

БАЙРОН И ЛЕРМОНТОВ: РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ ТВОРЧЕСТВА

© 2015 г. Е. П. Зыкова

В статье прослеживается, как сходные романтические установки творчества по-разному реализуются в творчестве Байрона и Лермонтова в связи с принадлежностью их к разным вероисповедным традициям: англиканству и православию, рассматриваются различия в их понимании свободы, любви, творчества, демонического начала.

The article shows that similar romantic impulses were differently realized in the works of Byron and Lermontov, because they belonged to different Christian denominations, Anglican and Orthodox; their different interpretations of Romantic concepts of liberty, love, creative force, demonic powers are analysed.

Ключевые слова: романтизм, англиканство, православие, свобода, любовь, творчество, демоническое начало.

Key words: Romanticism, Anglicanism, Orthodox faith, liberty, love, creation, the demonic.

О роли Байрона в творческой судьбе Лермонтова, о влиянии английского поэта, ставшего для нескольких поколений символом европейского романтизма, на мировосприятие, тематику, образность произведений Лермонтова много писали – и самим поэтом, и исследователями его творчества. Романтический тип личности, воплощенный Байроном, с его свободолюбием, гордостью, противостоянием толпе, яркими страстями, разочарованием, сомнением, был во многом родственен творческому самоощущению Лермонтова. И все же он “другой”, выросший в другой духовной среде, воспитанный в другой культурной традиции и по-другому решавший коренные вопросы бытия.

Задача настоящей статьи – осмыслить не сходство, а различие двух романтических поэтов в таком важном для поэтического мироощущения вопросе, как религиозные воззрения. Различие это было главным образом обусловлено теми национальными традициями, в которых выросли и жили оба поэта. Романтические воззрения и предпочтения, романтические порывы, накладываясь на разные вероисповедные принципы, давали разный результат. Байроновский скептицизм, знаменитое байроновское богоборчество выросли на почве протестантской, англиканской веры и были в определенном смысле закономерным и логичным ее развитием. Демонические мотивы в творчестве Лермонтова, связанные столько же с романтическим разочарованием в действительности, сколько и с романтическим заигрыванием с темными силами, в рамках православной карти-

ны мира, никогда не переходили в религиозный скептицизм, а его “богоборчество” было весьма своеобразным, по смыслу едва ли не противоположным богоборчеству Байрона.

Начнем с рассмотрения того протестантского, англиканского менталитета, на почве которого выросло и формировалось мировоззрение Байрона. Нам придется немного углубиться в историю, чтобы понять, каково было состояние той духовной среды, которая окружала поэта, и как возникли религиозные проблемы, на которые он остро реагировал. Друг Вальтера Скотта, Байрон и сам интересовался историей Англии и достаточно хорошо знал ее. Его размышления во многом отразились в дневниках и письмах, которые Томас Мур включил в свою биографию Байрона (1831) [1]. Лермонтов, как известно, имел это издание и был внимательным его читателем.

Реформация произошла в Англии в середине XVI века: в 1534 г. парламент принял Акт о супрематии, провозгласивший короля Генриха VIII верховным главой независимой от Рима национальной англиканской церкви [2]. Тем самым церковь превратилась в один из институтов государства, право утверждать ее доктрину, обряды и внутреннюю структуру, назначать епископов было юридически закреплено за королем и парламентом.

В 1553 г. при Генрихе VIII было достигнуто соглашение англиканских епископов по поводу 42 артикулов веры; они были пересмотрены на заседании синода 1571 г. при Елизавете I, и новые 39 артикулов сохраняли свое значение в течение

следующих трех столетий. Артикулы англиканской веры провозглашали возвращение к чистоте первоначального христианства, при этом признавали исключительно авторитет Библии и первых четырех Вселенских соборов, в смягченном виде принимали кальвинистское учение о спасении избранных, сохраняли только два обряда – крещение и Евхаристию. Не была прописана в артикулах, но подразумевалась их терминологией самая существенная трансформация в понимании христианской веры: церковные таинства в протестантизме постепенно становились просто обрядами, т.е. элемент мистического в них утрачивался. В артикулах не было упомянуто монашество: как все протестантские деноминации, англиканство отрицало монашеский аскетизм и признавало только мирской путь спасения. Идеал христианской жизни стремительно менялся, обмирщался, требования непрестанной молитвы и нестяжания стали неактуальными.

Упразднив монастыри, Генрих VIII раздал их земли и здания своим вассалам. Один из монастырей – Ньюстедское аббатство – он пожаловал сэру Джону Байрону, и со временем поэт вступил во владение этим постепенно превратившимся в руины зданием, которому он посвятил несколько стихотворений. В “Элегии на Ньюстедское аббатство” Байрон вспоминает всю его долгую историю. Построенное “раскаивающимся Генрихом II” (в комментариях Байрон уточняет: “после убийства Фомы Бекета”¹), оно было отобрано у монахов “другим Генрихом” – Генрихом VIII:

Vain is each threat or supplicating prayer;
He drives them exiles from their blest abode,
To roam a dreary world in deep despair –
No friend, no home, no refuge but their God.

“Напрасны все угрозы, мольбы и молитвы; // Он изгоняет их из благословенного приюта // Скинуться по унылому миру в глубоком отчаянии – // Без друзей, без дома, без убежища, уповая только на их Бога”.

Выражая сочувствие изгнанным монахам, Байрон говорит, что им оставалось уповать только на “их Бога”, как бы давая понять, что это уже не “его” Бог. Монашество, с его смирением и молитвой, чуждо гордому романтическому самосознанию Байрона, он воспринимает его как часть английской истории, черту “местного колорита”. В первых строках элегии он называет Ньюстед

“religion’s shrine”, обыгрывая двойное значение слова “shrine” – “святыня” и “усыпальница”: аббатство было когда-то религиозной святыней, но ныне остается лишь ее усыпальницей.

