

В.А. Маринчак

# НАСТОЯТЕЛЬНОСТЬ СКАЗАННОГО

КАТАСТРОФИЧЕСКОЕ — СОКРОВЕННОЕ — САКРАЛЬНОЕ  
В ИСКУССТВЕ СЛОВА

ХАРЬКОВ  
«ПРАВА ЛЮДИНИ»  
2010

ББК 84.4 УКР-РОС  
М 26

Художник-оформитель  
*Б.Е. Захаров*

В оформлении обложки  
использована репродукция иконы А. Рублева «Троица»

**Маринчак В.А.**  
М26 **Настоятельность сказанного. Катастрофическое —  
сокровенное — сакральное в искусстве слова / Харьковская  
правозащитная группа. — Харьков: Права людини, 2010. — 344 с.**

ISBN 978-966-8919-91-6.

Эта книга о насущном для автора в искусстве слова — духовном самоопределении человека перед лицом катастрофизма бытия. Доминанта книги выражена словами Рильке *Überstehn ist alles* (Устоять / выстоять / одолеть — в этом всё). Одоление бытия, расширение и просветление его горизонтов, духовное разрешение неразрешимого, утверждение самостоянья человека — в этом видит автор сверхзадачу искусства, именно это прослеживает в текстах Гете, Рильке, Пушкина, Достоевского, Чехова, Булгакова, Пастернака, Бродского, Винниченко, Антонича, Стуса. По его убеждению, для филолога неразделимы Любовь и Логос. Он ищет в тексте сокровенное, отыскивает сакральное, тем самым вскрывая истоки становления человеческого духа и осуществления сверхзадачи искусства. Здесь обнаруживается другая доминанта книги: представление о личности и литературе, с которыми соотносимы строки Пастернака:

Лицом повернутая к Богу,  
Ты тянешься к Нему с земли,  
Как в дни, когда тебе итога  
Еще на ней не подвели.

**ББК 84.4 УКР-РОС**

ISBN 978-966-8919-91-6

© В.А.Маринчак, 2010

© Б.Е.Захаров, художественное оформление, 2010

«Две такие книги ... ошеломили меня тем же, чем поразили первые виденные стихотворения Блока: настоятельностью сказанного, безусловностью, нешуточностью, прямым назначением речи».

*Б. Пастернак, «Люди и положения».*

---

---

## В ПОИСКАХ АБСОЛЮТА

В этой книге собраны эссе, написанные автором в разные годы и посвященные анализу произведений, отличающихся одно от другого как по жанру, так и по тематике. Казалось бы, что может быть общего между чеховским рассказом «Студент» и романом Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» или булгаковским «Мастером и Маргаритой»? И уж совсем проблематична связь этих произведений с поэтическими мирами Райнера-Мария Рильке или Бориса Пастернака.

И тем не менее, представленные здесь тексты выстраиваются в органичное единство, оставляют впечатление удивительной целостности. В чем же секрет столь странного синтеза, то ли в некоем общем настрое, атмосфере поэтического сопереживания, или же в той скрытой теме, которая, словно в музыкальном произведении, проходит через весь сборник, лишняя раз свидетельствуя о правоте Гераклита, утверждавшего, что «незримая гармония выше зримой»?

Представленные в книге эссе отличает особая духовная напряженность интонации, ведь речь в них идет о последних, предельных вопросах человеческого бытия, вопросах, неизбежность которых возникает на том рубеже, где вступают друг с другом в переключку искусство, философия и религия, в подспудном устремлении к преодолению скрытого трагизма человеческого существования. И хотя «Усилием одоления» в книге названа одна из лучших, на мой взгляд, работ, посвященных творчеству Рильке, название это как нельзя лучше отвечает внутреннему смыслу всего сборника.

И Иван Великопольский, персонаж рассказа «Студент», и Родион Раскольников, и булгаковский Понтий Пилат предстают перед нами в ситуации переживаемого ими глубокого духовного кризиса. Мастерски используя тонкости герменевтического анализа, исследователь убедительно реконструирует внутренний мир героев, фикси-

руя мельчайшие детали их душевных и духовных движений в момент экзистенциального выбора. Слои за слоем снимая напластования бытовых и социальных детерминаций, автор обнажает глубинную личностную структуру героев, определяемую им как религиозную интенциональность их сознания. Именно она дает Ивану Великопольскому нравственную силу преодолеть открывшуюся его мысленному взору кошмарную бессмысленность и абсурдность всего исторического пути, пройденного человечеством, Родиону Раскольникову, пройдя через духовную катастрофу, обрести спасение, а Понтию Пилату осознать и искупить одно из самых тяжких предательств — предательство самого себя.

Не случайно и в чеховском «Студенте», и в анализе поэтического мира Рильке для исследователя одной из центральных тем становится тема вселенского одиночества Христа ночью в Гефсиманском саду. В тягостный момент выбора, перед лицом предстоящих испытаний, личность оказывается один на один со своей судьбой и в самой себе должна обрести силу, чтобы выстоять. Как отмечает автор: «Борение в Гефсиманском саду так влечет к себе мысли и переживания поэта потому, что здесь одолению подлежит то, что превышает силы даже Богочеловека. Здесь уже и вовсе крайний предел. И потому все наши частные решения относительно возможности одолевать бытие и, проходя через любые катастрофы, обретать вновь единение с Единым, зависит от исхода этого решающего борения». Здесь же с особой силой звучит тема смысла или бессмысленности человеческих страданий. Для человека неверующего страдания бессмысленны, это встреча с абсурдом, «пятый угол» мироздания, в который человек загнан своей неотступной болью. Для сознания религиозного страдания — путь человека к Богу. Боль — часто единственная возможность Бога тебя окликнуть, заставить тебя заглянуть в твое сердце.

Проблема встречи с собственной глубиной, со своим «внутреннейшим я», о котором проповедовал Мейстер Экхарт, как никогда актуальна для человека современной цивилизации, цивилизации, все более надежно перекрывающей все пути к такой встрече.

Современный французский писатель Мишель Уэльбек в своем эссе «Мир как супермаркет и насмешка» так диагностировал сложившуюся ситуацию: «Логика супермаркета предусматривает распыление желаний, человек супермаркета органически не может быть человеком единой воли, единого желания. Отсюда и некоторое снижение

интенсивности желаний у современного человека. Не то, чтобы люди стали желать меньше, напротив, они желают все больше и больше, но в их желаниях появилось нечто крикливое и визгливое. Не будучи чистым притворством, желания эти в значительной степени заданы извне — пожалуй, можно сказать, что они заданы рекламой в широком смысле этого слова. Ничто в них не напоминает о той стихийной, несокрушимой силе, упорно стремящейся к осуществлению, которая подразумевается под словом «воля». Отсюда и недостаток индивидуальности, заметный у каждого».

Не жизнь, а скольжение по жизни, не интенсивность человеческого существования, а его материальная успешность и бесппроблемность манифестируются сегодня как идеал мироздания. Гедонистическое сознание стремительно растекается вширь, неминуемо обращившаяся обмелением души. Гибельность подобного пути для личности, по мнению В.А. Маринчака, трезво осознавал Рильке. Цитируя его «Гефсиманский сад», автор комментирует стихотворение: «...Он (Рильке — прим. мое. М. Б.) предлагает свою версию кенозиса — самоумаления Христа — версию, актуальную и для новейшего времени, в котором столь многие утратили единение с Богом, поскольку во главу угла была поставлено сознательное и только рассудочное — и не более — освоение бытия».

«Такая рационалистическая позиция может приводить к построению модели мира, в котором есть место и для Бога, — продолжает автор. — Но чаще оказывается, что подобное сознание в гипотезе Его существования не нуждается. Даже если и допускается бытие Божье, любое испытание приводит к неразрешимым сомнениям. И все потому, что в рациональных схемах бытия действует презумпция бессмысленности страданий. И тогда нужно оправдывать Бога. Но Он перед лицом всечеловеческой скорби оправдания не находит и — перестает быть. В сознании Его больше нет, и найти Его невозможно. Рационалист не понимает, что здесь не Бог нуждается в оправдании, а своевольное творение, отпавшее и ежечасно отпадающее от Бога, уходящее во тьму по своей воле, тем самым породившее (и продолжающее породить) метафизический корень зла и скорби. И что все труждающиеся и обремененные — болезнями, духовной немощью, своими грехами, беззаконием мира — не должны ни обвинять, ни оправдывать Бога, но искать Его, воссоединиться с ним, потому что только в единстве с Богом преодолима всечеловеческая скорбь. Но

для строящих рассудочные парадигмы единение с Богом как непосредственное переживание недоступно. И опустошенный человек оказывается в опустошенном мире, в мире бессмысленного страдания».

«Жить — значит упражняться в свободе, решая, чем же мы хотим быть в этом мире... Человек есть существо, обреченное перевести необходимость в свободу», — писал Хосе Ортега-и-Гассет. И тут мы невольно возвращаемся к началу нашего предисловия. Тема, которая проходит через всю книгу, связывая в идейное единство представленные в ней тексты — это тема обреченности человека свободе на путях его духовного становления и отчетливого осознания того, что только его усилием, усилием одоления, и можно претворить необходимость в свободу, вдохнуть в косную материю дух. Пафос такого духовного борения точно передан в тексте статьи, посвященной творчеству Рильке: «Бояться следует скудости сознания, прячущегося от боли бытия, утраты экзистенциальной воли, приемлющей единство мира и жаждущей единения с ним и с Богом — на краю бездны, в самой бездне. Нужно быть готовым погрузиться в нее до последней глубины, до дна, чтоб, оттолкнувшись от него, пусть даже не выйти, но хотя бы только начать выход из этой тьмы к свету, пусть не преодолев еще, но все же начав преодолевать бездну. Мы не знаем, сможем ли мы побороть ее. Суть не в победе, все дело — в усилии одоления».

Что ж, в таком усилии и обретают свое синтезирующее единство две ипостаси личности автора: религиозная интенциональность протоиерея Виктора Маринчака и литературно-поэтическая интенциональность ученого-филолога Маринчака Виктора Андреевича.

*Михаил Блюменкранц*

---

---

## АНТИОСТРАНЕНИЕ В ПОЭТИКЕ ПАСТЕРНАКА

По моему убеждению, поэтика содержательна далеко не только потому, что реализация ее принципов приводит к формированию того или иного представления мира в тексте, но и потому, что поэтика, рассматриваемая и как бы сама по себе, несет богатейшую информацию об авторской личности и о мире, в котором она пребывает, об обусловленности и о свободе автора, о его подчинении детерминизму и о его противлении. Причем это касается и автора-художника, и теоретика или исследователя, изучающего поэтику.

Поэтика особенно интересна тем, что ее принципы и формируются, и реализуются, и выступают на первый план во многом бессознательно, неконтролируемо. Поэтому здесь очень трудно обмануть вдумчивого читателя. На поверхностном уровне сознания и содержания можно «большеветь» и «мериться пятилеткой» сколько угодно, можно всячески избегать сомнительных тем и сюжетов, можно писать все, что следует, или, допустим, писать только пейзажики, но поэтика выдаст (и выдавала!) твою несовместимость с этим, скажем, «большевеющим» миром. И наоборот, можно заниматься чистой теорией, но коль скоро ты занимаешься поэтикой, твои интересы и пристрастия выдадут тебя.

Термин «антиостранение» восходит, что совершенно очевидно, к введенному в свое время В.Б. Шкловским термину «остранение». Толкование его дано в его ранней работе «Искусство как прием»: применяя, по Шкловскому, прием остранения, автор «не называет вещь ее именем, а описывает ее как в первый раз увиденную, а случай — как в первый раз происшедший» [Шкловский, с. 15].

В кратком изложении общеизвестная картина тут такова: цель применения приема остранения — разрушение автоматизма восприятия, стереотипного представления. В результате, как говорил



Шкловский, возникает видение, а не узнавание предмета. Соответственно за счет отклонения от норматива, стандарта, за счет обманутого ожидания, благодаря неожиданности предлагаемого взгляда на вещи, возрастает информационная насыщенность текста. Информация же связывается с неожиданностью, непредсказуемостью. Мера информации — с мерой новизны. Цель художественного творчества — в достижении возможно большей новизны, целью искусства полагается борьба за новое зрение. История искусства толкуется как смена автоматизации деавтоматизацией приемов и принципов.

Обратим внимание, как все хорошо и просто устроено: цель — видение, т. е. новый взгляд, отклоняющийся от стандарта, нормы, традиции; средство — разрушение привычных связей, изъятие из экологической ниши, из положения, для объекта органичного, расчленение цельного предмета на части, привязывание каждой из них к чему-либо, что по природе чуждо предмету; успех измеряется мерой отклонения от стандарта и т. д.

Обратим внимание еще и на то, как рациональна и примитивна схема, к какой бедности она сводит многосложный феномен искусства, с какой легкостью игнорируется все, что не вписывается в схему. Наконец, обратим внимание, как замкнута и самодостаточна схема: все в ней работает на нее и все сводится к одному: и цель, и средство, и успех связаны с нарушением, разрушением — и лучше до основания — традиции, традиционного взгляда, традиционных норм, традиционных связей, традиционных названий и т. п. И еще: формальный прием как-то очень быстро перерос в генеральный принцип и создания, и истолкования явлений искусства. Частность, и весьма формальная, заслонила собой всё: ведь уже в целом искусство толкуется как прием, в целом искусство работает в режиме остранения.

Заметим, эти идеи, в которых ясно просматривается редукционизм, хорошо вписывались в контекст времени, когда искали (и находили!) простые объяснения сложных феноменов и простые приемы воздействия на них, времени, предпочитавшего схематичное представление — целостности предмета, когда *ratio* торжествовало над *intuitio*, когда новизна безусловно предпочиталась, во-первых, просто всему старому, а во-вторых, как мера информации любой другой мере, скажем, упорядоченности, или разнообразию, дифференцированности, когда незавершенность и принципиальная незавершенность (слова М.М. Бахтина) живых явлений не принималась во вни-

мание, когда игнорировалось непознанное и абсолютно отвергалось существование непознаваемого, когда доминировала убежденность в том, что имея правильную методологию и единственно верную теорию, можно исчерпывающим образом познать и объяснить бытие и предначертать перспективы его развития, да и программировать и направлять это развитие, одним словом, когда схема заслоняла цельность и единство бытия, бесконечное многообразие связей и отношений, когда конструкт затмевал органику и тонкую экологию действительного мира.

Драма (или счастье) формальной школы в том, что созвучность задекларированных при ее зарождении принципов господствующей тенденции не была должным образом понята и оценена — в силу узколобости носителей этой тенденции: их схемы были на пару порядков проще. Им претил рафинированный интеллектуализм формалистов. Сами же формалисты быстро и далеко ушли от первоначальных деклараций в сторону углубленной сложности и материала, и теоретических построений, что делало их поиски почти подозрительными. К тому же, не будучи сервильными, они и не улавливали да и не могли уловить основной социальный запрос: в это время востребованностью пользовались «мастерство» и «мастера» (а не какая-то там новизна зрения), очень скоро от искусства стали ждать неомифологического синтеза, а не расщепления привычного через остранение.

Тем не менее соответствие основной тенденции времени было. Вспомним, что формальная школа в своих теоретических построениях во многом обязана практике футуризма. И тут кажется вовсе не случайным то, что декларации футуристов с их упором на новое, с их простейшей рецептурой достижения новизны, с их сбрасыванием слишком сложной, сложно упорядоченной и разнообразной культурной традиции с парохода современности, с их урбанистическими и сциентистскими восторгами — так созвучны чертам времени. Не случайно и то, что в полном согласии с доминантой эпохи практика их, за редкими исключениями, по меньшей мере не тяготеет к экологической органике, к непознаваемому и незавершимому, к цельности неисчерпаемого бытия, не говоря уж о таких тонкостях, как духовность. А разве случайно то, что футуристы «звонкую силу поэта» так легко отдавали, например, «руке миллионнопалой, сжатой в один громающий кулак»?

