его капал крупный пот, все замерли, боясь шевельнуться. Все прекрасно понимали, о чём идет речь — какие ставки на кону. Виртуоз политической интриги Шуйский ловко предлагает принять логику исторической суеты, чем вызывает всеобщее облегчение и одобрение одного из бояр:

**А выручил князь Шуйский.**

**Молодец! (5, 294)**

Они радуются, не понимая: выручил, но направил страну к гибели. Воля Божия была откровенно отринута. Так торжествует **мудрость мира сего — безумие перед Богом (1 Кор. 3, 19)**.

И следующая сцена — как следствие предыдущей: поражение царского войска. Сверхистория также идёт своим чередом.

А в следующей сцене — на площади перед собором в Москве — подтверждение высшего приговора: Юродивый, еще один известитель воли Божией, сообщает эту волю: «нельзя молиться за царя Ирода (в данной ситуации: Бориса. — М.Д.) — Богородица не велит» (5,300). Горний мир отворачивается от Бориса. Он обречён.

Самозванец может теперь побеждать или терпеть поражения — это уже не имеет значения, что признает и сам царь:

**Он побеждён, какая польза в том?**

**Мы тщетною победой увенчались.**

**Он вновь собрал рассеянное войско**

**И нам со стен Путинля угрожает.**

**Что делают меж тем герои наши?**

**Стоят у Кром, где кучка казаков**

**Смеются им из-за гнилой ограды.**

**Вот слава! (5, 309)**

Он возлагает последнюю надежду на верного и талантливого

воеводу Басманова:

**Не род, а ум поставлю  
в воеводы... (5, 309)**

Между тем, ему в последний раз даётся возможность истинно переменить ход событий, спасти царство и сына-наследника: на пороге смерти он может и должен принести последнее покаяние, очистив душу. Но вместо этого, подчинённый логике иной, он начинает давать наставления Феодору. Советы те поражают глубиною, государственной мудростью, нравственной чистотою даже — в иной ситуации они могли бы принести многие добрые плоды. Но теперь всё тщетно.

В следующей сцене — расплата за нераскаянность: измена Басманова, а затем народный бунт, подогреваемый боярами, и гибель молодого царя.

Склоняющий Басманова к измене Пушкин (персонаж трагедии, один из предков автора) приводит неопровергимый довод в пользу такого бесчестного поступка:

**Но знаешь ли,  
чем сильны мы, Басманов?  
Не войском, нет,  
не польскою помогой,  
А мнением: да! мнением народным.**

А мнение народное сказалось в вопле Юродивого: Богородица отвернулась от царя (а значит, и от его преемника).

Логика сверхистории обращена не на отдельных конкретных людей, но на единство народное. Поэтому и грех одного человека может быть возложен на всё единство. Поэтому и кара повергает не одного Бориса. Логика сверхистории обращается против царства и поражает оставленного во главе этого царства сына-преемника.

Убийство царевича-наследника Борисом возвращается таким же убийством, которое может начать новую череду событий, в глубине судьбы народной творящихся. Грех нового убийства будет возложен прежде всего на нового царя — Самозванца, — ибо ему таким образом расчищается дорога к власти. Но примет ли этот грех на себя и народ, как и прежде? Теперь «народ безмолвствует» — и в его молчании залог возможного освобождения от греха.

«Борис Годунов» Пушкина — произведение несомненно устремлённое к духовному уровню. Всякое трактование его как трагедии чисто исторической, политической, социальной, психологической — обречено на неуспех. Только осмысление созданного Пушкиным в категориях религиозных может принести истинный результат. Взаимодействие человека с волею Создателя

или противодействие ей — вот тема трагедии. Собственно, трагедия заключается именно в противодействии, в неприятии долга, завещанного от Бога. Волю Творца ощущают неложно и возвещают другим всего трое из обилия персонажей, участников событий. Важно, что эти трое — смиренный монах, Патриарх и Юродивый. Ими движет вера, им и открывается Истина.

Что противостоит вере? Безверие. Трагедия «Борис Годунов» есть трагедия безверия, ведущего к упорству в грехе и обрекающего единство народное на бедствия исторической реальности.

### 3.

*Безверие* стало и объединяющей темою цикла одноактных драматических произведений Пушкина, известных под общим названием «Маленькие трагедии» и созданных осенью 1830 года в Болдине.

Очевиднее всего безверие проявляется в предпочтении *сокровищ земных — сокровищам небесным*. Обличений приверженности к богатству и в Писании, и у Святых Отцов преизобильно, и известны они вполне.

*«И еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19, 24).*

Тема поклонения злату тельцу, идущая от библейских времён, в русской литературе XIX столетия осуществляется преимущественно как тема власти денег — и Пушкин стоял у истоков начинающегося художественного осмысления её. Ещё в стихотворении «Разговор книгопродавца с поэтом» (сентябрь 1824) он так настойчиво и назойливо повторял (правда, как бы от лица своего оппонента — с которым под конец согласился совершенно):

**Нам нужно злата, злата, злата:  
Копите злато до конца! (2, 197)**

И в то же самое время в письме брату (в декабре 1824 г.) из Михайловского требовал: «...деньги нужны. Долго не торгуйся на стихи — режь, рви, кромсай хоть все 54 строфы, но денег, ради Бога, денег!» (10, 116).

Раздражение и тут и там проявляется откровенно, так что проблема не понаслышке известна была. Той силы и власти можно было и устрашиться. Роковое и губительное воздействие власти денег на душу человека Пушкин исследует в «Пиковой даме» (1833), тоже в Болдине

написанной, в повести, где главный герой с машинной назойливостью повторяет в безумии, как заклинание: тройка, семерка, туз... — что для негоозвучно тому же: злата, злата, злата... денег, денег...

Самое же сильное и художественно безупречное воплощение этой темы — в «маленькой трагедии», открывающей цикл: в «Скупом рыцаре».

Скупой рыцарь? Само сочетание, хотя большинство о том никак не подозревает, есть оксюморон, то есть соединение в одном несоединимых понятий (наподобие: холодный огонь, сухая вода, живой труп и т.п.). Среди рыцарских добродетелей особо почитались когда-то щедрость и расточительство, но никак не скопость. Скупым положено быть ростовщику (он также появляется в трагедии), но не рыцарю же. Для рыцаря деньги есть средство, а не цель. И вот «скупой рыцарь» — нелепица, невозможная диковина. Что-то непоправимо смещается в умах, если такое становится возможным. Трагедия. Жизнь утрачивает поэзию, становится рационально сухой, убийственно тоскливой. Это трагедия и для самого Пушкина. Не где-то там, в далеком средневековье. А тут, рядом.

Поэт облекает свой таящийся ужас в гармонически стройные, поражающие глубиною стихи и образы. Одному лишь монологу Барона мог бы позавидовать и Шекспир — таковы мощь и стройность его.

Барон — сладострастник воображения. Деньги его — пища для его умопомрачающих фантазий.

Лишь захочу —  
воздвигнутся чертоги;  
В великолепные мои сады  
Сбегутся нимфы резвою толпою;  
И музы дань свою мне принесут,  
И вольный гений мне поработится,  
И добродетель и бессонный труд  
Смиренно будут  
ждать моей награды.  
Я свистну, и ко мне  
послушно, робко  
Вползёт окровавленное злодейство,  
И руку будет мне лизать, и в очи  
Смотреть, в них знак моей  
читая воли. (5, 342-343)

Как тяжко, верно, было руке Пушкина выводить:

И вольный гений мне поработится...  
И музы дань свою мне принесут...

Барон сознаёт свою почти безграничную власть и всесилие собственной воли. И он же мнит себя победителем собственных желаний и стремлений:

**Мне всё послушно, я же — ничему;  
Я выше всех желаний; я спокоен;  
Я знаю мошь мою: с меня довольно  
Сего сознанья... (5, 343)**

Но одного рабства он не превозмог: рабства у собственных сокровищ. Он их слуга. Сын старого скряги, Альбер, знает то прекрасно:

**О! мой отец не слуг и не друзей  
В них видит, а господ; и сам  
им служит.  
И как же служит?  
    как алжирский раб,  
Как пёс цепной.  
    В нетопленой конуре  
Живет, пьёт воду, ест сухие корки,  
Всю ночь не спит,  
    все бегает да лает.  
А золото спокойно в сундуках  
Лежит себе. (5, 338)**

Власть денег — власть не от Бога. Барон то ли сознательно о том говорит, то ли ненароком проговаривается:

**Что не подвластно мне?  
    как некий демон  
Отселе миром править я могу...  
(5, 342)**

Но он прекрасно знает, что его золото — это концентрация зла и преступлений, пролитой крови и пролитых слёз, страданий души и страданий тела.

**Да! если бы все слёзы, кровь и пот,  
Пролитые за всё,  
    что здесь хранится,  
Из недр земных  
    все выступили вдруг,  
То был бы вновь потоп —  
    я захлебнулся бы  
В моих подвалах верных.  
(5, 343-344)**

Само ощущение себя обладателем несметных сокровищ становится сродни преступной страсти.

**Я каждый раз, когда хочу сундук  
Мой отпереть,  
впадаю в жар и трепет.  
Не страх (о нет! кого бояться мне?  
При мне мой меч: за золото отвечает  
Честной булат),  
но сердце мне теснит  
Какое-то неведомое чувство...  
Нас уверяют медики: есть люди  
В убийстве находящие приятность.  
Когда я ключ в замок влагаю, то же  
Я чувствую,  
что чувствовать должны  
Они, вонзая в жертву нож: приятно  
И страшно вместе. (5, 344)**

Нет, обманывается Барон, когда вначале сравнивает своё происхождение в подвал с любовным свиданием: его вожделения и наслаждения златострастия — сильнее.

**Хочу себе сегодня пир устроить:  
Зажгу свечу пред каждым сундуком,  
И все их отопру, и стану сам  
Средь них глядеть  
на блещущие груды.**

**Я царствую!..  
Какой волшебный блеск!  
Послушна мне, сильна моя держава;  
В ней счастье,  
в ней честь моя и слава!  
Я царствую... (5, 344-345)**

Зато и оплачено это было сполна платой особого рода:

**Мне разве даром это всё досталось,  
Или шутя, как игроку, который**

**Гремит костью да груды загребает?  
Кто знает, сколько  
горьких воздержаний,  
Обузденных страстей, тяжёлых дум,  
Дневных забот,  
ночей бессонных мне**

**Всё это стоило? Иль скажет сын,  
Что сердце у меня обросло мохом,  
Что я не знал желаний, что меня  
И совесть никогда не грызла,  
совесть,  
Когтистый зверь,  
скребущий сердце, совесть,  
Незваный гость,  
докучный собеседник,  
Заимодавец грубый, эта ведьма,  
От коей меркнет месяц и могилы  
Смущаются и мёртвых  
высылают?.. (5, 345)**

Всё смогла одолеть и выдюжить эта поистине могучая натура.  
Душа разве погублена... Так ему это теперь за безделицу.

Другой вариант, другая разновидность губительной силы денег —  
жид-ростовщик, ничуть не смущающийся предложить сыну отравить  
собственного отца — как безделицу же, не стоящую лишних слов.

Но что противопоставлено этой губительной силе?

Греховной страсти могут истинно противостоять лишь духовные  
стремления. Таков ли Альбер, как будто противящийся отцу? Нет,  
Альбер не поднялся выше заурядной нравственности, нормальной по  
сути, не выдающейся из общего ряда. Его совестливость (бессспорно,  
подлинная) представляется особо светлой лишь на фоне окружающих  
тёмных гибельных пороков. Он отказался отравить отца? Так это  
естественно для человека, и только извращённое чувство способно  
признать тут подвиг души. От отказывается даже принять пахнущие  
ядом червонцы? Нормальная этическая брезгливость.

Он ведь тоже стремится к *сокровищам на земле*, но понимает их  
иначе, нежели Барон: согласно понятиям разгульной рыцарской  
молодости. Ему тоже нужны деньги: чтобы блестать на турнирах и  
пирах — не более. Как знать: пройдёт время, и он превзойдёт в  
стяжательстве отца...

Есть же ещё и пятая заповедь. Пусть отец нравственно  
отвратителен, но именно сын становится главным виновником его  
смерти, с радостью принявши вызов Барона на поединок, потешно  
поднимая брошенную перчатку («так и впился в неё костями! —  
изверг!»). Именно вслед за этим старый скупой рыцарь умирает.

И умирает он не с мыслью о Боге, а о ключах — о кумире  
своём, о златом тельце.

**Боже!  
Ужасный век, ужасные сердца!  
(5, 353)**

Пучина окружающего безверия вырывает вопль ужаса не у персонажа — у самого автора, трагически потрясённого и освободившего душу от ужаса созданием великого шедевра.

Следующая в ряду трагедий — «Моцарт и Сальери».

**Все говорят: нет правды на земле.  
Но правды нет и выше. Для меня  
Так это ясно, как простая гамма.**  
(5, 357)

В начальных же словах первого монолога Сальери — классическая формула безверия. Пушкин сразу возносит осмысление проблемы на религиозный уровень — первой же фразой.

«Вера есть (быть готову) умереть Христа ради за заповедь Его, в убеждении, что такая смерть приносит жизнь, — нищету вменять в богатство, худость и ничтожество в истинную славу и знаменитость, и в то время как ничего не имеется, быть уверену, что всем обладаешь, — особенно же (она есть) стяжение неисследимого богатства познания Христа и взирание на всё видимое, как на прах или дым»<sup>97</sup>, — утверждал преподобный Симеон Новый Богослов.

Сальери (как и многие прочие персонажи «Маленьких трагедий») стоит на противоположной точке зрения, чувствуя себя обделённым, причем обделённым прежде всего справедливостью Всевышнего. В Божией воле он узревает враждебное себе Начало. Это и есть безверие в его наиболее сильном, богоchorческом проявлении.

Первоначально произведение названо было автором — «Зависть». «О завистливых говорит св. Ефрем Сирин, что они соучастники диавола, которым смерть вниде в мир. В ком зависть и соперничество, тот всем противник, ибо не хочет, чтоб предпочтен был другой. Заслуживающих одобрение он уничтожает, кто идет добрым путем, тем полагает на пути соблазны, кто живет как должно, тех порищает, благоговейным гнушается, постыдившегося называет тщеславным, рабочего — любящим себя показать, скорого на услуги — славолюбивым, прилежно занимающегося книгами — празднолюбцем и проч. Завистливый никогда не радуется успеху другого. <...> Горе завистливому, сердце его всегда изнемогает от печали, тело снедается бледностью и силы его истощаются. Всем он несносен, всем он враг, всех ненавидит, перед всеми лицемерит...»<sup>98</sup>.

Пушкин затем изменил название, тем самым несколько переакцентировав замысел, но тема зависти осталась, ибо в этом пороке всё же признается Сальери:

**А ныне — сам скажу — я ныне  
Завистник. Я завидую; глубоко,**

**Мучительно завидую. — О небо!  
Где ж правота,  
когда священный дар,  
Любви горящей, самоотверженья,  
Трудов, усердия, молений послан —  
А озаряет голову безумца,  
Гуляки праздного?..**

**О Моцарт, Моцарт! (5, 359)**

Обычно скрытый, неявный, но конфликт между Моцартом и Сальери рассматривают как противоречие между беспечным гением, великим художником, хоть и гулякою праздным, — и великим ремесленником, который не может простить и постичь Божий дар гения, полученный тем якобы не по заслугам. Такое понимание есть следствие некоторого недоразумения.