Реформация привела к утрате единой национальной веры: часть населения сохранила верность католической церкви, а среди наиболее радикальных протестантов, не принявших государственной реформации, постоянно возникали все новые разногласия, множились секты. Англиканская церковь осмысляла себя как “средний путь” (via media) между крайностями католичества и радикального протестантизма. Байрон остро реагировал на эти бесконечные расхождения и взаимные претензии внутри христианской веры: “Я не платоник, я вообще никто; но скорее готов быть павликианцем, манихеем, спинозистом, язычником, последователем Пиррона или Зороастра, чем принадлежать к одной из семидесяти двух отвратительных сект, раздирающих друг друга во имя Божье и из взаимной ненависти. Что вы твердите мне о Галилейской вере! Покажите мне результаты – докажите, что ваши догматы сделали вас лучше, мудрее, добрее” [3, с. 36–37]. Взаимная неприязнь вместо любви отталкивает Байрона от многочисленных сект.

На рубеже XVII–XVIII вв. вслед за раздроблением на секты и как следствие его верх берет еще более разрушительная для веры тенденция – усталость от религиозного “энтузиазма”, призыв к религиозной терпимости, т.е. утрачивается представление о религиозной истине как об истине абсолютной. Мыслители рубежа XVII–XVIII вв. предпринимают попытки примирения различных христианских вероисповеданий. Джон Локк, наиболее значимый философ английского Просвещения, пишет трактат “Разумность христианства” (1695), где пытается найти общие “разумные” основания, которые объединили бы все христианские вероисповедания. Такое основание нашлось у него только одно: признание Иисуса Христа Мессией.

На рубеже XVII–XVIII вв. совершается тот кардинальный поворот от религиозного типа мышления к светскому, который Поль Азар определил как “кризис европейского сознания” [4]. Герберт Баттерфилд характеризует наступившую эпоху Просвещения в ее отношении к религии следующим образом: «В обществе, которое складывается теперь, внимание людей почти полностью переключается на дела этого мира. (...) Сэр Исаак Ньютон определил движение небесных тел с такой точностью, что вся вселенная стала казаться движущейся, как часовой механизм, хотя Бог и

¹ Фома Бекет, архиепископ Кентерберийский (ок. 118–1170), вступил в конфликт с королем Генрихом II относительно прав и привилегий церкви, был убит сторонниками короля в Кентерберийском соборе и вскоре канонизирован как святой мученик.

оставался нужен, чтобы запустить этот механизм в ход. В то же время интерес к другим континентам заставил людей в гораздо большей степени, чем раньше, осознать относительность своего общества, своей цивилизации, и даже своей религии. Возникло мнение, что все религии имеют общую основу в так называемой “естественной религии”, на которую затем наслаиваются традиционные особенности и племенные предрассудки. Само христианство перестало быть абсолютным, но стало проявлением религиозного чувства в данной местности, которое требовалось очистить от местных наслоений. Все это открывало дорогу для развития деизма в среде интеллигенции, для прославления естественной религии и для попыток свести христианство... к рациональной форме» [5, с. 5–6].

Все эти процессы означали, что христианство перестает быть живой и действенной верой, оказывающей влияние на реальную жизнь людей. Эту мысль гротескно выразил Джонатан Свифт в памфлете “Рассуждение о неудобстве уничтожения христианства в Англии” (1708). “Мой трактат, – говорит он, – имеет в виду защиту только номинального христианства, ибо другая его разновидность уже в течение некоторого времени оказалась, по общему согласию, совершенно отвергнутой, как полностью не соответствующая нашим современным представлениям о богатстве и власти” [6, с. 289]. Упомянуть об истинном христианстве и желать его восстановления, утверждает Свифт, было бы даже опасно, ибо “это значило бы подорвать основу всех основ: уничтожить одним ударом всю остроту ума, половину учености нашего королевства, нарушить весь ход и порядок вещей, нанести вред торговле, погубить искусство и науку вместе с теми, кто ими занимается, – короче говоря, обратить суды, биржи и лавки в пустыни” [6, с. 288].

“Турки не только строгие последователи религиозных обрядов, но, что хуже, верят в Бога. Это больше, чем требуется от нас, даже пока мы продолжаем именоваться христианами”, – с горечью пишет Свифт. Такое же противопоставление возникает у Байрона после его путешествия на Балканы: “Я готов указать десяток мусульман, которые по части благоволения к людям, молитвы и исполнения долга перед ближними могут служить вам примером. Нет ни одного буддийского монаха или бонзы, который не стоял бы выше любого пастора, охотника на лисиц” [3, с. 37]. Байрон остро реагирует на то, что христианская вера стала в его эпоху “номинальной”, мертвой, но его, в отличие от Свифта, это уже не печаливает, а отталкивает.

Просветительский деизм оказал свое влияние на мышление Байрона. Вернувшись из путешествия по Востоку, под впечатлением от встречи с иной цивилизацией и иной религией, Байрон обсуждает свои религиозные сомнения в переписке с Френсисом Ходжсоном: “Если спасутся жители Тимбукту, Отаити, Terra Incognita и пр., никогда не слышавшие и не помышлявшие о Галилее и ее пророке, то к чему Христианство? А если вне Христианства нет спасения, почему не все правоверные христиане? Разве справедливо посылать проповедника слова Божия в Иудею? А остальное человечество – негров и прочих – оставлять во тьме, темной, как их кожа, ни единым лучом света не указав им путь ввысь? И кто поверит, что Бог ввергнет людей в ад за незнание того, чему их не учили? Надеюсь, что говорю искренне, по крайней мере, я думал так, когда лежал больной в чужом краю, не имея рядом ни друга, ни утешителя” [3, с. 36]. Протестантизм приучал верующего мыслить автономно, отвергая священное предание и церковный авторитет, и Байрон мыслит, исходя из логики окружающей жизни, современных ему понятий о справедливости, современного индивидуализма.