В связи же с остранением характерны симпатии Шкловского к тому, чтобы «видеть вещи выведенными из своего контекста». Экологичности мышления тут просто нет. А вот насилие над естественным описывается с нескрываемым наслаждением: «Он употребляет в описании вещи не те названия ее частей, которые приняты, а называет их так, как называются соответствующие части в других вещах» [Шкловский, с. 16].

Обосновывая связь между формальной школой и генеральной тенденцией эпохи, следует сказать и то, что, с одной стороны, формальная школа, а если говорить шире, семиотический бум второй половины XIX — первой половины XX в., и, с другой стороны, марксизм, большевизм и т. п. являются проявлением более общей тенденции: непомерных притязаний и высокомерной гордыни рационального познания, которое в указанное время возомнило себя способным исчерпать мир гносеологически и переделать его на рациональных основаниях практически.

В эстетике существуют прямые проявления тоталитаризма, такие как теория социалистического реализма. Но есть и «превращенные формы» его. Сюда приходится отнести формальную школу, не конкретных людей и их разнообразное и содержательное научное творчество, а избранную в качестве исходной и какое-то время действующую тенденцию, где ведущую роль играет идея остранения, которое должно рассматриваться не только как прием, но и как принцип. В скобках замечу: художник, естественно, может использовать остранение как прием. Но в эстетике раннего Шкловского, в эстетике формальной школы начальной поры — это все же принцип. То же можно, по-видимому, сказать об эстетике футуризма и его позднейших аналогов.

Вряд ли нужно говорить, что для Пастернака все обозначенное было органически неприемлемым. Сначала обратимся к прямым высказываниям. В романе «Доктор Живаго» он так определяет искусство: «Искусство — обозначение начала, входящего в состав художественного произведения, название примененной в нем силы или разработанной истины... Это какая-то мысль, какое-то утверждение о жизни, по всеохватывающей своей широте на отдельные слова неразложимое, и когда крупница этой силы входит в состав какой-нибудь более сложной смеси, примесь искусства перевешивает значение всего остального и оказывается сутью, душой и основой изображенного»

[т. 3, с. 279]. Если это так, искусство вряд ли можно свести к приему. Вряд ли покрывает текст оппозиция автоматизации-деавтоматизации, если, по Пастернаку, «книга есть кубический кусок горячей, дымящейся совести» [«Воздушные пути», с. 110].

Проблема приема, средства, формы и новаторства в формальной области (а именно тут новаторство связано с остранением и деавтоматизацией, если не сводится к ним) по сути мало занимала Пастернака, писавшего: «Некоторые... углублялись в поиски новых средств выражения, в мечту о новом языке, нашаривали, нащупывали его слог, его гласные и согласные. Я никогда не понимал этих розысков. По-моему, самые поразительные открытия производились, когда переполнявшее художника содержание не давало ему времени задуматься и второпях он говорил свое новое слово на старом языке, не разобрав, стар он или нов» [«Воздушные пути», с. 425]. Новаторство в искусстве он осмыслял кардинально противоположно идеям формальной школы: «Шаг вперед в искусстве делается по закону притяжения, следования и поклонения любимым предтечам» [т. 3, с. 282].

Что касается непредсказуемости, неожиданности и пр., то характерно следующее суждение (это сказано о Юрии Живаго, но это, конечно, и об авторе): «Всю жизнь мечтал он об оригинальности сглаженной и приглушенной, внешне неузнаваемой и скрытой под покровом общеупотребительной и привычной формы, всю жизнь стремился к выработке того сдержанного, непритязательного слога, при котором читатель и слушатель овладевают содержанием, сами не замечая, каким способом они его усваивают. Всю жизнь он заботился о незаметном стиле, не привлекающем ничьего внимания» [т. 3, с. 434–435].

Александру Gladкову он часто говорил «о роли традиции в искусстве, той традиции, без которой нет никакой культуры» [Гладков, с. 153], и подчеркивал: «Когда я говорю мы, то это всегда значит — те, кто идет от преемственности и традиции» [Гладков, с. 125].

В следующем высказывании показательно и истолкование предназначения искусства, и проведенная аналогия искусства с христианством, и утверждение его соотносимости с историей и связи с памятью: «Искусство — это преодоление хаоса, как христианство — преодоление доисторических бесконечных массивов времени. Доисторический хаос не знает явления памяти: память — это история, и память — это искусство. Прошлое вне памяти не существует: оно

дается нам памятью. История и искусство — дети одной матери — памяти» [Гладков, с. 123].

Характерно, что с поэзией им постоянно связывается не набор формальных черт, приемов поэтики и т. п., но одухотворенность, неисчерпаемость, цельность, эмоциональный подъем. Он восторгается поэзией, если может сказать: «Тут была та бездонная одухотворенность, без которой не бывает оригинальности, та бесконечность, открывающаяся с любой точки жизни, в любом направлении, без которой поэзия одно недоразумение» [«Воздушные пути», с. 264].

Вот он отвечает на вопрос, «что создает великого поэта», — «огонь, нежность, проникновение, свой образ мира, свой дар особого все претворяющего прикосновения, своя сдержанная, скрадывающаяся, вобравшаяся в себя судьба» [«Воздушные пути», с. 429]. Обратим внимание на это проникновение, на связанные с ним вживание, вчувствование, когда черты действительности «вихрем впечатлительности» [там же, с. 430] так заносятся в книги, что «это производит впечатление переворота..., точно не человек сообщает о том, что делается в городе, а сам город устами человека заявляет о себе» [там же, с. 428]. Здесь есть та страдательность по отношению к действительности, без которой вряд ли возможны «и образ мира, в слове явленный, и творчество, и чудотворство». Этой страдательности, а стало быть, полноте и цельности противостоит нестрадательный интеллектуализм — в письме (1912 г.) он писал о носителях рационального начала: «Ах, они не существуют, они не спрягаются в страдательном... Это скоты интеллектуализма» [т. 5 с. 69].

Таким образом, Пастернак по пунктам отвергает эстетику формальной школы: идею «искусство как прием», идею разрушения традиционных стереотипов и норм, идею непрременной неожиданности, борьбы за новое зрение и т. д. Всему этому — схематичному конструкту — противостоит стремление к интуитивному, целостному освоению цельного мира, противостоит тяготение к традиции, к памяти, к одухотворению, одушевлению и т. п. В этом контексте совершенно не удивительно, что Пастернак сознательно отвергает прием остранения. В очерке «Люди и положения», размышляя об оригинальности Толстого и вспомнив, что показательно, Шкловского, он дает такую отповедь:

«Он обладал способностью видеть явления в оторванной окончательно отдельного мгновения, в исчерпывающем выпуклом очерке, как глядим мы только в редких случаях в детстве, или на гребне

всеобновляющего счастья, или в торжестве большой душевной победы. Для того чтобы так видеть, глаз наш должна направлять страсть. Она-то именно и озаряет своей вспышкой предмет, усиливая его видимость. Таковую страсть, страсть творческого созерцания, Толстой постоянно носил в себе. Это в ее именно свете он видел все в первоначальной свежести, по-новому и как бы впервые. Подлинность виденного им так расходится с нашими привычками, что может показаться нам странной. Но Толстой не искал этой странности, не преследовал ее в качестве цели, а тем более не сообщал ее своим произведениям в виде писательского приема» [«Воздушные пути», с. 442].

Итак, остранение отвергнуто — отвергнуто сознательно — при подведении итогов жизни, судьбы и творчества. Но дело еще и в том, что как минимум с начала 20-х г.г. нечто прямо противоположное остранению начинает реализовываться как, очевидно, неосознаваемый и в то же время фундаментальный принцип поэтики, художественного созерцания и представления мира в тексте. Если отталкиваться от определения остранения, то это значит увидеть и дать вещь или случай как в последний раз увиденный, как в последний раз происходящий. Для творчества Пастернака характерна такая ситуация, характерно и слово «прощай» от строк в «Сестре моей жизни» [т. 1, с. 172]:

Так пел я, пел и умирал,  
И умирал, и возвращался...  
И, сколько помнится, прощался. —

до знаменитого «Августа» (1953 г.) [т. 3, с. 526]:

Прощай, лазурь преображенская...  
Прощайте, годы безвременщины!  
Простимся...  
Прощай, размах крыла расправленный...

В последнем сборнике («Когда разгуляется») прямо реализуется соответствующая ситуация [т. 2, с. 102]:

Как вдруг из расспросов сиделки,  
Покачивавшей головой,  
Он понял, что из переделки  
Едва ли он выйдет живой.  
Тогда...

Итак, исходной для парадигмы текста оказывается ситуация «в последний раз» — ситуация антиостранения, характеризующая модус бытия и модус экзистенции. Поэтому она без навязчивости воспроизводится, хотя бы так [т. 3, с. 535]:

И наши вечера — прощанья,  
Пирушки наши — завещанья...

Думается, что ее воспроизведение в контексте XX века, особенно 30-х — 50-х г.г. совершенно естественно. В это время иногда является надежда, впрочем, скудная [т. 1, с. 421]:

Столетье с лишним — не вчера,  
А сила прежняя в соблазне  
В надежде славы и добра  
Глядеть на вещи без боязни...  
Итак, вперед, не трепеща  
И утешаясь параллелью,  
Пока ты жив и не моща...

Порою ж появляется такое понимание [т. 1, с. 388]:

...и поняли мы,  
Что мы на пиру в вековом прототипе —  
На пире Платона во время чумы.

А то наступает полная ясность, как в стихотворении, обращенном к Борису Пильняку [т. 1, с. 226]:

Напрасно в дни великого совета,  
Где высшей страсти отданы места,  
Оставлена вакансия поэта:  
Она опасна, если не пуста.

И здесь дело в том, что вектор судьбы оказывается связанным с модусом бытия, с характером художественного созерцания, с принципами поэтики. С другой стороны, напомню, поэтика в качестве одной из своих категорий рассматривает судьбу поэта. Обстоятельства его бытия равно значимы и для его судьбы, и для поэтики. Главное в этих обстоятельствах то, что Пастернак — человек культуры, деятель культуры нравственной и духовной, с тем пониманием сущности и назначения искусства, о которых речь шла выше, прекрасно

осознававший гибельность волюнтаризма и антиэкологизма, гибельность нигилизма по отношению к истории, прошлому, ценностям культуры, по отношению к памяти и традиции.

Но жил он в том мире, где сбрасывать ценности традиции с «парохода современности» было не просто типично. Это была эпоха, о которой Гессе сказал бы «времена ужаса и тяжелейших бедствий». И что же оставалось человеку культуры? По слову того же Гессе, «то единственное духовное счастье, обращенное назад, к спасению культуры минувших эпох, и обращенное вперед, к бодрому и деятельному самовыявлению духа среди такой эпохи, которая в противном случае всецело подпала бы под власть вещественного» [Гессе, с. 357].

Эту роль и взял на себя Пастернак. Она была органична для его личностной структуры, и — соответственно — для его поэтики. Уклониться от нее он не мог и — в условиях тотального подавления культуры, духовности, нравственности, личности — был по существу обречен. Отсюда это ощущение, не обязательно осознаваемое: всё — в последний раз. Отсюда этот подспудный мотив, не обязательно в тексте реализуемый, но многое предопределяющий. Иначе говоря, это мотив, характерный не столько для «сюжета», сколько для поэтики. Это антиостранение как принцип поэтики.

Что же предопределялось им? Многое — и в плане выражения, и в плане содержания, и в плане доминирующего модуса отношения к миру действительному и поэтическому. Модус этот, во-первых, связан с тем, что человек прощается. И в такие минуты каждое слово — это завещание, т. е. последнее слово, как у героев Достоевского (по определению Бахтина). Последнее слово о главном: о жизни, смерти, творчестве, роке, свободе. Это религиозное и этическое кредо, жизненная позиция, которая связана с типом поведения и поступка. Отсюда и «настоятельность, безусловность, нешуточность» сказанного, которую Пастернак отмечал у Блока и Рильке. Говорить нешуточно о главном он называл прямым назначением речи [см.: «Воздушные пути», с. 433].

Именно в этом смысле нужно понимать неслыханную простоту, о которой он заговорил еще в 1931 г. [т. 1, с. 382]:

В родстве со всем, что есть, уверясь  
И знаясь с будущим в быту,  
Нельзя не впасть к концу, как в ересь,  
В неслыханную простоту.



Здесь нужно отметить родство со всем, естественность и то, что впадают к концу. Речь здесь идет о нравственных положениях и их простоте, а не о доступности формы. Вот такую простоту часто и нужно таить, ей предпочитают сложность, хотя именно она всего нужнее людям [см.: т. 1, с. 382].

Ситуация «в последний раз» предполагает у Пастернака следующие особенности модуса: радость, благодарность, хвала Богу, благоговение: «Тогда он взглянул благодарно» [т. 2, с. 102], «Преодолея обожанье, Я наблюдал боготворя» [т. 2, с. 36], «С привязанностью слуг Весь век благоговей» [т. 3, с. 517]. Ср. [т. 2, с. 26]:

И белому мертвому царству,  
Бросавшему мысленно в дрожь,  
Я тихо шепчу: Благодарствуй,  
Ты больше, чем просят, даешь.

См. также [т. 2, с. 86]:

Природа, мир, тайник вселенной,  
Я службу долую твою  
Объятый дрожью сокровенной  
В слезах от счастья отстою.

Пастернак здесь конгениален Альберту Швейцеру с его этикой благоговения перед жизнью. С другой стороны, модус может быть связан с жертвенностью, готовностью к жертве, готовностью пройти через страдание, с тем чтобы осуществить главное свое предназначение [т. 3, с. 535]:

И наши вечера прощанья,  
Пирушки наши — завещанья,  
Чтоб тайная струя страданья  
Согрела холод бытия.

В ином плане доминирующий модус оказывается связанным с прорывом к трансцендентному, что в общем естественно: на последнем рубеже целостность личности смотрит в лицо жизни и смерти, в лицо Бога, небытия, потустороннего. Отсюда и «вечности заложник» [т. 2, с. 47], и «бессмертные на время» [т. 2, с. 23]. Доминирующий модус следует связать и со страдательностью, «страдательным» претерпеванием бытия, и с обостренной потребностью в катарсисе, в переживании катарсиса как духовного преодоления, просветления,

очищения, освобождения, взлета. При этом человек прорывается к такой точке зрения, с которой видно: «Смерть можно будет побороть Усильем воскресенья» [т. 3, с. 513].

Доминирующий модус специфичен и в отношении к другим людям [т. 3, с. 520]:

Жизнь ведь тоже только миг,  
Только растворенье  
Нас самих во всех других  
Как бы им в даренье.

См. также в другом стихотворении (из того же цикла стихов из романа) [т. 3, с. 533]:

Со мною люди без имен,  
Деревя, дети, домоседы,  
Я ими всеми побежден,  
И только в том моя победа.

Если говорить о других следствиях реализации принципа антиостранения у Пастернака, то нужно назвать специфическое переживание времени, его особое дление: «Мгновенье длился этот миг, Но он и вечность бы затмил» [т. 2, с. 188]. В плане выражения же характерно то, что, опираясь на собственный опыт, Пастернак замечал у других поэтов: «Метафоризм — естественное следствие недолговечности человека и надолго задуманной огромности его задач. При этом несоответствии он вынужден смотреть на вещи по-орлиному зорко и объясняться мгновенными и сразу понятными озарениями. Метафоризм — стенография большой личности, скоропись ее духа... Это выражение духовного богатства человека, изливающегося через край его обреченности» [«Воздушные пути», с. 394]. Отсюда же и затрудненность речи, и невнятица, скороговорка, недосказанность, и сложность в плане выражения, и то, на что в свое время указал Ю.И. Левин: сходство с внутренней речью, и то, что «Чем случайней, тем вернее Слагаются стихи навзрыд» [т. 1, с. 47]. Таким образом, антиостранение может действительно рассматриваться как некий творческий принцип, который предопределяет многие формальные и содержательные моменты в творчестве Пастернака.