Прежде всего, непонятно, почему Моцарт так безусловно принимается как праздный гуляка. Так характеризует его Сальери? Но завистник, по словам преподобного Ефрема Сирина, всегда спешит опорочить того, кому завидует. Сальери необходимо набрать, а при отсутствии выдумать побольше фактов, подтверждающих справедливость задуманного убийства. Моцарт — великий труженик, чему подтверждением служит хотя бы количество созданного им. Разумеется, давалось ему, в силу его гениальности, очень многое без видимого труда, но кто может измерить и оценить труд невидимый, те внутренние усилия гения, без которых невозможно художественное творчество? Правда, можно возразить, что Моцарт реальный и Моцарт пушкинский все-таки не одно и то же, и нельзя оценивать качества литературного персонажа по фактам жизни реального человека. Так-то оно так, да всё же, давая персонажу имя реальное, а не обобщённо-вымыщенное, автор тем самым рассчитывал, что и реальные факты читатель и зритель включит в характеристику художественного образа. Поэтому отбрасывать некоторые подробности биографии Моцарта мы не вправе при разговоре о трагедии Пушкина. Одно слово — имя: Моцарт — и тем уже много сказано. Неясно также, почему мы так легко отказываем Сальери в гениальности, если её признает сам Моцарт, и делает он это не из дружеской приязни, не из вежливости. В минуты душевного счастья он твердит мотив, созданный не им самим, а Сальери — это дорогое стоит. А ведь Моцарт знает толк в гениальности и в музыке не понаслышке. И при всей своей внешней лёгкости он прекрасно сознает цену гению и редкость этого явления вообще.

**Нас мало избранных,  
счастливцев праздных,  
Пренебрегающих**

презренной пользой,  
Единого прекрасного жрецов.  
(5,367-368)

Под словом «праздный» он понимает, как видим, несколько иное, нежели Сальери, и относит к таковым также и своего тайного обличителя в «праздности» — курьёзно.

Если не знать, то утверждение это можно приписать скорее горделивому Сальери, чем гуляке праздному в прямом смысле слова. Не всё так просто. Что же до «ремесленничества» Сальери, в котором тот признается, то ведь не худо вдуматься в его рассуждения:

Ремесло

**Поставил я подножием искусству:  
Я сделался ремесленник: перстам  
Придал послушную,  
сухую беглость  
И верность уху. Звуки умертвив,  
Музыку я разъял, как труп. Поверил  
Я алгеброй гармонию. Тогда  
Уже дерзнул, в науке искушённый,  
Предаться неге творческой мечты.  
Я стал творить, но в тишине,  
но втайне,  
Не смея помышлять ещё о славе.  
Нередко, просидев  
в безмолвной келье  
Два, три дня, позабыв  
и сон и пищу,  
Вкусив восторг  
и слёзы вдохновенья,  
Я жёг мой труд и холодно смотрел,  
Как мысль моя и звуки,  
мной рожденны,  
Пылая, с лёгким дымом исчезали.**  
(5, 357-358)

Только мало смыслящие в художественном творчестве и искусстве полагают, что без освоения профессиональных навыков в нём можно чего-то достичь. Так воспитываются лишь дилетанты. Разумеется, профессионализм ещё не искусство. Так ведь Сальери точно определяет: подножие искусства.

Моцарт, к слову сказать, был профессионалом высочайшего уровня. Как и сам Пушкин. Достаточно взять письма и статьи поэта, чтобы в том убедиться: при необходимости он готов поверять алгеброй гармонию, и в «алгебре» толк знал. Порою основы профессии настолько пронизывают всё существо творца, настолько входят в его

плоть и кровь, что проявляются в нём как бы сами собою, без видимого труда, не мешая, но помогая вдохновению. Это и есть высшая степень профессионализма. Кстати, Пушкин также производил на иные поверхностные умы впечатление гуляки праздного. Но исследователи его рукописей знают, **какого** труда стоила ему видимая лёгкость пера.

Сальери (вернёмся к нему) слишком требователен к себе — несомненный признак гения. Один критик утверждал, что сжигая свои сочинения, Сальери тем убивал в себе Моцарта. Что за вздор? Многие гении уничтожали свои произведения, представившиеся им неудачными. Такой огонь можно признать очищающим.

Многих шокирует слово «труп» в рассуждениях Сальери. Что ж! Чтобы лечить, нужно уметь вскрывать трупы. Как бы ни был гениален хирург, он зарежет своих пациентов, если не пройдёт перед тем хороший тренинг на трупах. Гений Сальери отличается добросовестностью — и не гнушается самой непривлекательной работой ради пользы дела.

Утверждают также, что самим фактом убийства Моцарта Сальери подтвердил отсутствие у себя гениальности, ибо: «гений и злодейство — две вещи несовместные» (5, 366).

Эта знаменитая фраза Моцарта повторяется на все лады и давно стала предметом споров непрекращающихся: о её истинности. Недоразумения тут возникают из-за некоторой терминологической неустановленности. Что есть гений? Если это наивысшая степень способностей к какому-либо занятию, делу, если это некое высочайшее развитие ума, рационального начала в человеке — то достаточно оглянуться на мировую историю, чтобы убедиться в обилии гениев-злодеев. Если гений — это и величие души (высочайшее развитие духовных сил — уже не гениальность, а святость), то гений не может быть злодеем уже по определению. Поэтому в словах Моцарта либо неверное утверждение, либо просто указание на элементарную истину.

Подведём итог: во-первых, овладение секретами профессии, ремеслом Сальери не повредило, а лишь укрепило его гений, поскольку как средство ремесло необходимо и умертвит искусство только будучи превращённым в абсолютную цель художника; во-вторых, Сальери достаточно одарён, чтобы признать его гением, но безверие погубило его душу, так что речи о величии души и быть не может.

Моцарт и Сальери — два гения, хоть и неравные между собой.

Но неравенство это не могло бы само по себе вызвать зависть в Сальери: не завидует же он Глюку или Гайдну, чью более значимую гениальность он также признаёт. Нет, его тяготит сознание несправедливости такого жизнеустройства, когда гений даётся, с его точки зрения, не по заслугам. Свою же точку зрения он признаёт единственно верной. Гордыня бесовская. Гордыня и безверие его

терзают. Тут не заурядная зависть — отчего Пушкин и отказался от первоначального названия.

Разбирая конфликт трагедии, некоторые истолкователи сводили его к конфликту двух типов культуры: классицизма (Сальери) и романтизма (Моцарт). Но у Пушкина о том ничего не сказано, да и было бы это слишком мелко для него. При таком понимании проблема религиозная, духовная низводится до уровня душевного, до частности. Тут не выбор между типами культуры, тут речь идет о приятии или неприятии Замысла и неведомой человеку воли Творца. Отрижение правды на небе есть отрижение именно совершенства Замысла и его воплощения: какое же совершенство при отсутствии правды и справедливости?

***«Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7, 20).***

Этой истине необходимо придать смысл глобальный, а не только узко-социальный, как часто делают. Оставаться в своем звании значит принимать данное от Бога без ропота, но с благодарностью, не стремясь изменить установленное свыше.

Сальери обделён не талантом, не творческим гением — но способностью духовного постижения мироустройства. Ему не нравится «звание» Моцарта. Оно кажется ему несправедливым. Это «звание» отражает для него отсутствие правды на небе. У Сальери — недостаток смирения. Он узревает якобы несправедливость Всевышнего и намерен исправить её по собственному разумению.

***Безумие перед Богом.***

Давно отмечено, что Сальери персонализирует просветительский рационализм. Он не способен понять творение, но на основе собственного непонимания отказывает творению в совершенстве и стремится подправить «ошибку» Творца. Просветительский рассудок неполноценен, но обладает достаточной изворотливостью, чтобы успешно набрать для обоснования своего вмешательства в творение нужные аргументы. В логике же обоснования собственной правоты Сальери истинный виртуоз:

Нет! не могу противиться я доле  
Судьбе моей: я избран, чтоб его  
Остановить — не то,  
мы все погибли,  
Мы все жрецы, служители музыки,  
Не я один с моей глухою славой...  
Что пользы,  
если Моцарт будет жив  
И новой высоты ещё достигнет?  
Подымет ли он тем искусство? Нет;  
Оно падёт опять, как он исчезнет:  
Наследника нам не оставит он.

**Что пользы в нём?**

**Как некий херувим,**

**Он несколько занёс**

**нам песен райских,**

**Чтоб, возмутив бескрылое желанье**

**В нас, чадах праха, после улететь!**

**Так улетай же!**

**чем скорей, тем лучше. (5, 362)**

Впервые вмешательство человека в Замысел проявилось, как известно, в момент грехопадения прародителей. Но более очевидно — при убийстве Каином Авеля. Позднее — в истории человечества — тот алгоритм поведения воспроизводился нередко, и прежде всего во всех революциях, нацеленных именно на исправление «несправедливости» мироустройства. Зависть обеспечивала при этом энергетическую подпитку всех совершаемых действий.

*«Но если в вашем сердце вы имеете горькую зависть и сварливость, то не хвалитесь и не лгите на истину: Это не есть мудрость, нисходящая свыше, но земная, душевная, бесовская; ибо, где зависть и сварливость, там неустройство и все худое. Но мудрость, сходящая свыше, во-первых чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна. Плод же правды в мире сеется у тех, которые хранят мир. Откуда у вас вражды и распри? Не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших? Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете — и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете — и не имеете, потому что не просите; просите и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений...» (Иак. 3, 14 — 4, 3).*

Пушкин эстетически осмыслил эту модель мировосприятия — на предельно достижимом для искусства религиозно-философском уровне. Он указал источник — безверие, и итог — гибель, смерть, разрушение. Иного быть не может.

На уровне же культурно-эстетическом проблема отразилась в несколько ином облике. Грех Сальери проявился в сотворении кумира из искусства, из художественного творчества — и это привело к деградации личности.

Противопоставление гения и ремесленника — оказалось бы обыденной банальностью для Пушкина даже и на таком уровне. Пушкин противопоставил двух гениев. Но один из них свободен (оттого может по-детски радоваться коверканию его музыки уличным музыкантом), другой раб своего идола, и несвобода заставляет его убить свободу в другом. Оказывается, что даже искусство недостойно абсолютизации и обожествления — кумир оказывается ложным. Для такого вывода художнику потребно мужество. Пушкин на поверку им обладал.

На уровне эстетическом же автор совершил одно парадоксальное художественное открытие. На это впервые указал С.М.Бонди. Оказывается, что Моцарт как художник прекрасно знает, что близость Сальери таит в себе опасность, грозит гибелью. Это видно из той программы музыкальной, которую он несколько сбивчиво, с трудом подбиная слова, разъясняет своему будущему убийце, предваряя таким пояснением исполнение только что созданной музыки:

Представь себе... кого бы?  
Ну, хоть меня —  
немного помоложе;  
Влюбленного — не слишком,  
а слегка —  
С красоткой, или с другом —  
хоть с тобой,  
Я весел... Вдруг: виденье гробовое,  
Незапный мрак  
иль что-нибудь такое...(5, 361)

Моцарт с трудом нащупывает смысл своих музыкальных образов — да и можно ли в точности перевести музыкальные образы в словесные? Но всё же образы эти слишком откровенны и недвусмысленны и несомненно говорят о том, чего на уровне рациональном Моцарт просто не сознаёт, простодушно поднимая стакан с ядом за здоровье своего убийцы:

За твоё  
Здоровье, друг, за истинный союз,  
Связующий Моцарта и Сальери,  
Двух сыновей гармонии.  
(5, 366-367)

Вот это расхождение между художественным постижением истины и обыденно-житейским непониманием её в реальном проявлении, между эстетическим и рациональным мышлением — поразительно у художника. Это вообще один из парадоксов искусства.

И не то ли произошло с самим Пушкиным, когда он создавал третью из «Маленьких трагедий» —«Каменного гостя».

Пушкин обратился здесь к образу, слишком известному в европейской литературе. Впервые он появился в пьесе испанца Тирсо де Молина «Севильский обольститель или Каменный гость» (1620), и с тех пор его воплощения насчитываются сотнями — в литературах разных времен и народов. Разумеется, каждый автор вносит свои оттенки в понимание этого персонажа, но все интерпретации

объединяет важнейшее свойство: он есть воплощённое сладострастие — Дон Жуан. Ко времени Пушкина самыми значительными вариантами этого образа стали, несомненно, Дон Жуан мольеровский и Дон Жуан Байрона. У Мольера это: «величайший из всех злодеев, каких когда-либо носила земля, чудовище, собака, дьявол, турок, еретик, который не верит ни в небо, ни в святых, ни в Бога, ни в черта, <...> не желающий слушать христианские поучения и считающий вздором всё то, во что верим мы» (так аттестует его слуга Сганаель). У Байрона Дон Жуан — неунывающий авантюрист, часто помимо своей воли попадающий в любовные переделки повсюду, куда заносит его страсть к приключениям, от восточного гарема до двора российской императрицы.

Пушкин подчёркнуто отстранился от установившегося расхожего понимания характера Дон Жуана: поэт недаром назвал своего героя Дон Гуаном, и замена одной лишь буквы (соответствующая, заметим, фонетическим законам европейских языков) говорит небезразличному восприятию о многом. Дон Гуан у Пушкина не развратник, губящий себя беспорядочной погоней за наслаждениями, — он человек по-своему нравственный, хотя его мораль не всегда соответствует Заповедям, он несет в себе индивидуальность ренессансного склада, он полон жажды жизни, но и глубокой неудовлетворенности своим бытием. Дон Гуан ищет не новых и новых наслаждений, но — идеал, постоянно ускользающий от него. Он склонен искренно сочувствовать своим «жертвам», в нём нет жестокости мольеровского и «лёгкости в мыслях» и поступках байроновского женолюбов. Жажда жизни у Дон Гуана омрачена печалью и склонностью к рефлексии. Стоит вслушаться в его слова, обращённые к памяти одной из возлюбленных:

Странную приятность  
Я находил в её печальном взоре  
И помертвых губах. Это странно.  
Ты, кажется, её не находил  
Красавицей. И точно, мало было  
В ней истинно прекрасного. Глаза,  
Одни глаза.

Да взгляд... такого взгляда  
Уж никогда я не встречал. А голос  
У ней был тих и слаб —  
    как у больной —  
Муж у неё был негодяй суровый,  
Узнал я поздно... Бедная Инеза!..

(5, 373)

Дон Гуан изображён в тот момент, когда он начинает задумываться и близок к раскаянию:

**О, Донна Анна, —**  
**Молва, быть может,**  
    **не совсем неправа,**  
**На совести усталой много зла,**  
**Быть может, тяготеет. Так, разврата**  
**Я долго был покорный ученик,**  
**Но с той поры, как вас увидел я,**  
**Мне кажется, я весь переродился.**  
**Вас полюбя, люблю я добродетель**  
**И в первый раз смиренно перед ней**  
**Дрожащие колена преклоняю.**

(5, 407)

Кажется, Дон Гуан обретает наконец свой идеал — в Донне Анне. Доказывая свою искренность, Дон Гуан указывает вдове убитого им Командора, что он не захотел скрыть от неё своего имени: а ведь не назвав себя он мог бы с большей легкостью обмануть её.

Вот тут можно дать иную интерпретацию: развратник и обольститель намеренно делает себя более уязвимым, чтобы тем полнее насладиться победою, — очень тонкое психологическое извращение души. Но этот изощрённый психологизм на деле свёл бы основную мысль трагедии к банальности: безнравственный цинизм напрямую вызывает наказание. Нет; всё сложнее, глубже. Трагедия в том, что героя ждет возмездие в тот момент, когда он готов встать на путь исправления: совершённое в прошлом зло не отпускает своего совершителя.

Во всех своих действиях Дон Гуан рассчитывает только на себя, собственная воля для него закон и абсолют. Поэтому он не страшась, даже с долею цинизма, бросает вызов судьбе, приглашая статую Командора встать на страже его свидания с Донной Анной.

При всём отличии от предшественников, всех прежних Дон Жуанов, пушкинский герой сходен с ними еще в одном: он безбожник, он обуян безверием. Дон Гуан не достоин своего идеала потому, что не наделён прежде всего целомудрием. Отсутствие целомудрия (в расхожем понимании этого слова) всегда отражает отсутствие цельной мудрости у человека, может быть, даже в начатках ее. Это проблема общечеловеческая. Это проблема самого автора.

