**Пушкин и религия**

Феликс Раскольников

Был ли Пушкин религиозным человеком? Каким было его отношение к русскому духовенству и православной церкви, а также к христианству и к религии вообще? Верил ли он в бессмертие души и в Провидение? Исследование этих вопросов сопряжено с немалыми трудностями. Как известно, современники видели в Пушкине «чистого» Поэта и, как Баратынский, были удивлены, обнаружив в нем не только гениального поэта, но и глубокого мыслителя. Кроме того, на протяжении жизни взгляды Пушкина, в том числе и на религию, изменялись. Наконец, в современных российских условиях эта тема приобрела чрезвычайно щекотливый характер, мешающий непредвзятому, объективному исследованию: как это не раз бывало в прошлом, Пушкин опять превратился в объект идеологической конфронтации, но если раньше в нем видели революционера и атеиста, то теперь его часто превращают в глубоко верующего православного христианина.

После краха советской системы в России были заново опубликованы работы о Пушкине русских религиозных философов и иерархов православной церкви, появились десятки книг и статей, проводились конференции и «чтения», цель которых состояла в доказательстве того, что Пушкин был глубоко верующим православным поэтом. На этом фоне выделяются серьезные и прекрасно аргументированные работы Б. Васильева, Г. Лесскиса, И. Сурат и прежде всего многочисленные книги и статьи В. Непомнящего1. Стройность и непротиворечивость концепции, глубокое и тонкое прочтение произведений Пушкина, блестящее знание его творчества, темпераментное и живое изложение — все это делает Непомнящего признанным лидером «религиозно-православного» направления, которое, по моим наблюдениям, доминирует в современной пушкинистике. Действительно, кроме весьма примитивной книги Б. Марьянова2, содержательного исследования С. Кибальника3 и отдельных беглых критических замечаний С. Бочарова и В. Вацуро, я не обнаружил ничего, что противостояло бы этому направлению. Исключение составляет острая статья Б. Сарнова4, в которой автор полемизирует с В. Непомнящим, И. Сурат и А. Солженицыным как главным идеологом «православного» направления в современной русской общественной мысли. Как это ни странно, нет серьезных исследований на тему «Пушкин и религия» и в советской пушкинистике. Между тем, хотя В. Непомнящему и его сторонникам принадлежит несомненная заслуга введения в научный и публицистический оборот проблем, связанных с религиозностью Пушкина, и глубокого их истолкования (думается, что в пылу полемики Б. Сарнов это недооценивает), выводы этих исследователей, на мой взгляд, вовсе не бесспорны. Более того, они мне представляются во многом односторонними и потому в значительной степени упрощающими мировосприятие Пушкина5.Поэтому дальнейшее обсуждение этой проблемы представляется мне актуальным и оправданным.

В «Слове о благих намерениях» В. Непомнящий признает, что при изучении творчества Пушкина нельзя «замалчивать одно, ретушировать другое, изо всех сил педалировать третье»6, что, к сожалению, нередко встречается в работах современных «православных» пушкинистов. Признает он и то, что «мало у Пушкина годных для “православной публицистики” деклараций, да и те, что есть <...> могут быть часто истолкованы, скорее, в плане философического размышления или культурной позиции, чем личного исповедания». Более того, «“житейские” и “теоретические” суждения Пушкина на христианские темы, его творческие поступки (по-видимому, речь идет о его произведениях. — Ф. Р.) могут быть, с ортодоксально-церковной точки зрения, странны, не очень грамотны, порой предосудительны»7. Тем не менее

В. Непомнящий утверждает, что мировосприятие Пушкина выражается не в этих «суждениях» и «творческих поступках», а в общем «духе» его творчества: «…голова его может думать порой одно, а у гения сказывается совсем другое…», ибо первое принадлежит «мирскому, земному интеллекту», а второе — «небесному дару»8. На этом основании исследователь утверждает, что Пушкин — «гений православного народа», что православие, в отличие от католичества и протестантизма (атеизм, ислам, иудаизм, буддизм и пр. вообще не в счет), — это «единственно истинная вера» и что Россия — единственный «оплот истинного христианства». Отсюда следует вывод об уникальном месте Пушкина (и России в целом) не только в русской, но и в мировой культуре, которая, начиная с эпохи Возрождения, отклонилась от правильного пути и создала секулярную, материалистическую цивилизацию, обреченную на вырождение и гибель.

Оставляя в стороне православно-романтическую историософию, я хочу в этой статье показать, что хотя отношениe Пушкинa к русскому духовенству и церкви, к христианству и вообще к религии действительно изменилось в последние годы его жизни, элементы античного и романтического мировосприятия у него сохранялись, да и с наследием Просвещения он распрощался вовсе не до конца. По моему мнению, хотя Пушкин действительно стал русским национальным поэтом, это не значит, что он отверг европейское культурное наследие и стал ортодоксально верующим православным христианином.

**Эволюция отношения Православной церкви к Пушкину и ее причины**

Не секрет, что Пушкин принадлежал к той части образованного русского дворянства 1820—1830-х годов, которое было вполне секуляризованным и относилось к церкви равнодушно. Конечно, он исполнял церковные обряды, как того требовали российские законы, но вероятнее всего, особенно в юности, неохотно и в минимальной степени. К тому же, как известно, в Кишиневе Пушкин был членом весьма радикальной масонской ложи «Овидий». Положение отчасти изменилось в 1824 году после истории с известным письмом Кюхельбекеру (?), в котором он писал о том, что «берет уроки чистого афеизма». Будучи сосланным в Михайловское под духовный надзор священника, Пушкин должен был соблюдать осторожность и аккуратно выполнять церковные обряды. Это, однако, не изменило его отношения к церковности, о чем свидетельствует письмо Жуковскому от 7 марта 1826 года, где он писал: «Каков бы ни был мой образ мыслей, политический и религиозный (курсив мой. — Ф. Р.), я храню его про самого себя и не намерен безумно противоречить общепринятому порядку и необходимости»9. Ситуация обострилась после того, как Николай I освободил его из ссылки и поставил под еще более строгий надзор, так что Пушкину приходилось строго исполнять не только придворные, но и церковные обязанности и тщательно следить за своими устными и письменными высказываниями, чтобы не вызывать подозрений в нелояльности и вольнодумстве, которые сохранялись вплоть до его смерти.

Тем не менее есть основания предполагать, что он по-прежнему оставался нецерковным человеком. В своей переписке с друзьями и знакомыми, принадлежавшими к тому кругу, к которому принадлежал и он сам, Пушкин никогда не упоминает о церкви. Судя по всему, он не испытывал потребности в общении с представителями духовенства10. Единственный человек, в письмах к которому у Пушкина часто встречаются церковные выражения, — это его жена, которая, как и ее семья, по-видимому, была гораздо более набожной, чем он. Пушкин с этим считался и соблюдал приличия, тем более что он знал, что его письма к жене перлюстрируются. Впрочем, в одном из писем жене он признавался: «Я мало Богу молюсь и надеюсь, что твоя чистая молитва лучше моих, как для меня, так и для нас» (3 августа 1834 года). Неудивительно, что он сам называл себя «посредственным христианином». Правда, в последние годы жизни его отношение к церкви стало меняться, о чем свидетельствуют и некоторые его стихи и статьи (об этом ниже), и то, что после смерти матери он купил себе место на кладбище Святогорского монастыря, и, наконец, то, что перед смертью он послал за священником и причастился святых тайн. Тем не менее Николай I (и не только он) до конца подозревал Пушкина в религиозном вольнодумстве. В своей записке умирающему поэту царь настаивал на том, чтобы тот встретил смерть как верующий христианин, а позже, в разговоре с Жуковским, заметил: «...мы насилу довели его до смерти христианской…»11. Следует признать, что у Николая I были основания для подобных подозрений: Пушкин в жизни никогда не был олицетворением христианских добродетелей. Об этом свидетельствуют и его образ жизни в юности, и воспоминания современников, и, что еще важнее, признания самого поэта, наиболее красноречивыми из которых являются «Воспоминание» (1828), «Напрасно я бегу...» (1836) и ряд других стихотворений конца 1820-х — начала 1830-х годов.

В своем равнодушном отношении к церкви и церковной обрядности Пушкин был далеко не одинок. А. Панченко справедливо замечает, что в жизни и Онегина, и Ленского, и даже «русской душою» Татьяны, которые представляют российское культурное дворянство начала XIX века, церковь не играла существенной роли. «Обозревая поэтические ландшафты и поэтические интерьеры романа, петербургские или деревенские, мы не найдем ни храма, ни иконы», — пишет он и продолжает: «...судя по “Евгению Онегину”, человек пушкинского круга предстает перед нами в плаценте религиозного и церковного равнодушия. Нелояльности к православию он не выказывает, усердия не выказывает тоже. Это характерно и для других сочинений поэта, если их персонажи принадлежат к тому же кругу»12.