Заканчивая, хочу сказать: Пастернак дал нам образец достойного поведения художника в эпоху тоталитаризма. Опыт Пастернака,

человека, способного интуитивно обнаружить тоталитаризм там, где он неочевиден, и отвергнуть его, в любой его, пусть и самой превращенной, форме, реализуя «заповеданный долг и вверенное предназначение» [«Воздушные пути», с. 397], способного оказать духовное сопротивление всепроникающей радиации тоталитарной методологии мышления и действия, тоталитарной эстетики, поэтики и т. п., очень ценен для нас, поскольку мы еще не жили в посттоталитарном обществе. Переоценить же ту духовную поддержку, которую получали через его творчество люди моего поколения во все эти годы, просто невозможно. Данью благодарности Б.Л. Пастернаку за это и является мое скромное сообщение.

\* \* \*

Изложенное выше представляет собой выступление на состоявшейся в Харькове в 1990 г. конференции «Тоталитаризм и культура». По прошествии двадцати лет следует признать: «антиостранение» термин не вполне удачный, поскольку его строение выявляет полемическую заостренность вводимого понятия относительно понятия «остранение», но не вскрывает сути обсуждаемого. Попытаемся еще раз пояснить сущность наблюдаемого в поэтике Пастернака.

Ясно, что это, во-первых, не собственно прием, но некий принцип представления того, что входит в поле зрения, переживания и осознания. Во-вторых, принципиально важно здесь не достижение странности воззрения, ухода от автоматизма восприятия, новизны представления (как в остранении), а нечто иное.

Наблюдаемое в поэтике Пастернака может рассматриваться в нескольких аспектах. В первую очередь следует обратить внимание на само событие последней встречи, разрыва, ухода и т. п. Такое событие совершается в прямом и переносном смысле слова на пороге — разлуки, смерти, у крайней черты, которая вот-вот должна быть пересечена. Слово «порог» вызывает ассоциацию с понятием «хронотоп» [см.: Бахтин, 1975]. Применительно к творчеству Пастернака можно говорить о лирическом хронотопе, который, в отличие от романного, в меньшей степени привязан к пространственным характеристикам — месту, локусу, топосу, за счет чего на первый план выдвигается само событие и модус отношения автора, его лирического героя, с од-

ной стороны, к этому событию, с другой стороны, к миру, реальности в целом и к тому, что утрачивается, в особенности.

Модус этот требует особого внимания, поскольку он предопределяет и выбор тем, коллизий, и характер их творческой разработки. Углубленный анализ предполагает его рассмотрение в виде набора модусов: модус направленности творческого взгляда, модус собственно восприятия, модус понимания, осознания, проникновения, модус ценностного отношения, модус переживания, модус экзистенции, модус поведения, на основе их анализа может рассматриваться модус представления мира через явленный в слове образ. Последнее можно связать еще с одним аспектом обсуждаемого явления: с коммуникативным намерением автора или его героя.

Итак, речь идет об особом хронотопе, при рассмотрении которого в качестве главных его аспектов выделяются соответствующее событие, модус отношения к событию и реальности, коммуникативное намерение. Хронотоп и событие поворотного пункта судьбы, порога, предела, перехода через крайнюю черту, через грань между бытием и небытием могут быть охарактеризованы как событие и хронотоп катастрофы.

Катастрофизм этот, безусловно, детерминирован извне. Судьбы мира, страны, героев произведений поэта, личная судьба автора обуславливают присутствие и даже со временем преобладание в его творчестве этого хронотопа. Прощаться и видеть всё в последний раз (или «как в последний раз») приходилось на каждом шагу: менялись эпохи, уходили люди, разлуки (навсегда!) стали неотъемлемой составляющей судьбы. Соответствующие темы приходили как бы сами: «Марбург», «Разрыв», «Годами когда-нибудь в зале концертной», «Памяти Рейснер», «Памяти Марины Цветаевой», «Безвременно умершему», «Смерть поэта», «Стихи о войне» и т. д. Судьба и судьбы действительно предопределяют многое в поэтике. Не случайно уже в ранние годы автор чувствует [т. 1, с. 104]: «Стоят времена, исчезая за краешком Мгновенья...» Естественно вырываются слова [т. 1, с. 198]: «А в наши дни и воздух пахнет смертью: Открыть окно что жилы отворить».

Но на самом деле судьба становится категорией поэтики в том случае, если сам автор, сознательно или бессознательно, тяготеет к подобным темам, коллизиям и мотивам, к катастрофическому хронотопу. А это тяготение, безусловно, имело место. Можно сказать: с самого начала к событиям ухода, разлуки, к ситуации на пороге небытия или свежей утраты появляется особое, напряженное внимание. Уже

в раннем творчестве бывает так, что поэт чувствует себя, «как себя отпевший лебедь» [т. 1, с. 52], усматривает в созерцаемом («Вокзал») «несгораемый ящик разлук» [т. 1, с. 55]. Представляется не случайным и выбор таких, например, тем: «Девятьсот пятый год», «Лейтенант Шмидт», и направленность творческого внимания на лермонтовского Демона, на Пушкина и его героев (Земфиру, Алеко), на Маргариту из «Фауста», или Дездемону и Офелию, когда им «случалось петь», «а жить так мало оставалось» [т. 1, с. 133]. Все это предстает уже как некий принцип, как творческая доминанта.

Поэт ведь и о себе мог сказать: «Манит страсть к разрывам» [т. 3, с. 517]. В своей творческой судьбе он знал разрывы: сам порвал с музыкой, с философией, с ранней манерой, сначала когда она показалась ему схожей со стилистикой Маяковского, потом еще раз, когда совершил переход к своему позднему стилю. Кстати, обсуждаемая доминанта его поэтики до этого перехода являла себя как медленно, но неуклонно нарастающая тенденция, после же 1940 г. — как генеральный принцип и в поэзии, и в прозе.

Так, сюжет романа «Доктор Живаго» (безусловно, лирического) организуют поворотные пункты судьбы, последние встречи, прощанья, сцены и переживания героев, разворачивающиеся на пороге гибели, в ее предчувствии или уже за ее чертой. И стихи свои Ю. Живаго пишет с таким же чувством («жить так мало оставалось»). В большинстве его стихотворений реализуется соответствующий хронотоп. Несомненно его присутствие в таких текстах, как «Гамлет», «Август», «Ветер», «Разлука», «Свидание», «Чудо», «Земля», «Дурные дни», «Магдалина», «Гефсиманский сад». Но и другие стихотворения (такие как «Белая ночь», «Весенняя распутица», «Бабье лето», «Осень», «Рассвет») могут быть более адекватно поняты именно в свете генерального принципа его поэтики.

Но важнее всего здесь модус мироотношения, возникающий в условиях катастрофического хронотопа, и коммуникативное задание, осуществляемое автором или его героем. Это модус прощального взгляда, когда человек, всматриваясь в родное, близкое, дорогое ему, достигает предела восприимчивости, осознавая во всей полноте и глубине самое главное в том, с чем прощается, усматривая то, что наиболее ценно, переживая обостренность чувств, зрения. Тогда приходит озарение. И всё: событие и бытие, — раскрывается во всей целостности, со всей возможной глубиной, открывается сущность происходящего, его связь с прошлым и будущим. И все предстает в све-

те самого сокровенного, в свете наиболее глубинных характеристик экзистенции. Происходит актуализация всего значимого и ценного, замедление восприятия, когда миг вбирает в себя всю жизнь, может быть, даже вечность в приобщении к ней. И тогда открывается вся полнота трагизма существования, судеб лирического героя, и героев романа, и мира, и вся бездонная глубина их чувств.

Ради достижения этого специфического модуса, ради этих содержательных открытий и ставит себя или своего героя автор в точку предела, перехода, конца, в ситуацию прощания. И тогда-то и говорят самые главные слова — последние слова, слова-завещания, что и является важнейшим коммуникативным намерением автора. Это и было наиболее специфично для Б. Пастернака и его героев — те откровения, которыми бывает одарена мыслящая и страдающая личность на этом пороге.

Таковы размышления о революции в прощальной беседе Юрия Живаго с Ларисой на фронте [т. 3, с. 146 и др.] или при встрече с друзьями в Москве летом 1917 г., когда прощаться приходилось со старым миром, когда надвигалось «неслыханное, небывалое» [т. 3, с. 180 и сл.], таково последнее письмо Тони, полученное Юрием [т. 3, с. 410–412.] его последняя беседа со Стрельниковым [т. 3, с. 454–457], или его слова об истоках своей смертельной болезни, обращенные к друзьям при их последней встрече почти буквально накануне его гибели [т. 3, с. 476–477], последние переживания и мысли Ларисы над гробом Юрия [т. 3, с. 492–494], или последние размышления его друзей в эпилоге романа [т. 3, с. 499–500, 509–510].

Таковы те лирические откровения, которыми полны стихи Юрия Живаго — о том, что «корень красоты отвaga» [т. 3, с. 521], о том, «Как будто бы железом, обмокнутым в сурьму, Тебя вели нарезом По сердцу моему» [т. 3, с. 529], о завещаньях, «Чтоб тайная струя страданья Согрела холод бытия» [т. 3, с. 535, о том, «Что за этот краткий промежуток Я до воскресенья дорасту» [т. 3, с. 538] и мн. др.

Ю. Тынянов в свое время говорил о единстве и тесноте стихового ряда, имея в виду, что сцепленные воедино в строке слова семантически и стилистически взаимосвязаны, при этом доминантное слово «заражает» своим смыслом и окраской все остальные — весь стихотворный ряд. У Пастернака можно обнаружить единство и тесноту композиционного ряда, его тексты всегда объединяются в книги или циклы, его творчество в стихах и прозе отличается особой цельнос-

тью и единством. Доминантные хронотопы оказывают у него мощное воздействие на весь композиционный ряд. И даже если в отдельно взятом тексте не наблюдается реализация катастрофического хронотопа и события, в нем обнаруживается все тот же модус прощального, предельно пытливого взгляда, глубинного проникновения, цельности восприятия, вспыхивающего озарения.

Особенно показательны это проявляется в его последней поэтической книге «Когда разгуляется» и именно в плане содержательном, в плане модуса отображения. В свете выявленного доминантного принципа его поэтики становится понятным, что центральным текстом сборника является уже упоминавшееся стихотворение «В больнице», где герой «понял, что из переделки Едва ли он выйдет живой» [т. 2, с. 102]. Он смотрит вокруг «в последний раз» — прощальным взглядом. И видит необыкновенно ярко данное ему в это мгновение. И обретает наиболее одухотворенный модус отношения к бытию, наиболее сущностно значимое осмысление его [т. 3, с. 103]:

Тогда он взглянул благодарно  
В окно, за которым стена  
Была точно искрой пожарной  
Из города озарена.  
Там в зареве рдела застава,  
И в ответе города, клен  
Отвешивал веткой корявой  
Больному прощальный поклон.  
«О Господи, как совершенны  
Дела Твои, — думал больной, —  
Постели, и люди, и стены,  
Ночь смерти и город ночной.  
...Мне сладко при свете неярком,  
Чуть падающем на кровать,  
Себя и свой жребий подарком  
Бесценным Твоим сознать»...

Отсюда расходятся нити во все стороны. Становится ясным, что в стихотворении «За поворотом» поворот и будущее имеют не только профанный смысл: «в глубине лесного лога», как и в стихотворении Ю. Живаго «Август» — погост, уж точно самое верное будущее для того, кто предчувствует смерть, будущее и неумолимое, и распахнутое в неведомую глубь [т. 2, с. 119]:

За поворотом, в глубине  
Лесного лога,  
Готово будущее мне  
Верней залога.  
Его уже не втянешь в спор  
И не заластишь.  
Оно распахнуто, как бор,  
Все вглубь, все настезь.

Для Пастернака, для обретаемого им в такие моменты модуса мироотношения так характерны и благодарность, и ощущение совершенства дел Господних, сознание своего жребия бесценным подарком и ощущение, что будущее (даже за порогом смерти) распахнуто все вглубь, все настезь. И тогда понятно, почему в расположенном несколько выше тексте о зиме говорится: «Она шептала мне: «Спешь» — Губами, белыми от стужи» [т. 2, с. 106]. Перед лицом такого будущего надобно спешить — спешить запечатлеть этот уходящий образ мира, эту благодарную, просветленную экзистенцию бытия на границе, на пределе, уже почти за пределом [т. 2, с. 111]:

Ночью, сном не успевши забыться,  
В просветленьи вскочивши с софы,  
Целый мир уложить на странице,  
Уместиться в размерах строфы.

Хронотоп порога, катастрофы, последней разлуки, прощанья дает право на прямую речь о главных ценностях, более того, требует ее. Отсюда и «Во всем мне хочется дойти До самой сути» [т. 2, с. 72], и эти важнейшие для поэта строки [т. 2, с. 74]:

И нужно ни единой долькой  
Не отступаться от лица,  
Но быть живым, живым и только,  
Живым и только, до конца.

Тут и «настоятельность сказанного», «прямое назначение речи», тут и авторское кредо и завещание, «и откровенья, бури и щедроты Души воспламененной» [т. 2, с. 125]. На этом пороге живой и только поэт уже приобщается к вечности не только как «вечности заложник у времени в плену» [т. 2, с. 97]. В этой книге явственно ощущение, что



поэт живет в вечном мире, что здешнее и вечное связаны, сопряжены. Особенно явственно это в стихотворении под названием «Когда разгуляется» (так же назван сборник, так что наблюдаемое в этом тексте выделено, подчеркнуто автором) [т. 2, с. 86]:

Стихает ветер, даль расчистив.  
Разлито солнце по земле.  
Просвечивает зелень листьев,  
Как живопись в цветном стекле.  
В церковной росписи оконниц  
Так в вечность смотрят изнутри  
В мерцающих венцах бессонниц  
Святые, схимники, цари.

Хронотоп всегда предполагает «существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений» [Бахтин, с. 234]. Как уже было отмечено, лирический катастрофический хронотоп у Пастернака акцентирует само событие катастрофы. Что же касается пространственных и временных примет, то они конкретизируются не в связи с событием, а в связи с ответом, который дает автор или герой затронувшей его катастрофе. Ответ этот реализуется в первую очередь через модус отношения к событию и миру, через представление того, что видит, что чувствует, что понимает герой, каков его взгляд, каково содержание обретаемых им прозрений и откровений, а соответственно и его последних слов.

Катастрофическое событие вызывает у Пастернака ответ, асимметричный самому событию: катастрофа и модус мироотношения, катастрофа и возникающий в вызванном ею озарении образ мира противоречат друг другу. Напомним, еще раз подчеркнем: последняя книга складывалась в обстоятельствах катастрофических, причем не только в личном плане. Время было такое, что о душе своей автор мог написать: «Ты стала усыпальницей Замученных живьем» [т. 2, с. 75], а о себе сказать [т. 2, с. 78]:

И я испортился с тех пор,  
Как времени коснулась порча...  
Я человека потерял,  
С тех пор как всеми я потерян.

Судьба ему уготовила испытания, о которых он писал:

Я пропал, как зверь в загоне.  
Где-то люди, воля, свет,  
А за мною шум погони,  
Мне наружу хода нет.  
Что же сделал я за пакость,  
Я убийца и злодей?

Катастрофа должна естественным образом вызывать распад, уничтожение, опустошение и как следствие отчаяние, смертную тоску. Вместо этого, если говорить о модусе, у Пастернака — благодарность, стремление «жить, думать, чувствовать, любить, Свершать открытья» [т. 2, с. 72], или «Привлечь к себе любовь пространства, Услышать будущего зов» [т. 2, с. 74], быть «живым и только». Он и в самый для себя трудный 1959 г. способен сказать: «волю я радости дам» [т. 2, с. 129]. Под таким модусом, в соответствии с ним возникает образ мира — ясный, светлый, просторный, открытый бесконечности. И время, и пространство в нем раскрываются вширь, вглубь, в вечность. В этом мире [т. 2, с. 76] —

Стоят деревья у воды,  
И полдень с берега крутого  
Закинул облака в пруды,  
Как переметы рыболова.  
Как невод, тонет небосвод...