**Добра чужого не желать,**  
**Ты, Боже, мне повелеваешь;**  
**Но меру сил моих Ты знаешь —**  
**Мне ль**  
    **нежным чувством управлять?**  
**Обидеть друга не желаю,**  
**И не хочу его села,**

**Не нужно мне его вола,  
На всё спокойно я взираю:**

**Ни дом его, ни скот, ни раб,  
Не лестна мне вся благостиныя.  
Но ежели его рабыня  
Прелестна... Господи! я слаб!  
И ежели его подруга  
Мила, как ангел во плоти, —  
О Боже праведный! прости  
Мне зависть ко блаженству друга.  
Кто сердцем мог повелевать?  
Кто раб усилий бесполезных?  
Как можно не любить любезных?  
Как райских благ не пожелать?**

(2, 82)

Год, когда написана «Десятая заповедь», откуда взяты эти строки, это год создания «Гавриилиады». В.Непомнящий сделал важное и остроумное наблюдение относительно личной цели автора при написании поэмы: «Могущество плоти — основная тема «Гавриилиады»: та сила, перед которой бессильно всё и вся — от повелителя вселенной до самой чистой и невинной девушки. Это — то, *про что* написана кощунственная поэма и *ради чего* использован в ней священный сюжет. Здесь — *личный* интерес молодого автора с его «необузданными страстями» и, мягко говоря, беспорядочной жизнью. Профанация святыни совершается не только сознательно, но и небескорыстно.

Впрочем, корысть эта особого свойства. Пушкин никогда не был способен путать чёрное с белым, нарушать иерархию верха и низа (отсюда отмеченная Ходасевичем «недемоничность»). У него есть чувство греха, иначе называемое совестью. И корысть состоит в том, что ему хочется оправдаться — хоть в шутку, хоть «для себя». Но именно совесть он и попирает, когда сочиняет и даёт читать свою поэму. Думается, то чувство, которое впоследствии он испытал, краснея при упоминании об этом — так и хочется сказать: «молодёжном» — произведении, было чувство стыда»<sup>99</sup>.

Пушкин — тоже своего рода Дон Жуан. Точнее — Дон Гуан. «Каменный гость» произведение для него автобиографичное, в значении поверх конкретного смысла слова. Его жизнь — непрерывная цепь влюблённостей, порою нескольких одновременно. Не ради красивого образа написал он:

**И сердце вновь горит  
и любит оттого,  
Что не любить оно не может.**

**(3, 114)**

Об этом много говорилось и писалось, составлялись разного рода «донжуанские списки» Пушкина, и сам интерес к тому часто опускался до вульгарного и нечистого любопытства.

Создавая «Маленькие трагедии», поэт также находился накануне обретения своего идеала Мадонны, в надеждах и сомнениях о личном счастье и покое. Как и Дон Гуан.

Даже на каком-то отчасти обыденном уровне былые увлечения становились ему помехою.

**Когда в объятия мои  
Твой стройный стан я заключаю  
И речи нежные любви  
Тебе с восторгом расточаю,  
Безмолвна, от стеснённых рук  
Освобождая стан свой гибкий,  
Ты отвечаешь, милый друг,  
Мне недоверчивой улыбкой;  
Прилежно в памяти храня  
Измен печальные преданья,  
Ты без участья и вниманья  
Уныло слушаешь меня...  
Кляну коварные старанья  
Преступной юности моей  
И встреч условных ожиданья  
В садах, в безмолвии ночей.  
Кляну речей безмолвный шёпот,  
Стихов таинственный напев,  
И ласки легковерных дев,  
И слёзы их, и поздний ропот.**

**(3, 173)**

Это писано перед самою поездкой в Болдино, в разгар предсвадебных хлопот. Сравним с репликами Донны Анны:

**О, Дон Гуан красноречив — я знаю,  
Слыхала я; он хитрый искуstель.  
Вы, говорят,  
безбожный развратитель.  
Вы сущий демон. Сколько  
бедных женщин  
Вы погубили?**

.....

**И я поверю,  
Чтоб Дон Гуан  
влюбился в первый раз,  
Чтоб не искал во мне он**

## **жертвы новой! (5, 407)**

В Болдине, накануне женитьбы, он мысленно расстается с былыми привязанностями и увлечениями, обогатив русскую любовную лирику несколькими шедеврами, но, может быть, помимо своей воли создаёт он и пророческое для себя грозное предупреждение: трагедию о статуе Командора. Сочетание «каменный гость» — такой же оксюморон, как и название первой из трагедий, «Скупой рыцарь». Так выражается некая запредельная сущность этого символа возмездия. Отягчённый многотяжкою греховностью, Дон Гуан не способен обрести счастье в тот самый момент, когда он как будто близок к нему. Статуя Командора — традиционный в произведениях о Дон Жуане символ карающей судьбы — и есть свидетельство такой неспособности главного героя. Этот условный образ есть отголосок давнего приема еще античной драматургии — **deus ex machina** — сверхъестественного разрешения всех противоречий и конфликтов, вмешательства высших сил.

По сути, Пушкин близок к пониманию прежних увлечений как изменения долго не обретаемому идеалу. На эстетическом уровне он ощущил это слишком ясно, как и его Моцарт, предрёкший в музыке собственную гибель; а в пространстве реальной жизни так ли уж важно, кто осуществит акт возмездия, каменная статуя или невнятный, но живой кавалергард Жорж Данте... Собственно, Данте покушался на то, что Пушкин позволял себе и совершал по отношению к иным не только дальним, но и ближним своим.

Готовясь к повороту в своей судьбе, Пушкин осмысливал в Болдине трагическую участь Дон Гуана.

На иного рода размышления и предчувствия подвигала поэта иная, не менее угрожающая реальность — надвигающаяся холера. В одном из писем он назвал ее чумою, да и неразличимы эти две напасти на уровне поэтическом (хоть в медицинском смысле, бесспорно, несходны). Вокруг — губительная чума. А в воображении возникает парадоксальный образ, отразивший раздумия над разрушительным действием безверия в сообществе человеческом: «Пир во время чумы».

Точно передают, по верному наблюдению В.Непомнящего, состояние пирующего среди гибельных бедствий общества слова Достоевского, хоть и отнесены они к другому произведению Пушкина:

«**Уже утрачена всякая вера** (выделено мною. - М.Д.); надежда кажется одним бесполезным обманом; мысль тускнеет и исчезает; божественный огонь оставил её; общество совратилось и в холодном отчаянии предчувствует перед собой бездну и готово в неё обрушиться. Жизнь задыхается без цели. В будущем нет ничего; надо требовать всего у настоящего, надо наполнить жизнь одним насущным. Всё

уходит в тело, всё бросается в телесный разврат и, чтобы пополнить недостающие высшие духовные впечатления, раздражает свои нервы, своё тело всем, что только способно возбудить чувствительность. Самые чудовищные уклонения, самые ненормальные явления становятся мало-помалу обыкновенными. Даже чувство самосохранения исчезает»<sup>100</sup>.

Миротворение в христианской символике передается как домостроительство — творение и устроение дела спасения. Пребывание вне дома поэтому равнозначно, на уровне символа, пребыванию вне Бога. Вне спасения.

Начальная ремарка трагедии: «*Улица. Накрытый стол. Несколько пирующих мужчин и женщин*» (5, 413). Председатель Вальсингам, центральный персонаж трагедии, так объясняет эту бездомность:

### Дома

**У нас печальны —  
юность любит радость. (5, 420)**

Радость среди царства смерти?

Чума есть торжество смерти, напоминающей о себе отовсюду. Память о смертном часе вообще слишком важная духовная ценность, чтобы ею пренебрегать. Преподобный Иоанн Лествичник писал:

«Как хлеб нужнее всякой другой пищи, так и помышление о смерти нужнее всяких других деланий. Память смерти побуждает живущих в общежитии к трудам и постоянным подвигам покаяния и к благодушному перенесению бесчестий. В живущих же в безмолвии память смерти производит отложение попечений, непрестанную молитву и хранение ума. Впрочем сии же самые добродетели суть и матери и дщери смертной памяти»<sup>101</sup>.

И еще — точно комментарий к трагедии Пушкина:

«Живая намять о смерти пресекает невоздержание в пище; а когда сие пресечено со смирением, то вместе отсекаются и другие страсти»<sup>102</sup>.

И вообще Святые Отцы посвятили этому духовному состоянию многие наставления. Признаемся, что по слабости нашей мы не живём непрерывно с таковым памятованием. Но среди торжества смерти — можно ли о ней забыть?

Персонажи трагедии бросают вызов Творцу, не только пребывая вне дома, но и намеренно не желая замечать всеобщую гибель, помнить о смерти, когда не помнить о ней нельзя. Тут не просто пассивное безверие, но вызов, бунт.

Закрыться от смерти невозможно: она напоминает всюду — чёрною погребальною телегою, собирающею трупы. И Председатель в своём «Гимне Чуме» восславляет самоё гибель, которой он стремится противопоставить могущество человеческого духа:

**Есть упоение в бою,  
И бездны мрачной на краю,  
И в разъярённом океане,  
Средь грозных волн и бурной тьмы,  
И в аравийском урагане,  
И в дуновении Чумы.**

**Всё, всё, что гибелю грозит,  
Для сердца смертного таит  
Неизъяснимы наслажденья —  
Бессмертья, может быть, залог,  
И счастлив тот, кто средь волненья  
Их обретать и ведать мог.**

**Итак, — хвала тебе, Чума,  
Нам не страшна могилы тьма,  
Нас не смутит твое призванье.  
Бокалы пеним дружно мы,  
И девы-розы пьём дыханье, —  
Быть может... полное Чумы. (5, 419)**

Этот совершенный шедевр способен прельстить и увлечь своей поэтической мощью, гармонией стиха. Существует ли равное ему превознесение человеческой самости, гуманистического идеала, сопряжённого с мыслью о «бессмертии» человека, его величии перед лицом грозящего уничтожением рока?

Но проще бы сказать: это облечённое в *прелестную* поэтическую форму самоупоение гордыней человеческой.

«Гимн Чуме» есть та вершина, к которой устремлялась романтическая абсолютизация свободы «могучего человеческого духа» — уже многие годы перед тем. Пушкин сумел её достичь. Но он уже и одолел к тому времени этот романтический соблазн. Он создаёт шедевр, чтобы тем непреложнее опровергнуть прельстительную ложь. В произведении (любом) всегда важно композиционное построение его, последовательность основных фрагментов. Вслед за гимном Председателя звучат обличения Священника (особый смысл в том, что безбожникам отвечает именно носитель духовной истины):

**Безбожный пир,  
безбожные безумцы!  
Вы пиршеством и песнями разврата  
Ругаетесь над мрачной тишиной,  
Повсюду смертию  
распространённой!  
Средь ужаса плачевых похорон,  
Средь бледных лиц**

молюсь я на кладбище,  
А ваши ненавистные восторги  
Смущают тишину гробов  
— и землю  
Над мёртвыми телами потрясают.  
Когда бы старики и жен моленья  
Не освятили общей смертной ямы,—  
Подумать мог бы я, что нынче бесы  
Погибший дух безбожника терзают  
И в тьму кромешную  
тащат со смехом.

.....

Я заклинаю вас святою кровью  
Спасителя, распятого за нас:  
Прервите пир чудовищный, когда  
Желаете вы встретить в небесах  
Утраченных возлюбленные души.  
Ступайте по домам. (5, 420)

Бесы — слово, мимо которого нельзя скользнуть вниманием, оно значимо для Пушкина в тот период вообще. Снова бесовское кружение в его творческом сознании. Он стремится преодолеть его.

Вальсингам в ответ на уверования священника раскрывает причину бесовской безудержи: отчаяние от непостижимого ужаса происходящего. Переводя всё на обыденный язык, можно сформулировать отчаяние это как вопрос, уже тысячелетия звучащий как в реальной жизни, так и в эстетическом пространстве, в искусстве: если есть Бог, как Он может допустить подобное? Человек не может постигнуть того, что не совпадает с его ограниченными представлениями о необходимом течении жизни. Вальсингам — в недоумении от трагедии утраты близких, поэтому он отвергает попытку Священника:

... признаю усилия  
Меня спасти...  
старик, иди же с миром;  
Но проклят будь,  
кто за тобой пойдёт. (5, 421)

Не случайно возникает здесь понятие спасения — и проклятье тем, кто захочет ему последовать. Неприкрытый сатанизм. Финал трагедии непреложно увлекает сознание на уровень сугубо религиозного осмысления проблемы.

Завершающие реплики слишком многозначны:

*Председатель:*

**Отец мой, ради Бога,  
Оставь меня.**

**Священник:  
Спаси тебя Господь.  
Прости, мой сын.**

«Отец мой, оставь меня».

**«Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты меня оставил?» (Мф. 27, 46).**

Противоположность слишком очевидная. Тем более, что просьба Председателя, эта безбожная мольба, возносится «ради Бога» — невозможное соединение противоречащих одно другому движений души. «Боже, оставь меня ради Тебя Самого»? — невероятно! (Конечно, слово «отец» относится тут к Священнику, но он представляет Бога в данном случае, так что через его посредство просьба обращена к Отцу Небесному).

И в ответ — смиренное возвращение всё к той же мысли о спасении. И просьба о прощении, а не просто этикетная словесная формула при расставании: «Прости, мой сын».

Вальсингам в отчаянии, поскольку не может постигнуть, что пути Всевышнего не совпадают с человеческими путями. Как Бог может действовать вне соответствия с человеческими представлениями, вопреки человеческому пониманию?

«Бог же твоих дел не хочет; Он хочет Своего дела» (Жуковский).

**«Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь» (Ис. 55, 8).**

Завершающая реплика Священника исполнена смирения. Ничто иное и не может противостоять гордыне, так победно прозвучавшей в гимне Председателя. Эта-то гордыня и мешает ему понять важнейшее — для преодоления отчаяния. Не с тем ли остается он «погруженным в глубокую задумчивость» (согласно завершающей ремарке)?

Не над тем ли бьётся и мысль Пушкина: как постичь пути Господни?

#### 4.

Что есть важнейшее в натуре и судьбе заглавного героя романа в стихах, Евгения Онегина?

«Ибо тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твёрдого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его всё были хлебы»<sup>103</sup> — хоть и

сказано персонажем Достоевского по иному поводу, но ведь один из важнейших законов бытия человеческого выведен.

Вот Онегин. Он —

... мыслит, грустью отуманен:  
Зачем я пулей в грудь не ранен?  
Зачем не хилый я старик,  
Как этот бедный откупщик?  
Зачем, как тульский заседатель,  
Я не лежу в параличе?  
Зачем не чувствую в плече  
Хоть ревматизма? — ах, Создатель!  
Я молод. Жизнь во мне крепка;  
Чего мне ждать? тоска, тоска!..  
(5, 201-202)

Всё то же:

Цели нет передо мною,  
Сердце пусто...

*Однозвучный жизни шум* томит Онегина. Хоть бы какая забота — даже болезнь, немощь старческая — это хоть чем-то наполнило бы жизнь. Что становится причиной такого состояния? — Пушкин называет его хандрою и сам побуждает нас отыскивать истоки её:

Недуг, которого причину  
Давно бы отыскать пора,  
Подобный английскому сплину,  
Короче: русская хандра  
Им овладела понемногу... (5, 26)

Овладела понемногу, и овладела всерьёз:

Хандра ждала его на страже,  
И бегала за ним она,  
Как тень иль верная жена. (5, 33)

Нетрудно заметить, что Онегин обладает полнотою, насколько это возможно в его состоянии, *сокровищ на земле*. Обычно человек эвдемонической культуры мыслит всё, что есть у пушкинского героя, основою земного счастья: молодость, здоровье, богатство. О последнем Онегин даже не упоминает: это для него разумеется само собою и заботы не составляет. Герой западноевропейской литературы обычно всё здесь перечисленное сознаёт как цель своей житейской

активности, и если достигает того, успокаивается в довольстве собой и жизнью. Но вот «загадочная русская натура»: всё само даётся в руки, живи не хочу, а он именно не хочет, хандрит и томится жизнью.