Конечно, такое положение не могло радовать Церковь, но она была вынуждена так или иначе мириться с равнодушием культурного дворянства к религии. Пушкин, однако, представлял особый случай. Хотя он был всего лишь титулярным советником, в глазах всех образованных людей он был великим поэтом, и поэтому Церковь обращала на него особое внимание. Это внимание при жизни и даже долгое время после смерти Пушкина было далеко не дружественным. И дело тут не только в злополучном письме об «афеизме» и не только в «Гавриилиаде», за которую Пушкин извинялся перед Николаем I. Многие пастыри Церкви до самой смерти поэта подозревали его в тайном либерализме и вольнодумстве. Еще в Кишиневе архимандрит Ириней грозил Пушкину доносом за богохульство; в Михайловском за Пушкиным присматривал игумен Святогорского монастыря Иона. Но особенно отличился петербургский митрополит Серафим, который сначала инициировал «дело» о «Гавриилиаде», испортившее Пушкину много крови, потом, через пять лет после благополучного окончания этого «дела», оказался единственным членом Российской академии, кто голосовал против избрания Пушкина в академики, и, наконец, уже после смерти поэта сделал все возможное, чтобы его похороны прошли как можно более незаметно, поскольку с догматической точки зрения участие в дуэли считалось попыткой самоубийства или убийством и приравнивалось к смертному греху.

Обычно, говоря об отношении Церкви к Пушкину при его жизни, ссылаются на «Ответ» чрезвычайно влиятельного московского митрополита Филарета на стихотворение Пушкина «Дар напрасный, дар случайный» (1828). В. Непомнящий пишет, что это был «не выговор, даже не поучение (?), а совет, увещание, тихая подсказка <...> Стихи святителя <...> тронули Пушкина глубоко не только мудростью, точностью в “диагнозе” духовного недуга <...> но <...> как поступок именно “христианина”, и именно “русского епископа”»13, как будто ни католический, ни протестантский епископы по определению не могли бы совершить подобного поступка. «Ответ» Филарета действительно представляет собой нечто необычное, но для того, чтобы лучше оценить его, надо вспомнить, каким человеком был этот выдающийся иерарх православной церкви и какими были его идейные позиции.

Многие современники, в том числе и Пушкин, видели в Филарете замечательного проповедника и богослова, человека с сильным и независимым характером, но вместе с тем властного и нетерпимого. Он был убежденным консерватором, отрицательно относился к светской культуре и был готов с ней примириться лишь при условии ее подчинения Церкви, то есть превращения ее в средство пропаганды православия как единственно верного учения, соответствующего духу русского народа и интересам российского государства. Исходя из этого, он настоял на удалении священника Г. Павского от обязанностей воспитателя наследника престола, обвинив его в протестантизме, и резко критиковал «немецких лжеистолкователей Библии». Его влияние было решающим в работе Комиссии по разработке цензурных уставов 1828 года, благодаря которым, как пишет А. Дмитриев, «духовная цензура, получив право контролировать печатные издания, заняла подобающее ей место судьи русской умственной жизни»14. Филарет также сыграл решающую роль в организации идеологического контроля Церкви над системой народного просвещения: школьные программы и учебники утверждались, как правило, только после его одобрения. Неудивительно, что в 1860-е годы он скептически высказывался относительно реформ Александра II, в частности возражал против участия Церкви в процессе освобождения крестьян. Если ко всему этому добавить, что, по словам митрополита Антония (Храповицкого), у Филарета было «довольно черствое сердце», что даже В. Непомнящий признает, что он пользовался «репутацией человека сурового и жесткого»15, а также то, что он находил крамолу даже у Крылова и, по воспоминаниям А. Никитенко, жаловался в 1834 году Бенкендорфу на Пушкина за упоминание в «Онегине» галок на крестах московских церквей, видя в этом оскорбление святыни, то вряд ли его «Ответ» Пушкину может быть воспринят как «тихая подсказка» и выражение «мудрой терпимости». Это была скорее достаточно строгая и не терпящая возражений нотация. В свете этого пушкинское стихотворение «В часы забав иль праздной скуки» вовсе не выглядит как начало диалога между светским писателем и церковным иерархом. Такой диалог и не мог состояться — слишком различным было общественное положение поэта и всесильного митрополита16. Непомнящий вменяет в заслугу Филарету то, что тот не наказал Пушкина за «Дар напрасный» (как остроумно заметил Сарнов, ссылаясь на слова из современного анекдота: «А ведь мог бы и полоснуть»), и он по-своему прав. Но и преувеличивать доброжелательность Филарета по отношению к Пушкину тоже, по-видимому, не стоит: вполне можно предположить, что Филарет своим «Ответом» хотел, вразумив великого поэта, поставить его дар на службу Церкви так же, как Николай I хотел поставить его на службу государству.

Отношение Церкви к Пушкину начало меняться только в 1880-е годы после известной речи Достоевского. Благодаря «Беседе» архиепископа Никанора (Бровковича), опубликованной в 1887 году, в церковных кругах начала складываться концепция Пушкина как «блудного сына». Впервые на высоком уровне признавалось, что Пушкин был гениальным поэтом, но вместе с тем указывалось, что, как писал преосвященный Никанор, он «не только нечисто мыслил и чувствовал, но и поступал, и не только поступал, мыслил и чувствовал, но и высказывал свои мысли и чувства, стремления и поступки прелестными стихами», что делало их особенно опасными для верующих. «Этого мира, — продолжал Никанор, — он был певец, угодник и раб столько же, как другого мира враг и отрицатель»17. И если Пушкин все же заслужил, с точки зрения этого иерарха, прощение, то за то, что он, как библейский блудный сын, в конце концов вернулся в лоно Церкви: покаялся и умер христианином.

Окончательно Церковь приняла Пушкина как христианского поэта в 1899 году, когда во время торжеств, связанных со столетием со дня его рождения, Пушкин был официально объявлен величайшим национальным поэтом. Это не значит, что концепция Пушкина как «блудного сына» Церкви была забыта; напротив, она была усвоена и развита и деятелями Церкви, и русскими религиозными философами первой половины XX века, но в ней были переставлены акценты и внесены существенные изменения. Новый подход Церкви к оценке личности и творчества Пушкина был впервые сформулирован митрополитом Антонием (Храповицким) в его «Слове пред панихидой о Пушкине» и позже сделался традиционным. Если раньше подчеркивались «грехи» Пушкина, то теперь они были справедливо признаны не столь уж серьезными, тем более что впоследствии он их искупил, а его юношеские богохульства и вольтерьянство стали рассматриваться как следствия пагубного влияния секуляризованного светского общества, к которому принадлежал поэт. С другой стороны, с тех пор и вплоть до настоящего времени и деятели Церкви, и «православные» пушкинисты истолковывают духовную жизнь Пушкина как путь к христианству и православию, опираясь в качeстве доказательства не только на его «покаянные стихи», но и на весь корпус его произведений. Выражая это мнение, В. Непомнящий утверждает, что главное в Пушкине не «жизнь» в смысле житейской биографии и не «идеология», выраженная в его публицистических высказываниях и письмах, а художественное творчество как борьба «высшего с низшим, духовного с плотским, небесного с земным»18. Тогда как первое принадлежит религии, второе принадлежит позитивистской науке.

Если игнорировать крайности и преувеличения, в которые иногда впадают «православные» пушкинисты, следует признать, что в их суждениях о духовном пути и творчестве Пушкина есть много справедливого, как и в их критике позитивистской науки. Однако, по моему мнению, нельзя не заметить, что они подчас либо игнорируют, либо затушевывают то, что не «вписывается» в их концепцию. В частности, это касается отношения Пушкина к русскому духовенству и православной церкви.

**Отношение Пушкина к Православной церкви**

Известно, что в отрочестве и юности это отношение было вполне равнодушным. В стихотворении «В начале жизни школу помню я» Пушкин признается, что он «не вникал» в «беседы» «величавой жены», под которой он явно подразумевает Церковь, и «убегал» от них в «великолепный мрак чужого сада» античного искусства. Хотя в Лицее изучался Закон Божий, Пушкин нигде не упоминает преподавателей этого предмета. Не упоминает он и о своих первых встречах с Филаретом, впоследствии митрополитом, а тогда ректором Петербургской духовной академии, который присутствовал на лицейских экзаменах в 1816 и 1817 годах (совсем по-другому обстояло дело с посещением Лицея Державиным). Судя по «Городку», где Пушкин описывает свою библиотеку, Библия в это время не входила в круг его интересов. Увлечение идеями Вольтера и философией гедонизма привело к появлению у Пушкина ряда антиклерикальных стихотворений, вроде «Монаха», «Русалки», «К Огаревой» и др., а также злополучной «Гавриилиады», но вряд ли пушкинские богохульства этого периода (даже «Гавриилиаду») можно рассматривать как серьезное богоборчество. В сущности, это были, за исключением чрезвычайно резкого стихотворения «В. Л. Давыдову» (1821), всего лишь юношеские «шалости».

Впервые Пушкин всерьез обратился к вопросу о роли православной церкви и духовенства в истории России в 1822 году в «Заметках по русской истории XVIII века». Эти «Заметки» свидетельствуют о том, что он оценивал ее в высшей степени позитивно. Он утверждает, что в «России влияние духовенства столь же было благотворно, сколь пагубно в землях римско-католических», поскольку русское духовенство, в отличие от пап, никогда не претендовало на верховную власть и «всегда было посредником между народом и государем» (VIII, с. 93). Кроме того, «греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер» (там же, с. 92—93). И наконец, «мы обязаны монахам нашей историею, следственно и просвещением» (там же, с. 93). Аналогичные идеи Пушкин высказывает в статье «О ничтожестве литературы русской» и особенно в письме к Чаадаеву от 19 октября 1836 года, где он, не соглашаясь со своим корреспондентом, полагавшим, что Россия получила христианство из «нечистого» (византийского) источника, пишет: «Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма», которые и привели к Реформации и распаду единства Западной церкви19.