Этот мир предстает как «сказочный чертог, Всем открытый для обзора» [т. 2, с. 91], здесь «Широко, широко, широко Раскинулись речка и луг» [т. 2, с. 99]. Взор уходит вперед, вдаль, в бесконечность [т. 2, с. 101]:

Змеится лентою дорога  
Безостановочно вперед...  
Вперед то под гору, то вгору  
Бежит прямая магистраль,  
Как разве только жизни впору  
Все время рваться вверх и вдаль.

И как целый мир, как живая жизнь, почти как слепок вечности воспринимается «пустующий березняк» [т. 2, с. 120]:

Я вижу сквозь его пролеты  
Всю будущую жизнь насквозь.  
Все до мельчайшей доли сотой  
В ней оправдалось и сбылось.

Символом судьбы, метафорой катастрофического хронотопа выступает в этом сборнике гроза: «Воспоминание о полувекке Пронесшейся грозой уходит вспять» [т. 2, с. 125]. Но вот каковы пространство и время воспринимаемого мира после катастрофы [там же]:

Пронесшейся грозой полон воздух.  
Все ожило, все дышит, как в раю.  
Всем роспуском кистей лиловогроздых  
Сирень вбирает свежести струю.  
Все живо переменею погоды.  
Дождь заливает кровель желоба,  
Но все светлее неба переходы  
И высь за черной тучей голуба.

«Когда разгуляется» — это время и пространство после непогоды, грозы, бури. Этих бурь ожидало поколение Блока (см. «Ветер»), их вынесло на своих плечах поколение Пастернака. И — в его творчестве — преодолело. Когда Пастернак пишет в стихотворении «После грозы» [т. 2, с. 125]: «Рука художника еще всеильней со всех вещей смывает грязь и пыль», — это значит, что поэт не пассивно ждет, «когда разгуляется», но сам создает это состояние, внутренне вырастая до него, творя его собственным усилием [т. 2, с. 86]:

Большое озеро как блюдо,  
За ним — скопленье облаков,  
Нагроможденных белой грудой  
Суровых горных ледников.  
По мере смены освещенья  
И лес меняет колорит.  
То весь горит, то черной тенью  
Насевшей копоти покрыт.  
Когда в исходе дней дождливых  
Меж туч проглянет синева,  
Как небо празднично в прорывах,  
Как торжества полна трава!

Это и является наиболее специфичным у Пастернака: реализация катастрофического хронотопа и его преодоление духовным усилием как доминанта поэтики, духовное одоление катастрофы как ее генеральный принцип.

Заметим, что принцип этот в позднем творчестве Пастернака был вполне осознанным. Это следует из слов и мыслей Юрия Живаго — второго «я» Пастернака: «Оно (искусство — В. М.) неотступно размышляет о смерти и неотступно творит этим жизнь» [т. 3, с. 91–92], «искусство, в том числе и трагическое, есть рассказ о счастье существования» [т. 3, с. 449]. Пастернак так описывает работу его героя над стихами: «Эти вычеркивания (речь идет о правке текста — В. М.) Юрий Андреевич производил из соображений точности и силы выражения, но они также отвечали внушениям внутренней сдержанности... Так кровное, дымящееся и неостывшее вытеснялось из стихотворений, и вместо кровоточащего и болезнетворного в них появлялась умиротворенная широта... Эта широта сама приходила как утешение... И он любил на стихах этот облагораживающий отпечаток» [т. 3, с. 447].

Вот она — «тайная струя страданья», асимметричный ответ на вызов катастрофы, ответ, творящий внутренний мир личности, поэтический мир в творчестве, в котором модус переживания бытия, пространство и время образа мира преодолевают событие и следствия катастрофы.

В свете выявленной доминанты, генерального принципа поэтики позднего Пастернака может быть истолковано преобладание в последней поэтической книге форм и семантики настоящего времени — ср. строки из разных стихотворений: «Стоят деревья у воды», «Ты сейчас вся огонь, вся горенье», «Отчаянные холода Задерживают таянье», «Плетемся по грибы», «Лучи стоят столбами пыли», «Снуют пунцовые стрекозы», «Ворота с полукруглой аркой», «Большое озеро как блюдо», «Холодным утром солнце в дымке Стоит столбом огня в дыму», «Только ветер бредет наугад», «И зари вишневым клеем Застывает в виде сгустка», «Идет без проволочек И тает ночь», «Змеится лентою дорога Безостановочно вперед», «Снаружи вьюга мечется», «Снег идет, снег идет», «После утомившейся вьюги Наступает в округе покой», «Город. Зимнее небо», «Щебечет птичка на суку Легко, маняще», «Я в лес вхожу, и мне не к спеху», «На всех парах несется по-

езд», «Пронесшейся грозой полон воздух», «Тени вечера волоса тоньше», «Зима подходит к середине» [т. 2, с.с. 76–130].

Примерно две трети текстов книги таковы, что в них организующую, смыслообразующую роль играет настоящее время. Но это настоящее напоминает запечатленное мгновение живописного пейзажа или портрета. Это мгновение, которое через запечатление становится настоящим навсегда. Это настоящее созерцаемое, созерцание которого сообщает временному черты вечности. Это то, что может принадлежать вечности, что к ней приобщается, что может быть взято с собой уходящим в вечность (вспомним название раннего стихотворения «Гроза, моментальная навек» [т. 1, с. 165]). Это настоящее, увиденное последним, особенно пытливым, пронизающим и благодарным взглядом, запечатленное, как «моментальное навек».

Стремление к такому запечатлению выражено и в тех стихотворениях, где формально настоящего времени нет, как в особенности в открывающем сборник тексте [т. 2, с. 73]:

Я б разбивал стихи, как сад.  
Всей дрожью жилок  
Цвели бы липы в них подряд,  
Гуськом, в затылок.  
В стихи б я внес дыханье роз,  
Дыханье мяты,  
Луга, осоку, сенокос,  
Грозы раскаты.

Отсюда «живое чудо», отсюда возможность «дойти до самой сути», отсюда «Достигнутого торжества Игра и мука». Отсюда же способность «быть живым и только до конца».

Исчерпать аналитически модус экзистенции и откровенья и щедроты содержательные, представленные в последней книге поэта, невозможно. Остается незавершенность, а может быть, и принципиальная незавершенность нашего читательского приобщения к поэтике прощального взгляда. Вот еще лишь одно замечание напоследок.

В последней поэтической книге Б. Пастернака есть самое последнее слово: «объятье» [см.: т. 2, с. 130]. Объятье, которое не кончается. Даже если речь идет только об объятье любящих, это слово все равно обретает символичность и значительность в свете последних прощальных слов о любви в романе «Доктор Живаго»: «Ах, вот это,

это вот ведь и было главным, что их роднило и объединяло! Никогда, никогда, даже в минуты самого дарственного, беспамятного счастья не покидало их самое высокое и захватывающее: наслаждение общей лепкою мира, чувство отнесенности их самих ко всей картине, ощущение принадлежности к красоте всего зрелища, ко всей вселенной. Они дышали только этой совместностью» [т. 3, с. 494].

Здесь ведь, несомненно, в объятье любящих попадает весь мир, вечный и бесконечный. Но в таком случае отсюда можно протянуть нить к сборнику «Сестра моя жизнь»: «Это ведь значит — объять небосвод» [т. 1, с. 129]. Это сближение, о котором можно сказать, что и оно «чем случайней, тем вернее», вбирает в себя всю перспективу творческой и личной судьбы поэта, всю полноту сопровождавшего его всю жизнь модуса мироотношения: объять всю полноту бытия своей душой, своим поэтическим миром и тем самым дать ответ катастрофизму существования и в итоге приобщиться к вечности.

Таково его последнее слово, таково то, что он видит в последний раз, таков модус и наполнение его прощального взгляда. Узнав это, можно во всей глубине, насколько это доступно читателю, понять и принять нешуточность сказанного, настоятельность последнего утверждения поэта: «И не кончается объятье».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. — М., 1975.
2. Гессе Г. Игра в бисер. — М., 1969.
3. Гладков А. Поздние вечера. — М. 1986.
4. Левин Ю.И. О некоторых чертах плана содержания в поэтических текстах // Структурная типология языков. — М., 1966.
5. Пастернак Б.Л. Воздушные пути. — М., 1982.
6. Пастернак Б. Собрание сочинений в пяти томах. — М., 1989–1992.
7. Тынянов Ю.Н. Проблема стихотворного языка. — М., 1966.
8. Шкловский В.Б. О теории прозы. — М., 1983.

---

---

РІЗДВЯНИЙ ЦИКЛ БОГДАНА-ІГОРЯ АНТОНИЧА  
В КОНТЕКСТІ ДІАЛОГУ МІФООБРЯДОВОЇ  
І РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

*Різдво*

Народився бог на санях  
в лемківському містечку Дуклі.  
Прийшли лемки у крисанях  
І принесли місяць круглий.

Ніч у сніговій зав'ї  
Крутиться довкола стріх  
У долоні у Марії  
Місяць — золотий горіх.

*Коляда*

Тещуть теслі з срібла сани,  
Стелиться сніжиста путь.  
На тих санях в синь незнану  
Дитя боже повезуть.

Тещуть теслі з срібла сани,  
Сняться веснянії сні.  
На тих санях Ясна Пані,  
Очі наче у сарни.

Ходить сонце у крисані,  
Спить слов'янськеє Дитя,  
Їдуть сани, плаче Пані,  
Снігом стелиться життя.

Діалог міфообрядової (архаїчної, поганської) і релігійної (християнської) свідомості й культури — тема дуже актуальна в контексті вітчизняної історії, особливо історії ментальності й духовності,

історії мистецтва і літератури. Вивчення духовної культури народу віддавна велося з урахуванням цієї взаємодії [див.: 4; 10; 20; 23]. Останнім часом цю проблему було гостро поставлено Михайлом Москаленком [ 28, с. 43].

Тут виникають здавна теми й ідеї «останків старої релігії в селянській обрядовості» [13, с. 19–29], «народного християнства» [9, с. 260–272], «язичництва в православ'ї» [31], двовір'я [126], взаємодії «магічної дохристиянської релігії і християнства» [12, с. 228] тощо. Одна з відповідних проблем пов'язана з тим, що на протязі століть церква вела напружену боротьбу з поганством [див.: 11], але остаточне викорінення залишків його виявилось просто неможливим [див.: 32, с. 32]. І це загадкове явище поки ще не знаходить пояснення.

У той же час при вивченні історії культури, психології народу, його свідомого й підсвідомого психічного світу інтуїтивно відчувається надзвичайна важливість всіх цих дохристиянських культурних і духовних явищ. Вони є глибоко закоріненими в етнічну культуру, і особливе її обличчя в більшості рис своїх з міфообрядовою культурою істотно пов'язане. В усякому разі в дослідженнях духовної етнокультури головним чином розглядаються саме міфологічні уявлення і обрядова практика [див.: 15, с. 319–424; 21, с. 141–162, 188–197; 53, в цих виданнях див. і літературу з питання].

Ми, певно, наблизимось до розв'язання проблеми цього діалогу, якщо усвідомимо, що міфообрядове і релігійне — це два різних аспекти культури, які не можуть замінити один одного [щодо загальних змістових характеристик міфообрядового та релігійного аспектів свідомості і культури див.: 51; 24, с. 163 і далі, с. 169–171 тощо; 44; 42; 43, с. 11–20; 7, с. 8–87; 18, с. 40–41, 65; 39, с. 44 і далі, в останньому виданні див. літературу, с. 268–276].

На поверхні лежить хоча б уже те, що тут етнічно закорінене (в міфообрядовому аспекті культури) протиставляється загальнолюдському (християнська релігійність). Істотніше, однак, те, що міфообрядове і релігійне в культурі, свідомості, духовному житті — це принципово різні духовно-культурні феномени чи виміри, які пов'язані з різними аспектами онтологічного буття і людської екзистенції, духовного світу. Вони не заступають одне одне, тому обидва незнищенні. Поки існуватимуть етноси і маси, існуватиме етнокультура і масова культура, які немислимі без міфообрядової свідомості.



Вивчення останньої у зв'язку з цим, а також у зв'язку з тим, що ХХ століття являє злет новітніх квазіміфологій, міфоритуальних типів поведінки, особливо в тоталітарних суспільствах і в масовій культурі [див.: 14], а також міфопоетичного мислення в мистецтві [див.: 22, с. 58–65], нігілістичне ставлення до цих речей є застаріле. На часі з'ясування позитивного змісту в міфоритуальній культурі, привабливого й для сучасної людини.

Це й привертає увагу до віршів Б.-І. Антонича, що сказав свого часу: «Я — закоханий в житті поганин» [2, с. 93].

З іншого боку, ці два аспекти, чи різні виміри, культурного і духовного життя в реальності не є відокремлені один від одного непродіями стінами, але, навпаки, взаємодіють між собою, ніколи не розділяючись остаточно, ніколи не зливаючись в одне. Вони і пізнаються як пов'язані одне з одним. Тому особливо цікаво проаналізувати матеріали, де спостерігається їхня взаємодія, здається потрібною рефлексія з приводу цієї взаємодії. Тут, власне, і привертають до себе особливу увагу два тексти Б.-І. Антонича, «Різдво» і «Коляда» [2]. На теперішньому етапі дослідження мається на меті дати тлумачення цим текстам з урахуванням взаємодії міфообрядового і релігійного вимірів духовної культури.

Одразу треба зазначити, що міфообрядовий тип мислення і переживання дійсності, як і релігійна свідомість, явлені у текстах цього Антоничевого мікроциклу найістотнішими своїми ознаками, а не периферійними «мотивами». Зауважмо, тільки якщо прийняти, що тут маємо перед собою міфообрядовість і релігійність як спосіб життя і його переживання та усвідомлення, можна приступити до розв'язання основної контрверзи цих текстів: *Бог — народився на санях, в Лемківському містечку; Дитя Боже — слов'янське Дитя, Його повезуть на санях* тощо.

Ми звикли до того, що, скажімо, в іконографії національне, етнічне поєднується з прадавнім, надсвітовим. Відповідно зображається краєвид, інтер'єр, будови, елементи матеріальної культури, одяг, зачіски, антропологічні ознаки постатей тощо. Але ж як можна це осмислити? Чи не є насильством «етнізація», прив'язування до конкретних координат часу й простору вічного і загальнолюдського? Чи не є це споживацьким привласненням, або ж елементарною педагогікою, яка пристосовується до певної етнічної культури, психології, вподобань і примх часу? В усякому разі, можливий такий погляд:

«Канон має ще значення для збереження того аскетизму в іконному зображенні, якому суперечить натуралізм... В іконі не повинно бути нічого, що діяло б на чуттєвість чи навіть тільки викликало образи чуттєвого світу. Хоча ікона є мислеобраз світу й людини, але він береться... за-світово... У ньому не чути голосів цього світу і немає його пахошців... образи плотського буття, так би мовити, дематеріалізовано, узято ніби поза їх здійсненням у плоті світу. І в цьому головна відмінність православного іконопису» [5, с. 289]. Схожі погляди так чи інакше поділяють Е. Трубецької, П. Флоренський, Л. Успенський [див.: 50, пор.: 30, с. 158–204].

Проблема ця остаточного розв'язання, безумовно, не має. Проте, якщо врахувати, що є можливість міфообрядову культуру і релігійність не лише відсторонено споглядати, але й жити ними, можна шукати та й знаходити такі згустки цієї проблеми, які підлягають осягненню.

У першу чергу звернімо увагу на те, що жити міфообрядовою свідомістю — це жити обрядовим життям. Що ж до обряду, то в ньому, коли він є значущим, найчастіше відтворюється прачас, праподії, першодії, першовчинки, першослово [див. 44]. Це може бути сотворіння світу, принесення в жертву Бога чи першолюдини і утворення з частин тої жертви світобудови, містерія смерті (жертвовної) і воскресіння Бога тощо [див.: 44, с. 15, 47].