Онегин хандрит. Хандру его, переведя на язык аскетических понятий, мы можем назвать «духом уныния». *Дух же уныния*, что нам уже слишком хорошо известно, истекает из *духа праздности* — а Пушкин недаром же и объединял их в неразрывное целое: в *духе праздности унылой*. Не имея никакого представления о святоотеческой мудрости, Онегин жизнью своей стал её здимым подтверждением, ибо «труд упорный ему был тощен» (5, 27).

Пушкин точно вычертил схему анализа жизни человека и его характера, какую слишком хорошо усвоили сперва критики (превратив постепенно в шаблон), а затем и школьные практики при «прохождении» литературной программы, возведя шаблон в абсолют: происхождение, воспитание и образование, круг занятий, образ жизни вообще, внешний, а также психологический портрет, подробности бытовой обстановки, в которой живет и действует герой, окружающий пейзаж (если есть), круг общений и знакомств, характер взаимоотношения с людьми, развитие характера во времени — и итоговая судьба героя. О том писал ещё Белинский, за ним следом иные, поэтому не станем повторять общеизвестного с навязанными на зубах цитатами.

Белинский и его последователи в подробностях разобрали роман в том, как он отразил общественную жизнь России 20-х годов XIX столетия. «Евгений Онегин» — «энциклопедия русской жизни» — и кто же о том не слыхал хоть раз.

Прежде всего, широка сама география романа: действие происходит в столице, в провинции, в главе о путешествии Онегина «панорамное зрение» автора проявляется в достаточной степени. Тут же — и различные слои русского общества: и «цвет столицы», и своего рода «грибоедовская Москва», и провинциальное дворянство с его усадебным бытом, обычаями, предрассудками. Мелькают имена заметных в обществе людей: Каверин, Чаадаев, кн. Вяземский... Хоть и мельком, но и жизнь простолюдинов краешком проглядывает в иных описаниях.

Живые черты эпохи и важнейшие проблемы современности проявляются в самой гуще этой жизни. Белинский верно определил роман как «историческую поэму», хоть в том обозначилась не вся истина, но истина несомненная. Мы узнаём и о некоторых проявлениях крепостнической системы, отчасти о начале (не всем заметном) ее разложения. Вдруг встречаем и нечто знакомое русскому человеку конца XX века: хитроумный Запад устанавливает экономические связи, при которых Россия в обмен на сырьё изобильно

получает весь тот мелочный вздор, какой способен поддерживать праздное существование «передового» человека времени:

Всё, чем для прихоти обильной  
Торгует Лондон щепетильный  
И по Балтическим волнам  
За лес и сало возит нам,  
Всё, что в Париже вкус голодный,  
Полезный промысел избрав,  
Изобретает для забав,  
Для роскоши, для неги модной...  
(5, 19)

Общественное сознание, однако, медленно пробуждалось, хотя истину отыскивало, озираясь на тот же Запад, который, помимо всей щепетильной галантереи и парфюмерии, поставлял и собственные передовые идеи: тут и английская политэкономия (Адам Смит), и классическая немецкая философия (Кант), и революционные общественные идеи (Руссо, Байрон). Искушённые в марксизме без труда обнаружат здесь и пресловутые «источники» самого передового учения.

Начинаются либеральные преобразования (барщина заменяется кое-где оброком), возникают тайные общества (хотя с десятой главою много проблем), поднимаются вопросы воспитания, отрыва от национальной почвы, начинаются размышления над судьбами исторических поколений. Сам роман есть акт общественного сознания.

Культурная жизнь России также становится известна из романа. Как обойтись теперь, к примеру, в рассказе о русском театре начала XIX века без «Онегина»? Достаточно полную, хоть и ироническую характеристику литературных течений, будораживших русскую словесность, Пушкин дал весьма точно (в предыдущих главах о том было сказано). Борьба за русский язык здесь также нашла некоторое отражение (в шутливых выпадах против адмирала Шишкова в основном), да сам язык романа — образцовый в прямом смысле — стал лучшим аргументом в той борьбе. Языковая стихия и языковая гармония романа, принимая в себя и органично усваивая живой разговорный язык общества, народную речь (и образцы их также представлены в романе), — становится сама по себе важнейшей культурной ценностью.

Пушкин, наконец, поистине открыл для читателя красоту русской природы (повторим это за Белинским). Теперь может показаться странным, но сознания эстетической ценности отечественных пейзажей отечественная публика не имела. Достаточно ознакомиться с пейзажами русских живописцев первой половины XIX века: все сплошь либо иноземные, либо стилизованные под них. В

изобразительном искусстве эстетическое освоение русской природы начинается примерно с Саврасова, Васильева, Шишкина. В литературе то произошло ранее, и заслуга принадлежит прежде всего Пушкину. Он дал непревзойдённые образцы поэтического пейзажа.

На этом фоне, а лучше сказать: внутри этой многоречивой пестроты — живёт и действует Онегин. (Как и сам автор, впрочем.) И нам важнее не социальный его портрет, но религиозный характер его жизни. Но о какой религиозности можно говорить, когда её нет вовсе?

Ни о каких духовных запросах героя либо какого-то его знакомца нигде, пусть и мимолётно, речи нет. Не то что имени Спасителя нигде ни разу не встречается, но нет и упоминания о том, заходил ли герой хоть ненадолго в храм, пусть даже исполняя формальную обязанность. Воспитывает Онегина, впрочем, некий аббат, лицо как будто бы духовного звания, но рассказ о даваемом им воспитании слишком очевиден:

**Monsieur l'Abbe, француз убогой,  
Чтоб не измучилось дитя,  
Учил его всему шутя,  
Не докучал моралью строгой,  
Слегка за шалости бранил  
И в Летний сад гулять водил.**  
(5, 10)

Да и истинный ли был Abbe? Проходимцев и авантюристов стекалось в Россию на лёгкие хлеба немало.

Отсутствие информации о чём-то — тоже информация. Отсутствие религиозного опыта — тоже религиозный опыт. Отрицательный.

И всё, всё — и происхождение, и воспитание, и образование и т.д. — обрекало человека на тот дух праздности, какой оборачивается неизбежною хандрою.

**Цели нет передо мною:  
Сердце пусто, празден ум,  
И томит меня тоскою  
Однозвучный жизни шум.**

Томит тоскою, томит хандрою... Так у самого автора. Но хандра героя всё же уровнем ниже, и истоки её иные, нежели духовная жажда у автора. Недаром же поэт не забыл предупредить:

**Всегда я рад заметить разность  
Между Онегиным и мной... (5, 33)**

Разность уровня, прежде всего.

Но уровень Онегина ниже по сравнению с пушкинским, однако неизмеримо выше, если сопоставить с тем общественным бытием, в которое герой погружён. Ибо: чтобы познать разочарование, подобное онегинскому, нужно распознать тщету стремлений определённого сообщества и невысокость предлагаемого им жизненного идеала. Не все же так несчастны (а он именно несчастен), как главный герой романа. Большинство, напротив, блаженствует, и систему ценностей этого большинства Пушкин обозначил точно:

Блажен, кто смолоду был молод,  
Блажен, кто вовремя созрел,  
Кто постепенно жизни холод  
С летами вытерпеть умел:  
Кто странным снам не предавался,  
Кто черни светской не чуждался  
Кто в двадцать лет  
был франт иль хват,  
А в тридцать выгодно женат;  
Кто в пятьдесят освободился  
От частных и других долгов,  
Кто славы, денег и чинов  
Спокойно в очередь добился,  
О ком твердили целый век:  
Н.Н. прекрасный человек.  
(5, 169-170)

Помилуйте, да перед нами — «заповеди блаженства»! Того **блаженства** (Пушкин ведь всегда точен в слове), какое — «от мира сего». Тут религия своего рода. Тут религиозность парадоксальная: бездуховная.

А там, где есть одна религия — другой найдётся ли место? Вот от этой религии *сокровищ на земле* Онегин осилил отказаться. Но иной обрести не смог, томясь в духе праздности.

#### **«Царство Небесное силою берется» (Мф. 11, 12).**

На усилия он не способен. Он просто не находит, чем заняться, как за соломинку цепляясь за мечты о пуле, параличе, бедности, ревматизме — мечты, пожалуй, неискренние. Конечно, тут доля игры: предложи ему судьба по-настоящему нечто из чаемого им, так по-иному бы затосковал.

Онегин оказывается в своего рода безвоздушном пространстве, ему и впрямь нечем дышать: от фиктивных блаженств сумел отступиться, для истинных — лёгкие атрофированы в долгой праздности.

У Пушкина — вспомним — причины томления тоскою иные: от недостижимости света сионских высот.

Живущий в своем безвоздушном — бездуховном — пространстве

Онегин начинает собою унылую вереницу героев, бредущих через всю русскую литературу, вплоть до настоящего времени. С лёгкой руки Тургенева их назвали «лишними людьми». Таково их самоощущение: неприкаянность в жизни, бесцельность существования.

В последнее время начали раздаваться мнения иных исследователей, что разговор о «лишних людях» уже неинтересен никому, поскольку исчерпал себя, а сам тип «лишнего человека» превратился в шаблон литературоведения школьного уровня. Но неинтересным это быть не может, поскольку проблема связана с пониманием (утратой понимания) смысла жизни — а что вообще может быть интереснее? Уровень же зависит от размышляющего, осмысливающего проблему: можно пережёывать старую жвачку из идей и целей социально-освободительного движения, но лучше осмыслять духовное (или бездуховное) содержание понятия «цель жизни».

В создании типа «лишнего человека» — уникальная особенность, своеобразие русской литературы, в сравнении её с западно-европейской. Материальное благополучие было изначально отвергнуто нашей литературой как цель земного бытия. Отсутствие же ясного осмысления собственной жизни создавало в душе человека ничем не заполняемую пустоту, тоскливое восприятие этой жизни как бессмысленного обряда:

**Несносно видеть пред собою  
Одних обедов длинный ряд,  
Глядеть на жизнь как на обряд  
И вслед за чинною толпою  
Идти, не разделяя с ней  
Ни общих мнений, ни страстей.**

(5, 170)

Должно сознавать, что поставленные нашею литературою проблемы — из важнейших для нас, ибо то проблемы не выдуманных литературных персонажей, но вопросы, рождаемые самой жизнью во всей её полноте.

Проблема смысла земного бытия есть проблема исключительно религиозная, и решение её может быть дано лишь на высшем, духовном уровне. Всякий носитель атеистического сознания, мужественно взглянувший на действительности в лицо, отважившийся довести свои убеждения до логического конца, не может не прийти к трагическому выводу, что жизнь его бессмысленна, ибо представляет собой случайный результат слепой игры бездушных и безумных стихий. Цель может быть лишь у создания, одухотворённого неким Высшим Началом, осмысленного Высшим Разумом. Что есть это Начало, этот Разум — проблема нашей веры. Православие даёт свой

ответ на поставленный вопрос, и православные люди признают для себя такой ответ единственно истинным. Но какой бы вере ни следовать, нужно признать для начала, что только религия может дать ответ на важнейший вопрос всякого разумного живого существа: зачем живу я в этом мире, какова цель моего существования?

Беда советского литературоведения в том, что религиозная по сути проблема была осмыслена на более низком уровне — социальном, политическом, житейски-бытовом — и в результате сводилась к набору банальных частных идей, вовсе не утоляющих нашу жажду Истины.

А Истина-то ведь давно открыта нам. Все ответы на важнейшие вопросы даны. Всякий же вопрошающий ныне: что есть Истина? — уподобляется известному евангельскому персонажу, смотревшему в лицо Истине и не видевшему ничего. Но сознать, духовно усвоить Истину мы не сможем, не употребив к тому тяжкого подчас духовного труда. Следование за Христом есть не праздная прогулка налегке. И каждый вопрос, каждый ответ мы должны осветить для себя собственным нелёгким жизненным опытом, духовным трудом, избегая духа праздности.

В том и состоит смысл пророческого служения нашей литературы: споспешствовать нам в этом духовном делании; обогащать нас опытом и знаниями, накопленными и современниками нашими, и предшествующими поколениями; побуждать наше сознание к решению вечных проблем; сопоставлять нашу жизнь с жизнью многих; остерегать от неправедных путей. Пусть не на все вопросы даётся ответ — правильно поставленный вопрос тоже может отразить важный духовный опыт. Обогащение таким опытом и должно стать главной целью нашего общения с великой литературой. Те, кто ныне восстают против пророческого призыва писателей, противятся именно этому, что обличает в них по меньшей мере духовную леность.

Да и вообще необходимо признать: постигать ответ на вопрос о смысле жизни — труд тяжёлый и подчас мучительный, ибо не может не подвести нас к пониманию, насколько наша жизнь мало совпадает с подлинным смыслом её. Всё же, что может нас мучить, мы стремимся отвергнуть — и так гоним от себя все проклятые вопросы: только бы не думать, только бы не отягощать сознание и душу неотвязными сомнениями, только бы не поддаться мытарствам совести — и вот человек изобретает всё новые и новые средства, позволяющие забыться каким угодно способом. Вот откуда летели и будут лететь камни во всякого пророка. Истина начинает представляться ненужною докукою, незнание Истины становится вожделенной целью.

Но проникнемся всё же, будем пристально вдумываться: что хотели сказать нам творцы русской литературы, чем могут обогатить они наше сознание? Будем собирать по крупице сокровища их духовного опыта.

Проблема «лишнего человека» важна и интересна ещё в одномотношении: такой человек всегда неординарен, всегда имеет нешаблонные внутренние запросы, иначе ему хватило бы и «заповедей блаженства» от мира сего. Революционный романтизм решал эту проблему по-своему: чаще сопрягая ее с богоchorческими мотивами. Богоchorчество в каком-то смысле может выражаться и в высокомерном презрении к людям (а ведь каждый из них создан по образу и подобию Божиу и, презирая человека, мы как бы отвергаем в нём заложенные духовные сокровища — пусть он и подавляет их в себе сам же). Отдавши дань Байрону и байронизму, Пушкин рас прощался с романтизмом поэмою «Цыганы» (1824), сумев дать романтическому стереотипу трезвую оценку. Уже в той ранней поэме Пушкин был близок к истинно православному решению важных вопросов русской жизни. Первым это угадал Достоевский, в своей Пушкинской речи утвердивший:

«Тут уже подсказывается русское решение вопроса, «проклятого вопроса», по народной вере и правде: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудись на своей ниве», вот это решение по народной правде и народному разуму. «Не вне тебя правда, а в тебе самом, подчини себя себе, овладей собой — и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоем собственном труде над собою. Победивши себя, усмиришь себя — и станешь свободен как никогда и не воображал себе, и начнёшь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя, и поймёшь наконец народ свой и святую правду его. Не у цыган и нигде мировая гармония, если ты первый сам её недостоин, злобен и горд и требуешь жизни даром, даже не предполагая, что за нее надобно заплатить». Это решение вопроса в поэме Пушкина уже сильно подсказано. Еще яснее выражено оно в «Евгении Онегине», в поэме уже не фантастической, но осозательно реальной, в которой воплощена настоящая русская жизнь с такой творческой силой и с такой законченностью, какой не бывало до Пушкина, да и после него, пожалуй»<sup>104</sup>.

Недаром же к этим словам воспыпал особой неприязнью Горький, сам сильно ушибленный романтическою гордынею.

Онегин внешне весьма похож на романтического героя байроновского склада: неслучайно имя Чайлд-Гарольда сопрягается с героем романа часто, недаром он и сам, задернув полку с книгами «траурной тафтой», все же сохранил среди избранных для чтения книг сочинения лорда Байрона и ещё прежде того поместил в кабинете его портрет. Однако Пушкин отвергает романтическое прочтение проблемы. Выход усматривается, как подсказал Достоевский, на религиозном уровне.