Все это, однако, относится к роли православной церкви и духовенства в средние века. Как только Пушкин переходит к оценке их места в новой, послепетровской истории России и особенно в современной жизни нации, его суждения существенно меняются и становятся весьма критическими. Именно это стараются затушевать «православные» пушкинисты, полагающие, что высказывания Пушкина не следует принимать во внимание, хотя они актуальны и сегодня.

Какие же претензии предъявляет Пушкин к современному духовенству?

Прежде всего он критикует его за консерватизм, ксенофобию и нежелание вступать в диалог со светской культурой. «Оно носит бороду», — пишет Пушкин Чаадаеву в цитировавшемся ранее письме и в неотправленном черновике продолжает: «…оно вне общества <...> Его нигде не видно, ни в наших гостиных, ни в литературе, ни в ...» (X, с. 701). Пушкин сожалеет о том, что раскол христианских церквей 1054 года и татаро-монгольское иго привели к тому, что православная церковь «остановилась и отделилась от общего стремления христианского духа» (письмо Вяземскому от

3 августа 1831 года). Об этом же идет речь и в статье «О ничтожестве литературы русской»: «Приняв свет христианства от Византии, она (Россия. — Ф. Р.) не участвовала ни в политических переворотах, ни в умственной деятельности римско-кафолического мира. Великая эпоха возрождения не имела на нее никакого влияния…» (VII, с. 210). Если бы только эта эпоха, добавим мы!

Во-вторых, Пушкину не нравится религиозная нетерпимость православной церкви. Несмотря на то, что он признает многочисленные недостатки католической церкви (см., в частности, его рецензию на книгу Г. Кониского), он тем не менее в своих художественных произведениях с симпатией рисует образы католических священников и монахов. Таковы собирающаяся уйти в монастырь Изабелла в «Анджело», монах в «Каменном госте», священник в «Пире во время чумы». Таков и Сильвио Пеллико, автор книги «Об обязанностях человека», в котором Пушкин видит истинного христианина20. С уважением относится он и к протестантизму. Возражая Чаадаеву, который полагал единство христианства лишь в католицизме, Пушкин спрашивает: «Не заключается ли оно в идее Христа, которую мы находим также и в протестантизме?» А в письме к Вяземскому он пишет: «Не понимаю, за что Чаадаев с братией нападает на реформацию», и далее: «…то есть на известное проявление христианского духа. Насколько христианство потеряло при этом в отношении своего единства, настолько же оно выиграло в отношении своей народности».

Кстати, о народности. Одна из претензий Пушкина к православной церкви состоит в том, что она, по его мнению, не выполняет в должной мере своих обязанностей по отношению к русскому народу. Не принадлежа к «хорошему обществу», духовенство в то же время «не хочет быть народом», — пишет Пушкин Чаадаеву. — «Точно у евнухов — у него одна только страсть к власти. Поэтому его боятся». Это, по-видимому, относится к высшему духовенству. Что же касается современного духовенства в целом, то Пушкин, указывая на его полное подчинение государственной власти, возлагает за это ответственность на Петра I, отменившего патриаршество, и Екатерину II, которая «явно гнала духовенство». «…Лишив его независимого состояния и ограничив монастырские доходы, — пишет Пушкин, — она нанесла сильный удар просвещению народному. Семинарии пришли в совершенный упадок. Многие деревни нуждаются в священниках. Бедность и невежество этих людей, необходимых в государстве, их унижает и отнимает у них самую возможность заниматься важною своею должностью. От сего происходит в нашем народе презрение к попам и равнодушие к отечественной религии <...> может быть, нигде более, как между нашим простым народом, не слышно насмешек на счет всего церковного» (VIII, с. 92). Подтверждением этого является пушкинская «Сказка о попе и его работнике Балде» (1830), единственная подлинно народная русская сказка, сюжет которой был навеян Пушкину его няней Ариной Родионовной. Сатирическое изображение в ней священника как глупого и жадного человека, несомненно, подрывало престиж Церкви. Поэтому сказка не могла быть опубликована при жизни Пушкина. Она была впервые напечатана в 1840 году, причем ее публикатор Жуковский назвал ее «Сказкой о купце Кузьме Остолопе и его работнике Балде» и внес в пушкинский текст соответствующие изменения, чтобы сделать его приемлемым для духовной цензуры.

Сказанное выше объясняет, почему в черновике неотправленного письма к Чаадаеву Пушкин заметил: «Религия чужда нашим мыслям и нашим привычкам, к счастью21, но не следовало этого говорить». «Не следовало этого говорить», — эти слова показывают, что Пушкин очень хорошо понимал, что можно и чего нельзя было открыто говорить и тем более писать. В этой связи нельзя не вспомнить его известные слова из письма Жуковскому 1826 года о том, что он обязуется хранить свой образ мыслей про себя.

Была еще одна область, наиболее близкая Пушкину как художнику, в которой он достаточно твердо, хотя и непрямо, выражал свое критическое отношение к Церкви. Речь идет о ее отношении к светскому искусству. Традиционная Церковь рассматривала его как дьявольское искушение. «Как известно, — пишет Дмитриев, — святые отцы <...> видели в искусстве немалый соблазн для слабой человеческой души, не способной без Божией помощи противостоять прелести рукотворной красоты»22. Правда, И. Сурат справедливо замечает, что «открытое христианство», представленное русскими религиозными философами конца XIX—XX века, не разделяет этого воззрения и видит в подлинном искусстве своеобразный путь к Богу. Однако во времена Пушкина, да и позже это было не так: Церковь требовала, чтобы светское искусство служило религиозным целям, и прежде всего формированию православных нравственных ценностей. В свете этого особое значение имеет статья Пушкина «Мнение М. Е. Лобанова о духе словесности, как иностранной, так и отечественной», написанная в 1836 году, то есть тогда, когда, как утверждают «православные» пушкинисты, Пушкин уже твердо придерживался религиозно-православных взглядов.

В своей статье Лобанов высказывает идеи, близкие к позиции традиционной православной церкви. Он резко осуждает современных французских писателей-романтиков за безнравственность, усматривая ее в том, что они изображают «нелепые, гнусные и чудовищные явления», выставляя «разбойников, палачей и им подобных» как «образец для подражания», и таким образом способствуют зарождению «безнравия, безверия и, следовательно, будущих заблуждений или преступлений» (VII, с. 274). Так же резко он осуждает и тех русских писателей и критиков, которые находятся под влиянием современной «гибельной для человечества новейшею философиею» (там же, с. 275). По мнению Лобанова, необходимо активно бороться с этим злом, «проникнуть все ухищрения пишущих <...> разрушить превратность мнений в словесности и обуздать дерзость языка» (там же, с. 279). Для этого недостаточно усилий цензуры, надо, чтобы и Российская академия, и все писатели, и даже «просвещенные отцы семейства» бдительно следили за литературой и «сигнализировали», обнаружив какие бы то ни было проявления безнравственности и безверия.

Пушкин тоже критиковал современную французскую литературу. «Сохрани нас Боже быть поборниками безнравственности в поэзии <...> — писал он в другой статье. — Поэзия <...> не должна унижаться до того, чтобы силою слова потрясать вечные истины, на которых основаны счастие и величие человеческие, или превращать свой божественный нектар в любострастный, воспалительный состав» (там же, с.168). Но ригоризм и прямолинейность Лобанова, отражавшего позицию консервативных кругов, исторически доминировавших в православной церкви, были ему чужды. Когда Пушкин писал в «Памятнике», что он будет «любезен народу» тем, что «чувства добрые» «лирой пробуждал», «восславил» «свободу» и «милость к падшим призывал», это вовсе не значило, что он сознательно ставил перед собой такие задачи. В ответ на пожелания «черни» в стихотворении «Поэт и толпа» употреблять свой «божественный дар» ей на благо, исправляя «сердца собратьев» (чего хотела от искусства Церковь), пушкинский Поэт, как известно, категорически отказывается это делать. «Мы рождены для вдохновенья, / Для звуков сладких и молитв», «Дорогою свободной / Иди, куда влечет тебя свободный ум», «Веленью Божию, о муза, будь послушна» — так определял Пушкин задачи поэта в своих стихах. А в своих критических статьях и письмах он замечал: «Цель поэзии — поэзия», «Цель художества есть идеал, а не нравоучение», «Поэзия выше нравственности — или по крайней мере совсем другое дело» и, наконец, «Какое дело поэту до добродетели и порока? Разве их одна поэтическая сторона». Можно привести и другие пушкинские высказывания, в которых он говорит о том, что нельзя смешивать нравственность с нравоучением и «видеть в литературе одно педагогическое занятие» (VII, с. 131), как нельзя «требовать от всех произведений словесности изящества или нравственной цели» (там же, с. 275). Одним словом, отнюдь не отрицая нравственной ответственности художника, Пушкин всегда был поборником свободы творчества и автономии искусства и от государства, и от Церкви.