Але до цього треба додати, що йдеться не про *відображення* в обряді праподії, йдеться саме про її *відтворення*. Для міфообрядової свідомості подія ця *відбувається* тут і зараз. Тут і зараз під час зимового сонцевороту світ наближається до загибелі, виходить на межу, за якою хаос, невизначеність, неупорядкованість, одноманітність, випадковість, відсутність відокремленого, особистого, тобто просто неіснування. Це надзвичайно відповідальна хвилина: якщо не повторити світотворчі зусилля, світ, життя загине. Отже, треба *відтворити*, буквально *повторити* світотвір, космогонію [див.: 45, с. 330; 52, с. 82–92].

Ще раз підкреслимо, для міфообрядового світосприймання в обряді першодії не символізуються тим чи іншим способом, це не зображення, не інсценізація, а дійсне, правдиве їх відтворення (в черговий раз).

Щодо релігійного способу життя, мислення і переживання світу, то тут спостерігаємо дещо не тотожне, але в чомусь подібне. У християнському богослужінні згадуються події священної історії або іс-

торії церкви. Особливо коли йдеться про події історії євангельської, богослужіння є відтворення відповідної події, яка містично відбувається тут і зараз [див.: 33, особливо розділи «Наш літургійний рік», «Духовне значення літургійного року», «Як творився наш церковний рік», с. 7–24; пор.: 6, с. 226].

Це можна пояснити так, як це тлумачить митрополит Антоній Сурожський: «Події, які Церква нам представляє літургійно в молитвах і послідуваннях служб, дійсно відбулися в минулому, але при цьому лишаються щодня, поки світ стоїть, конкретною, сильною реальністю теперішнього часу» [27, с. 133]. Отже, «події минулого переходять в теперішнє, із силою діючи в межах часу, в якому ми живемо» [27, с. 134], богослужіння ж «не є поетична розробка спогадів про минулі події, а щоденна участь у подіях, які вічно звучать і владно діють у світі» [27, с. 135].

Специфіка, очевидно, полягає у тому, що першоподія з прачасу в християнському богослужінні літургійно відбувається тут і зараз у значенні духовно-містичному. Найяскравіше це являється в таїнстві євхаристії: «Сенс таємної вечері розкривається у євхаристичному досвіді Церкви, його пізнає вона самим своїм піднесенням до тої небесної реальності, яку на землі одного разу і назавжди явив і дарував Христос на тайній вечері... це ототожнення того, що здійснюється сьогодні, з тим, що зверхувалось тоді, саме і в повному значенні слова реальне, бо сьогодні ми зібрані в тому ж Царстві, за тою ж трапезою, яку тоді, в ту святкову ніч, Христос здійснив з тими, кого до кінця возлюбив» [39, с. 246].

Таким чином, можна вважати, що містичний перехід першоподій з прачасу в наше тут і тепер пов'язаний з тим, що в богослужінні ми торкаємось вічності, в якій немає часу, немає продовженості, в якій усі події і усі часові відтинки одночасні, тобто перебувають у «просторі» вічності, тому досить торкнутися вічності й актуалізувати ту чи іншу подію в літургійному спогаді, і вона переходить в наше «тепер» і відбувається зараз, тут — в цьому храмі.

Тут бачать в годину Різдва ангелів пастушки, тут лунає ангельський спів, тут на Стрітіння відбувається зустріч Старого і Нового Заповіту, тут в Страсну П'ятницю покладається для останнього цілування тіло Господне.

Але для релігійної свідомості тут і тепер відчутний подих вічності. Ми входимо у вічність і через це торкаємося події, яка відбу-

лася один раз у свій час, вона не повторюється. Подія, що відбулася в історії одноразово, перебуває у вічному «тепер», тому може переживатись у тепер літургійному, через яке ми і можемо прилучитись до того вічного тепер. Для міфообрядової ж культури тут і тепер здійснюється, саме повторюється першоподія, бо вічний колобіг, вічне повернення, циклічність — найістотніша ознака власне міфообрядового світосприймання [див.: 52].

Якщо до нас подія приходить в літургійній дії через вічність, в строгому значенні ми не маємо права перетлумачувати сутність її мовою сучасної культури чи певної етнокультури. Ця «вимога» постійно порушується в історії культури, але теоретично не втрачає значення. Інша річ, коли йдеться про міфообрядову культуру. Там подія повторюється, повторюється тут і зараз, отже її можна відтворювати в формах етнокультурних і сучасних.

Отже, те, що Бог народився в лемківським містечку, це є репліка міфообрядового мислення, хоча її можливість спричинена у цьому контексті тим, що і для релігійної свідомості подія Різдва містично відбувається тут і зараз. Ці «тут» і «зараз» у межах цього циклу є ґрунтом для діалогу між міфообрядовою і релігійною свідомістю, хоча тлумачать вони це кожна дуже специфічно.

Ясно, що літургійне відтворення Різдва можливе в містечку Дуклі так само, як і в тисячах інших. Але ж тут являється слов'янськеє Дитя. Зрозуміло, що лемки заступають пастушків, які приходять поклонитися Немовляті, а ще й волхвів, які приносять дари. Але ж з'являються вони у крисанях і приносять місяць круглий. Відомо, що в православній іконографії розп'яття часто зустрічаються сонце й місяць, чим позначається включення події в контекст космічних масштабів. Але ж тут поряд низка символів, які явно тяжіють до слов'янської етнокультури дохристиянського, поганського характеру.

І серед них у першу чергу сани. Бог народився на саях. Можна, звісно, згадати, що в українській стайні часто взимку стоїть віз, а влітку сани, на саях сіно, і худоба годується просто з возу чи саней. Христос власне народжується в стайні, поряд з худобою. Цілком можливо (у цьому етноконтексті), що на саях. Але ж це чисто побутова мотивація. Суттєвим є інше.

Відомо, що сани — це елемент поховального обряду, до недавнього часу навіть влітку ховали на саях [26, с. 250–251], до того ж був час, коли зворот «посадити на сани» означав піддати обрядовому

вбивству, «відправити на той світ», інакше кажучи, принести в жертву [7а, с. 42–78 та ін.].

Зауважмо принагідно, Б.-І. Антонич мусив відчувати, що прийняття нашими предками християнства, здебільшого мирне й ненасильницьке поширення його на давньоруських землях зумовлене тим, що етнокультурна символічна система була налаштована до діалогу, до того ж багато в чому і змістовно наша давня міфообрядова культура напередодні прийняття християнства, хоч і була поганською, мала такі ідеї чи мотиви, які були ґрунтом для спілкування і взаємодії з християнським світоглядом. Серед цього змістово значущого розуміння самопожертви, власне добровільної жертвовної смерті [7а, с. 12–42 та ін.].

Отже, Бог народжується на саях — там, де має панувати смерть, де помирають, чи готуються до смерті, чекають на неї. Народження так чи інакше виступає як долання смерті. Це, безумовно, нагадує великодній тропар: «Христос воскрес із мертвих, смертю смерть подолав...» Це також можна пов'язати з іконографією Різдва, де на старих іконах зображується гора, в ній печера, де і вміщуються ясла, тварини поряд, і там же Дитя Боже [див.: 41, іл. 33–34].

Печера ж виступає як вхід до проваль земних, вона нагадує й утробу, з якої виходить немовля, і черево кита, в якому перебуває Іона, і гріб Господній. Гора ж нагадує і гору Переображення, і гору Вознесіння, і Голгофу. Під останньою звичайно зображується вхід до пекла — країни смерті. Таким чином, в символіці ікони місце народження водночас пов'язане з вишнім, горнім світом, і з долішнім. Долішній, підземний світ символізує в багатьох культурах світ смерті, світ минулого, світ предків [див.: 54, с. 70; пор.: 1, с. 308]. Звідти й приходять Христос — з минулого, з ветхого, старого, щоб дати новий зміст, новий заповіт, щоб відкрити майбутній, прийдешній світ, щоб подолати смерть. Так мотивується відповідна символіка в межах християнської культури.

Народження на саях в міфообрядовій традиції має свою мотивацію. Тут має значення змістово важливий у цьому контексті вічний колобiг, який, зокрема, пов'язаний з формулою: «життя — смерть — життя»; її інший варіант: «смерть — життя — смерть». Смерті передують життя. Але й попереду життя йде смерть. Одне в одне переходить, одне одне наслідує. З чого ж з'являється життя? Із смерті. Народжен-

ню передує небуття, тобто — смерть. З небуття, з потойбіччя приходять у світ будь-яка дитина. Поготів — Бог.

З іншого боку, у традиційних обрядах архаїчної культури практично завжди наявний мотив подолання смерті, перетворення її на життя [див.: 7а; 8; 12; 34, с. 119; 44; 45; 46 та ін.]. Архаїчний ритуал зимових свят здійснюється, щоб колобіг «життя — смерть — життя» не припинився, щоб додати до нього нову ланку — життя, щоб поєднати минуле з майбутнім у найвідповідальнішу мить, коли сили сонця наприкінці сонячного року вичерпались, і тому треба запустити на новий оберт коло життя. Для цього треба відновити зв'язок з Богом, щоб Він зійшов на землю, щоб Він наново народився, бо ж старий сонячний рік і відповідно старий сонячний бог уже на санях, але кінець Його має стати початком, смерть повинна стати народженням. В міфообрядовій культурі здійснюється для цього в тій чи іншій ритуальній формі єднання землі з Богом, або ж неба і землі, людей з потойбіччям [див.: 8; 20; 26; 28; 34; 35; 36; 45].

Аналогічний мотив можна простежити і в різдвяних молитовних (службових) текстах: «Небо і земля днесь совокупишася» [25, с. 342]. Хоча тут це, безумовно, має значення символічне, як єднання духовного світу (Божого, вишнього) з людським, як поновлення розірваного свого часу зв'язку між Богом і людиною. Так само в релігійних текстах є мотив: «Да ліковствует убо вся тварь, обновити бо ю прииде Христос» [25, с. 343]. Але якщо в міфообрядовій культурі оновлення реально здійснюється в щорічному ритуалі, то в межах християнської культури це є оновлення не природи, а історичного буття людства, людини, що відпала від Бога, розраховуючи на свої сили, вичерпала їх і виявилася без втручання Бога приреченою, тому й потребувала Його оновлювальної дії.

Лемки в дар Марії приносять «місяць круглий». Це дуже схоже на круглий коровай. Коровай, на якому, особливо в давнину, часто зображувалося світове дерево, місяць, зірки, сонце тощо [див.: 16, с. 243–258], є символом всесвіту, світу, до якого належать люди. Подати коровай — тут, як і в реальних обрядах, значить дати в дар світ свій, в усій його повноті. Короваєм ми символізуємо нашу землю, даруємо її, встановлюємо єдність з нею того, хто отримує дарунок.

Якщо ми навіть схотіли би відсторонитись від асоціації з короваєм, все одно: подати місяць круглий — це означає подати те, що може символізувати одну з істотних частин космосу. Недаремно в ко-

лядних текстах часто сперечаються сонце, місяць і дощ (чи вітер), які у сукупності відображають усю повноту земного і космічного буття [див.: 35, с. 180–188]. Як сонце пов'язане з днем, так місяць із ніччю, разом же це повнота доби, що може символізувати повноту часу і людського життя, і історії.

Згадаймо, що в колядках господиню-матір кличуть сонцем, господаря-отця — місяцем, дітей — зірками [див.: 35, с. 612 і далі]. Тут знов символізується вся повнота всесвіту. Крім того, можна тлумачити і так: господині-сонцю приносять знак господаря — місяць. Господар віддається в руки їй, у повну владу. Божій Матері, дійсно, належить влада над земним господарем, як і над землею у цілому, або ж над буттям всесвіту. Її ж Господар — Отець Небесний.

З іншого боку, зв'язок місяця з ніччю веде за собою нічні, темні асоціації, це зв'язок зі світом смерті, з темним, лихим, або ж, принаймні, амбівалентним потойбіччям, з поганською ворожбою, чаруванням, замовляннями, в яких не виключений контакт з темною і нечистою силою [див.: 17, с. 133–137]. Принести це — значить усім цим пожертвувати, зректися всіх цих сил, віддати їх у владу Тій, Яка пов'язана з Сонцем, що символізує світле, чисте потойбіччя, якому не властива амбівалентність, бо воно може бути лише добрим. До речі, Сонцем, чи ж Сонцем Правди в молитовних текстах іменується Христос [див.: 25, с. 338, 339, 344 та ін.].

Може саме тому тепер ніч (темна і не завжди чиста) у сніговій завії (зима, сніг пов'язані зі смертю, темним і недобрим потойбіччям [див.: 17, с. 112, 126]) лише крутиться довкола стріх, не будучи здатною увійти до хати, занести до неї темне, нічне, холодне, смертне. У контексті міфообрядовому хата є впорядкований, захищений, оброблений, людський, «олюднений» всесвіт, космос, протилежний хаосові [див.: 3, с. 3–18], тобто саме те, що обряд зимового сонцевороту і має відновити, встановити.

Стріха етимологічно значить «те, що строїли», тобто збудоване, будівля. До речі, українська стріха, як правило, з соломи. Солома ж грає надзвичайно важливу роль в колядній обрядовості — її розстилають на підлозі і прив'язують до стелі, її покладають на столі, нею обв'язують дерева. Суттєво, що солома використовується і у весільній, і в поховальній обрядовості, що підкреслює її обрядове призначення: подолання смерті, перехід до нового життя, — стеблина пов'язує низ і верх, підземне з горішнім, минуле з майбутнім, зерно, яке впало



в землю, з новим колосом, смерть із життям. І зерно, і стебло є символами колобігу «життя — смерть — життя». От яким значущим є матеріал, з якого будується відзначена частина будівлі — її верх, тут багатократно символізується подолання хаосу та смерті. Поганський же космос — є світобудова, збудована свого часу, яка обрядово відбудується — з подоланням смерті.

У наступному тексті з'являється слово *тесля*. Воно не випадкове тут, хоча б тому, що Ісус Христос був теслю і «сином теслі» (тесля — опікун Його Йосип Обручник). Основне ж, що виробляє тесля, — будує доми. В богослужбових і богословських текстах часто йдеться про «домобудівництво» («домостроительство») Боже: будування і всесвіту, і храму, і душі людської як дому Божого, доглядання за цим домом і є найістотніша турбота Бога. Христос же будує храм нової віри, Церкву, яка метафізично є тілом Христовим і водночас домом: «Дім Його ми» [До Євреїв, 3, 6].

Отже, мотив стріхи-дому як символу світобудови знаходить відповідність у домобудівництві Христовому. Дім, збудований Христом, стоїть, і ніяка сила темна, ніяка «ніч у сніговій завії» не здолає його, хіба що буде крутитись довкола стріх.

І от нарешті опиняється «у долоні у Марії місяць золотий горіх». Золото часто символізує смерть, потойбіччя, вічність, вічне життя [див. 38, с. 263; 7а]. Місяць в його темних, нічних ознаках приречений на смерть, як і старе ворожбитство, що не зрікалось нечистих сил. Місяць опиняється у долоні, зменшується, ієрархічно підпорядковується Матері Сонця, Що і Сама — в колядних текстах — є сонцем. Їй підкоряється увесь всесвіт.

Це мотив, що знаходить відповідність у різдвяних богослужбових текстах: «Нині Діва небес ширши» [25, с. 342]. Щоправда, як і завжди, тут це мотивується дещо інакше: Діва вміщує Бога, невмістимого за істотою Своєю, тому і є ширшою Неба, яке в метафізичному значенні є світ духовний, до якого належить Бог і ангели Його.

«Горіхом» же стає місяць, бо й горіх є значущим символом. Він є аналогом зерна і яйця, порівняймо обрядове обсипання, при якому обсипати можуть зерном і горіхами водночас [див.: 37, с. 78; 10; 20]. І зерно, і яйце символізують вічний колобіг і вічне здобування життя через смерть. В загадках, які часто відбивають архаїчний шар культурної свідомості, горіх є способом позначення людини,



хати, людини в домовині. Отже, місяць — золотий горіх символізує і світобудову, і вічний колобіг життя, і подолання смерті, бо зі світу смерті ми йдемо в нове життя.

Отже, ми знов повертаємось до початкового мотиву: народження зі смерті. Оскільки ж символічно складні тексти припускають паралельні тлумачення, пропонуємо ще один варіант: місяць саме як господар приноситься в дар, він перетворюється на горіх, щоб бути відданим у жертву, щоб упасти в землю, померти, давши початок новому життю.