Для Онегина выход был бы в том, чтобы смиренно одолев дух

праздности, узреть правду.

«Не вне тебя правда, а в тебе самом».

**«Ибо вот Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 21).**

И: «... Овладей собой и узришь правду».

**«Ищите же прежде Царства Божия и правды Его...» (Мф. 6, 33).**

Опора мысли Достоевского несомненна.

Итак, потребно поднять осмысление проблемы на религиозный уровень. Но ведь и там свои не менее тяжёлые вопросы, необходимость новых усилий души — судьба Пушкина тому подтверждение. Но зато там, и только там может быть надежда на помощь свыше.

Онегин же просто превращается в праздного скитальца. В его странничестве, в отличие от пушкинского, остается одна лишь мёртвая форма.

Иной выход из кажущейся безысходности — в судьбе Татьяны. Религиозный смысл его — в самопожертвовании — раскрыт в той же Пушкинской речи Достоевского:

«А разве может человек основать свое счастье на несчастье другого? Счастье не в одних только наслаждениях любви, а и в высшей гармонии духа. Чем успокоить дух, если назади стоит нечестный, безжалостный, бесчеловечный поступок? Ей бежать из-за того только, что тут мое счастье? Но какое может быть счастье, если оно основано на чужом несчастии?»<sup>105</sup>.

Самопожертвование, самоотречение героини от возможного счастья обозначает у Пушкина опровержение и отвержение ценностей эвдемонического типа культуры (о чём и говорит Достоевский), иное по конкретному наполнению, нежели то, что мы видим в размышлениях над судьбою Онегина. Но опять: такое отвержение возможно только на уровне неординарной индивидуальности, а в связи с Татьяной можно сказать: личностью. Ибо она пребывает на уровне религиозного, еще более высокого отношения к жизни. Для Онегина ведь таинства брака не существует как бы, что подтверждается его претензиями на любовь Татьяны, тогда как она, прямо не называя, опирается именно на совершённое Таинство:

**Но я другому отдана;  
Я буду век ему верна. (5, 189)**

Онегин отвергает блаженства мира сего в силу особенностей собственной натуры, Татьяна — ещё и по религиозному убеждению.

Но какие бы ни обретались тому причины — земное счастье как идеал признается судьбою обоих героев невозможным. Залогом же счастья в этом мире может стать лишь вера в спасение для мира Горнего. Иначе всё и впрямь бесцельно и безнадёжно. Обретёт ли

такую надежду главный герой романа? По отношению к нему вопрос бессодержателен, оттого не имеет смысла.

Вопрос можно ставить иначе: обрёл ли то автор?

## 5.

«Маленькие трагедии» и завершение работы над «Евгением Онегиным» связаны с Болдинской осенью 1830 года. Но тогда же он создаёт наполненные истинной весёлостью «Повести Белкина». И хотя нет в них той духовной глубины, какую видим в иных болдинских созданиях, Повести все же заслуживают недолгого хотя бы разговора. В них Пушкин окончательно и смеясь расправляется с давними литературными стереотипами и предрассудками. В них же даётся начало некоторым новым мотивам и идеям, которые позднее русские писатели не обошли вниманием.

Прежде всего, обратимся к сюжетам «Повестей Белкина». В них особый смысл. Давно замечено, что ключ к Повестям обретается в одном из прозаических произведений Пушкина, условно названном «Роман в письмах» (1829). Вот это место:

«Умный человек мог бы взять готовый план, готовые характеры, исправить слог и бессмыслицы, дополнить недомолвки — и вышел бы прекрасный оригинальный роман. Скажи это от меня моему неблагодарному Р. (Этот Р, несомненно, сам Пушкин. — М.Д.) Пусть он по старой канве вышьет новые узоры и представит нам в маленькой раме картину света и людей, которых он так хорошо знает» (6, 67).

Вот что такое «Повести Белкина»: новые узоры по старой канве.

Старая канва — это сюжеты и мотивы сентиментальной и романтической литературы, весьма популярной в то время (собственно, иной-то и не было). Пушкин в «Онегине» всё это определил как «обман» и «небылицы». В Повестях он ставит перед собою задачу: а в обыденной-то действительности что получится, если что-либо подобное произойдёт?

Романтизм байроновского толка дал, как мы много раз вспоминали, характер гордый, угрюмый, несколько таинственный, стоящий над толпой, ею непонятый, одинокий. А ну-ка возьмем да и забросим его в некое захолустное местечко — что выйдет? Вышел характер Сильвио из повести «Выстрел». В отличие от Байрона, Пушкин подобный характер на пьедестал не возводил. Он дал иронически-бытовой поворот старой теме. Уже в самом имени — Сильвио — скрытая ирония. Тут не любование возвышенным характером, а как-бы недоумённое пожатие плечами при встрече с человеком, который многие годы жизни смог потратить на слишком ничтожную цель: отомстить своему недругу, главной виной которого было прежде всего

то, что он превосходил героя душевными своими качествами. Годы ушли у Сильвио на тайные мучения гордыни и злорадное предвкушение мести тому, кто эту гордыню ущемил. Нравственная деградация человека, романтического героя, очевидна.

Язык пушкинской прозы заслуживает особого внимания. Когда-то Чехов по поводу лермонтовской прозы советовал: ее надо разбирать по фразам, по членам предложения, как гимназисты. Универсальный совет мастера, для всех случаев годится. Попробуем. Вот начальная фраза «Выстрела»: «Мы стояли в местечке \*\*\*» (6, 85). Толстой однажды пришел в восхищение от подобной же начальной фразы у Пушкина: «Гости съезжались на дачу» (6, 560). Или начало «Пиковой дамы»: «Играли в карты у конногвардейца Нарумова» (6, 317). Простейшая синтаксическая конструкция: подлежащее, сказуемое, обстоятельство места. Только в «Пиковой даме» неопределённо-личное предложение, подлежащего нет, и автор заполняет ритмическую пустоту: «Однажды играли...» За видимой простотой — высокое мастерство, чутьё языка, чутьё фразы, чутьё ритма её. Ведь недаром Толстой восхитился: вот как надо писать! А он-то уже к тому времени «Войну и мир» создал, сам был мастер из мастеров. Пушкин сумел раскрыть очарование простейшей синтаксической схемы. Именно она определила построение знаменитой фразы в начале «Анны Карениной»: «Всё смешалось в доме Облонских». Подлежащее, сказуемое, обстоятельство места. Заметим дополнительно, что подлежащее во всех случаях достаточно кратко по звучанию (а в одном случае и вовсе отсутствует), а через трёхсложное сказуемое переход следует к достаточно объёмному обстоятельству. Алгеброй гармонию порою прелюбопытно поверить.

Чисто языковыми средствами автор добивается особенно эмоционального наполнения своих описаний. Вот начало следующей повести — «Метель».

«Марья Гавриловна была воспитана на французских романах и, следовательно, была влюблена. Предмет, избранный ею, был бедный армейский прапорщик, находившийся в отпуску в своей деревне. Само по себе разумеется, что молодой человек пытал равною страстью и что родители его любезной, заметя их взаимную склонность, запретили дочери о нём и думать, а его принимали хуже, нежели отставного заседателя. Наши любовники были в переписке, и всякий день видались наедине в сосновой роще или у старой часовни. Там они клялись друг другу в вечной любви, сетовали на судьбу и делали различные предположения. Переписываясь и разговаривая таким образом, они (что весьма естественно) дошли до следующего рассуждения: если мы друг без друга дышать не можем, а воля жестоких родителей препятствует нашему благополучию, то нельзя

ли нам будет обойтись без неё? Разумеется, что эта счастливая мысль пришла сперва в голову молодому человеку и что она весьма понравилась романтическому воображению Марии Гавrilovны» (6, 102-103).

Как будто вполне бесстрастное описание вполне житейской истории, способной вызвать сочувствие к героям. Но понимающие некоторые побочные обстоятельства, связанные с этим отрывком, не могут не рассмеяться. Не случайна реакция Боратынского при чтении Повестей: «ржёт и бьётся» — как засвидетельствовал Пушкин в одном из писем. Каким приёмом добивается автор комического эффекта? Да простым повторением вводных слов: следственно, само по себе разумеется, что весьма естественно, разумеется... Но почему всё происходящее и рассказанное непременно должно само по себе разуметься? Логика обычной жизни к тому не обязательно принуждает.

Так здесь не логика жизни, а детерминизм литературных штампов. Пушкин над ними смеётся. Ранее уже приходилось говорить об особенностях дворянской культуры той эпохи: люди часто строили свои отношения по литературным образцам. (А может быть, таково и вообще свойство культур различных эпох?) Пушкин доводит это до абсурда. Не забудем общего замысла: вышивание новых узоров по старой канве. А старая-то канва тяготеет к абсурду, Пушкин его лишь выявил здраво. Он напоминает постоянно: разумеется, естественно — не потому, что это непременно естественно в жизни, но — в романах.

Другой пример. Сентиментальные романы в большинстве по форме представляют собою переписку между героями. В «Метели» герои живут бок о бок, всякий день видятся, но всё равно состоят в деятельной переписке. Могли бы и обойтись, но такова условность жанра. Как Пушкину не усмехнуться? Как Боратынскому не «ржать»?

По общему свойству сопоставлять литературные и жизненные ситуации, герои не могли не увидеть некоторого своего сходства с героями романа Руссо «Юлия, или Новая Элоиза»: богатая девушка, бедный молодой человек, родители препятствуют браку. И вот они хотят изменить дальнейшее развитие сюжета, потому что оно ведёт к несчастью. Однако... А что дальше случилось, читатель долгое время не знает: нечто загадочное. Нужно заметить попутно, что сюжетом Пушкин владеет виртуозно. Но так или иначе — новоявленный Сен-Прё погибает на войне, а судьба героини неясна. И вдруг новый Сен-Прё является — в облике гусарского полковника, лихого рубаки, бретёра и повесы. Сцена любовного объяснения с ним героинею срежиссирована вполне *литературно*, речь же героя нового звучит отчасти комически и также нарочито литературно.

«Бурмин нашёл Марью Гавриловну у пруда, под ивою, с книгою в руках и в белом платье, настоящею героинею романа. После первых

вопросов Марья Гавриловна нарочно перестала поддерживать разговор, усиливая таким образом взаимное замешательство, от которого можно было избавиться разве только незапынным и решительным объяснением. Так и случилось: Бурмин, чувствуя затруднительность своего положения, объявил, что искал давно случая открыть ей своё сердце, и потребовал минуты внимания. Марья Гавриловна закрыла книгу и потупила глаза в знак согласия.

«Я вас люблю, — сказал Бурмин, — я вас люблю страстно...» (Марья Гавриловна покраснела и наклонила голову ещё ниже.) «Я поступил неосторожно, предаваясь милой привычке, привычке видеть и слышать вас ежедневно...» (Марья Гавриловна вспомнила первое письмо St.-Preux.) «Теперь уже поздно противиться судьбе моей; воспоминание об вас, ваш милый, несравненный образ отныне будет мучением и отрадою жизни моей; но мне ещё остается исполнить тяжелую обязанность, открыть вам ужасную тайну и положить между нами непреодолимую преграду. <...> Да, я знаю, я чувствую, что вы были бы мою, но я — несчастнейшее создание... я женат!» (6, 115-116)

Одно слово — и оно взрывает изнутри всю эту ситуацию, а то, что рассказывает далее Бурмин, разрушает и литературщину, какую они накрутили вокруг собственной жизни, опрокидывает все литературные шаблоны. И как это достигается? Прежде всего при помощи языка. Авторский текст самим чуть-чуть ироничным звучанием своим становится весьма точным комментарием происходящему — при внешнем полном невмешательстве автора в ход событий, в ткань повествования.

Пушкин необычайно ироничен в этой своей прозе, но ирония его особого рода. Бывает: человек шутит, смеётся, иронизирует, высмеивает — читатель это чувствует, понимает, смеётся тоже (или не смеётся). Пушкин же в большинстве случаев абсолютно серьёзен. А вместе с тем ирония просто убийственная. Как он того достигает — иногда просто загадка. Он и вполне серьёзен, и вполне насмешлив одновременно. Есть такое ныне модное среди литераторов словечко: амбивалентность, а попросту — двойственность. «Повести Белкина» — пример такой амбивалентности. Неверно было бы сказать, что в них ирония за внешней серьёзностью: ибо автор серьезен вполне и внешне.

Вот описание времени окончания Отечественной войны с Наполеоном:

«Время незабвенное! Время славы и восторга! Как сильно билось русское сердце при слове *отчество!* Как сладки были слёзы свиданья! С каким единодушием мы соединяли чувства народной гордости и любви к государю! А для него, какая была минута!

Женщины, русские женщины были тогда бесподобны. Обыкновенная холдность их исчезла. Восторг их был истинно упоителен, встречая победителей, кричали они: ура!

### **И в воздух чепчики бросали.**

Кто из тогдашних офицеров не сознается, что русской женщине обязан он был лучшей, драгоценнейшей наградою?..» (6, 112-113).

Ведь это вполне серьёзно всё, без всякой насмешки. Но одновременно...

Бытовало в прошлом веке выражение: бросить чепец за мельницу. Или короче: бросить чепец, чепчик. Оно французское по происхождению и теперь вместе с французским языком ушло из разговорной речи. Означает оно: пуститься во все тяжкие, пренебречь общественными приличиями. В речи Чацкого, которого и процитировал Пушкин, смысл слов предельно ясен: при виде военного мундира женщины забывали себя. Уже у Чацкого ирония, у Пушкина же — вдвойне!

Амбивалентности текста содействует то, что Пушкин не является в Повестях прямым рассказчиком: рассказчик Белкин, да и тот не просто рассказывает, а пересказывает истории, им услышанные. Белкин говорит серьёзно, не шутит, не иронизирует, на это он не способен: простоват чересчур. А автор как бы рядом стоит, слушает, слушает, а часто нет-нет, да и усмехается.

Про *отчество* — да, это и Пушкин тоже, его чувства тут известны. А про государя — Белкин не посмеет, а автор как бы и подмигнул. Это и даёт ощущение двойной окраски фразы. Есть нынче такие картинки-фокусы: под одним углом смотришь — одно видишь, а изменить угол зрения — изображение меняется. Так и в Повестях.

Во фразе из только что процитированного текста «*А для него, какая была минута!*» автор ставит совершенно ненужную по правилам пунктуации запятую, и она-то даёт новую интонацию, позволяет менять этот угол зрения.

Ведь к Александру у Пушкина было вполне определённое отношение, тогда же в Болдине были написаны, быть может, известные строки:

**Властитель слабый и лукавый,  
Плешивый щёголь, враг труда,  
Нечаянно пригретый славой,  
Над нами царствовал тогда. (5, 209)**  
И т.д.

Оттого и ставит Пушкин ту запятую, меняющую интонацию фразы. Белкину она бы по всем правилам не нужна была.

Литература, в отличие от других видов искусства, рассчитанных на восприятие конкретными органами чувств, имеет особый объект воздействия: человеческое воображение, фантазию нашу. Эстетический секрет литературы прежде всего в том, что автор должен определённым образом настроить воображение воспринимающего — читателя. Возможности человеческой фантазии же безграничны: достаточно нескольких штрихов, намёка даже, чтобы воображение воспроизвело самые сложные картины, самые совершенные образы. Это еще древние понимали. Известный пример: Гомер не описал Елену Прекрасную, а сказал лишь, что когда она вошла — старцы встали. И нам этого достаточно. Но автору важно и скорректировать внутреннее зрение читателя, указать точку, с которой необходимо смотреть на представленную картину.