Эти рассуждения Байрона близки логике деизма, искавшего общий знаменатель для всех религий. Вместе с тем, деизм как целостное мировоззрение Байрона не увлекал, поскольку деисты путем сопоставления религий приходили к абстрактной, внеличной концепции божества, “снимающей” и преодолевая его конкретность. Байрон же, как и другие романтики, рассматривает религию как часть национальной культурной традиции, ценит в ней, с художественной точки зрения, всю конкретику мифологических представлений и ритуалов. Усвоив от деистов урок веротерпимости, поэт балансирует на грани неверия: он осознает и свою принадлежность к христианской культурной традиции, и свое отпадение от нее, выясняя с ней на протяжении всего творчества свои сложные, драматичные отношения.

Драматизм своего положения Байрон ощущает очень остро, как свое отпадение от великой традиции, будучи уверен и в ее непоколебимости, и в невозможности для себя изменить своим мыслям. «Если бы я ценил славу, – записывает он в дневнике, – я старался бы льстить общепринятым суждениям, которые укрепились за долгое время до и просуществуют дольше любых нынешних произведений, идущих с ними вразрез. Но я не могу и, клянусь, ни за что не стану отречься от собственных дум и сомнений – будь что будет... Беспокойное чувство подсказывает мне, что есть во мне нечто “правдивей, чем игра”. Пусть Тот,

кто вложил это в меня, оградит искру небесного огня, озаряющего, но вместе и сжигающего свою бrenную оболочку...» [3, с. 65]. Несомненно, Байрон был искренен и серьезен в своих размышлениях и сомнениях, и сомнения эти не были немотивированны или случайны, они закономерно вырастали из английской и общеевропейской религиозно-культурной ситуации начала XIX в. Именно поэтому Достоевский назвал байронизм “моментальным, но великим, святым и необходимым явлением в жизни европейского человечества, да чуть ли не в жизни и всего человечества” [7, с. 113].

Крайне важной и для Байрона, и для Лермонтова, и для всего романтического мироощущения в целом была проблема *демонического*. Демоническое манило и притягивало романтиков, и мы полагаем, что этот искуc также следует связать с протестантским менталитетом, недаром романтизм родился и ярче всего проявил себя именно в протестантских странах, Германии и Англии.

Кейт Томас в труде “Религия и закат магии” [8] напоминает, что в полемике протестантов против католической религии в Тюдоровскую эпоху (на протяжении XVI в.) впервые подверглось осуждению средневековое религиозное отношение к чудесному как проявлению Божественного вмешательства в человеческую жизнь. Протестантские реформаторы обвинили католицизм в смешении религии и магии. Они утверждали, что чудеса нужны были христианству для обращения неверующих в период становления, но как только новая религия укрепилась и стала господствующей, необходимость в чудесах отпала. В современном мире человек, претендующий на то, чтобы творить чудеса, богохульствует. Католический священник, уверенный, что если он произносит известную словесную формулу над хлебом, то он превращается в Тело Христово, занимается, по представлениям протестантов, магией.

Весьма любопытный памятник истории идей англоязычного мира представляет собой сочинение Даниэля Дефо “История дьявола” [9], неоднократно переиздававшееся в течение XVIII и первой половины XIX вв. как в Англии, так и в США. Воспроизводя драматичную историю борьбы дьявола за души людей, Дефо делит свою книгу на две части, посвященные эпохе от Адама до земной жизни Христа и эпохе христианской. При начале земной истории дьяволу удается относительно легко соблазнить Еву, возбудить недовольство и зависть Каина, побудить народы преклоняться перед своими правителями и даже поклоняться им как божествам после их смерти

и т.д. Тогда Бог, избирая себе верный народ, ведет его по пути праведности, постоянно совершая для него чудеса. В ветхозаветной истории чудеса имеют божественную природу; в то время как дьявол, чувствуя себя полновластным князем мира сего, почти не нуждается в чудесах для управления людьми. Но пришествие в мир Спасителя коренным образом меняет его положение. Теперь уже Богу нет необходимости общаться с человеком при помощи чудес. Власть дьявола над душами людей поколеблена, он вынужден изворачиваться, хитрить, скрываться под разными личинами, прельщать людей разного рода приманками, в том числе и чудесами. Таким образом, сверхъестественные явления понимаются в Англии конца XVII в. как исходящие практически всегда от дьявола, связанные с темными силами.

Когда же в эпоху Просвещения протестантское сознание столкнулось с вызовом деизма, за которым уже маячил атеизм, оно ухватилось за остатки веры в существование иного мира, но тут оказалось, что в современной жизни протестанта иной мир дает о себе знать лишь через привидения (явления духов умерших) и темные силы. Именно они отразились в поэтике готического романа, возникшего в момент кризиса просветительских идей в конце XVIII в., и родиной этого жанра недаром тоже стала Англия.

Можно утверждать, что у романтиков, выросших в протестантской среде, интерес к демоническим силам диктовался стремлением вновь найти возможность соприкосновения с миром иным, одухотворить видимый мир, вселенную, превратившуюся, благодаря деизму, в “часовой механизм”, управляемый Богом как “Великим Часовщиком”. Для романтиков же, выросших в лоне католической и православной культуры, подобный интерес к демоническому был скорее романтическим искусом, вызывал ощущение необычайной духовной смелости и свободы.