Наконец, было еще одно обстоятельство, влиявшее на отчуждение Пушкина-литератора от Церкви и церковной культуры. Говоря о том, что духовенство «носит бороду», он употреблял это выражение в метафорическом смысле слова, имея в виду консерватизм Церкви, проявлявшийся и в ее языке. Если в средние века Церковь была единственным носителем просвещения и культуры, то после петровских реформ положение начало меняться. Церковь по-прежнему использовала церковнославянский язык, считая разговорный русский язык профанным, а развивающаяся светская литература, несмотря на сопротивление Шишкова и других «архаистов», все больше тяготела к современной разговорной речи. Пушкин, который еще со времен своей «арзамасской» юности активно выступал на стороне «карамзинистов» за секуляризацию литературного языка, был светским писателем. Он использовал славянизмы, но у него они стали стилистическим приемом, а не основной формой выражения. Более того, он довел до конца реформу русского литературного языка, что, как пишет П. Бухаркин, означало «принципиальное языковое отделение мирской литературы с ее новым, русским, языком от церковнославянского слова Церкви». В результате «литература и Церковь предстали как разные языковые субъекты. А это в свою очередь заметно сказалось на диалоге Церкви и литературы в целом»23.

В свете всего этого трудно не согласиться со Сквозниковым, когда он пишет: «Его [Пушкина] отношение к собственно церкви и в последние годы не стало слишком горячим, и современные поклонники пушкинского православия в этом отношении выдают желаемое за действительное»24.

**Отношение Пушкина к христианству и проблема бессмертия души**

Хотя в юности Пушкин отдал дань увлечению античной (языческой) философией гедонизма, со временем он вполне понял и оценил историческое значение христианства. «Величайший духовный и политический переворот нашей плане- ты, — писал он в рецензии на второй том “Истории русского народа” Н. Полевого, — есть христианство. В сей-то священной стихии исчез и обновился мир <...> История новейшая есть история христианства. Горе стране, находящейся вне европейской системы» (VII, с. 100). Основной смысл христианства Пушкин видел в гуманизации человеческого общества. Ценность «Божественного Евангелия», по его мнению, состоит не только в его мудрости, не только в «кротости духа, сладости красноречия и младенческой простоте сердца» (там же, с. 322), но и прежде всего в духе «благоволения», «любви и доброжелательства» (там же, с. 323). Познакомившись с нравами и жестокими обычаями кавказских горцев, Пушкин пришел к заключению о важности миссионерской деятельности, которая могла бы приобщить их к христианским ценностям. Об этом он писал в «Путешествии в Арзрум», этой же теме посвящена и его поэма «Тазит», основанная на противопоставлении двух культур: исламской и христианской. О признании Пушкиным значения этических принципов христианства свидетельствует и его «покаянная» лирика конца 1820-х — начала 1830-х годов, о которой писали митрополиты Антоний (Храповицкий), Анастасий (Грибановский) и другие деятели Церкви, а также много пишут в последние годы. Если с нравственными аспектами пушкинского миропонимания все ясно, то вряд ли это можно сказать о его отношении к некоторым другим догматам христианского учения. В частности, к проблеме бессмертия души.

Впервые стихи о смерти появляются у Пушкина еще в Лицее. Написанные в духе анакреонтики, они звучат легко и беззаботно, несмотря на то, что их автор, исходя из античных представлений о смерти, видит в ней абсолютный конец существования. Для юного поэта смерть — это не трагедия, а безболезненный уход к «тихой Лете», поэтому он окружает его грациозными аксессуарами. Вот как он обращается к друзьям:

На тихий праздник погребенья

Я вас обязан пригласить;

Веселость, друг уединенья,

Билеты будет разносить...

 («Мое завещание друзьям», 1815)

То же самое — в стихотворении «Кривцову», написанном в 1817 году, вскоре после окончания Лицея:

Смертный миг наш будет светел;

И подруги шалунов

Соберут их легкий пепел

В урны праздные пиров.

По-другому Пушкин пишет о смерти в стихотворении «Безверие» (1817). Описывая страдания человека, не верящего в загробную жизнь и потому лишенного утешения и надежды, он впервые признается: «Ум ищет божества, а сердце не находит». О том, что это не случайная оговорка, говорят слова из стихотворения «Я видел смерть» (1816):

…Последний взор моих очей

Луча бессмертия не встретит,

И погасающий светильник юных дней

Ничтожества спокойный мрак осветит.

Эти и другие юношеские стихотворения, по мнению Васильева, говорят о том, что по крайней мере, с 1816 года Пушкин «пришел к убеждению, что бессмертия не существует, дух человека умирает <...> вместе с телом, и <...> “мрак ничтожества” (то есть небытия), а затем “вечная тьма” охватывает то, что было живым человеком»25.

Тем не менее вряд ли можно определенно утверждать, что даже в это время Пушкин был убежденным атеистом: в известном письме об «уроках чистого афеизма» речь идет и о проблеме бессмертия души. Следует иметь в виду, что брать «уроки афеизма» еще не значит быть самому атеистом. Кроме того, соглашаясь с Хатчинсоном в том, что доказательства бессмертия слабы и «система» атеизма, «к несчастью, более всего правдоподобная», Пушкин замечает, что она «не столь утешительная, как обыкновенно думают» (X, с. 70). Эти слова возвращают нас к «Безверию», в частности к афористическому стиху: «Ум ищет божества, а сердце не находит», — и свидетельствуют о внутренней борьбе между верой и безверием в душе и сознании Пушкина26. Эту борьбу можно увидеть и в «Демоне»: с одной стороны, это стихотворение, как и многие другие стихи начала 1820-х годов, демонстрирует углубляющийся философский скептицизм поэта, а с другой — называя «демона» скептицизма «злобным», а его суждения «хладным ядом» и — особенно — «клеветой», Пушкин косвенно выражает свое несогласие с ним. Противоречие между «умом» и «сердцем» характеризует Пушкина не как верующего христианина, но и не как атеиста, а скорее как агностика. Этот агностицизм в отношении бессмертия души, которое он позже, в 1830 году, в письме к

П. Осиповой, соглашаясь с Рабле, назвал «великим “быть может”» (X, c. 647), проявляется и в других его поэтических произведениях, написанных в период Южной ссылки.

О колебаниях Пушкина между верой и неверием в загробную жизнь превосходно написал М. Гершензон в статье «Тень Пушкина». Ссылаясь на стихотворение «Таврида», он замечает, что мысль о смерти вызывает у Пушкина «крик ужаса пред “ничтожеством”. Нарисовав картину полного уничтожения, поэт с содроганием отворачивается от нее и судорожно цепляется за надежду, подаваемую поэтами (и, добавлю я, религией. — Ф. Р.), не спрашивая, на чем основаны их уверения, веря только потому, что не поверить — слишком страшно»27:

Ты, сердцу непонятный мрак,

Приют отчаянья слепого,

Ничтожество! пустой призрак,

Не жажду твоего покоя.

Пушкин хочет верить, продолжает Гершензон, что после смерти тела личность человека не исчезает, а принимает лишь иную, нематериальную форму и продолжает существовать в виде «тени», «призрака», сохраняя прежние, земные чувства. Однако рассудок и опыт говорят ему другое:

Но тщетно предаюсь обманчивой мечте;

Мой ум упорствует, надежду презирает...

Ничтожество меня за гробом ожидает...

 («Надеждой сладостной младенчески дыша», 1823)

 Но, может быть, мечты пустые —

Быть может, с ризой гробовой

Все чувства брошу я земные,

И чужд мне будет мир земной;

(«Люблю ваш сумрак неизвестный», 1825)

«Это раздвоение души, мучительный раздор между мыслью и чувством, — пишет Гершензон, — проходит отныне скорбной нотой через все творчество Пушкина»28.

Хотя Гершензон приводит много примеров, подтверждающих его мысль о том, что Пушкин «верил в существование посмертных призраков и в их сношения с живыми людьми»29, мне это утверждение кажется проблематичным. Гершензон сам признает, что трудно поверить, что Пушкин с его трезвым умом, будучи образованным человеком XIX века, мог всерьез воспринимать возможность объективного бытия загробных «теней» и их участия в земной жизни. Нельзя исключить того, что, как пишет Гершензон, «говоря о “тенях”, он либо выражается метафорически, либо рисует психологическое состояние яркого воспоминания об умершем»30. Впрочем, если известно, что Пушкин был суеверен, верил в приметы и в существование иррационального в жизни, то почему бы и не согласиться с Гершензоном? В любом случае следует признать, что пушкинские представления о загробном мире и бессмертии души не соответствуют каноническим, тем более что они, как правило, облекаются в формы античных образов31.