Вот повесть «Гробовщик». Кажется, тема мало располагает к юмору. Пушкин берёт «старую канву»: явление мертвецов. В литературе того времени весьма популярны были «готические романы» со всякими ужасами. Тема возмездия связывалась в них часто с явлением злодею-губителю невинных жертв, требующих расплаты за совершённое преступление. Но в «Гробовщике» нет никакого ужаса, это не гоголевские мертвецы, встающие из могил. Пушкин незаметно (и с юмором) направляет наше восприятие. Ирония включается уже в тот момент, когда главный герой, гробовщик Адриан Прохоров начинает ощущать в себе нечто вроде комплекса неполноценности:

«Что ж это, в самом деле, — рассуждал он вслух, — чем ремесло мое нечестнее прочих? разве гробовщик брат палачу? Чему смеются бусурмане? разве гробовщик гаер святочный? <...> А созову я тех, на которых работаю: мертвецов православных» (6, 124).

И автор даёт ему как бы возможность самоутверждения: хочешь позвать мертвецов, почувствовать свою полезность — пожалуй! Он применяет приём, вообще характерный для «Повестей Белкина»: приём «а что, если...» А что, если романтический таинственный характер окажется в захолустном местечке? А что, если при венчании женихов перепутают? А что, если к гробовщику его клиенты явятся? И так далее.

В сцене явления мертвецов, как и всё в Повестях, описание идёт и в шутку и всерьёз. Тема возмездия оборачивается совершенно обыденной и прозаической претензией:

«Ты не узнал меня, Прохоров, — сказал скелет. — Помнишь ли отставного сержанта гвардии Петра Петровича Курилкина, того самого, которому, в 1799 году, ты продал первый свой гроб — и ещё сосновый за дубовый?» (6, 127)

Гроб не тот подсунул, подлец! Впрочем, обманутый клиент не в особой и претензии, вспоминает лишь чтобы память освежить у главного героя. И какой сугубо бытовой характер имеет всё собрание покойников — а точнее: описание этого собрания:

«Все они, дамы и мужчины, окружали гробовщика с поклонами и приветствиями, кроме одного бедняка, недавно даром похороненного, который совестясь и стыдясь своего рушища, не приближался и стоял смиренно в углу. Прочие все одеты были благопристойно: покойницы в чепцах и лентах, мертвцы чиновные в мундирах, но с бородами небритыми, купцы в праздничных кафтанах» (6, 127).

В описание вкрадываются элементы комические:

«В эту минуту маленький скелет продрался сквозь толпу и приблизился к Адриану. Череп его ласково улыбался гробовщику. Клочки светло-зеленого и красного сукна и ветхой холстины кой-где висели на нем, а кости ног бились в больших ботфортах, как пестики в ступах» (6, 127).

Шалость гения.

Единственно трагическая повесть цикла — «Станционный смотритель». Она вообще занимает особое место в истории русской литературы: здесь впервые появляется тип так называемого «маленького человека» — одно из художественных открытий Пушкина. «Маленький человек» — человек незначительный по положению, забытый, придавленный жизненными обстоятельствами, страдающий. Потом он становится одним из традиционных персонажей русской литературы — всех и не перечислить. Начиналось же всё с Самсона Вырина, станционного смотрителя.

В «Станционном смотрителе» нет того, что в других повестях: над Выриным Пушкин не иронизирует, его цель: вызвать у читателя сострадание, создать мощное эмоциональное напряжение в душах людей, которое должно привести к сильнейшему катарсису, то есть к возвышающему внутреннему потрясению и очищению.

А как понимать «новые узоры по старой канве» в связи с этой повестью? Старая канва — это мотив соблазнения. Коллизия опять-таки популярнейшая. И в мировой литературе вообще, и во все времена, и в пушкинские в частности. Ближайший к Пушкину пример (из известных) «Бедная Лиза» Карамзина. И всегда авторское внимание было — либо к соблазненной, либо к соблазнителю. Или сочувствие к жертве, или какая-то оценка соблазнителя. Пушкин же характеры и судьбу обоих лишь как бы пунктиром намечает. И такова же вообще особенность Повестей: зачем давать массу подробностей в старом и всем до тонкостей известном сюжете? Читателю они и без того знакомы, много раз на все лады повторялись. Можно было написать, разумеется, нечто вроде «Бедной Дуни» (и кто-то писал), но то не для Пушкина. Он понимал: начни он подробнейше описывать, как

Минский соблазнял Дуню, выйдет лишь ряд шаблонных и скучных эпизодов. Прежде он литературные стереотипы намеренно подавал и смеялся над ними, теперь же не до смеха, не до банальностей. Пушкин лишь намечает «старую канву» и дает «новый узор» — его интересует иная жертва: бедный отец. Судьба Дуни как раз благополучна. У Пушкина же: а что, если в этой ситуации выбрать иную точку зрения? Для своего времени — подлинное новаторство. И художественное открытие.

К пародийно-иронической атмосфере возвращается автор в последней из «Повестей Белкина» — в «Барышне-крестьянке». Опять — неуловимая пушкинская игра: и серьёзно, и с улыбкой. В самом сюжете — два враждующих главы семейства, этакие Монтекки и Капулетти (старая канва), но российские, провинциальные, без трагической непримиримости и без гибели юных героев (новый узор).

Лирические описания полны в повести истинной поэзии:

«Заря сияла на востоке, и золотые ряды облаков, казалось, ожидали солнца, как царедворцы ожидают государя; ясное небо, утренняя свежесть, роса, ветерок и пение птичек наполняли сердце Лизы младенческой весёлостию; боясь какой-нибудь знакомой встречи, она, казалось, не шла, а летела. <...> Сердце её сильно билось, само не зная почему; но боязнь, сопровождающая молодые наши проказы, составляет и главную их прелесть. Лиза вошла в сумрак рощи. Глухой, перекатный шум её приветствовал девушку. Веселость её притихла. Мало-помалу предалась она мечтательности. Она думала... но можно ли с точностью определить, о чём думает семнадцатилетняя барышня, одна, в роще, в шестом часу весеннего утра? Итак, она шла, задумавшись, по дороге, осенённой с обеих сторон высокими деревьями...» (6, 152-153).

А всё же не удержался автор от иронического сопоставления облаков с царедворцами в ожидании государя. И уж истинной весёлостью отзывается описание всякий раз, когда пошлые шаблоны начинают возобладать над искренностью в поведении героя:

«Возвратясь в гостиную, они уселись втроём: старики вспоминали прежние времена и анекдоты своей службы, а Алексей размышлял о том, какую роль играть ему в присутствии Лизы. Он решил, что холодная рассеянность во всяком случае всего приличнее и вследствие сего приготовился. Дверь отворилась, он повернул голову с таким равнодушием, с такой гордою небрежностью, что сердце самой закоренелой кокетки непременно должно было бы содрогнуться. К несчастию, вместо Лизы, вошла старая мисс Жаксон, набелённая, затянутая, с потупленными глазами и с маленьким книжком, и прекрасное военное движение Алексеева пропало втуне» (6, 162-163).

«Старую канву» Пушкин дополнил в «Барышне-крестьянке» водевильной фабулой — с переодеванием, недоразумениями и счастливой развязкой. Эти черты истинной весёлости дополняют болдинский портрет поэта и вносят новые мотивы в сюжет его жизни, лишая его однолинейности и монотонности.

## 6.

Вторая Болдинская осень, осень 1833 года, хоть была и скуче первой, оставила по себе память созданием, помимо прочего, поэмы «Медный всадник».

Пожалуй, до конца жизни Пушкин не изменил некоторым иллюзиям, связанным с идеализацией Петра, но губительность для человека абсолютизированного принципа государственности он распознал вполне. «Медный всадник» порою объявляли гимном петрову делу, гимном государственному строительству, символом какового явился «новый град» на невских берегах, *Петра творенье*.

Не замечают при том вроде бы малости: композиции поэмы. Гимн же Петербургу открывает, а не завершает повествование. Было бы иначе, и логику поэмы можно бы выстроить так: несмотря на беды отдельных маленьких людей, государство крепнет и утверждается, и это важнейшее, что необходимо возвысить в оценке петровских деяний. У Пушкина же: хотя государство и бесспорно могущественно, оно бесчеловечно, поскольку равнодушно к страданиям отдельных, пусть и маленьких людей, ибо несёт им беды и гибель.

Во вступлении, знаем ли не всеми наизусть, не обойдём вниманием слово, точно оценивающее смысл создания города на столь гиблом месте. Интуитивно или сознательно употребил его автор?

**И думал он:**  
**Отсель грозить мы будем шведу.**  
**Здесь будет город заложён**  
**Назло надменному соседу. (4, 380)**

**Назло...** Но что создано на зло — зло и несет.

Дело Петра Пушкин запечатлел в мощном, слишком всем известном образе:

**О мощный властелин судьбы!**  
**Не так ли ты над самой бездной,**  
**На высоте, уздой железной**  
**Россию поднял на дыбы? (4, 395)**

На дыбы... Так и просится созвучие: на дыбу...

Второй раз у Пушкина (и в русской литературе тем самым) является образ «маленького человека». Маленький, небогатый, умом не блестающий, без претензий особенных.

### Наш герой

Живёт в Коломне; где-то служит,  
Дичится знатных и не тужит  
Ни о почивющей родне,  
Ни о забытой старине.

.....  
О чём же думал он? о том,  
Что был он беден, что трудом  
Он должен был себе доставить  
И независимость и честь,  
Что мог бы Бог ему прибавить  
Ума и денег. (4, 385)

Мечты его так же обыденны, жизненные планы не прельщают грандиозностью, высокостию стремлений, наполеоновским размахом:

«Жениться? Мне? зачем же нет?  
Оно и тяжело, конечно;  
Но что ж, я молод и здоров,  
Трудиться день и ночь готов;  
Уж кое-как себе устрою

Приют смиренный и простой  
И в нём Парашу успокою.  
Пройдёт, быть может, год-другой —  
Местечко получу, Параше  
Препоручу хозяйство наше  
И воспитание ребят...  
И станем жить, и так до гроба  
Рука с рукой дойдём мы оба,  
И внуки нас похоронят...»  
(4, 385-386)

Всё гибнет в пучине ненастья, на которое обрекла человека *роковая* воля тирана.

А как, однако, шагнула вперед литература усилиями одного Пушкина: совсем еще недавно подобный герой — кому был интересен? Могущество тирана — вот предмет, достойный поэзии, хоть бы и ужасом своим. Печалиться же о несчастьях столь ничтожного человечка — избавьте! И вот оказывается — нет ничего важнее.

Должно удивиться и творческому воображению Пушкина — как великому Божьему дару. В дни петербургского наводнения 1824 года

он пребывал в Михайловском и как раз приступал к созданию «Бориса Годунова». Разгула стихии ему наблюдать не довелось. Но кто из очевидцев смог бы так описать её:

Но силой ветра от залива  
Переграждённая Нева  
Обратно шла гневна, бурлива,  
И затопляла острова,  
Погода пуще свирепела,  
Нева вздувалась и ревела,  
Котлом клокоча и клубясь,  
И вдруг, как зверь остервенясь,  
На город кинулась. Пред нею  
Всё побежало, всё вокруг  
Вдруг опустело — воды вдруг  
Втекли в подземные подвалы,  
К решёткам хлынули каналы,  
И всплыл Петрополь, как тритон,  
По пояс в воду погружён.

Осада! приступ! злые волны  
Как воры, лезут в окна. Чёлны  
С разбега стёкла бьют кормой.  
Лотки под мокрой пеленой,  
Обломки хижин, брёвна, кровли,  
Товар запасливой торговли,  
Пожитки бледной нищеты,  
Грозой снесённые мосты,  
Гроба с размытого кладбища  
Плынут по улицам!

Народ  
Зрит Божий гнев и казни ждёт.  
(4, 386-387)

Маленький человек, счастье которого погибло в том страшном событии, решился на бунт, но робкий, и сам не выдерживает собственной дерзости и собственного страха перед «горделивым истуканом». Чеканный стих «Медного всадника» отдаётся ответным возбуждением эстетического трепета во всякой чуткой душе:

И он по площади пустой  
Бежит и слышит за собой —  
Как будто грома грохотанье —  
Тяжёло-звонкое скаканье  
По потрясённой мостовой.  
И, озарён луною бледной,  
Простерши руку в вышине,  
За ним несётся Всадник Медный

**На звонко-скачущем коне;  
И во всю ночь безумец бедный,  
Куда стопы ни обращал,  
За ним повсюду Всадник Медный  
С тяжёлым топотом скакал.**

**(4, 395-396)**

Завершение поэмы поражает тихим смирением, столь контрастным напряжённо-тревожному повествованию о разгулявшейся стихии, бунте и ужасе несчастного страдальца. На дальнем острове на взморье, возле вынесенного наводнением ветхого домишкя, с которым связывались надежды героя на счастье,

**...у порога  
Нашли безумца моего,  
И тут же хладный труп его  
Похоронили ради Бога. (4, 397)**

Погиб ради прихоти тиранической роковой воли. И похоронен — ради Бога. И читатель сам волен думать: и в Боге нашёл утешение.

В добавлении к этому каких-либо поясняющих рассуждений не видим необходимости.

Вероятно, само сопряжение смирения и бунта не могло не задевать беспокойного внимания Пушкина. Проблема религиозная несомненно.

Там же, в Болдине, в том же 1833 году, возвращаясь из поездки в Оренбург, где он собирал материалы для своего исторического исследования пугачёвского бунта, Пушкин в основном завершает начатую ранее «Капитанскую дочку», хотя окончательно дописывается она к 1836 году. Жанровое определение «Капитанской дочки», кажется, еще не установилось окончательно: её называют то повестью, то романом. Скорее это всё же повесть, если придерживаться формальных критериев и не вкладывать в понимание романной формы широту и значительность содержания, несомненные в данном случае.

Именно в «Капитанской дочке» сосредоточивает внимание автор на сопряжённом взаимодействии смирения и бунта как основных типов поведения человека. Как вообще типов религиозного мировосприятия.

Смирение и бунт — покорность и непокорность Божией воле.

Покорность Божией воле проистекает из сознания человеком своего духовного несовершенства и своей немощи перед Создателем. Поэтому смиренный примет всё, что ниспослано ему, и поэтому во всех испытаниях он будет всегда возлагать надежду не на свои немощные силы и руководствоваться не соображениями своего рассудка и не похотью собственной воли.

«На познании и сознании немохи зиждется всё здание спасения»<sup>106</sup> — утверждал святитель Игнатий (Брянчанинов). Иначе и быть не может, ибо воля Божия направлена именно к спасению человека, хоть он сам и не всегда то сознаёт.

Непокорность Божией воле питается гордынею и влечёт за собою противодействие делу спасения.

Философия и психология бунта осмыслялась Пушкиным и прежде — из ближайших примеров можно напомнить хотя бы «Моцарта и Сальери». Бунт замешан на безверии. Проблема слишком важная для Пушкина, ибо он не был чужд подобных настроений в разные моменты жизни. Не зря же и к Пугачёву так пристально внимателен он, что обращался к событиям пугачёвщины не только как художник, но и как литератор-историк.

Бунт есть неудовлетворённость творением и стремление изменить его по своей воле и разумению. Поэтому бунт всегда есть вызов Богу, даже если он направлен на какие-то частные стороны бытия. Человек ведь бывает недоволен не обязательно всем мирозданием в целостности, а лишь тем местом, которое отведено ему и кажется несовершенным. Тут явно дает знать о себе раздробленное сознание, не вмещающее в себя понимание целостности творения. Отвержение отдельных проявлений Божьей воли неминуемо приведёт человека к неприятию Его воли вообще. Бунт может быть связан и с личными неурядицами и направлен против политических институтов и против социального уклада. Но всегда, явно или потаённо, он имеет богооборческий характер. Недаром же крупнейшие бунты, так называемые великие революции, французская и большевицкая, с такой яростью обрушивались на христианство, заменяя его культом разума и всеобщего социального переустройства жизни.

Итак, на смирении зиждется радостное и благодарное приятие творения, смирение видит источник зла в повреждённой грехопадением природе человека и направляет внутренние силы на **невидимую брань** с грехом. Бунт творения не приемлет и видит причину всех бед во внешнем неустройстве, и оттого стремится переустроить бытие извне. Самую точную формулу бунта дал, пожалуй, Маркс: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» («Тезисы о Фейербахе»).