Байрон с детства хорошо знал Библию. Он писал своему издателю Меррею из Италии, прося выслать экземпляр Библии для повседневного употребления: “Не забывайте, что я усердный читатель и почитатель этой книги, я прочел ее от доски до доски, когда мне было еще 8 лет, т.е. Ветхий Завет, так как Новый был для меня уроком, а Ветхий – удовольствием”. В известном цикле “Еврейские мелодии” (1815), написанном на сюжеты Ветхого Завета, Байрон в романтическом духе, но не слишком старательно воспроизводит веру как часть самобытной национальной жизни еврейского народа. Основные темы

цикла – это излюбленные байроновские темы: сочувствие угнетенному, изгнанному народу; мужество патриотов, борющихся за его свободу; наказание, ожидающее тирана; тщета людских желаний, волшебная сила музыки (искусства), женская красота. Из 35 стихотворений лишь в четырех речь идет о чем-то близком к религиозным воззрениям, причем тема двух из них – явление существа из потустороннего мира (“Саул”, “Мне призрак явился”), а двух других – смерть и посмертная судьба души. В стихотворении “О, если там, за небесами” поэт выразил романтический культ чувства, как сердцевины человеческой личности, романтическое стремление ощутить единство мира земного и мира небесного и связанное с ним желание перенести в мир иной чувства и привязанности этого мира. Стихотворение построено грамматически в сослагательном наклонении: если в ином мире все так, как мне желается, то я принимаю смерть, как желанную гостью:

О, если там, за небесами,
 Душа хранит свою любовь,
 И если с милыми сердцами
 За гробом встретимся мы вновь –
 То как манит тот мир безвестный,
 Как сладко смерти сном заснуть,
 Оставить горе в поднебесной
 И в вечном свете потонуть.

(Перевод Д. Михайловского)

Знаменитое байроновское стихотворение “Тьма” (Darkness, 1816) – своего рода кульминация его религиозных сомнений, переходящих в атеизм: это Апокалипсис без Бога, картина конца человеческой истории, происходящего в силу естественных причин (потухло солнце, и на земле наступает тьма и холод), сопровождаемая картиной деградации человека – разобщения и всеобщей ненависти, стремления спастись в одиночку, еще немного продлить свою жизнь за счет другого.

Лермонтов в самом начале своего поэтического пути, в 1830 г., переводил это стихотворение прозой и, очевидно, много размышлял над ним. Исследователи усматривают его влияние в стихотворениях Лермонтова 1830 г. под названием “Ночь” (“Ночь I”, “Ночь II”). Между тем, представление о смерти в этих стихотворениях существенно иное. Лирический герой стихотворения “Ночь I” видит во сне свою смерть: его душа устремляется в космические пространства, встречает ангела, который повелевает ей вернуться к своему брэнному телу, разлагающемуся в могиле, и там ждать Страшного суда и молиться о своих грехах. Следует ужасное в своих подробностях описание тела, разлагающегося в

могиле, и наблюдение за ним оказывается для души невыносимым бременем:

Тогда я бросил дикие проклятья
 На моего отца и мать, на всех людей –
 И мне блеснула мысль (творенье ада):
 Что если время совершит свой круг
 И погрузится в вечность невозвратно
 И ничего меня не успокоит,
 И не придут сюда простить меня?..

В отличие от “Тьмы” Байрона, поэтическое сознание Лермонтова остается в границах христианской картины мира: душа человека разлучается с телом, встречается с ангелом и должна дожидаться Страшного суда. Сомнение в спасении души, мысль, что он может быть забыт Божьим судом и навсегда останется прикованным к переходящему материальному миру, нестерпимы для сознания лирического героя. В конце стихотворения он готов “изречь хулы на небо”, но, не успев сделать этого, в ужасе просыпается. Однако ведь именно ограниченность человека материальным миром и собственным брэнным телом (то самое, что побуждает героя Лермонтова “изречь хулы на небо”) и утверждал Байрон в стихотворении “Тьма”. По сути, Лермонтов, размышляя над ним, выражает страх перед образом мира, который был создан Байроном во “Тьме”, страх утратить духовное измерение жизни и остаться прикованным к телу, которому суждено погибнуть.

В стихотворении “Ночь II” смерть предстает в сновидении лирическому герою в образе огромного скелета, который вещает, что человека не ждет вечность: он существо, живущее во времени, и вместе со временем погибнет. Лирический герой проклинает свое рождение, ибо за ним неизбежно следует смерть – как полное уничтожение, не оставляющее “даже призраков и теней”. Он ропщет на Творца, “страшась молиться”, но смысл его ропота вновь в том, что, позволив (Байрону?) поколебать свою веру, он останавливается в ужасе перед неверием в жизнь вечную.

Религиозно-культурная ситуация в России, в которой вырос поэтический талант Лермонтова, была существенно иной, чем ситуация в Англии. Истоки ее – в реформе Петра I, который, упразднив патриаршество и поставив для управления церковью Священный Синод, подчинил (в протестантском духе) церковь государственной власти. Проводя политику европеизации России, Петр I и его преемники в XVIII в. видели в церкви оплот отвергнутых византийских и московских традиций и стремились сократить ее роль в жизни народа, что удалось прежде всего в отношении высшего слоя общества – дворянства. Однако, несмотря на

насильственное насаждение латинизированной богословской культуры, православная церковь сохраняла в чистоте вероисповедные принципы.