Сомнения в бессмертии души и загробной жизни подчас приводили Пушкина к созданию «макабрических» произведений в духе «черного юмора», вроде «Послания Дельвигу» (1827), «Утопленника» (1828), «Гробовщика» (1830) и отчасти стихотворения «Румяный критик мой» (1830), однако гораздо чаще в конце 1820-х — начале 1830-х годов тема бессмертия приобретает у него секулярный характер «памяти потомков». В эти годы, оставив в стороне религиозно-метафизические размышления, которые так и не привели его к однозначным выводам, Пушкин приходит к заключению, что бессмертие государственного деятеля или полководца, будь то Петр I или Наполеон, Кутузов или Барклай-де-Толли, — в его свершениях; бессмертие поэта, будь то Овидий или

А. Шенье, Байрон или он сам, — в его творческих созданиях. Эти мотивы можно встретить в «Полтаве» и «Медном всаднике», «Евгении Онегине» и «Памятнике» («…душа в заветной лире / Мой прах переживет и тленья убежит») и многих других стихотворениях. Что же касается частного человека, то его бессмертие — в памяти его детей, внуков и правнуков («…Вновь я посетил» и др.). Именно в эти годы в его произведениях появляется и приобретает большое значение тема «памяти предков».

Отношение Пушкина к христианству.

Провидение и Судьба

Еще одной проблемой, которую Пушкин решает как агностик, отступая от одного из важнейших догматов христианства, является проблема Провидения. Согласно христианской доктрине, мироздание, жизнь общества и каждого человека устроены цeлесообразно и управляются разумной волей Всевышнего, преобразующего Хаос в Космос. Христианство в связи с этим отвергает и рационалистический детерминизм, предполагающий способность человеческого разума познать волю Бога, и античную идею бессмысленного Рока /Судьбы, отрицающую существование разумного начала в мироздании, и противопоставляет этим концепциям идею Божественного Провидения. Христианское учение также утверждает, что Бог не только всемогущ, но и всеблаг. Это значит, что и в истории, и в человеческой жизни действует моральный Закон высшей справедливости, согласно которому добро в конечном счете торжествует и вознаграждается, а зло наказывается.

Пушкину эти идеи были близки. Размышляя об истории Европы в стихотворении «Была пора: наш праздник молодой» (1836), он пишет:

Игралища таинственной игры,

Металися смущенные народы;

И высились и падали цари;

И кровь людей то славы, то свободы,

То гордости багрила алтари.

Пушкин пытался понять смысл этой «таинственной игры». Признавая достоинства работ Гизо и других французских историков, он в то же время отвергал абсолютный исторический детерминизм. «Не говорите: иначе нельзя было быть, — писал он в рецензии на второй том “Истории…”

Н. Полевого. — Коли было бы это правда, то историк был бы астроном и события жизни человечества были бы предсказаны в календарях <...> Но Провидение не алгебра. Ум человеческий, по простонародному выражению, не пророк, а угадчик, он видит общий ход вещей и может выводить из оного глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть случая — мощного, мгновенного орудия Провидения» (VII, c. 100). Говоря о «странных сближениях» в «Заметке о “Графе Нулине”», Пушкин, по-видимому, имел в виду то обстоятельство, что восстание декабристов неожиданно натолкнулось на твердое сопротивление («случай»!), в результате чего по воле Провидения история России пошла по иному пути, чем предполагали декабристы.

Аналогичная идея о непостижимой человеческому уму «таинственной игре» Провидения является одной из основных и в «Борисе Годунове», которого Пушкин писал в те же годы, что и «Графа Нулина». В пушкинской трагедии рационалист Борис не может понять, почему народ отворачивается от него, несмотря на все его благодеяния, и думает, что все дело в том, что «Всегда народ к смятенью тайно склонен». Однако в действительности Борис становится жертвой «таинственной игры» иррациональных исторических сил, справиться с которыми он не в состоянии. Появление Самозванца оказывается всего лишь тем непредвиденным «случаем», с помощью которого Провидение осуществляет свою волю. Самозванец просто интуитивно «угадывает» и выполняет ее.

Наряду с христианской идеей Провидения, в «Борисе Годунове» присутствует и ее моральный компонент. Будучи глубоко религиозным человеком, Борис приходит к заключению, что виною смуты является его преступление — убийство законного наследника престола царевича Димитрия. Такого же мнения придерживаются и «представители» народной совести — инок Пимен и Юродивый, говорящий в лицо Борису: «Нельзя молиться за царя Ирода». Впрочем, Пимен считает, что виноват не только Борис, но и народ: «Прогневали мы Бога, согрешили: / Владыкою себе цареубийцу / Мы нарекли». Так в трагедии появляется и разворачивается тема греха и Божьего наказания за него. Непомнящий и многие другие пушкинисты полагают, что религиозно-моралистическое истолкование трагедии Бориса Годунова и России в целом принадлежит Пушкину. Это утверждение представляется мне спорным, поскольку, как известно, по мнению Пушкина, автор трагедии, «беспристрастный, как судьба <...> не должен <...> клониться на одну сторону, жертвуя другой <...> Не его дело оправдывать и обвинять <...> Его дело воскресить минувший век во всей его истине» (VII, с. 151). Тем не менее следует признать, что определенные основания для такой интерпретации пушкинской трагедии у исследователей есть.

И уж совершенно очевидно, что христианский моральный закон выявляет себя в таких пушкинских сказках, как «Сказка о рыбаке и рыбке», «Сказка о царе Салтане» и «Сказка о мертвой царевне». В первой из них жадная старуха остается у разбитого корыта, а во второй и третьей, вопреки козням «злых жен», королевич Елисей спасает свою невесту и женится на ней, а царь Салтан воссоединяется со своей женой и сыном. Таким образом, зло наказывается, а добро торжествует в полном соответствии с народными представлениями о должном.

Этот же закон осуществляется и в таких «Повестях Белкина», как «Метель», «Барышня-крестьянка» и «Станционный смотритель». В «Барышне-крестьянке» Пушкин обыгрывает ситуацию шекспировской пьесы «Ромео и Джульетта», но вместо трагедии пишет идиллию: конфронтация враждующих семей заканчивается вполне благополучно и влюбленные соединяются к полному удовольствию читателя. В «Метели», где, как и в некоторых других произведениях Пушкина, метель является образом иррациональной стихии, тоже присутствует счастливая развязка: то, что казалось Марье Гавриловне ужасным недоразумением, обернулось счастливым браком. Одним словом, все получилось, как у Жуковского в его балладе «Светлана»:

«Лучший друг нам в жизни сей

Вера в Провиденье.

Благ Зиждителя закон:

Здесь несчастье — лживый сон;

Счастье — пробужденье».

Примерно то же самое происходит и в «Станционном смотрителе». Мрачные предположения Самсона Вырина, основанные на его жизненном опыте и библейской истории о Блудном сыне, не оправдываются: Дуня выходит замуж за любимого человека, богатого офицера Минского, и становится счастливой женой и матерью.

Идея благого Провидения сближает эти повести со сказками, и неудивительно, что все три незамысловатые истории рассказаны простыми людьми, чье миропонимание близко народному сознанию. Сказочное начало, связанное с идеей существования благого Провидения, ощущается и в «Капитанской дочке», где, кстати, повествование тоже ведется от лица «простого человека» Петра Гринева. На это впервые обратила внимание Марина Цветаева в «Пушкине и Пугачеве»; о внутренней близости «Капитанской дочки» к волшебной сказке пишут так же И. Смирнов и В. Сквозников32.

Значит ли все сказанное выше, что Пушкин безоговорочно верил в разумность Божественного миропорядка и в благое Провидение? Именно это утверждают Непомнящий и Сквозников, и на первый взгляд кажется, что так оно и есть, тем более что в пушкинской лирике мы находим некоторые тому подтверждения. Так, например, в «Арионе» он упоминает о своем чудесном спасении (к этому можно добавить реальную или вымышленную историю о перебежавшем дорогу зайце), а в ранней редакции стихотворения «…Вновь я посетил», говоря о ссылке в Михайловское, пишет:

Но здесь меня таинственным щитом

Святое Провиденье осенило,

Поэзия, как ангел утешитель,

Спасла меня, и я воскрес душой.

Однако пушкинское миропонимание и в этом вопросе нередко отличается от христианского. Дело не только в том, что он был суеверен и, как и его Татьяна Ларина, верил в приметы и вещие сны. У Пушкина, который не был склонен к мистицизму и отличался ясным и трезвым умом, мы встречаемся, как указывалось выше, с элементами фантастики: материализацией духов и общением живых людей с мертвыми, о чем писал Гершензон в «Тени Пушкина». Еще важнее то, что Пушкин подчас воспринимал и изображал жизнь как иррациональную и бессмысленную стихию, управляемую жестоким Роком. В «Стихах, сочиненных ночью во время бессонницы» он сравнивает ее с «мышьей беготней», смысл которой он тщетно пытается понять, а в письме Вяземскому по поводу смерти его ребенка пишет: «Судьба не перестает с тобою проказить. Не сердись на нее, не ведает бо, что творит. Представь себе ее огромной обезьяной, которой дана полная воля. Кто посадит ее на цепь? не ты, не я, никто» (X, с. 160). Эта стихия иногда воплощается у него в символические образы метели («Бесы», «Зимний вечер», «Капитанская дочка»), чумы («Пир во время чумы») или наводнения («Медный всадник»), народного бунта («Борис Годунов», «Капитанская дочка») или любовной страсти, но, какой бы образ она ни принимала, она всегда враждебна человеку, бессильному перед властью Судьбы.