Символічна перспектива для господаря (Господа) бути відданим у жертву пов'язує перший текст циклу з другим, де теслі замість дому тешуть — знов *сани*, тобто архаїчний катафалк, на якому відвозять приречену на смерть, віддану у жертву людину. Сани ці зі срібла, дорогоцінного металу, який символічно є аналогом золота, тобто пов'язаний зі смертю і всіма відповідними асоціаціями. Показово те, що в колядних і інших обрядових текстах золото і срібло часто поєднуються (є, скажімо, мотив золотого зерна і срібного стебла, є мотив золотого човна і срібного весла тощо).

У найархаїчніших текстах при тому є мотив зв'язку золота і срібла з ритуалом віддавання дитини — чи не в жертву? Бо от як розраховуються слуги пана господаря з воротарем за відчинення воріт [29, с. 15–16]:

- А що ще додасте? — Мізине дитятко!
- А в що воно вбране? — У срібло та злото!
- А на чому сидить? — На золотім кріслі!
- Чим крісло оббите? — Чорним оксамитом!
- А чим воно грає? — Золотим яблучком!
- А чим воно крає? — Золотим ножиком!

І в контексті вірша, і у сталих порівняннях срібло пов'язане зі снігом і кригою, а це ж є знак смерті [див.: 17]. От на яких саях Дитя Боже повезуть. В архаїчних колядках є саме такий мотив: відправки дитини золотим човном зі срібним весельцем до Дунаю чи синього моря [19, с. 295]. Згадаймо, що човен в прадавній культурі використовувався як труна [див.: 7а], що вода, ріка, море пов'язані з потойбіччям, зі світом смерті [48, с. 56]. Саме цим в міфообрядовому контексті мотивується синь незнана. Ознака ж «незнана» зумовлюється тим, що смерть це «загадка без відгадки», а край її — чужий, невідомий

[див.: 7а]. Дитя їде в синь незнану, бо той, кого приносять у жертву, є посередником, він поновлює зв'язок землі і неба.

Репліка християнської традиції тут поза текстом: Син Божий народжений у яслах, де живуть серед іншого вівці, де народжуються ягнята; ягня ж як жертовна тварина настільки типове, що Христос іменується «Агнець Божий», постійним є порівняння: «яко овча на заколеніє веден бил еси». Син Божий призначений у жертву від народження. Попереду у Нього смерть. Зрозуміло, що путь Його тому є сніжиста.

Веснянії сні — це завершення шляху від зимових свят до весняних. Там — в контексті міфообрядової культури — «літо відмикають, зиму замикають». Але там завершується шлях Сина Божого. Серед снів тому може бути такий:

Снився мні сон дивненький,  
Що налинуло повний двор соколов,  
Що по нашім дворі чорний шовк розпушено  
І сріблом-золотом потрушено [47, с. 191–192].

Птахи, що прилітають до садиби чи оселі, віщують смерть, теж саме золото-срібло і чорний колір розпушеного на нитки шовку, нитка веде як стежка — до чорного світу. У самій пісні символіка ця тлумачиться як така, що віщує весілля. Але це не міняє її глибинного змісту, бо шлюб — це в символічному аспекті смерть, перехід до іншого світу [див.: 7а; 12; 15; 28].

З боку християнської традиції прийнятне саме тлумачення «весняних снів» як таких, що віщують про смерть, бо весною під час Великого Посту і особливо на Страсному тижні споминаються в богослужбі і містично переживаються страждання, смерть і поховання Ісуса Христа, які й історично відбулися навесні. Синь же незнану в православної іконі можна пов'язати з блакитною чи синьою мандорлою (інакше кажучи — «славою»), в якій зображується Христос уже по смерті. Поява Христа «у славі» — це знак того, що Він належить до вишнього потойбічного світу, що Він приходить зі світу духовного, що тіло Його, перетворене воскресінням, є уже духовним тощо. У славі душею Він сходить до пекла, щоб вивести звідти душі праведників. У славі возноситься на небо. У славі з'являється, щоб прийняти душу Божої Матері в годину успіння її

тощо. Отже, в синь незнану — це в смерть і воскресіння, в вишній потойбічний світ.

Чи не туди ж, у синь незнану, дивиться Ясна Пані? Чи не тому в неї очі наче у сарни? Це значить в плані зображення, що очі ці тужливі, тривожні, сполохані. За образом сарни постає, хоч і у віддаленій перспективі, старовинна легенда про те, як лань щороку в особливий день приводить до людей своє оленятко для принесення його в жертву [36, с. 36–37]. Грунтовним тут є мотив принесення в жертву дитини, сина. Діти так чи інакше є найціннішим, найдорожчим скарбом. Зрїла людина, безумовно, віддала би перевагу самопожертві в порівнянні з віддаванням у жертву батьками дітей. Проте в архаїчній культурі звичайно приносять у жертву саме дітей, бо дійсною і справжньою є жертва найціннішого. Поки люди в жертвоприношенні вбачають сенс, вони й жертвують найдорожчим. Цей мотив спливає і в наведених колядках, і в згадуваній легенді.

Так само Бог Отець віддає Сина Свого Єдинородного у жертву за гріхи світу. Матір Божа попереджена про це праведним Симеоном. Вона знає, яким шляхом має пройти Син Божий, перш ніж Він увійде у Славу Свою, перш ніж досягне тої незнані сині. Це ще далеко попереду. Поки що відправляється ритуал сонячного свята — тому й ходить сонце у крисані. Ще Син є Дитям, ще спить це Дитя. Але шлях Його життєвий уже розпочато, життя ж Його як вершину і мету, як сенс і виправдання містить смерть, загибель, самопожертву. Життя, як шлях, стелиться мертвотним снігом. І сани вже рушили. Ось чому, певно, плаче Пані.

Отже, спробу тлумачення цих текстів в контексті діалогу міфобрядової і релігійної культур здійснено. Робити широкі узагальнення, здається, ще надто рано. Але ось що привертає увагу і захоплює: досліджувана взаємодія на наших очах розгортається як діалог конгеніальних культур, і це діалог змістовний дійсно не на рівні окремих символів чи мотивів, а на рівні найістотніших підвалин міфобрядової етнокультури і релігійної свідомості, між якими є така для нас загадкова і така для нас значуща спільність, яка сама свідчить про знищенність тої і другої культури, спільність, для осягнення якої треба ще і ще раз заглиблюватись

У дно, у суть, у корінь речі, в лоно,  
У надро слова і у надро сонця.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Голгофа // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980.Т. 1. С. 308–309.
2. Антонич Б. І. Поезії. К., 1989.
3. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
4. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. К., 1992.
5. Булгаков С. Икона, ее содержание и границы// Философия русского религиозного искусства XV–XX вв. Антология. М., 1993. С. 281–291.
6. Булгаков С.Н. Православие: очерки учения православной церкви. М., 1991.
7. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994.
- 7а. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
8. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
9. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк; К., С. Бавнд Брук, 1990. Т. III.
10. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис.К., 1993.
11. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1.
12. Грушевський М.С. Історія української літератури. К., 1993. Т.1.
13. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні К., 1992.
14. Гулыга А.В. Искусство в век науки. М., 1978.
15. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
16. Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
17. Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.,1965.
18. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993.
19. Календарно-обрядові пісні. К., 1987.
20. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історично-му освітлені. Вінніпег; Торонто, 1964.
21. Культура і побут населення України. К., 1991.

22. Лотман Ю.М., Минц З.Г., Мелетинский Е.М. Литература и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С. 58–65.
23. Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1992.
24. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
25. Минея. Декабрь. М., 1982. Т. 4, ч. 4.
26. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. К., 1992.
27. Митрополит Сурожский Антоний. Беседы о вере и церкви. М., 1991.
28. Москаленко М. Фольклорний алфавіт давньоруського космосу // Золотослов: Поетичний космос Давньої Русі. К., 1988. С. 5–46.
29. Народні пісні з голосу Дніпрової Чайки та в її записах. К., 1974.
30. Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4.
31. Носова Т.А. Язычество в православии. М., 1975.
32. Огієнко І.І. Українська церква. К., 1993.
33. О. Юлиан Я. Катрій, ЧСВВ. Пізнай свій обряд. Літургійний рік Української Церкви. Нью-Йорк; Рим, 1982.
34. Попович М.В. Мироззрение древних славян. Киев, 1985.
35. Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедривки. Варшава, 1887.
36. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
37. Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
38. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л. 1946.
39. Протоиерей Александр Мень. История религии в семи томах. Т. 1. Истоки религии. М., 1991.
40. Протоиерей Александр Шмеман. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992.
41. Свенцицька В.І., Сидор О.Ф. Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова. Львів, 1990.
42. Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.
43. Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология// Мифы народов мира. Энциклопедия. М. 1980. Т. 1. С. 11–20.

44. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.
45. Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С. 329–331.
46. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983, С. 227–284.
47. Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського. К., 1974.
48. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1983.
49. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 3.
50. Философия русского религиозного искусства XVI–XX в.в. Антология. М., 1993.
51. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984.
52. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
53. Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987.
54. Baldock J. Symbolika chreścianańska. Poznań. 1994

---

---

## ИЗ ЗАБЫТЬЯ СМЕРТНОГО (А.П. ЧЕХОВ, «СТУДЕНТ»)

«Иисус Сам восскорбел духом и возмутился и сказал: где вы положили его. Говорят Ему: Господи! Пойди и посмотри. Иисус прослезился. Тогда иудеи говорили: смотри, как Он любил его. ...Иисус говорит: отнимите камень. Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: Господи! Уже смердит, ибо четыре дня, как он во гробе. Иисус говорит ей: не сказал ли Я тебе, что если будешь веровать, увидишь Славу Божию. Сказав это, Он воззвал громким голосом: Лазарь! Иди вон. И вышел умерший...»

*(Иоанн 11., 33–36, 39–40, 43–44).*

В наше время растерянности, суеты, вечной гонки в потемках, когда некогда ни остановиться, ни опомниться, в наше время, которое корпоративную принадлежность делает чуть ли не главной характеристикой личности, а диктат корпоративный являет себя вполне равноценным тоталитарному, все мы (а кто без греха) пребываем в забытьи духовном. В неизбежном томлении духа мы все-таки пытаемся очнуться — и не можем. И потому нам дорого то, что несет сходный опыт.

А опыт такой, конечно, был. Среди первых, кто вспоминается как носитель опыта переживания духовного забытья — А.П. Чехов. О нем не скажешь «жестокий талант», потому что не язвы он вскрывал, а диагностировал болезнь тихую, вяло протекающую — бездуховность, оскудение духа, слабодушие. Но уж опустошенности у его героев столько, что подряд читать Чехова — занятие не для немощ-

ных душою. Как духовный врач Чехов был великим диагностом. Рецептуры он не оставил. Его тяжело читать, но его личность поражает силой духа, способностью человека противостать обездуховленному миру. Он труден, потому что в его рассказах практически никогда нет в финале катарсиса — нет ни просветленности, ни одоления, ни взлета духовного, ни взгляда с высоты. Но зато рассказы эти так «тянут» душу, что читающий или не выдерживает, или начинает искать возможности обретения катарсиса в своей судьбе, в своей душе, возможности найти, отрыть, расчистить источники духовности...

И именно поэтому Чехов заслуживает доверия. Есть у него один рассказ, где дан опыт выхода из забвения духовного, где, вопреки обыкновению, присутствует катарсис. Чехов и сам называл этот рассказ самым любимым. Это рассказ «Студент».

Сюжет его прост. Весной, на тяге, после теплого ясного дня вечером внезапно ударяет мороз, поднимается ветер, темнеет, и герой возвращается домой. Резкая перемена состояния природы и — соответственно — субъективного настроения вызывает у него неадекватное восприятие среды и невеселые мысли. Кажется, что во всем нарушены порядок и согласие. В этот момент становится известно, что он студент духовной академии, сын дьячка Иван Великопольский, что сегодня — Страстная Пятница, дома поэтому не готовили, мучительно хочется есть. И мысли все мрачней. Думается, что ужасы жизни были, есть и будут, и пусть пройдет тысяча лет, ничего не изменится.

Дорога проходит возле огородов, там горит костер. У костра убирают посуду крестьянки-вдовы, мать и дочь. Очевидно, только что отужинали, перехватывает взгляд героя автор. Студент подходит к костру, заговаривает с вдовами, и начинает рассказывать, вспомнив, как грелся у костра апостол Петр, о ночи, когда был взят врагами Иисус, о Гефсиманской молитве, об отречении Петра, о том, как тот опомнился...

Рассказ производит неожиданно сильное впечатление на женщин. Одна из них плачет. Студент прощается, уходит. Опять холод, ветер. Но теперь его мысли меняются. Он думает об осмысленности всего, о связи времен. И им овладевает чувство счастья, только ожидаемого, но все же неизбежного.

Очевидно, что внешне не происходит ничего. Главное событийное содержание связано с изменениями во внутреннем мире героя. Но при поверхностном взгляде и эти изменения не мотивированы.



Непонятно, почему в переживании героя так интенсивно укрупняется конфликт — от испытываемых холода, неуютности до переживания дисгармоничности космических масштабов, от чувства голода к мысли об ужасах, которые были и при Рюрике, и при Иоанне Грозном — и будут и тысячу лет спустя.

Недостаточно мотивов и для перехода к переживанию осмысленности бытия на протяжении двух тысяч лет после Христа, к мысли о том, что правда и красота направляли жизнь и тогда, и теперь. Но тут хотя бы повод есть — рассказ и слезы крестьянки.

Однако почему так легко меняется точка зрения? Ведь ужасы не отменены. Да они и неотменимы.

От современного читателя могут ускользнуть некоторые моменты. Это конкретные время, место и статус героя. Время: вечер Страстной Пятницы. Статус: студент духовной академии, сын сельского дьячка. Место: окрестности родной деревни, где, как видно, студента хорошо знают. Время безразлично для норм поведения. Представим: что делает сельский дьячок после вечерни Страстной Пятницы с выносом плащаницы, когда со всей округи в храм стекаются люди, чтобы к плащанице приложиться. Чего в этот день ждет дьячок сей от своего сына, подчеркнем, студента духовной академии. Что предписывается лицам духовного звания или готовящимся к нему делать в Страстную Пятницу, когда Церковь вспоминает крестную смерть и погребение Иисуса Христа. Что сказал бы инспектор духовной академии, узнав, что его питомец в этот день отправился на тягу пострелять вальдшнепов. Какая сцена сопровождала в таком случае его уход из дому, какими взглядами провожали его отец и мать. Наконец, останется ли все это незамеченным в деревне и в приходском храме.

Ответы очевидны. Ясно, что нарушение норм поведения есть, притом крайне грубое и вызывающее, явно демонстративное, эпатазирующее несчастных родителей, может быть, также и сельского обывателя, но в особенности духовных лиц.

Спросим еще: что скажет настоятель сельского храма, когда узнает (а узнает несомненно!), что студент духовной академии, сын его дьячка, провел вечер Страстной Пятницы на тяге. Это, напомним, время, когда Церковь вместо «Херувимской песни» собирается воспеть: «Да молчит всякая плоть человека и да стоит со страхом и трепетом и ничтоже земное в себе да помышляет. Царь бо царствующих и Гос-

подъ господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным». Собственно, что скажет настоятель этому самому дьячку, т. е. третьестепенному церковному служителю. Сохранится ли за последним место в храме?

Очевидно, по крайней мере, вот что. То, что произошло, со стороны студента, это все-таки демонстрация. Такое могло быть не замечено, скажем, либеральным читателем и «прогрессивной критикой», далекими от церковной жизни. Это даже могло бы ничего не значить для самого студента, который, как многие его современники, уже умел противопоставлять обрядовую жизнь и бытовое поведение. Но для отца, сельского дьячка, этот шаг его сына, конечно, демонстративен. А потому и для самого студента. К тому же он вряд ли мог сбросить со счетов, что он не в подгородней усадьбе либерального барина, а в селе, где все на виду, где нормы устойчивей и жестче в своей консервативности, где жестко и оценивают. Так что студентом все делается осознанно — волей-неволей.