Отношение дворянства к религии во многом изменилось после войны 1812 года: и Александр I, и значительная часть высшего общества отказались от вольнодумных увлечений предшествующего века. “Но в этом состоянии люди, отставшие от основных начал русской жизни, забывшие о родной вере, нередко обращались не к святым отцам, а к книгам западных богословов, мистиков, религиозных философов” [10, с. 142], – замечает историк русской церкви. Общество захватили мистические настроения, распространялось масонство, петербургское Библейское общество, филиал английского, и другие подобные организации занимались прозелитизмом. В царствование Николая I, напротив, возобладали охранительные тенденции, но они носили нетворческий, казенный характер: “Для борьбы с инославными веяниями, с ересями и сектами устрожалась духовная цензура, и эти цензурные строгости были направлены против всякого проявления живой богословской мысли” [10, с. 149]. Напряженная умственная деятельность происходила в литературных и философских кружках, ориентированных во многом на европейские философские традиции.

Для России байронизм имел в это время особое значение. В.И. Иванов в статье “Байронизм как явление русского духа” замечает: “Для Запада байронизм означал по преимуществу пессимизм философский и общественный, “мировую скорбь”, плач и рыдание и неукротимый ропот на тризне надежд Великой Французской революции. Для славянства он был огненным крещением духа, первую врезавшемуся в сердца, как раскаленная печать, вестью об извечном праве и власти человеческой личности на свободное самоопределение перед людьми и Божеством” [11, с. 269]. Именно “свободное самоопределение перед людьми и Божеством” и привлекало в Байроне Лермонтова, но оно таило в себе и свободу выбора в балансировании между сакральным и демоническим.

Лермонтов, в отличие от Байрона, не оставил дневников и писем, в которых сколько-нибудь развернуто обсуждались бы религиозно-мировоззренческие проблемы. Известно, что в детстве он получил традиционное религиозное воспитание в имении своей бабушки Арсеньевой. Позже, в годы учебы в Благородном пансионе при Московском университете, а затем и в университете Лермонтов окунулся в среду интеллектуалов, для которых наивное отношение к традиционной вере было уже невозможно. Увлечение романтизмом, и

особенно Байроном, должно было породить разлад и сомнения в его душе, однако традиционная православная вера не была полностью утрачена.

К.Н. Григорьян полагает, что религиозные образы у Лермонтова теряют свое прямое значение, становятся “лишь условными обозначениями”, под которыми обнаруживается “всепоглощающее чувство природы” [12, с. 164–165]. В принципе, подобное явление характерно для поэзии романтизма. Сходную мысль высказывает Дж.Р. Уотсон по поводу лирики Вордсворта: анализируя знаменитое “Тинтернское аббатство”, он показывает, что поэт использует традиционную религиозную лексику, однако описывает с ее помощью свое переживание от общения с природой, о Боге по сути ни прямо, ни даже иносказательно речи не идет, хотя читатель волен себе домысливать религиозную перспективу [13, с. 161]. У Лермонтова же, в отличие от Вордсворта, “религиозная лексика” встречается далеко не только в лирических описаниях природы и, что более важно, отнюдь не всегда имеет расплывчато-аллегорическое значение.

Об осознании разрыва между романтическими увлечениями и традиционной верой в душе молодого поэта свидетельствует ранняя “Молитва” (1829):

Не обвиняй меня, Всесильный,
И не карай меня, молю,
За то, что мрак земли могильный
С ее страстями я люблю;
За то, что редко в душу входит
Живых речей Твоих струя,
За то, что в заблужденьи бродит
Мой ум далеко от Тебя;
За то, что лава вдохновенья
Клокочет на груди моей;
За то, что дикие волненья
Мрачат стекло моих очей;
За то, что мир земной мне тесен,
К Тебе ж приникнуть я боюсь,
И часто звуком грешных песен
Я, Боже, не Тебе молюсь.

Лирическому герою кажется, что, только если Бог угасит его “страшную жажду песнопенья”, он сможет снова вернуться к вере, “на тесный путь спасения”. Романтическое сознание молодого поэта, с его страстями и блужданиями, жадой земного счастья и жадой творчества, вступает в конфликт с его верой, и это Лермонтова тревожит. Эта тревога отличает Лермонтова не только от Байрона с его бунтом против Творца, но и от других, менее радикально настроенных английских поэтов-романтиков, для которых подобное противоречие не представляло проблемы. Как

протестантизм, учивший мыслить о вере самостоятельно, так и глубоко усвоенная философия Просвещения, “отрезавшая” их от предшествующей религиозной традиции, подводили к необходимости создавать заново свою собственную романтическую веру. В творчестве английских поэтов причудливо сочетались элементы христианства, античного язычества, современных философских учений и даже восточных верований. В рамках православной культуры подобное религиозное “творчество” было невозможно.

Творчество (под знаком романтизма) и вера предстают в ранней “Молитве” Лермонтова как несовместимые. Пожалуй, это представление слишком категорично. Между романтизмом в его различных вариантах и христианством в его конфессиональных различиях есть точки соприкосновения и есть расхождения, в художественном тексте часто трудноуловимые. Романтическое сознание ищет Бога (даже в крайней форме байроновского богоборчества), ищет одухотворения бытия и в этом сближается с христианством. Но одновременно, и даже прежде всего, оно ищет счастья в земной жизни, чаёт невозможного — единения земного и небесного — и тем расходится с христианской точкой зрения. Это единение земного и небесного романтик часто видит в одухотворении природы, более или менее осознанно приближаясь при этом к пантеизму. Переживая же разлад идеала и реальности, земного и небесного, оно возвращается к христианскому дуализму, но осознает его всегда как трагедию бытия, разлад с миром.

В лирике Лермонтова есть несколько классических стихотворений, в которых контуры романтизма и христианской веры как бы накладываются друг на друга, и которые можно трактовать, при желании, и как выражение романтизма, и как выражение вполне православной веры. Таково стихотворение “Ангел” (“По небу полуночи ангел летел”, осень 1831), в котором душа, слышавшая песню ангела, не может забыть ее и томится земной жизнью, ожидая возвращения на свою небесную родину. Его можно понимать и как изображение верующей души, и как констатацию романтического разлада с земным бытием, романтического “двоемирия”, но лишенную здесь свойственного романтизму трагического надрыва.