Впервые тема Рока появляется у Пушкина в «Цыганах», где иррациональная стихия любовной страсти становится источником трагической развязки. История старого цыгана и заключительные стихи поэмы: «…И всюду страсти роковые, / И от судеб защиты нет» — придают ей универсальный характер и, как заметил Вяземский, отзываются античной трагедией Рока. Трагична развязка и «Медного всадника», где дикая сила наводнения губит и Евгения, и его возлюбленную и приносит бедствия прекрасному городу на Неве. Необоримая власть Судьбы проявляет себя и в загадочном «Золотом петушке», и в «Борисе Годунове», где Борис оказывается жертвой не бояр, и не поляков, и даже не Самозванца, а Рока, бессознательным орудием которого является народ. И наконец, нечто похожее можно увидеть в «Пиковой даме», где карточная игра, как об этом писал Ю. Лотман, является поэтической метафорой жизни с ее взлетами и падениями, с ее непостижимостью и подвластностью таинственным иррациональным силам, о которые разбиваются самая могучая человеческая воля и самая сильная страсть33.

Серьезные сомнения Пушкина в существовании благого Провидения приводят его подчас к прямому бунту против Бога, как это происходит в стихотворении «Дар напрасный, дар случайный», где он называет Его власть «враждебной». Это не легкомысленное и шутливое богохульство, как в «Гавриилиаде», а прямой вызов. И недаром митрополит Филарет обратил внимание именно на это стихотворение и в своем «Ответе» перевел вину за трагическое восприятие жизни на самого поэта. Правда, «Дар напрасный» — единственное стихотворение Пушкина такого рода, но его слегка ироническое отношение к наивной вере рассказчиков «Повестей Белкина», а главное, амбивалентное отношение к бунтарям против миропорядка34 свидетельствуют о том, что появление в его творчестве богоборческих мотивов не было данью минутному настроению.

Таким образом, отношение Пушкина к христианству было далеко не простым и не однозначным. Об этом можно судить не только по сказанному выше, но и по тому, как реализуется в его творчестве мотив видения, то есть некоего откровения через зрительный образ. С одной стороны, в его произведениях часто встречаются кошмарные видения и сны, которые открывают иррациональную, демоническую, «ночную» основу бытия. Таковы сны Германна, Татьяны Лариной и Петра Гринева, «явления» Демона в «Демоне», Медного всадника, Командора в «Каменном госте», Черного человека в «Моцарте и Сальери». С другой стороны, многие видения, например в стихотворениях «Пророк», «А. П. Керн», «Мадона», «Странник», «Ангел», «Жил на свете рыцарь бедный...» и др., открывают прекрасное, идеальное и, возвышая душу, приближают к Богу.

**Отношение Пушкина к атеизму и религии**

Известно, что, пережив в юности увлечение Вольтером и его скептической философией, а позже взяв несколько «уроков чистого афеизма», Пушкин в конце концов пришел к отрицанию атеизма и материализма. Но, как уже было отмечено выше, даже в период увлечения этими идеями у него были серьезные сомнения в их истинности, что нашло выражение в «Демоне», где он назвал «искушение Провидения» «клеветой». Тотальное отрицание всех традиционных ценностей уже тогда вызывало у Пушкина неприятие. Поэтому его разрыв с атеизмом был неслучайным, как и растущий интерес к религии. Это не значит, впрочем, что «уроки» Вольтера, Хатчинсона и Александра Раевского были забыты, о чем свидетельствуют такие произведения Пушкина, как «Сцена из Фауста», «Разговор книгопродавца с поэтом», «Евгений Онегин» и другие, вплоть до «Героя» и «Пира во время чумы», где противопоставляются религиозно-идеалистические и «реалистические» системы взглядов. Слова Поэта из «Героя»: «Тьмы низких истин мне (курсив мой. — Ф. Р.) дороже / Нас возвышающий обман…» — афористически передают выводы, к которым пришел Пушкин относительно атеизма и религии.

В начале 1830-х годов Пушкин весьма резко отзывается о своем бывшем кумире Вольтере. По-прежнему видя в нем историческую личность, он вместе с тем сожалеет о его недостойном поведении, компрометирующем его как мыслителя и как писателя, и осуждает его за нигилизм, отсутствие «благоволения» и циничные насмешки над тем, что заслуживает уважения, прежде всего над «вечными истинами» христианства. Достается от Пушкина и энциклопедистам. В статье «Александр Радищев» он называет материалистическую философию Гельвеция «пошлой и бесплодной метафизикой» (VII, с. 240), Дидро и Реналя — политическими циниками, а их последователя Радищева — «истинным представителем полупросвещения», во взглядах которого он находит «невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне» (там же, с. 245). Еще более резко Пушкин в это время отзывается об атеизме как мировоззрении. Называя его в своих заметках 1830 года «отвратительным», «отвергаемым человеком», он пишет: «Не допускать существования Божества значит быть нелепее народностей, думающих по крайней мере, что мир покоится на носороге» (VIII, с. 532—533).

Совсем по-другому Пушкин пишет о религии. В рецензии на книгу Сильвио Пеллико «Об обязанностях человека» он, говоря о «Божественном Евангелии» характеризует новозаветную книгу следующим образом: «Такова ее вечно новая прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению и погружаемся духом в ее Божественное красноречие» (VII, с. 322).

Что же привлекало Пушкина в религии, и в частности в Евангелии? Пушкин был прежде всего поэтом, верившим, что «цель поэзии — идеал», то есть красота как высшая степень совершенства. Как показывает приведенная выше цитата, в Евангелии его, помимо нравственного и философского содержания, привлекала именно поэзия, или, как он выразился, «Божественное красноречие». Одна из главных претензий Пушкина к материалистической философии XVIII века состояла в том, что, в отличие от религии, она была антипоэтичной. «Ничто, — писал он в статье “О ничтожестве литературы русской”, — не могло быть противуположнее поэзии, как та философия, которой XVIII век дал свое имя. Она была направлена противу господствующей религии, вечного источника поэзии у всех народов…» (там же, с. 214; курсив мой. — Ф. Р.).

Из этого следует, что как поэт Пушкин предпочитал научному методу мышления, базирующемуся на фактах, цифрах и логических построениях, художественный метод, в основе которого лежат воображение и интуиция. Наглядным примером того, как он использовал оба метода, является его работа над пугачевской темой: в «Истории Пугачева» Пушкин выступает как историк, строго придерживающийся фактов, а в «Капитанской дочке» — как поэт, который создает поэтическую и романтическую историю. Свою принципиальную позицию в этом вопросе он изложил в «Герое», где Поэт отвергает версию «строгого Историка» как «низкую истину» в пользу другой, легендарной версии, поскольку в ней содержится высшая, поэтическая правда. В свете этого понятно, почему в своем художественном творчестве Пушкин так часто обращался к религиозным источникам, мифам и легендам. «…Какое дело поэту до добродетели и порока? — писал он Вяземскому. — Разве их одна поэтическая сторона»; «Плохая физика; но зато какая смелая поэзия!» — заметил он в примечании к одному из «Подражаний Корану». Нельзя ли сказать то же самое и об основанном на Библии «Пророке», в котором, как и в Коране, «нравственные истины изложены <...> сильным и поэтическим образом», да и о некоторых других произведениях Пушкина?

Надо отметить, что Пушкин видел в религии «источник поэзии у всех народов». Неудивительно поэтому, что в его творчестве мы находим «Подражания Корану» и «Подражания древним», «Подражания латинскому» и «Подражание арабскому», поэтические переложения Библии и переложения русских летописных сказаний («Песнь о вещем Олеге»), народных легенд («Песни о Стеньке Разине», «Песни западных славян» и т. д.). Когда Пушкин обращается к христианству, он понимает его широко, видя его единство в идее Христа, и создает такие произведения, как «Жил на свете рыцарь бедный», «Красавица», «Мадона» и «Ты Богоматерь, нет сомненья», которые с догматической точки зрения весьма сомнительны.

Особого внимания заслуживает широкое использование Пушкиным мотивов и образов античной мифологии. Конечно, нелепо предполагать, что он буквально верил в античных богов, но так же неверно думать, что античные образы в его произведениях — это просто традиционные декоративные элементы. Если в раннем творчестве Пушкина они во многом выполняли именно эту роль, то позже его обращение к античной мифологии было связано с тем, что он видел в ней замечательный источник поэзии и красоты, хотя и иного рода, чем в мифологии христианской или исламской35. Поэтому, когда Пушкин пишет: «Веленью Божию, о муза, будь послушна», трудно сказать определенно, к кому это относится — к Христу или Аполлону, ибо каждый из них воплощает в себе идеал красоты, один — духовной, небесной, а другой — физической, земной.

В отношении Пушкина к религии есть и еще один аспект — этический. Именно ему «православные» пушкинисты уделяли и уделяют больше всего внимания. В своих работах они убедительно показали, как с годами Пушкин стал переоценивать свою жизнь и свои взгляды, как с конца 1820-х годов он начал осуждать себя за то, что считал своими моральными падениями, и как он в конце жизни стремился к моральному обновлению, связывая его с религией. Эти справедливые утверждения нуждаются, однако, в уточнениях.