Для того же, чтобы сознательно учинить такую демонстрацию, нужно было довольно много. Ведь это разрыв с отцом, семьей, с ее окружением, с родной и привычной средой. Это готовность переломить свою жизнь. Поступая так, нужно принимать в расчет, о подвиге этом рано или поздно может стать известно в академии. Известны и последствия: проигнорировать такое там вряд ли смогут.

Что ж, рвать так рвать. Но зачем все же так неосторожно, так похулигански грубо, так беспощадно жестоко, попутно оскорбляя чувства верующих: пойти на убийство (пусть вальдшнепов) в день, когда вся Церковь вспоминает убийство людьми Христа, еще и на виду у всей деревни, — да ведь это кощунство.

В уложении о наказаниях, кстати, действовавшем во времена чеховского студента, кощунство определялось как «язвительная насмешка, доказывающая явное неуважение к правилам или обрядам церкви православной или вообще христианской». Хорошо, что там под «язвительными насмешками» понимаются «глумление и бесстыдные выходки, могущие быть сделаны словом или действием». А то ведь под статью можно было подвести, по которой «наказанием является тюремное заключение сроком от 4 до 8 месяцев» Но и без того по краю ходит студент.

Вызов брошен. Последствия будут. Но для себя студент к ним мог быть готов. Хотя и мог рассчитывать, что в условиях всеобщей

либерализации посмотрят сквозь пальцы. Но для отца, у сельского попа, в сельском благочинии такое сойдет с рук вряд ли. Тогда ему, большому, как видно, старику, хоть по миру иди. Вот эта безжалостность — зачем?

Все делается как бы напоказ, как на сцене. Чтоб засвидетельствовать о разрыве со старым укладом, эффектный жест. Но — с истерическим налетом. Нет тут достоинства, спокойствия в сознании правоты, зрелости в отношении к своей и чужой судьбе. Ну да ладно, ему ведь всего 22 года.

Но почему же нет мира с собой, ведь мог бы мнить себя героем, который смело отрекается от устаревшего реакционного мировоззрения, вольнодумцем? Ан нет. Когда человек чувствует, что во всем нарушился порядок и согласие, то нет согласия, скорее всего, с собой, порядка в его сознании, в его переживаниях. Почему такая беспросветность, ведь, судя по учиненному, отказался от обрядоверия, от поповщины, стало быть, от всяческого мракобесия, встал на путь, имеющий более светлую цель, открывающий проясненные перспективы? Где же они, если человек думает, что была и будет, на тысячу лет назад и вперед, бедность, невежество, тоска, пустыня, мрак, чувство гнета, и жизнь практически никогда не станет лучше? Отчего же так легко студенту отождествиться с Петром в те страшные часы, когда тот отрекается, становится отступником? Не здесь ли разгадка?

Поставим вопрос иначе: было ли сознательным и искренним отречение студента от правды и красоты, которые направляли жизнь в Гефсиманском саду и во дворе первосвященника, если так легко вернуться к мысли, что они «всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле»?

О том, что на самом деле произошло со студентом, в тексте не сказано. То, о чем речь в рассказе, — финал драмы, с неожиданной, думается, развязкой.

Однако, есть слова, есть образы и символы, за которыми скрываются целые сюжеты. Предыстория логически вытекает из них, выводится по природе вещей или в соответствии с традицией, известной тем, кто их использует.

Теперь хорошо известно, что в духовных учебных заведениях конца прошлого — начала нынешнего века, особенно в академиях, среди студентов ширилось духовное оскудение и безверие. Впрочем, это и не ново. Многие революционеры-демократы, нигилисты и на-

родники, прогрессисты и либералы — в прошлом семинаристы. Да, казенное отношение к вере, церкви, принудилка в царстве религии свободы и т. п. обуславливали отпадение. Но это в соответствующей среде становилось доблестью. Быть верующим, следовать обрядовой жизни церкви полагалось неприличным, особенно для «культурного, интеллигентного человека». Поэтому более чем легко было верующему человеку, ставшему студентом духовной академии, стать изгоем в наиболее близкой и наиболее значимой для него среде. Толпа обычно навязывает свои взгляды с жесткой нетерпимостью. Хочешь в ближайшем окружении быть своим, исповедуй их. Иначе — не обессудь. Вряд ли была когда-нибудь более непримиримая тирания, нежели тирания «прогрессивных людей».

Таков широкий контекст сюжета нашего рассказа. Миновать его, думается, студент Иван Великопольский не мог. Конечно, не следует преувеличивать сознательность и целенаправленность воздействия среды либералов-вольнодумцев, носителей позитивного взгляда на жизнь и прочих «идейных людей», составлявших, несомненно, окружение студента вдали от родного дома. Тем более, могут быть неосознанными его внутренние состояния. Среда его создавала лишь соответствующую атмосферу. Диктат был бессознательным и неосознаваемым теми, кто ему подвергался. Но дышать нечем, но угнетенность и несвобода есть.

Осознанно или нет, студент Иван Великопольский не избежал отступничества. Однако для него, видимо, это было не переходом к некоему более высокому строю мыслей, а только отпадением. По-видимому, он — неосознанно — оказался в ситуации крайнего конфликта, если допустить, что его быстрое возвращение к ценностному миру христианства свидетельствует о том, что он принадлежал к этому миру, был искренним носителем этих ценностей. В академии же ближайшая к нему либеральная среда навязывает свои нормы, для души студента Великопольского по сути неприемлемые. Но не принять эти нормы — значит быть извергнутым средой. Мужества избрать самостоятельный путь недостает, тем более, что это было бы не по-товарищески, а с другой стороны, это был бы конформизм с официальной системой, да и неловко провинциалом выглядеть, да и ценности толпы всегда чем-то привлекательны. Значит, нужно стать адептом либерального вольнодумства и прогрессизма. И человек сжигает все, чему поклонялся, сам себе навязывает новые взгляды, а чтоб не бы-

ло неладов с совестью, старается как можно искренней да ревностней принять их и утвердить, доказывает сам себе, какой он прогрессивно и свободно мыслящий, честно поступающий идейный современный человек. Под спудом тлеет, время от времени обжигая, совесть, но он забывает ее, глушит, все более четко являя себе свой переход в новый ценностный мир.

Но вот приехал на Страстной домой. И открылось: отвергнутое дорого, мило, как дом родной, как отеческие гроба, это детство и отрочество, это чистота, это часть души, которую, оказывается, надо было ампутировать. Надо все это из сердца с корнем, себя из семьи — с корнем, с домом рвать, с прошлым рвать, ибо вернуться в прежний строй жизни отчего-то невозможно. Но и рвать невыносимо. Разрыв, очевидно, переживается как отступничество, отпадение, недостойное предательство, малодушие, низость. Приемлемого выхода нет. А разговоры уже пошли, уже в доме сказано многое о переоценке всех ценностей. Уже ошеломил он близких, уже они опешили. И приоткрылась бездна падения и отчаяния. И, как в таких случаях бывает, закусываются удила. И — на тягу. Иные скажут: нет бы ему смолчать. Не путал бы область действия норм либералов и нигилистов с областью родного пепелища, все и обошлось бы. Но, видно, человек он цельный и так не может. Значит, на тягу.

Но, может быть, не дошел бы студент до крайности, если бы не было перед ним характерной для либерального сознания подмены. Изымаются у человека религиозные ценности. Для самого студента как религиозного человека — это нечто «главное в человеческой жизни и вообще на земле». То есть опустошается центр сознания, центр сердечной, духовно-душевной жизни. Что же взамен? Ценности общественные, гуманистические, боль за усталого страдающего брата. И ценности серьезные, и боль благородная. Но центр духовной жизни они не захватывают. Там остается вакуум. Подлинно религиозный, искренне верующий человек не может не чувствовать этого. Он, правду сказать, не может жить с опустошенным центром, он впадает в тоску по полноте, в отчаяние из-за недостижимости этой полноты. Но в той среде, которая вызвала весь этот кошмар, сознание постоянно занято, голос сердца заглушён, под наркозом либерального деспотизма опомниться некогда. А тут — дома — наркоз не действует. Становится совсем уж тошно. Но тогда уж — чем хуже, тем лучше. Так что — на тягу.

Вот в каком состоянии, скорей всего, вышел студент из дому.

Тут надо оговориться: то, что происходит со студентом, может быть, и не есть сознательная демонстрация с декларированием прав либерала и вольнодумца. Он, скорее, тот, через кого проходят соответствующие импульсы среды и эпохи, проходят, чтобы быть переданными далее, проходят, возможно, и не задевая его до глубины. Может быть, поэтому он до поры не осознавал кризисности своего положения. Он ведь и правда человек глубоко переживающий, но не рефлектирующий. По сути он прошел через преисподнюю, пал, затем, как мы увидим далее, поднялся, миновал катастрофические провалы — и почти ничего не осознал. Он все это пережил, но не в рефлексии, а в живом чувстве. Поэтому все то, что может вызвать напряженное переживание и быть отражением живых эмоций — так важно.

В скобках заметим — наверное, праздный вопрос: осознавал ли все это сам Чехов. Он осознал то, что явил нам в слове. Он как истинный художник отобразил в рассказе поток жизни и переживания ее героями рассказа. Сама же жизнь в любом ее фрагменте и ее непосредственное переживание столь сложны, богаты и насыщены связями и отношениями в широком пространстве судеб, событий, характеров, проблем, что рассмотрение ее художественного отображения дает возможность проникнуть в выходящий за рамки текста исторический, биографический, духовный контекст. Информация о нем передается через посредство текста, но она не задана художником, она дана в отображаемом бытии и в образном ее отображении. Она не зашифрована художником, который может искреннейшим образом не подозревать о ее существовании. Ее и порождает, и кодирует бытие.

И вот студент в лесу. Долго ли могла утешать его природа? Однако утешила. Тут следует указать: то, что происходит в предыстории со студентом Великопольским, естественно связать с образами пространственного характера. Он покинул родное гнездо, где был защищен, огражден, где было соответствие между его внутренним миром и миром внешним, т. е. зону, где действовали нормы привычные и для него естественные, свободу его не стеснявшие. Он вышел во внешний мир и попал в зону, по природе конфликтную, где действуют две нормы: официальная и неофициальная. Непосредственно соприкоснуться приходится со сферой действия неофициальной нормы. Официальная среда дальше во внешнем мире. Хотя содержательно она подобна среде, в которую он был погружен в родных пенатах, од-

нако абсолютно нетождественна в плане душевном, в плане эмоционального восприятия, переживания жизни. Неофициальная среда резко противоположна привычной, складывается несоответствие внешнего и внутреннего, при этом внутреннее не защищено, не ограждено от негативных воздействий внешнего. Внутреннее оказывается открытым для информации только одного — неофициального, либерального вольнодумно-прогрессистского типа. Об идеологии же подобной можно сказать так: она плоскостна, в ней нет вертикали, нет через эту вертикаль обращения к вечности. Все рассматривается в плоскости социального бытия, в движении по плоскости социальной истории. Без вертикали — нет абсолюта, нет главного ориентира, нет Солнца Правды, по которому каждый самостоятельно мог бы сверять свой путь. В результате — утрата самостоятельной ориентации во внешней среде и опустошение центра в среде внутренней. Внешняя среда закрыта и в плане свободы выбора направления пути каждым, кто в нее попадает, и в плане отсутствия простора для выбора, пространства свободы, в плане стеснения, принудительности пути. В каком-то смысле и вырваться из нее невозможно. Пространство ее закрыто, замкнуто. И в то же время пусто. Родной души нет.

Не выравнившись из него приезжает Иван Великопольский в родные пенаты. Он привозит сюда этот несвободный опустошенный мир, с его нормами, с его предрассудками, с его суеверным поклонением идеалам либерал-прогрессизма. В родной мир он как бы и не вступает, контакта ни с кем нет. Пространство его опустошено, и внутреннее, и внешнее. Соприкосновение же того пространства, к которому он теперь принадлежит, и мира родного дома — это как столкновение мира и антимира. Эта катастрофа должна вызвать аннигиляцию одного из миров, а то и обоих.

Что и происходит, сначала в пространстве родного дома, затем в пространстве души студента. Он оборвал все связи. Дом потерян. С ним утрачен центр бытия. Он один. Мир пуст. Центр души пуст. Вокруг — плоская зона конфликта, который не обойти, не перепрыгнуть. В таком вот состоянии он выходит на тягу. Странно ли, что он необыкновенно чуток к восприятию любого пространственного образа.

Природа утешила его. «Погода вначале была хорошая, тихая». Значит, здесь — зона покоя, равновесия, область, где нет конфликта. И она, видно, защищена от негативных воздействий.



«Кричали дрозды, и по соседству в болотах что-то живое жалобно гудело, точно дуло в пустую бутылку. Протянул один вальдшнеп, и выстрел по нему прозвучал в весеннем воздухе раскатисто и весело».

Кто бывал на тяге, знает: стоят в гуще леса, но на опушке, либо у края поляны, над головой должен быть светлый проем открытого неба, по которому и тянут птицы. Туда тянет и взор. Есть как бы центр, есть вертикаль. Для зрения простор закрыт, но слух героя дает представление о достаточно широком пространстве, о котором поступают сигналы: и дрозды, и что-то живое где-то в болотах. Поэтому и это такое раскатистое и веселое. Простор этот знакомый, понятный.

И все бы ничего. «Но когда стемнело в лесу, некстати подул с востока холодный, пронизывающий ветер, все смолкло... и стало в лесу неуютно, глухо и нелюдимо».

Стемнело — значит, закрылся обзор, ни простора нет для взгляда, ни вертикали, зовущей взор. Все смолкло — закрылось и слуховое пространство. Ничего не видно, не слышно. В общем — глухо. Аналог сурдокамеры, закрытого с точки зрения поступления информации пространства. А недостаток информации вызывает неврозы и стрессы. Не поступает информация — нет предмета для человеческой (очеловечивающей) интерпретации. Потому и нелюдимо.

А с другой стороны, для негативных воздействий пространство это вполне открыто. Ветер — пронизывающий.

В страдании, в отчаянии люди склонны придавать символическое значение даже мелочам. А тут тем более все так похоже, так напоминает самое уязвленное. Это ведь в предыстории было. И теперь повторяется. Опять незащищенное внутреннее и враждебное внешнее, опять информативно закрытое пространство, опять в зоне неблагополучия. Опять ни центра, ни вертикали. Вот почему почти мгновенно приходит реакция:

«Ему казалось, что этот внезапно наступивший холод нарушил во всем порядок и согласие, что самой природе жутко, и оттого вечерние потемки стусились быстрее, чем надо».

Конфликт разрастается до размеров видимого мира — здесь тоже «нарушение нормь»: «вечерние потемки стусились быстрее, чем надо». Ну, надо или не надо тут, конечно, студенту, но, действительно, тьма накрыла лес и заливной луг, которым возвращался с тяги студент, раньше, чем ожидалось, это позволяет предположить, что небо закрыла непроницаемая пелена туч. В конце рассказа она сдвинется



с горизонта. А сейчас здесь «пустынно и как-то особенно мрачно». Больше того, «самой природе жутко».

Надо сказать, такие состояния, как страх (ужас), тревога обернуты к будущему: они вызываются ожиданием более или менее неизбежного наступления таких событий, которые нежелательны для носителя переживаний и объективно для него опасны, в любом случае негативны. Жуть наступает, когда то, что предстоит, неопределенно, неведомо, иррационально, внепредметно, жутко заглядывать в провал, в бездну, в ничто. Здесь ясно, что перед провалом, перед пустотой бездны застывает в жутком томлении душа. Душе дан мир воспринимаемый. И состояние, наполняющее душу, естественно переносится на заполняющий восприятие мир. Душе дан мир осознаваемый, т. е. весь мир, космос, и этот космос, будучи погруженным в душу, погружается в тот же мрак, в ту же пучину. Так происходит предельная глобализация конфликта — до космических масштабов: нарушен во всем порядок и согласие. Внутреннее становится внешним. Внешнее соответствует внутреннему. Но в каком качестве!