Однако такое полное “наложение контуров” романтизма и христианства скорее исключение, чем правило. Гораздо чаще в стихотворениях Лермонтова можно обнаружить некоторое “несовпадение контуров”, порой лишь в интонации и акценте. Так, в стихотворении “Исповедь” (1831) то же осо-

знание разрыва земного и небесного, реальности и идеала предстает в трагическом ключе, причем и заглавие, и начальные слова “Я верю, обещаю верить” намекают на присутствие религиозного аспекта мысли. Лирический герой стихотворения ищет осмысленности, одухотворенности и гармонии бытия, ему необходимо верить,

Что время лечит от страданья,
Что мир для счастья сотворен,
Что добродетель не названье
И жизнь поболее, чем сон!..

Вторая же строфа противопоставляет эту веру реальности:

Но вере теплой опыт холодный
Противуречит каждый миг,

разочарованный ум героя остается “безотрадным”, а сердце

Хранит в себе глубокий след
Умерших, но святых видений.

Что это за “святые видения”? Скорее всего, за этими словами скрываются романтические мечтания лирического героя. Вводя религиозную лексику, поэт намеренно сближает романтический идеал абсолютной гармонии земного и небесного и религиозный идеал, между тем, последний осмысляет земной путь как путь испытаний, а не безоблачного счастья. Лирический герой ищет невозможного, переживая несовпадение идеала и реальности как трагедию.

Если в “Исповеди” романтические переживания оттесняли в тень веру лирического героя, то в стихотворении “Когда б в покорности незнания” (1831) ситуация обратная. “Неисполнимые желанья”, поиски “совершенства” “в себе и в мире” и жажда “полного блаженства”, которые Создатель вложил в душу человека, служат для него залогом того, что эти упования, пусть в какой-то иной реальности, будут осуществимы. Вторая строфа стихотворения описывает эту иную реальность:

Но чувство есть у нас святое,
Надежда, бог грядущих дней, —
Она в душе, где все земное,
Живет наперекор страстей;
Она залог, что есть поныне
На небе иль в другой пустыне
Такое место, где любовь
Предстанет нам, как ангел нежный,
И где тоски ее мятежной
Душа узнать не может вновь.

“Святая” надежда на иное, более совершенное существование противостоит земным страстям, поэт жаждет любви “ангельской”, свободной от

“тоски мятежной”. Душа лирического героя как будто устремляется прочь от расплывчатой “веры” романтизма на поиски христианской веры.

В зрелой лирике Лермонтова объем расплывчато-романтически употребляемой религиозной лексики снижается, появляется больше стихотворений, вполне точно воспроизводящих православное религиозное чувство: это две “Молитвы” (“В минуту жизни трудную”, 1839, и “Я, Матерь Божия, ныне с молитвою”, 1837), “Ветка Палестины” (1837), “Казачья колыбельная песня” (1838).

О стихотворении “Когда волнуется желтеющая нива” (1837) можно сказать, что совпадение романтического видения и веры почти полное, но движение поэтической мысли в нем характерно романтическое: через любование природой к душевному успокоению, признанию возможности земного счастья и благодаря этому примирению с Богом:

Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челе, —
И счастье я могу постигнуть на земле
И в небесах я вижу Бога...

То же можно утверждать о стихотворении “Выхожу один я на дорогу” (1841). “Пустыня внемет Богу”: природа и Бог в гармонии, и лирический герой жаждет отдыха вечного, но такого, чтобы его окружала эта земная, знакомая и любимая природа.

Обратим внимание на то, как по-разному используют Байрон и Лермонтов религиозную лексику и “мифологию” в своих социально-политических произведениях. Байрон в поэтической сатире “Видение Суда” (1823) представляет посмертный суд над душой недавно умершего короля Георга III. Осмеивая не только самого короля и поэта-лауреата Саути, воспевавшего его мнимые добродетели, он иронически подает и саму картину суда с участвующими в ней святыми, ангелами и демонами. В частности, архангел Михаил, встречаясь с Люцифером для определения участи умершего, вежливо раскланивается с ним и называет его своим другом:

Зачем же, друг мой, — ибо я считаю,
Что вы отнюдь не личный недруг мне,
Идейная вражда у нас большая,
Не будем вспоминать, по чьей вине,
Но я вас и ценю, и уважаю...

(Перевод В. Луговского)

Посланцы света и тьмы у Байрона ведут себя, словно прокурор и адвокат на судебном заседании, чувствуют себя скорее коллегами, чем противниками. Байрон иронически “снимает” про-

тивостояние между Богом и дьяволом, добром и злом. Фактически он использует в этом произведении христианскую “мифологию” точно так же, как поэты Ренессанса и классицизма использовали мифологию языческую.

Когда же Лермонтов в стихотворении на смерть Пушкина восклицает:

Но есть и Божий суд, наперсники разврата!
Есть грозный Судия, Он ждет;
Он недоступен звону злата,
И мысли и дела Он знает наперед —

мы чувствуем, что это не фигура речи, не использование отжившей “мифологии”, как в “Видении Суда” Байрона.