Дело в том, что развитие у Пушкина религиозных настроений — это, в сущности, печальное явление, потому что оно связано с мыслью не о жизни, а о приближающейся смерти. Его поздняя лирика — это по большей части прощание с жизнью, что выглядит очень странно для человека, которому едва перевалило за тридцать лет, но который ощущает себя усталым, охладевающим к жизни стариком, готовящимся к смерти. Тема смерти занимала Пушкина и раньше, особенно во время Южной ссылки. Но его стихи о смерти, написанные в то время, — это или довольно абстрактные размышления о бессмертии души, или горестные раздумья о смерти близких и любимых людей. Не то в конце 1820-х — начале 1830-х годов, когда пушкинские стихи о смерти приобретают характер личного переживания близкой кончины. Таков прежде всего «Странник», одно из наиболее религиозных стихотворений Пушкина, отражающее его настроения 1835 года, когда он мечтал об отставке и переезде в Михайловское («отчаянном побеге»), к чему по разным причинам отрицательно относились и Николай I, и жена, и друзья (прежде всего Жуковский). В «Страннике» речь идет о предчувствии скорой смерти, о неготовности к ней и о внезапном Откровении, помогающем найти «спасенья верный путь и тесные врата».

Васильев, ссылаясь на Мицкевича, справедливо полагает, что «Странник» имеет прямую связь с «Пророком», «не только потому, что в основе тематики того и другого лежат книги Священного Писания, но и потому, что оба произведения имеют текстуальную связь»36. Между этими стихотворениями действительно много общего, но Васильев, к сожалению, не обратил внимания на существенные отличия «Странника» от «Пророка». Начать с того, что в «Страннике» говорится о «великой скорби» лирического героя, связанной с предчувствием смерти и гибели «нашего города», а в «Пророке» — о его «духовной жажде», что совсем не одно и то же (недаром Пушкин убрал из первого стиха «Пророка» слова «Великой скорбию томим»). Далее, в «Страннике» речь идет о человеке, который ищет света и спасения, будучи не готов к смерти, а в «Пророке» — о превращении человека в Пророка. И наконец, если в «Пророке» Бог велит Пророку «исполниться» Его «волей» и «обходя моря и земли, глаголом жечь сердца людей», то в «Страннике» чудесный Юноша, символизирующий ангела, призывает лирического героя бежать от людей, то есть речь идет не о «спасении» людей, а о личном спасении. Иначе говоря, лирический герой «Странника» не библейский Пророк, а обыкновенный человек, неспособный не только «жечь сердца людей», но даже убедить близких в своей правоте. Поэтому в «Пророке» возникают грандиозные образы «шестикрылого серафима» и самого Бога, в то время как в «Страннике» путь к спасению лирического героя открывает всего лишь «юноша, читающий книгу». Если верно, что в «Пророке» Пушкин изобразил Поэта и указал его миссию, то герой «Странника» вовсе не Поэт, и если в «Пророке» речь идет о жизни, то в «Страннике» — о подготовке к смерти. Поэтому вряд ли Пушкин мог написать «Странника» в 1826 году, когда он был полон сил и не думал о смерти, в то время как появление «Странника» в 1835 году не вызывает удивления37.

Аналогичный контраст можно увидеть и при сопоставлении таких «знаковых» стихотворений, как «Элегия» 1830 года («Безумных лет угасшее веселье») и «Пора, мой друг, пора!» (1834). В первом из них Пушкин, трезво и грустно оценивая свое прошлое и настоящее, пишет:

Но не хочу, о други, умирать;

Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать;

И ведаю, мне будут наслажденья

Меж горестей, забот и треволненья:

Порой опять гармонией упьюсь,

Над вымыслом слезами обольюсь,

И может быть — на мой закат печальный

Блеснет любовь улыбкою прощальной.

При том, что у поэта нет никаких иллюзий относительно будущего, у него есть желание жить, потому что есть надежда на возможность пережить новые «наслаждения» земной жизни, включая наслаждение искусством, любовью, возможностью мыслить и, как это ни парадоксально, даже страдать (об этих наслаждениях земной жизни Пушкин напишет и позже в «Из Пиндемонти»). Совсем по-другому звучит «Пора, мой друг, пора!», где уже нет надежды на возможность счастья и где появляются мотивы жажды покоя, побега от «мышьей беготни» земной жизни «в обитель дальную трудов и чистых нег». В сохранившемся плане продолжения этого стихотворения, в котором Пушкин пишет о своих мечтах, после упоминания о деревенской жизни, книгах, семье, «трудах поэтических» идет: «религия, смерть». Таким образом, обращение к религии здесь, как и в «Страннике», ассоциируется со смертью.

Подобные противоречия встречаются в лирике Пушкина конца 1820-х и особенно начала 1830-х годов неоднократно. Заканчивая шестую главу «Онегина», Пушкин пишет:

А ты, младое вдохновенье,

Волнуй мое воображенье,

Дремоту сердца оживляй,

В мой угол чаще прилетай,

Не дай остыть душе поэта,

Ожесточиться, очерстветь

И наконец окаменеть...

После этого появляются «Каков я прежде был, таков и ныне я» (1828), «О нет, мне жизнь не надоела» (?), «Элегия» (1830), где он как бы уговаривает себя, что жизнь не кончена. А с другой стороны — все растущее количество стихотворений о смерти: «Три ключа» (1827), «Дорожные жалобы» (1829), «Брожу ли я вдоль улиц шумных» (1829), «Монастырь на Казбеке» (1829), «Чем чаще празднует Лицей» (1831), «Пора, мой друг, пора!» (1834), «Ода LVI. (Из Анакреона)» («Поредели, побелели») (1835), «Родрик» (1835), «Странник» (1835), «…Вновь я посетил» (1835) и так называемый «Каменноостровский цикл» (1836), причем в стихотворениях 1830-х годов тема смерти все больше сопрягается с религиозными мотивами. Создается впечатление, что Пушкин то примиряется с мыслью о приближающейся смерти, то отталкивает ее от себя; он то чувствует, что не готов к смерти, и обращается к религии («Отцы пустынники»), то размышляет о самоубийстве, то признается, что не в силах преодолеть соблазны земной жизни («Напрасно я бегу к сионским высотам»), и заклинает «младое вдохновенье» не покидать его.

В «Мудрости Пушкина» Гершензон пишет, что «самый общий и основной догмат Пушкина <...> есть уверенность, что бытие является в двух видах: как полнота и как неполнота, ущербность», причем разница между ними состоит в том, что «полнота <...> пребывает в невозмутимом покое, тогда как ущербное <...> всегда стремится и движется». Исследователь полагает, что «всюду, где он [Пушкин] изображал совершенство, он показывал его бесстрастным, пассивным, неподвижным»38 и связывал его с идеей Бога, созерцание которого вызывает умиление, в то время как жажда активности, деятельности, удовлетворения желаний принадлежит «демоническому», «ущербному». Эти соображения Гершензона заслуживают внимания, но, как мне кажется, то, что он называет «ущербностью», на самом деле есть «живая жизнь», а то, что он называет «полнотой», есть смерть. Пушкин был натурой страстной и чувственной, он любил жизнь во всех ее проявлениях, будь то любовь, политическая и общественная деятельность, война, наслаждение искусством, красотой природы и прежде всего — творчество. Поэтому мечта о «покое и воле» и о бегстве «в заоблачную келью, / В соседство Бога» выражала не стремление Пушкина, говоря словами Гершензона, к «полноте», а была следствием его глубокой усталости, страха перед старостью и «окаменением»39. Не это ли он имел в виду, заканчивая «Онегина» словами:

Блажен, кто праздник жизни рано

Оставил, не допив до дна

Бокала полного вина,

Кто не дочел ее романа

И вдруг умел расстаться с ним,

Как я с Онегиным моим40.

Хочется думать, что Пушкин ошибался, что его ожидала не старость, а полная зрелость и что он, судя по его сохранившимся замыслам, был накануне создания новых замечательных произведений. Но он, по-видимому, думал иначе: ему казалось, что для него наступает «закат печальный».

В этой статье я старался показать, что отношение Пушкина к Церкви и духовенству, к христианству и к религии в целом было далеко не простым и существенно отличалось от того, как его изображают «православные» пушкинисты. Их убеждение в том, что духовная эволюция Пушкина привела его к принятию христианского вероучения и сближению с Церковью, представляется во многом верным, но односторонним и чересчур категоричным. Думается, что С. Франк был более прав, когда писал: «Всякая попытка приписать Пушкину-поэту однозначно определенное религиозное или философское миросозерцание заранее обречена на неудачу…»41 Об этом же он писал и в другой статье: «…ему (Пушкину. — Ф. Р.) поистине не чуждо ничто человеческое. Поэтому он по своему существу в глубочайшем смысле слова сверхпартиен; он не замыкается ни в каком “миросозерцании” <...> ни в какой односторонней теории <...> При чтении Пушкина мы имеем всегда впечатление какой-то бесконечной широты духовного горизонта»42. Сказанное выше подтверждает эти слова Франка.

**Список литературы**

1 Васильев Б. А. Духовный путь Пушкина. М., 1994; Лесскис Г. А. Пушкинский путь в литературе. М., 1993; Сурат И. Пушкин: биография и лирика. М., 2000; Непомнящий В. Пушкин. Избранные работы 1960 — 1990-х годов. В 2 тт. М., 2001.

2 Марьянов Б. М. Крушение легенды. Против клерикальных фальсификаций творчества А. С. Пушкина. Л., 1985.

3 Кибальник С. А. Художественная философия Пушкина. СПб., 1993.