В «Капитанской дочке» выражена мысль, превратившаяся ныне в крылатую: «Не приведи Бог видеть русский бунт, бесмысленный и беспощадный!» (6, 524-525). Бесмысленный — ибо не достигнет цели своей, да и не может достигнуть (все революции тому подтверждение), беспощадный — ибо зальет всё кровью на своём пути (и опять правоту поэта подтвердили те же революции). Впрочем, почему речь идет только о русском бунте? Да ведь и любой таков не в меньшей мере.

Повторяясь намеренно, Пушкин высказал в «Капитанской дочке» и в антирадищевском «Путешествии из Москвы в Петербург», над которым работал примерно в то же время, в конце 1833 — начале 1834 года, задушевную свою мысль: «Лучшие и прочнейшие изменения суть те, которые происходят от одного улучшения нравов, без насильственных потрясений политических, страшных для человечества...» (7, 291-292).

В «Капитанской дочке» противостоят два типа поведения человека в миру, персонифицированы они образами Гринёва и Пугачёва.

Сюжетно Гринёву противостоит Швабрин, Пугачёв же скорее доброжелательно содействует главному герою — но речь идет о существенном противостоянии, а не событийном. Швабрин и не бунтует, он скорее приспосабливается к обстоятельствам, соблюдая свою выгоду, чем сознательно выступает против них. Он плывёт по течению, потакая подлости собственной натуры. Пугачёв, лично симпатизируя Гринёву, является именно иной тип поведения. Просто противостоять Гринёву в конкретности событий — для него было бы слишком мелочно: он как-никак царь, пусть и самозванный.

Пугачёв бунтарь. Это очевидно. При том сам он несомненно выделяется автором из толпы прочих бунтарей, звероподобных душою. И в историческом исследовании, и в «Капитанской дочке» Пушкин приводит многие примеры страшных зверских преступлений пугачёвцев — цитировать соответствующие места нет желания, да они и общеизвестны.

Пугачёв как индивидуальность отчасти романтизируется Пушкиным. Он выделяется несомненными достоинствами: неглуп, сметлив, умеет возвыситься над обстоятельствами, по-своему благороден. В «Истории пугачёвского бунта» предводитель бунтарей реальнее, гораздо проще и грубее. И жесточе, чем в художественной прозе.

Психология и житейская философия Пугачёва раскрывается в рассказанной им калмыцкой сказке с нехитрым и жутким выводом: «Чем триста лет питаться падалью, лучше раз напиться живой кровью» (6, 508).

А ведь Гринёв возразил Пугачёву, выслушав такую сентенцию: «Но жить убийством и разбоем значит по мне клевать мертвчину» (6, 508). Однако его несогласие осталось плохо понятым самим Пугачёвым — и проигнорированным истолкователями.

Важно проследить поведение Гринёва на протяжении всего повествования. Оно отличается смирением его перед посылаемыми ему испытаниями. Не приспособлением к ним, ибо он нигде не кривит душою, а именно смирением, поскольку во всём он возлагает надежду на Бога. Уже в первом эпизоде, в первом испытании, застигнутый бурею в степи, когда само это событие кажется просто следствием

ребяческой легкомысленности героя, он не забывает упомянуть, что решился предать себя воле Божьей.

Попутно восхитимся мастерством Пушкина, сумевшего скромными средствами создать полную картину бурана в степи:

«Ветер между тем час от часу становился сильнее. Облачко обратилось в белую тучу, которая тяжело поднималась, росла и постепенно облегала небо. Пошёл мелкий снег — и вдруг повалил хлопьями. Ветер завыл; сделалась метель. В одно мгновение тёмное небо смешалось со снежным морем. Всё исчезло. <...>

Я выглянул из кибитки: всё было мрак и вихорь. Ветер выл с такой свирепой выразительностью, что казался одушевлённым; снег засыпал меня и Савельича; лошади шли шагом и скоро стали» (6, 406).

И вот что парадоксально: когда бы Гринёв приспособился к обстоятельствам, переждав, по совету ямщика, бурю па постоялом дворе, он бы не встретился с Пугачёвым в этой буре. И погиб бы неминуемо в буре бунта при самом его начале. Зримая разница между смирением и приспособляемостью.

Чем дальше мы следим за Гринёвым, тем всё более убеждаемся, что такова черта его характера: не беспокоиться за судьбу свою, вверяя её Всевышнему. Но то не пассивность вялой воли, но напротив — нравственная активность натуры. Пассивен Швабрин, когда, спасая жизнь, переходит на сторону Пугачёва. Активен Гринёв, когда смиренно готов принять собственную казнь, лишь только бы не участвовать в изменении существующего порядка вещей и не изменять своему внутреннему достоинству, которые он именует честью. Замечательно поведение Гринёва при аресте, когда, оговорённый Швабриным, он рискует потерять слишком многое, будучи причтённым несправедливо к бунтовщикам. Даже не задумавшись над возможной опасностью, он остаётся верен себе:

«Однако ж я не терял ни бодрости, ни надежды. Я прибегнул к утешению всех скорбящих и, впервые вкусив сладость молитвы, излиянной из чистого, но растерзанного сердца, спокойно заснул, не заботясь о том, что со мною будет» (6, 528).

Вообще **молитва** оказывается важнейшим состоянием человека в пространстве «Капитанской дочки». «...Молитва, — пишет И.А.Есаулов, — возникает в тексте повести в самых кульмиационных, решающих, пороговых ситуациях»<sup>107</sup>.

Молитва есть проявление духовной активности человека.

Гринёв, должно заметить, активен постоянно, но эта активность проявляется то в непосредственном и очевидном смирении, когда речь заходит о нём самом, то в волевом действии, которое основано на вере в Промысл Божий, когда возникает опасность для кого-либо из близких. Смертельно рискуя, он отправляется в стан пугачёвцев, лишь только узнаёт о печальной участи Маши Мироновой, своей

невесты. Поездка к Пугачёву — именно одно из проявлений смирения, ибо он не бунтует против Бога, но надеется на Него, на Его защиту. Оттого-то он и не боится Пугачёва, открыто признаваясь тому, что станет воевать против него, если выберется к своим цел и невредим.

Бунт ищет справедливости в человеческом понимании её. И во имя этой «справедливости» — сеет зло, страдания и смерть. Так было всегда. Но это-то — самое уязвимое место человека (когда бы он задумался над тем всерьёз). Недаром святитель Василий Великий утверждал: если бы Бог был справедлив по человеческим меркам, то никому бы не спастись.

Сознавая то, мы можем уповать единственно на милосердие.

Бунт ищет справедливости, смиление молит о милосердии.

Эта коллизия обозначена в «Капитанской дочке»: Гринёв советует Пугачёву «прибегнуть к милосердию государыни». Пугачёв отвергает: «Поздно мне каяться. Для меня не будет помилования» (6, 507).

Никогда не поздно. *Благоразумный разбойник* был помилован на самом пороге смерти. Нежелание каяться и отвержение надежды на милосердие есть заурядное проявление безверия.

Осмысление **милости** как несомненной духовной ценности становится заботой автора «Капитанской дочки». И.А.Есаулов, проведя скрупулёзный анализ текста и подтверждая свой вывод многими доказательными примерами, утверждает: «В «Капитанской дочке» замечательна последовательная ориентация на «милость» (а не правосудие) и «благодать Божию»<sup>108</sup>.

Милость истекает от Благодати. Благодать же призываются **благословением**. Поэтому несомненна правота Есаулова, когда он, опираясь на многие же подтверждения, делает вывод: «Не должно удивлять и то, что проблема **благословения** является центральной проблемой поэтики «Капитанской дочки»<sup>109</sup>.

Итак, смиление опирается на молитву и через благословение стяжает упование на милосердие Промысла, осуществляющее через земную милость человека.

Каковы же плоды того и иного типа поведения, смиления и бунта?

Гринёв «был освобождён от заключения в конце 1774 года, по именному повелению; <...> он присутствовал при казни Пугачёва, который узнал его в толпе и кивнул ему головою, которая через минуту, мёртвая и окровавленная, показана была народу. Вскоре потом Пётр Андреевич женился на Марье Ивановне. Потомство их благоденствует в Симбирской губернии...» (6, 540).

Это итог житейский, земной. Но он косвенно свидетельствует и об **ином** итоге.

Лермонтов назвал Пушкина невольником чести.

Понятие же дворянской чести — не христианское, даже антихристианское.

*«Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую»*  
*(Мф. 5, 39).*

Это подвиг смирения.

Для дворянина: если ударят по щеке — неизбежно вставать к барьеру, обрекая себя на убийство или же самоубийство. Это *бунт* гордыни. Честь — ценность, утверждаемая вовне собственною волею, защищаемая от внешних посягательств собственными усилиями. И честью обладают не все, но избранные.

Христианство даёт человеку сознание собственного *достоинства*, основанного на убеждении, что он создан по образу Божию. Это ценность внутренней, духовной жизни человека, утверждённая творческою волею Создателя. Достоинство даровано каждому человеку. Никто не может ни отнять у человека его достоинство, ни осквернить его — только он сам.

*«Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет»* (Гал. 6, 7).

Человек, выходящий к барьеру, защищает свою честь, но оскорбляет достоинство. В том так зrimо проявляется желание *себе лишь самому служить и угодждать*.

Святые Отцы учат, что враг рода человеческого особенно активен тогда, когда человек начинает восхождение на новый, более высокий уровень своего духовного бытия.

Всё свидетельствует о том, что Пушкин пребывал именно в таком состоянии. Творческие постижения его — тому очевидное подтверждение.

Самые злые силы ополчились против души поэта перед трагическим концом его.

В сознании народном смерть Пушкина навсегда запечатлена как национальная трагедия. Однако, пытаясь проникнуть умом в те скорбные дни, мы часто низводим наше внимание до уровня праздного любопытства, всё стараясь выведать сопутствующие подробности совершившегося тогда, что отчасти извинительно, но всё же уводит от истинного понимания смысла случившегося. Мы выпытываем из разных источников о поведении Наталии Николаевны, жены поэта, расследуем действия барона Геккера, попутно осведомляясь о его порочной натуре, мы позволяем заморочить себе голову вздорным вымыслом о некоей кольчуге, якобы изготовленной для Дантеа где-то в Архангельске, — и превращаем всё в сплетню, которая, помимо всего прочего, пачкает имя и самого Пушкина. Не менее чем пасквильные преддуэльные слухи. Самого Пушкина мы приижаем при этом также,

поскольку отводим ему роль жалкой марионетки в руках закулисных интриганов (о чём не раз уже писалось): они как будто за ниточки дергали, а он подчинялся. А помимо того к нашему переживанию трагической гибели поэта примешивается и эгоистическое сожаление: столь безвременно ушел из жизни, как много мог ещё создать, а следовательно, сколько мы недополучили прекрасных произведений, коими могли бы уладить ещё наши эстетические потребности.

Если смысл творчества художественного лишь в том и заключён, чтобы служить предметом праздной забавы, эстетического развлечения, чтобы создать возможность погружения души и сознания в мир поэтических грёз, где человек мог бы забыться и отвлечься от тяготящей (а порою и пугающей) его действительности, — то наш эгоизм был бы вполне оправдан. Но сколь недостойная и мелочная роль отводится в таком случае искусству... Если же назначение искусства (как то понимал и сам Пушкин) в пророческом следовании Истине — мы обязаны отбросить собственные вздорные притязания, должны вспомнить, что всякое пророческое служение совершается в отмеренных ему пределах, и нам необходимо смирииться перед Божиим Промыслом и постараться сознать смысл сказанного нам языком тех трагических событий, память о которых продолжает тревожить нашу душу и наш разум.

Быть может, не стоит углубляться в разбор доводов философа Вл. Соловьёва (в статье «Судьба Пушкина») в пользу того утверждения, что Пушкин уже ничего не смог бы создать великого после дуэли, завершившейся гибелью его противника, — в них есть много убедительного и справедливого, но и это становится отчасти второзначным перед выяснением причины свершившегося и смысла его (а не того, что могло бы произойти, если бы все события развивались так, как нам бы того желалось). С философом нужно согласиться прежде всего в том, что не следует преувеличивать роковую роль «светской черни» в свершившемся, снимая вину с самого поэта — вину внутреннюю, сущностную. Понять же истинную вину кого бы то ни было нам нужно вовсе не для того, чтобы осудить его и оправдать кого-то иного — нельзя брать на себя роль Высшего Судии. Мы должны лишь извлечь из всего урок для себя, распознав в себе ту же греховность, что так ясно становится видна в столкновении характеров, наблюдать которые нам выпало. Вина имеет истоки преимущественно внутренние, мы же силимся найти виновных именно вовне, по вполне понятным причинам соблазняясь лермонтовским негодованием, увлекающим нас во власть темной злобы и мстительных вожделений. С недавних пор мы особенно упорно стремимся обнаружить во всех событиях действие могущественных закулисных сил, соединяя прошлое со злобой нынешнего дня. Урок, извлекаемый нами из трагедии Пушкина,

становится для нас вполне однозначным: ищи во всем внешних врагов, не гони от себя ненависть к ним.

Враг рода человеческого, без сомнения, не преминет воспользоваться помощью своих служителей (так что и впрямь забывать о них не след), но зачем же забываем мы: подчинить нас своей воле они смогут только через наши слабости. Вовсе не для того, чтобы тут же осудить Пушкина, должны мы уяснить себе, в чём он позволил тёмным силам взять над собою верх, — так мы лишь впадём в грех гордыни, не сумев добыть для себя никакой духовной пользы, ради которой и необходимо нам осознать истинный смысл происшедшего.

*«Раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много; а который не знал, и сделал достойное наказания, бит будет меньше. И от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12, 47-48).*

Пушкину было дано с преизбытком.

Поэтому небесполезно задуматься над мыслью Вл. Соловьёва, непонятой и отвергнутой многими, ибо для большинства она оказалась неприемлемой эмоционально и непостижимо рассудком: «Пушкин убит не пулею Геккерна, а своим собственным выстрелом в Геккерна»<sup>110</sup>.

Вернёмся мыслью в тот зимний январский вечер, на берег Чёрной речки, где в снегу лежит раненый Пушкин. Мы не можем утверждать с непоколебимой уверенностью, что рана была безусловно смертельной, но нельзя отвергнуть того, что тёмная злая энергия переполняла в тот момент душу поэта. Друзьям, которые бросились к нему в тревоге, он твёрдо сказал: «У меня хватит силы на выстрел». Недрогнувшей рукою, прицелившись, послал он свой выстрел во врага — и вот в этот-то момент зло, обращённое на противника, жажда убийства отравляющим ядом поразила стрелявшего, отзывалась безусловным разрушительным действием в его физическом теле. Данте упал, ибо Пушкин был слишком опытным стрелком, ибо рука его была достаточно натренирована. Падение противника вызвало недобрую радость в душе поэта, радость убийства, — и это всё усугубило.

Но противник оказался лишь контужен. До сих пор мусолятся милые обывателям слухи о кольчуге, более трезвые люди рассуждают, что Данте спас случай. Нет. Нет ничего случайного, во всём Промысл Божий. «Не случай спас Данте — его спас Бог», — так могли бы мы сказать как будто и, сказавши, всё же ошиблись бы в главном: не Данте, а Пушкин был спасён — спасён Промыслом Божиим.

Остановим мысленно то мгновение, когда выстрел уже сделан, но пуля ещё вершит свой путь. Пушкин уже безусловно обречён. Его ожидают дни тяжких страданий души. Его ждет тот миг, коего не избегает никто, но к которому поэт находился уже ближе многих. Кем предстояло ему встретить тот миг — убийцею, злобно торжествовавшим свой мстительный триумф, или смиренным христианином, совершившим подвиг прощения убийце собственному? Да, скажут тут, что по дуэльным правилам Пушкин не был убийцей, ибо совершил всё в честном поединке. Но ведь жалкие эти человеком выдуманные условности не для Божьего Суда, лишь для людского. Итак: именно в тот миг, когда пуля готова была настичь уже беззащитного противника, решалась судьба Пушкина — судьба в высшем понимании, а не в житейски-обыденном. Житейски-то рассуждая, он уже был обречён, по Истине же — всё еще было впереди.