Вместе с тем романтическая жажда духовной свободы, байроническая гордость не позволяют Лермонтову до конца примириться с религией. И здесь мы подходим к проблеме демонизма в творчестве Лермонтова. Ее затронул в свое время Белинский: «Демон по своей демонической натуре зол и насмешлив. Он презирает бессилие и веселится, терзая его; но он уважает силу и сторицею воздает ей за временное зло, которым ее терзает. Он служит и людям, и человечеству, как вечно движущая сила духа человеческого и исторического. (...) Гете схватил его только за хвост в своем Мефистофеле, а в лицо только слегка заглянул ему. Зато колоссальный Байрон не трепеща смотрел ему в очи и гордо мерялся с ним силою духа и, как равный равному, подал ему руку на вечную дружбу. Из русских поэтов первый познакомился с ним Пушкин, и тягостно было ему его знакомство, и печальны были его встречи с ним... Зато другой русский поэт, явившийся уже по смерти Пушкина, не испугался этого страшного гостя: он знаком был с ним еще с детства, и его фантазия с любовью лелеяла этот “могучий образ”» [14, с. 477–478]. Белинский видит в демоническом лишь начало отрицания, которое служит идее движения, прогресса. Если же мир духовный и материальный раздельны и абсолютны добро и зло, то демоническое начало предстает значительно более угрожающим.

Демонические мотивы появились в поэзии Лермонтова под влиянием Байрона (“Демон” Пушкина был промежуточным звеном), и некоторое время поэт увлекался этим образом, наряду с байроновскими темами гордости, ревности и мести (“Как демон мой, я зла избранник, / Как демон, с гордою душой” 1830; “Как демон хладный и суровый, / Я в мире веселился злом”, 1831 и др.) Между тем, уже в первом стихотворении “Мой демон” (1829) чувствуется неоднозначное

отношение автора к этому образу. Об этом свидетельствуют последние строки стихотворения:

И звук высоких ощущений
Он давит голосом страстей,
И муза кротких вдохновений
Страшится неземных очей.

“Муза кротких вдохновений” важна для Лермонтова не менее любимых демоном “роковых бурь”, а противопоставление “высоких ощущений” и “голоса страстей” показывает, что поэт и здесь различает романтические страсти и более высокую, духовную реальность.

Мы полагаем небезынтересным сопоставить стихотворную мистерию Байрона “Небо и земля” с поэмой Лермонтова “Демон”. Эта мистерия Байрона написана в том же 1821 г., что и более известный “Каин”, и выражает те же богоборческие идеи, но ее сюжет, связанный с любовью бессмертных существ к земным женщинам, перекликается с сюжетом лермонтовского “Демона”.

Содержание мистерии Байрона основывается на фразе из книги Бытия: “...тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены” (Быт. 6:2). Исходя из этого краткого указания, Байрон выстраивает сюжет, приурочивая действие ко времени, непосредственно предшествующему Потопу: Ной и его сыновья, покорные Богу, противопоставлены двум женщинам из рода Каина, которые становятся любовницами ангелов (в одну из них, более кроткую Ану, безнадежно влюблен сын Ноя Иафет). Как и в мистерии “Каин”, Байрон интерпретирует ситуацию исключительно с человеческой, *гуманной* и вместе *политической* точки зрения. Поэтому Бог оказывается в роли земного тирана, а покорность Ноя и его сыновей воле Божьей представлена как рабское смирение перед тиранией. Вначале Иафет слышит подобный упрек из уст духа зла:

Кто пережить своих так может братий,
Кроме раба, достойного проклятий?
(Здесь и далее перевод Е. Зарина)

Иафет, думая о спасении любимой им Аны, пытается молиться Богу об отращении его гнева, чем вызывает упрек своего отца Ноя:

Как смеешь ты взирать
На этот свод с пророческой грозой
И помышлять, чтобы твоей мольбою
Смягчиться мир стихийный мог,
Иль в правосудном гнев Божь?

Иафет отвечает отцу: “Как ярость с правосудием сочетать?”, и в этой реплике чувствуется голос самого автора, его бунт против ветхозаветного Бога гнева.

Однако главные “положительные” герои мистерии – это девушки из рода Каина Ана и Ахолибама, унаследовавшие дерзновенную душу своего предка, и влюбленные в них ангелы Азазиэл и Самьяса. Когда Ной осуждает их любовь как нарушение заповеданных Богом законов естества, Самьяса отвечает:

И разве Бог не любит своего
Подобья в вас? Мы соревнуем только
Его любви, любя Его творенья.

“Итак, ангелы не знакомы с элементарными психологическими различиями любви платонической и любви плотской; они по-видимому представляют себе своего Бога в виде Зевса, обуреваемого страстями к дочерям смертных” [15, с. 11], – справедливо иронизирует автор до-революционного предисловия к переводу этой мистерии Э. Радлов.

Однако дело в том, что для романтиков это смешение, эта подмена принципиальны. Герои Байрона стремятся одухотворить земную, страстную любовь, видя в ней бессмертное начало, центр и суть своей личности. Когда архангел Рафаил предупреждает ангелов о Потопе и призывает удалиться от земли, они отказываются, так как для них, как и для всех романтических героев, расстаться со своей любовью означает изменить самим себе.

Ана и Ахолибама готовы умереть “с безбоязненной душой”, но ангелы, уповая на свое бессмертие, намерены улететь вместе со своими возлюбленными в некие неопределенные дали:

Поверь, владений наших круг
Еще велик. Мы властвуем мирами,
Откуда нас не могут низвергать, –
говорит один из них.

Таким образом, Бог представляется Байрону в этой мистерии исключительно как ветхозаветный Бог гнева, Бог карающий. Его герои ищут спасения вне христианской картины мира, вне мира, созданного Богом и подчиненного Ему. Правда, архангел Рафаил предупреждает их, чтобы они не обольщались, ибо они отныне осуждены и скоро узнают новый предел своих возможностей, ведь они были сильны лишь верой. Оставляя некоторые сомнения в их будущем, Байрон все-таки позволяет ангелам улететь вместе со своими возлюбленными.