4 Сарнов Б. «…И где опустишь ты копыта?» // Вопросы литературы. 1994. Вып. IV.

5 Особое место занимает книга В. Д. Сквозникова «Пушкин. Историческая мысль поэта» (М., 1999). Сквозников разделяет и по-своему развивает многие идеи русских христианских философов и культурологов XX века, в частности Г. П. Федотова, но вместе с тем избегает крайностей, характерных для работ Непомнящего и его сторонников. То же самое можно сказать и об интересной статье Сергея Давыдова «Пушкин и Христианство» // Записки русской академической группы в США / Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the USA. 1992—1993. Т. 25. С. 67—94.

6 Непомнящий В. C. Указ. соч. Т. II. С. 399.

7 Там же. С. 397, 398.

8 Там же. С. 398.

9 Все цитаты из произведений Пушкина приводятся по изданию: Пушкин А. С. Полн. собр. соч. в 10 тт. Л., 1978, с указанием тома и страниц в тексте.

10 Л. Краваль в заметке «Пушкин и преподобный Серафим» вслед за С. Булгаковым высказывает удивление и сожаление о том, что, хотя от Болдина, где Пушкин жил в 1830 и 1833 годах, до Дивеева, где в Саровском монастыре жил преподобный Серафим, было всего 65 верст, у Пушкина ни разу не возникло желания с ним встретиться, он «не взалкал благословения святого старца» (Духовный труженик.

А. С. Пушкин в контексте русской культуры. СПб., 1999. С. 51). Чтобы исправить это «недоразумение», Краваль предполагает, что Пушкин все же тайно виделся с Серафимом, и в качестве доказательства приводитмотив «видения» в «Родрике» («Чудный сон мне Бог послал»). Эти соображения могут вызвать только недоумение.

11 Щеголев П. Е. Дуэль и смерть Пушкина. Исследование и материалы. М., 1987. С. 147.

12 Панченко А. М. Пушкин и русское православие. Статья первая // Русская литература. 1990. № 2. С. 39, 41.

13 Дар. Русские священники о Пушкине. М., 1999. С. 510.

14 Духовный труженик. С. 136.

15 Дар. С. 510.

16 Могут возразить: а разве пушкинское стихотворение «В часы забав иль праздной скуки» не начало диалога поэта с Церковью?

В. Непомнящий убедительно отвергает версию о встречах Пушкина с Филаретом и о существовании черновика последней строфы стихотворения, где Филарет упоминается по имени. Проводя параллель с «Пророком», он высказывает мысль о том, что «В часы забав иль праздной скуки» обращено не к Филарету, а через его голову — к Богу. Эта мысль представляется мне верной. Правда, вызывает недоумение следующее признание Непомнящего: «На стихотворении и в самом деле лежит печать сиюминутности, совсем не характерная для Пушкина…»

(Дар. С. 513). Сарнов тоже усматривает в стихотворении «В часы забав...» «чрезмерную гладкость» и отчасти «выспренность», а также «чрезмерную патетичность», которые, по его мнению, свидетельствуют о частичной «неподлинности выраженного в них чувства» (Сарнов Б.Указ соч. С. 76). Правы ли они, сказать трудно, потому что оценочные суждения — дело вкуса. Принимая во внимание историю создания этого стихотворения, действительно нельзя не заподозрить в нем элемент «этикетности». С другой стороны, обращает на себя внимание перекличка пушкинского ответа Филарету со стихотворением «В начале жизни школу помню я», написанным в том же 1830 году. Сопоставление этих стихотворений, насколько мне известно, не проводилось, но оно позволяет согласиться со Сквозниковым, полагающим, что «В часы забав...» — это «высокая медитативная лирика, а вовсе не стихотворение “на случай”» (Сквозников В. Д. Указ соч. С. 150).

17 А. С. Пушкин: путь к Православию. М., 1996. С. 186, 189.

18 Дар. С. 475.

19 Замечательным свидетельством уважения Пушкина к лучшей части русского духовенства средних веков является образ мудрого монаха-летописца Пимена в «Борисе Годунове». Сложнее обстоит дело с образом патриарха Иова. И уж совсем по-раблезиански выглядят монахи Мисаил и особенно Варлаам, у которых «земное» начало явно превалирует над духовным. Не исключено, что прототипом Варлаама послужил михайловский священник и приятель Пушкина Раевский, по выразительному прозвищу «Шкода».

20 Противопоставляя деятельность католических миссионеров безделью русских, Пушкин пишет: «Лицемеры! Так ли исполняете долг христианства? <...> Мы умеем спокойно блистать велеречием, упиваться похвалами слушателей. Мы читаем книги и важно находим в суетных произведениях выражения предосудительные» (VI, с. 508). Б. Васильев полагает, что эти упреки касаются в замаскированной форме и митрополита Филарета, того самого, к которому Пушкин обратился в стихотворении «В часы забав иль праздной скуки», столь часто цитируемом «православными» пушкинистами.

21 «К счастью» — так в собраниях сочинений Пушкина обычно переводят французское выражение «а la bonne heure». Васильев предлагает другой перевод: «Пусть так», что, конечно, существенно меняет смысл пушкинской фразы. В этом случае она содержит просто констатацию факта, в то время как «к счастью» означает, что Пушкин одобрительно относится к слабой религиозности русского народа и образованного общества. Мнение Васильева разделяет и Сквозников (Сквозников В. Д. Указ. соч. С. 156).

22 Духовный труженик. С. 137.

23 Бухаркин П. Е. Поэтический язык А. С. Пушкина и проблемы секуляризации русской культуры // Христианство и русская литература. Сб. 3. СПб., 1999. С. 100.

24 Сквозников В. Д. Указ. соч. С. 208.

25 Васильев Б. А. Указ. соч. С. 35.

26 Это очень напоминает Пестеля, который в разговоре с Пушкиным заметил: «Сердцем я материалист, но мой разум этому противится».

27 Гершензон М. Избранное. Т. 1. Мудрость Пушкина. М. — Иерусалим, 2000. С. 164.

28 Там же. С. 167.

29 Гершензон М. Указ. соч. С. 172.

30 Там же.

31 Гершензон идет еще дальше, утверждая, что «представление Пушкина о загробной жизни в целом и в частях насквозь <...> атавистично; именно так рисовал себе загробную жизнь человек каменного века» (там же, с. 176).

32 См.: Смирнов И. П. От сказки к роману // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXVII. Л., 1973. С. 304—320; Сквозников В. Д. Указ. соч. С. 127—128.

33 Подробнее об этом см. мои статьи «“Борис Годунов” в свете исторических воззрений Пушкина» и «Иррациональное в “Пиковой даме”» в кн.: Раскольников Ф. Статьи о русской литературе. М., 2002.

34 См. об этом мои статьи «Преступник как трагическая фигура в творчестве Пушкина» и «“Пир во время чумы” в свете проблемы демонизма у Пушкина» в указ. книге.

35 См. мою статью «Место античности в творчестве Пушкина» в указ. книге.

36 Васильев Б. А. Указ. соч. С. 213.

37 У Пушкина есть еще одно стихотворение, похожее по своей структуре и по стилю на «Пророка», но противостоящее ему по идее, так что его можно назвать своеобразным анти-«Пророком». Это «Подражание итальянскому» («Как с древа сорвался предатель ученик»), написанное в 1836 году. В отличие от «Пророка», героем этого стихотворения является «предатель ученик», к которому прилетает не «шестикрылый серафим», а Дьявол. Он тоже «приникает к лицу» Иуды и «вдыхает жизнь» в его «живой труп». Но если в «Пророке» аналогичная «операция» заканчивается превращением лирического героя стихотворения в Пророка, то в «Подражании итальянскому» Иуду бросают в «гортань геенны гладной», где Сатана (не Бог, как в «Пророке») «прожигает уста» предателя. Почему Пушкин написал это стихотворение, зеркально противоположное «Пророку», и что он имел в виду, включая его в «Каменноостровский цикл», остается загадкой. См. об этом стихотворении: Давыдов С. Указ. соч. С. 91.

38 Гершензон М. Указ. соч. С. 13—14.

39 В этом отношении примечателен диалог между Пименом и Григорием в «Борисе Годунове». Он показывает, что идеи смирения, покорности Богу и отказа от земных радостей, которые высказывает Пимен, присущи старости, когда «лампада догорает» и остается «еще одно, последнее сказанье». В молодости Пимен был далек от этих мыслей. Неудивительно, что Григорию они тоже чужды, как и сама идея монашества. Да и самому Пимену, когда он во сне вспоминает свою молодость, «чудятся то шумные пиры, / То ратный стан, то схватки боевые».

40 См. примерно то же самое в третьей песне «Дон Жуана» Байрона:

О, сердце, сердце! О, сосуд священный,

Сосуд тончайший! Трижды счастлив тот,

Кому рука фортуны дерзновенной

Его одним ударом разобьет!

Ни долгих лет, ни горести бессменной,

Ни тяжести утрат он не поймет...

.........................................................................................................

 ...но прекрасней доли нет,

Как сей покинуть мир во цвете лет.

41 Франк С. Религиозность Пушкина // Пушкин в русской философской критике. Конец XIX—XX век. М.—СПб., 1999. С. 434.

42 Франк С. О задачах познания Пушкина // Там же. С. 484—485.