Бог спас Пушкина от тяжкого греха убийства, хотя жажда смерти противника, повторим ещё раз, смертельно отравила раненого поэта. Пушкину было даровано свыше право духовно примириться с врагом — принять или отвергнуть дар было уже исключительно в его воле. Так действует Промыслительная воля: человеку всегда даётся возможность выбора. Если бы враг был мёртв, нравственного права прощать свою жертву у стрелявшего не было бы. Сколь тягостны стали бы муки, сколь безысходны, сколь мрачна смерть...

«Дай мне зресть мои, о Боже, прегрешенья... и дух смирения, терпения, любви и целомудрия мне в сердце оживи», — молился поэт Создателю и был услышан. «Требую, — так сказал он перед смертью Вяземскому, — чтобы ты не мстил за мою смерть; прощаю ему и хочу умереть христианином». Он завещал то же как бы и всем нам.

Он умер христианином, тягостные дни умирания завершились духовным просветлением. Священник, принявший исповедь умирающего и приобщивший его Святых Тайн, свидетельствовал о высоте духовного состояния поэта.

Вчитаемся еще раз и в свидетельство, оставленное духовно чутким Жуковским:

«Особенно замечательно то, что в эти последние часы жизни он как бы сделался иной: буря, которая за несколько часов волновала всю душу неодолимою страстью, исчезла, не оставив в ней следа...»

И после смерти:

«... Я сел перед ним и долго один смотрел ему в лицо. Никогда в его лице я не видел ничего подобного тому, что было в нём в эту первую минуту смерти. Голова его несколько наклонилась; руки, в которых было за несколько минут какое-то судорожное движение, были спокойно протянуты, как будто упавшие для отдыха после тяжёлого труда. Но что выражалось на его лице, я сказать словами не умею. Оно

было для меня таково и в то же время так знакомо! Это было не сон и не покой! Это не было выражение ума, столь прежде свойственное этому лицу; это не было также и выражение поэтическое! нет! какая-то глубокая, удивительная мысль на нём развивалась, что-то похожее на видение, на какое-то полное, глубокое, удовольствованное знание. Всматриваясь в него, мне всё хотелось спросить: «Что видишь, друг?» И что бы он ответил мне, если бы мог на минуту воскреснуть? Вот минуты в жизни нашей, которые вполне достойны названия великих <...> Я уверяю <...>, что никогда на лице его не видел я выражения такой глубокой, величественной, торжественной мысли. Она, конечно, проскальзывала в нём и прежде. Но в этой чистоте обнаружилась только тогда, когда всё земное отделилось от него с прикосновением смерти. Таков был конец нашего Пушкина»<sup>111</sup>.

И тогда же, по живой памяти, закрепил Жуковский это впечатление своё в мерных строках:

**Он лежал без движенья,  
    как будто по тяжкой работе  
Руки свои опустив.  
    Голову тихо склоня,  
Долго стоял я над ним,  
    один, смотря со вниманьем  
Мёртвому прямо в глаза;  
    были закрыты глаза,  
Было лицо его мне так знакомо,  
    и было заметно,  
Что выражалось на нём, —  
    в жизни такого  
Мы не видали на этом лице.  
    Не горел вдохновенья  
Пламень на нём; не сиял острый ум;  
Нет! Но какою-то мыслью,  
    глубокой, высокою мыслью  
Было объято оно:  
    мнился мне, что ему  
В этот миг предстояло  
    как будто какое виденье,  
Что-то сбывалось над ним,  
и спросить мне хотелось:  
    что видишь?**

Та высшая Истина, по которой духовно томилась душа Пушкина, теперь была им обретена? Свидетельство непреложно: «...какое-то полное, глубокое, удовольствованное знание».

Что же открылось ему, обретённое столь трудною ценой?

**... и спросить мне хотелось:**

## **ЧТО ВИДИШЬ?**

«И что бы он ответил...?»

«Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унёс с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем» (Достоевский)<sup>112</sup>.

### **8.**

**Недаром тёмною стезёй  
Я проходил пустыню мира,  
О нет, недаром жизнь и лира  
Мне были вверены судьбой! (2, 252)**

Странно, в этих строках отвечено на важные внутренние вопросы, распутаны главные узлы пушкинского жизненного сюжета.

- «Духовной жаждою томим, в пустыне мрачной я влачился...»
- «Недаром тёмною стезёй я проходил пустыню мира...»
- «Дар напрасный, дар случайный, жизнь, зачем ты мне дана?»
- «О нет, недаром жизнь и лира мне были вверены судьбой!»

Но написано это было ещё до создания «Пророка»...

## **КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ПЕРВОЙ ЧАСТИ**

**Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. М. – Р/Д., 1992.**

**История русской литературы XIX века: библиографический указатель под ред. К.Д.Муратовой. М.-Л., 1962.**

**История русской литературы. Т. 1-10. М.-Л., 1941-1955.**

**История русской литературы. Т. 1-4. Л., 1981-1982.**

**Анастасий (Грибановский), митрополит. Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви. Мюнхен, 1948.**

**Антоний (Храповицкий), митрополит. О Пушкине. М., 1991.**

**Алексеев М.П. Пушкин. Л., 1984.**

**А.С.Пушкин: путь к Православию. М., 1996.**

**Ахматова А.А. О Пушкине. Л., 1977.**

**Бердышев Л.П. Андрей Тимофеевич Болотов. М., 1988.**

- Бессараb М.Я.* Жуковский. М., 1983.
- Бонди С.М.* О Пушкине: статьи и исследования. М., 1983.
- Бурсов Б.И.* Судьба Пушкина. Л., 1985.
- Васильев Б.А.* Духовный путь Пушкина. М., 1994. «В краю чужом»: Зарубежная Россия и Пушкин. М.-Рыбинск, 1998.
- Гершензон М.* Мудрость Пушкина. М., 1919.
- Гилельсон М.И.* П.А.Вяземский: жизнь и творчество. Л., 1969.
- Гиппиус В.* Пушкин и христианство П., 1915.
- Дар: русские священники о Пушкине. М., 1999.
- Жирмунский В.М.* Байрон и Пушкин. Л., 1987.
- Западов А.В.* Державин. М., 1958.
- Западов А.В.* Отец русской поэзии: о творчестве Ломоносова. М., 1961.
- Измайлова И.В.* Очерки творчества Пушкина. Л., 1976.
- Катасонов В.И.* Хождение по водам (религиозно-нравственный смысл «Капитанской дочки» А.С.Пушкина). Пермь, 1998.
- Лотман Ю.М.* Александр Сергеевич Пушкин: биография писателя. Л., 1983.
- Манин Ю.В.* Поэтика русского романтизма. М., 1976.
- Непомнящий В.С.* Поэзия и судьба. М., 1983.
- Позов А.* Метафизика Пушкина. Мадрид, 1967.
- Резников Вячеслав, свящ.* Размышления на пути к вере: о поэзии А.С.Пушкина. М., 1997.
- Сахаров В.И.* Под сенью дружных муз: о русских писателях-романтиках. М., 1984.
- Семенко И.М.* Жизнь и поэзия Жуковского. М., 1975.
- Семенко И.М.* Поэты пушкинской поры. М., 1970.
- Соколов А.Н.* История русской литературы XIX века (1-я половина). Изд. 5-е, испр. М., 1985.
- Тартаковская Л.А.* Дмитрий Веневитинов. Ташкент, 1974.
- Фомичёв С.А.* Поэзия Пушкина: творческая эволюция. Л., 1986.
- Франк С.Л.* Этюды о Пушкине. Paris, 1987.

*Фридман Н.В.* Поэзия Батюшкова. М., 1981.

*Ходасевич В.* Державин. Париж, 1986.

*Ходасевич В.* Поэтическое хозяйство Пушкина. Л., 1924. Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957.

*Юрьева И.Ю.* Пушкин и Христианство. М., 1998.

*Янушкевич А.С.* Этапы и проблемы творческой эволюции В.А. Жуковского. Томск, 1985.

### ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРВОЙ ЧАСТИ

**1.** Есаулов И.А. Литературоведческая аксиология: опыт обоснования понятия. //Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков. Петрозаводск, 1994. С. 382.

**2.** Цит. по: Линков В., Саакянц А. Лев Толстой. М., 1979. С. 46.

**3.** Там же. С. 46.

**4.** Цит. по: Литературная газета. 16 мая 1984. С. 7.

**5.** Солженицын Александр. Малое собрание сочинений. Т. 1. М., 1991. С. 329.

**6.** Шмелёв И.С. Собр. соч. Т.7. М., 1999. С. 544, 545, 548.

**7.** Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 232.

**8.** Св. Исаак Сирии. 62 подвижническое наставление. //Добротолюбие. Т.2. М., 1895. С. 664-665.

**9.** Св. Григорий Синаит. 115 глава о заповедях... //Добротолюбие. Т.5. М., 1900. С. 205.

**10.** Современные записки. № 42. С. 334, 338.

**11.** Гоголь Н.В. Духовная проза. М., 1992. С. 433.

**12.** Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Т.4. М., 1889. С. 145.

**13.** О.Павел Флоренский. О Блоке. Неопубликованная запись доклада.

**14.** Альманах библиофила. Вып. 26. М., 1989. С. 155, 161.

**15.** Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни. М., 1994. С. 29.

**16.** Иностранцы о древней Москве. М., 1991. С. 334.

**17.** Лихачёв Д.С. Первые семьсот лет русской литературы. Изборник. М., 1969. С. 9.

**18.** Панченко А.М. Примечания к «Сказанию...». //Изборник. С. 779.

19. Беседы свт. Иоанна Златоустого на св. евангелиста Матфея. Беседа XXVI.
20. *Лихачёв Д.С.* Русская литература. //История всемирной литературы. Т.4. М., 1987. С. 345.
21. Цит. по: Настольная книга священнослужителя. Т.2. М., 1978. С. 516.
22. Древняя русская литература: хрестоматия. М., 1980. С. 349.
23. См.: *Лихачёв Д.С.* Избранные работы. Т.2. Л., 1987. С. 309.
24. История всемирной литературы. Т.4. С. 356.
25. Там же. С. 356-357.
26. Новый мир. 1988. №7. С. 216-217.
27. *Ильин И.А.* Собр. соч. Т.6. Кн. 11. М., 1996. С. 135.
28. Наука и жизнь. 1988, №1. С. 79.
29. *Бахтин М.М.* Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 15.
30. Там же. С. 11.
31. *Бауэр Вольфганг, Дюомотц Ирмтрауд, Головин Сергиус.* Энциклопедия символов. М., 1998. С. 179.
32. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т.5. Л., 1973. С. 79.
33. Новый мир. 1988. №9. С. 229.
34. *Достоевский Ф.М.* Т.5. С. 79.
35. *Достоевский Ф.М.* Т.25. С. 84.
36. Русская эстетика и критика 40-50-х годов XIX века. М., 1982. С. 141.
37. Цит. по: Православная беседа. 1993. №4. С.3.
38. Вопросы философии. 1990. №1. С. 127.
39. Пролог в поучениях. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 145.
40. *Де Сад, маркиз.* Жюльетта. Т.2. М., 1992. С. 306.
41. Современные записки. №36. С. 433.
42. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 83- 84.
43. Там же. С. 88, 95, 96.

44. Там же. С. 94.
45. Там же. С. 86.
46. *Дашкова Екатерина*. Записки 1743-1810. Л., 1985. С. 127.
47. Там же. С. 128.
48. Новый мир. 1989. №10. С. 204.
49. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. Т.8. М., 1965. С. 91.
50. *Ломоносов М.В.* Избранные произведения. Архангельск, 1980. С. 174.
51. Там же. С. 175.
52. Там же. С. 175.
53. История русской литературы. Т.1. Л., 1980. С. 500.
54. *Флоровский Георгий, прот.* Цит. соч. С. 95
55. История русской литературы. Т.1. С. 502.
56. *Осипов А.И.* Основное богословие. М., 1994. С. 29-30.
57. *Державин Г.Р.* Духовные оды. М., 1993. С. 245-251.
58. История русской литературы. Т.1. С. 710-711.
59. *Бердышев А.П.* Андрей Тимофеевич Болотов. М., 1988. С. 254-256.
60. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. Т.3. СПб., 1872. С. 927-928.
61. Цит. по: *Новиков Семен.* Болотов. М., 1983. С. 211-212.
62. Жизнь и приключения... Т.2. СПб., 1971. С. 647.
63. Там же. С. 252-253.
64. Там же. С. 792-794.
65. Там же. Т.3. С. 50-51.
66. Там же. Т.4. СПб., 1873. С. 1130-1132.
67. Там же. С. 924.
68. Цит. по: *Новиков Семён.* Болотов. С. 323.
69. Жизнь и приключения... Т.4. С. 672-673.

70. Православная беседа. 1992. № 2-3. С. 40.
71. Жуковский В.А. Собр. соч. Т.4. М., 1960. С. 548.
72. Зайцев Борис. Собр. соч. Т.5. М., 1999. С. 326-327.
73. Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Т.7. М., 1964. С. 66.
74. Православная беседа. 1992. № 1. С. 39.
75. Афанасьев Виктор. Загадка Крылова. //Воскресная школа. №41 (161). Ноябрь 2000. С. 12.
76. Там же. С. 13.
77. Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина. //Григорьев Л.А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 78.
78. Преподобного Иоанна Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 13.
79. Здесь и далее ссылки на произведения Пушкина даются непосредственно в тексте по изданию: Пушкин А.С. Полн. собр. соч. М., 1962-1966; с указанием тома и страницы в круглых скобках.
80. Там же. С. 100.
81. Там же. С. 103.
82. Там же. С. 14.
83. Там же. С. 5, 17.
84. Добротолюбие. Т.5. М., 1900. С. 8-9.
85. Антоний, митрополит. О Пушкине. М., 1991. С. 17-18.
86. Непомнящий В. Дар: заметки о духовной биографии Пушкина. //Новый мир. 1989. №6. С. 251.
87. Толстой Л.Н. Собр. соч. Т.15. М., 1964. С. 87.
88. Иоанн (Маслов), схиархимандрит. Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. М., 1996. С. 883.
89. П.И.<В.Г.Моров> «Апокалипсическая песнь» Пушкина. М., 1993.
90. Журнал Московской Патриархии. 1994. №4. С. 91.
91. Там же. С. 95.
92. Непомнящий В. Пророк: художественный мир Пушкина и современность. //Новый мир. 1987. №1. С. 137.

93. *Непомнящий В.* Поэзия и судьба. М., 1987. С. 303.
94. Творения Ефрема Сирина. М., 1881. С. 213.
95. *Непомнящий В.* Поэзия и судьба. С. 289.
96. Там же. С. 285.
97. Добротолюбие. Т.5. М., 1900. С. 7
98. Маргарит. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1993. С. 191.
99. Новый мир. 1989. №6. С. 252
100. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т.19. Л., 1976. С. 135-136.
101. Лестница. С. 72.
102. Там же. С. 73.
103. *Достоевский Ф.М.* Т.14. Л., 1976. С. 232.
104. Там же. Т.26. Л., 1984. С. 139.
105. Там же. С. 142.
106. Цит. по: Православная беседа. 1994. №5. С. 16.
107. *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. С. 54.
108. Там же. С. 51.
109. Там же. С. 53.
110. *Соловьев В.С.* Литературная критика. М., 1990. С. 198.
111. *Жуковский В.А.* Собр. соч. Т.4. М.-Л., 1960. С. 615.
112. *Достоевский Ф.М.* Т.26. С. 149.