Начиная работать над поэмой “Демон”, Лермонтов все еще ориентируется на Байрона, о чем свидетельствует эпиграф из “Каина” в третьей редакции 1831 г. Однако и в первых редакциях поэмы ее герой не совсем байронический: он не

столько бунтует, сколько скорбит о своей участи падшего ангела, скорбит о закрытом для него рае. И все же в пяти первых редакциях инерция байроновского влияния еще ощутима: демон Лермонтова решает погубить героиню (монахиню), когда видит рядом с ней ангела, осеняющего ее крылом, т.е. для него по-прежнему актуален мотив ревности и мести.

Уточняя от редакции к редакции отдельные стороны конфликта, Лермонтов в конечном тексте преодолевает байроническое влияние, увлечение бунтарским демонизмом, ему удается отстраниться от своего героя, увидеть его со стороны. В начале поэмы мы видим демона, уставшего творить зло (“он сеял зло без наслаждения”, “и зло наскучило ему”), переставшего быть активным противником добра, хотя душа его остается “бесплодной”. В символическом противостоянии света и тьмы он уже не воплощает силы тьмы:

Он был похож на вечер ясный:
Ни день, ни ночь, ни мрак, ни свет.

Увидев Тамару, демон, как романтический герой, полагает, что любовь к ней может стать источником возрождения его души, ему мерещится даже возможность раскаяния и примирения с Богом:

Меня добру и небесам
Ты возвратить могла бы словом.
Твоей любви святым покровом
Одетый, я предстал бы там,
Как новый ангел в блеске новом...

Тем не менее, первым шагом на его пути к завоеванию Тамары становится гибель ее жениха, которая вовсе не волнует демона, из чего понятно, что мысль о его примирении с Богом вполне иллюзорна.

В душе Тамары любовь борется со страхом и чувством вины, заставляющим ее искать убежища в монастыре. Ничего подобного не происходит с героинями поэм и мистерий Байрона, которые предаются любви сразу и всей душой и для которых любовь является единственным смыслом жизни. Демону удается в конце концов завоевать любовь Тамары, но соблазнение Тамары немедленно влечет за собой ее смерть, и хотя на земле ангел был бессилен защитить ее и уступил ее демону, так как она должна была совершить выбор по своей свободной воле, после ее смерти ангел уносит ее душу, и теперь уже демон оказывается бессилем отвоевать ее. При этом “грешная душа” Тамары видит демона как духа злобы:

Каким смотрел он злобным взглядом,
Как полон был смертельным ядом
Вражды, не знающей конца...

Романтическая любовь, любовь-эрос не возродила демона и оказалась губительной для счастья и земной жизни Тамары. Это дает основание утверждать, что на самом деле в “Демоне” христианская концепция любви в целом торжествует над концепцией романтической. Православная картина мира здесь остается всеобъемлющей, демон Лермонтова не может, подобно героям “Неба и земли”, улететь в некое удаленное пространство, к иным созвездиям, где он не будет подвластен Богу. Такого места в поэтической вселенной Лермонтова не существует. Тем не менее, нельзя не заметить, что назначения монастыря Лермонтов-романтик все-таки не осознает: монастырские стены в его поэме не способны защитить Тамару от Демона, и свое время она проводит там почему-то занятая игрой на лютне, а вовсе не молитвой.

Сопоставляя себя с Байроном, Лермонтов находит точную формулу:

Как он, гонимый миром странник,
Но только с русскою душой.

Действительно, хотя романтические порывы к абсолютной свободе, заставлявшие Лермонтова противопоставлять поэтическое творчество вере, увлекавшие его демоническим искусством, сближали Лермонтова с Байроном, однако православная культурная традиция, в которой он был воспитан, умеряла и корректировала эти романтические устремления. Байроновский скептицизм с самого начала был неприемлем и страшен для Лермонтова, однако с течением времени религиозные мотивы становились в его творчестве все более весомыми и содержательными, хотя до конца разрыв между христианскими и романтическими тенденциями так и не был им преодолен.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Letters and Journals of Lord Byron with Notices of his Life by Thomas Moore. In 4 vol. P., 1831.
2. Neill Stephen. Anglicanism. London, 1965.
3. Байрон. Дневники. Письма. М., 1963.
4. Paul Hazard. La crise de la conscience européenne, 1680–1715. Paris, cop. 1968.
5. Herbert Butterfield. England in the eighteenth-century. // A History of the Methodist Church in Great Britain. Ed. by Rupert Davies and Gordon Rupp. In 4 vol. Vol. 1, London, 1965, pp. 5–6.
6. Дж. Свифт. Собрание сочинений: В 3-х тт., М., 2000, т. 3.
7. Достоевский Ф.М. ПСС. В 30 тт., Л., “Наука”, 1972–1988. Т. 26.

8. *Thomas, Keith*. Religion and the Decline of Magic. New York, 1975.
9. *Defoe, Daniel*. History of the Devil. London, 1713.
10. Протоиерей *Владислав Цытин*. История русской православной церкви. Синодальный и новейший периоды. 1700–2005. М., 2007.
11. *Иванов В.И.* Байронизм как явление в истории русского духа // *Иванов В.И.* Родное и вселенское. Сост., вст. статья и комм. В.М. Толмачева. М., “Республика”, 1994.
12. *Григорьян К.Н.* Лермонтов и романтизм. М., “Наука”, 1964.
13. *Watson J.R.* Wordsworth and the Credo // The interpretation of belief. Coleridge, Schleiermacher and Romanticism. Ed. David Jasper. Basingstoke, London, 1986.
14. *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. В 12 тт. М., 1953–1959, т. IV.
15. *Байрон*. Библиотека великих писателей под ред. С.А. Венгерова. Т. 3, 1905.