Жутко. Потому что и во внешнем мире, и во внутреннем, в космосе и в микрокосме состояние энтропии: разбежались галактики, опустел прежний центр, наступила тепловая смерть вселенной. Пусто в душе, но и «кругом было пустынно и как-то особенно мрачно». Жутко, потому что взору открылся не первичный — рождающий хаос, где все еще не расчленено, не выделено, где еще царит слитность и бесформенность, где еще нет упорядоченности и структурности, но стоит этого хаоса коснуться неким жезлом, и начнется кристаллизация. Нет, у нас хаос распада, опустошения, хаос конца, небытия, хаос на пороге «Ничто». И мысль об этом распаде не найдет просветления даже в апокалиптическом видении. Ибо в апокалипсисе конец мира есть не только гибель. Там прежнее прошло, но откроется новое небо и новая земля. Даже если для кого-то апокалипсис это только суд и приговор, то и в этом есть осмысленность.

Конец же для изверившегося человека есть только пустота, смысла он не несет.

Секуляризация культуры породила самое жуткое переживание конца (жизни человеческой или мировой), в котором нет ничего, кроме провала, пустоты, душевной опустошенности, в котором смысла нет. Все абсолюты были отменены, а на их место поставлен абсолют пустоты и бессмыслицы.

Для современного человека это обрушивание в хаос действительно легко связать с образом впадения в энтропию, с образом тепловой смерти. Разбегаются галактики абсолютов. Опустошается пространство мира, культуры, души. И наступает тепловая смерть.

Вспомним, что холод приходит извне, тепло идет изнутри, холод не нуждается в центре — так, как тепло, ибо тепло должно непременно иметь свой источник. Тепло — это наполненность центра, внутренняя полнота, тепло нужно сберегать, ограждать. Здесь естественно возникает представление об огражденном центре.

Студент не защищен, не огражден от внешнего холода. Но хуже иное — нет у него внутри источника тепла, не наполнен теплом центр его внутреннего мира, более того, он не только открыт враждебному воздействию мертвящего холода, он по сути сам опустошен, холоден, сам омертвлен, распространяет вокруг холод, мертвит весь микрокосм. И именно этот, внутренний холод «нарушил во всем порядок и согласие».

Мир перевернулся. Там, где должен быть источник тепла — в центре, в сердцевине сердца — там источник заполняющего все холода. Мир студента выворочен наизнанку. Все перевернуто, переворочено, извращено. Это — знак смерти. Во всяком случае, духовной.

И вот он идет сквозь мрак, мглу, пустыню, хаос, как идет через мир смерти герой инициационного мифа. Этот герой должен дойти до центра мира смерти, до края, предела, центра, средоточия негативности. Хаос, в частности, с точки зрения культуры и этики, это неразличение добра и зла. И задача героя, попавшего в ситуацию такого неразличения, смешения, найти способ различить, преодолеть негативное на самом его полюсе и тем обрести позитивное в самом себе, а тем самым обрести статус прошедшего испытание, посвященного.

В свое время утративший ориентиры и духовно потерявшийся, студент уже давно находится в центре хаоса, неразличения добра и зла, в центре негативности. Настало время это прочувствовать до конца и, если душа не умерщвлена совсем, искать выход. Путь — вот что ему нужно. Ориентир — вот без чего невозможен путь.

И он появляется. Идя заливным лугом по тропинке, студент увидел, что «на вдовьих огородах около реки светился огонь». Это свет во мраке, это тепло в холодной пустоте. Это центр, миновать который нельзя. Именно в этом центре произойдет решающее событие: вер-

нется различающая добро и зло интуиция, осуществится духовное преодоление негативного, благодаря чему откроется источник позитивного — в душе.

Но прежде нужно пройти до конца оставшиеся круги преисподнего мира. Вот мир, открывающейся перед устремленным в себя взором: «Студент вспомнил, что когда он уходил из дому, его мать, сидя в сенях на полу, босая, чистила самовар, а отец лежал на печи и кашлял, по случаю Страстной Пятницы дома ничего не варили, и мучительно хотелось есть».

Через две строки станет ясно, что всюду: в краю родном и, очевидно, в родном доме студент видит только бедность, невежество, мрак, чувство гнета, а повод — вот эта только что приведенная жанровая сценка в духе передвижников. А ведь этим можно и любоваться, этот образ мог бы стать дорогим воспоминанием. Но вместо этого он вызывает легкое отвращение и отталкивание. Ну, хоть ясно почему: предыстория такова, что родовые связи рвутся, пространство родовой жизни рушится. Врагами становятся студенту домашние его, дом извергает его — и вот он во тьме внешней, продуваемый всеми ветрами, открытый любому негативному воздействию, не защищенный, брошенный во враждебный мир, одинокий, отчужденный.

Мир становится чужим, родной дом теряет ценностные свойства, перестает быть родным. Утрачивается близость с чем бы то ни было, и вот теперь в мире Дома нет, и мир, чужой и враждебный, не есть Дом для героя.

Как естественно было бы в рамках традиционной культуры искать спасения от внешнего враждебного хаотичного мира в жизни семьи, рода, в родном доме, где есть тепло очага, тепло этой родовой жизни, защищенное стенами, огражденное от тьмы внешней. Но гнездо это, где очаг, где пепелище, где все родное, куда можно было бы прийти и голову там приклонить, где был бы понят и близок безоговорочно, и не по заслугам, а потому что ты из этого дома, этого роду-племени, вот это гнездо-то и потеряно, отвергнуто самим студентом. И вместе с тем утрачена одна из фундаментальнейших ценностей. Дома у него нет. Идти по сути некуда. Он — бездомный. Корни оборваны.

Но это опять один из либерально-прогрессистских предрассудков. Все либералы-вольнодумцы сродни Базарову, все они родное гнездо презирают, попирают, рвут с ним. Опять подмена: социальные

ценности вместо Дома. Очевиден параллелизм этих вольнодумно-либеральных подмен: социальное должно вытеснить и религиозное, и родовое. Это не случайно. Перед Богом человек предстает в своей цельности и полноте, во всей целостности личности. Но и в жизни родовой, семейной — то же самое. Иное дело — любая форма активной деятельности, общественного бытия. Там человек важен функционально, там он берется в определенном аспекте, там он выступает в той или иной роли и как исполнитель ее и интересен, там он частичен, там он может быть взят как колесико, винтик или щепка.

Как раз такой утилитарно-прагматический, функционально аспектальный подход и свойствен «идейным людям» — либералам и вольнодумцам. Они, пожалуй, и вырвали бы человека с корнями из его дома и рода — только ради того, чтобы у него не было этой целостности, а стало быть, самостоятельной ценности, чтоб не читил он самого себя, не имел «самостоянья» — и был удобен для оперирования и всяческих манипуляций.

В сознании студента такая подмена происходит: отворотившись от родного дома, он устремляет взор в сторону бытия социального и социальной истории — ведь ему вместо дома предоставляется именно это как место его осмысленного обитания.

Но когда в Доме — конфликт и с Домом конфликт, это не шутка. Для человека это нечто большее, чем неравновесие космическое. В социальном бытии и социальной истории поэтому студент тоже усматривает только конфликт, причем происходит его предельная глобализация: «И теперь, пожимаясь от холода, студент думал о том, что такой же ветер дул и при Рюрике, и при Иоанне Грозном, и при Петре, и что и при них была такая же лютая бедность, голод, такие же дырявые соломенные крыши, невежество, тоска, такая же пустыня кругом, мрак, чувство гнета, — все эти ужасы были, есть и будут, и оттого, что пройдет еще тысяча лет, жизнь не станет лучше».

Неразрешимый конфликт представлен в предыстории рассказа, неразрешимый конфликт с Домом, как он предстает в скупых строчках повествования. Как бы по аналогии неразрешимый конфликт открывается взору и в сфере социальной: там прохудившиеся строения, там жизнь и души продувает ветер, там дыры в крышах и пустыня кругом, бедность, невежество, мрак, чувство гнета.

А главное — тоска. Тоска — переживание, ориентированное не в прошлое, а в будущее. Она связана с тем, что в будущем нечто край-

не необходимо, желанно — и в то же время оно или почти недостижимо, или все время отодвигается в неопределенное будущее, или уходит вовсе за пределы досягаемости. Именно такой (в отличие от трансцендентной тоски по вечному, описанной Н.А. Бердяевым) может быть тоска в плоскостном мире социального бытия. Такой и только такой, очевидно, должна быть и тоска либерала-прогрессиста. Он ведь всего-то и знает, что одномерность поступательного движения прогресса.

Но идея прогресса есть иллюзия. Ибо всякий исповедующий ее полагает, что прогресс охватывает все бытие, что он есть не только в материальной, но и в духовной культуре, не только в общественном договоре, но и в социальном бытии, не только в области права, но и в области нравственной. Да, собственно, прогрессист всегда готов подменить духовное материальным и совершить все прочие подмены и потому в конечном счете всегда обречен на крушение иллюзии прогресса, ибо не может быть готов к столкновению с духовным оскудением и нравственным одичанием на фоне того, что, скажем, все накормлены и живут в комфорте, или на фоне длительного пребывания в системе цивилизованных отношений, которые, оказывается, так легко рушатся. Он не готов к столкновению с прямым озверением, скажем, народа, давшего миру таких-то гениев мировой культуры, или, на худой конец, просто народа-Богоносца.

Вообще дело не собственно в либерализме, прогрессизме и т. п. Суть проблемы тут скорее в том, что идеологические иллюзии становятся стереотипами массового сознания и его аналогов и при том, как это почти всегда бывает, принимаются без рассуждений под давлением авторитета или под диктатом толпы. Главное же, что иллюзии, и чисто идеологические, т. е., как правило, безжизненно сухие, плоско-рассудочные, подменяют духовные ценности, подменяют абсолют. Таков один из распространенных синдромов духовного нездоровья общества. Это так знакомо нам в XX веке. Это на самом деле до сих пор наша неизжитая боль.

Скажут: всего этого нет у Чехова. Правда. Но это есть в контексте судьбы студента. И все же, действительно, Чехов написал не об этом. Он просто рассказал, как разрастается конфликт, в который втянут студент, захватывая все пространство-время истории всего мира, но ни слова прямо не сказал о причинах его. Почему? Потому что они не лежат на поверхности и не там их следует искать.

Они, безусловно, не в социальной плоскости. Мы, похоже, в поисках их тоже не прошли до конца пути. Чтобы пройти дальше, нужно выйти за пределы коллизии не только социальной, но и нравственной. Главная причина катастрофы в духовном состоянии студента и мира, в который он погружен. Мир это тот, в котором возможно не только появление письма Белинского к Гоголю, но в котором оно должно быть признано справедливым в некоторой части, как бы нам ни хотелось обратного. Имеется в виду замеченное и Белинским: это мир, в котором отпадение совершалось всем миром, а не «лучшими представителями». Это мир духовно больной. Поэтому, кстати, он позднее, уже в XX веке, и пал столь низко, что и храмы были разрушены, и дороги к ним заросли, а вовсе не потому, что некоторые злонамеренные люди или их сообщества совратили Богоносца-народ. А если подойти иначе, потому и совратить его было легко, что он готов был быть совращенным. Если же говорить о духовном состоянии студента, то будь оно нормальным, здоровым, никоим образом невозможно было бы вызвать такой всеобъемлющий кризис в нем и столь болезненную реакцию на этот кризис. Во всяком случае ясно, что болезнь духовная охватывает и мир, в который погружен студент, и его самого. Последнее ясно и автору. Главное из высказанного им: болезнь духовная нуждается и во врачевании духовном. Студенту необходимо собственно духовное просветление, очищение. Это и происходит с ним.

Студент, и тут первый предвестник перелома, иллюзию прогресса на наших-то глазах и отбрасывает: «оттого, что пройдет еще тысяча лет, жизнь не станет лучше». Видно, наступает прояснение в его сознании, он трезвеет. На самом деле это, наверное, потому, что он заглянул (а может быть, и ступил на несколько шагов) туда, где ждет духовная смерть. Внутренне он вжился в эту ситуацию, вчувствовался в это переживание. Это взгляд оттуда. Взгляд беспощадно трезвый.

И этот взгляд открывает, что мир социальный, пока живо человечество, несет в себе неразрешимую конфликтность. В нем найти Дом невозможно. Но и иллюзия прогресса не предоставляет нам надежного убежища. Это дом на песке.

Идти — некуда.

Вот теперь бы и вернуться студенту в свой отчий Дом, вернуться бы к отцу. Но он все еще упорен в своей бездомной гордыне: «И ему не хотелось домой».

Однако слово «тоска» нам открывает возможность надежды. В тоске, если это только не плоская тоска прогрессиста, есть то, что усмотрел в ней Н.А. Бердяев: «Тоска направлена к высшему миру и сопровождается чувством ничтожества, пустоты, тленности этого мира... Это есть до последней остроты доведенный конфликт между моей жизнью в этом мире и трансцендентным. Тоска может пробуждать богосознание, но она есть также переживание богооставленности... Тоска, в сущности, всегда есть тоска по вечности, невозможность примириться с временем».

Но такая тоска и есть духовная альтернатива прогрессизму, все ценности которого в одномерном времени.

И вот студент у костра. «Василиса вздрогнула, но тотчас же узнала его и улыбнулась приветливо».

Что узнаем мы друг в друге, если мы не родные по крови, не близки социально, не связаны узами товарищества, не объединены корпоративно? Почему, узнав, улыбнемся приветливо? Узнаем человека, т. е. брата или сестру по человечеству, улыбнемся своему подобию в другом и его подобию в себе, т. е. это радость от переживания в себе и встречи в другом образа и подобия Божия. Если это не всегда так, то здесь именно так. В дальнейшем — тому подтверждение.

Но с этого момента начинается действие этой среды — среды людей как образов и подобий Божьих. Она альтернативна всем прежним сферам, которые прошел студент. Сфера природы, рода, сфера социального бытия, — все конфликтны, все отчуждают студента. Здесь же нет катастрофизма и нет отторжения. Напротив, приятие.

Это должно быть то, по чем человек может истоскаться до отчаяния: приятие человека человеком не по корпоративному признаку, не из идейных соображений, а потому что другой заведомо образ и подобие Божие. Это и есть та среда, родная среда, которой так долго был лишен студент.

И она начинает исцелять его. Наваждение, которое овладело было им, постепенно отступает.

Скорее всего, в первый момент ему становится неловко: он вечером Страстной Пятницы идет откуда-то из лесу, да еще и с ружьем за плечами. Заметить это мог, собственно, сам студент. Женщины, скорее всего, не обратили или во всяком случае не зафиксировали внимания на этом ружье за плечами. Их позиция, надо думать, не нормативна. Простой человек у нас никогда не становится законни-

ком, психология его такова, что он дистанцируется от любой официальной позиции. Да и к вере, Богу и Церкви такие люди относятся попросту: в положенные дни посещают храм, но не смешивают обрядовой жизни с бытовой. Христианство, церковность у людей этой среды не находятся в центре сознательной жизни, хотя соответствующие мотивы могут вызывать глубоко сердечное отношение. Главное же средоточие христианского модуса бытия у них — это совесть, это человечность их поведения.

И все же студенту неловко. Чтобы загладить у себя это чувство неловкости, он и заговаривает на тему, приличествующую моменту: «Точно так же в холодную ночь грелся у костра апостол Петр».

И сразу, с первых слов оказывается в мире родном, обжитом, где известна каждая черточка, в том конкретном, живом, напряженном мире судеб Иисуса и Петра, который для верующего человека существенно значимей мира догматов, ритуалов, уставов, идеологии.

Мир евангельских событий захватывает его, но не только созерцательно, не только как достояние прошлого. Так точно, как в живой жизни церкви, происходит приобщение к миру вечному и через вечность к тем событиям, которые предстают перед его взором. События эти в таком случае переживаются как происходящие здесь и сейчас: обрядовое пространство-время воспроизводит пребывающее в вечности пространство-время священной истории. То же происходит в живом переживании студента, но, кроме того, он очень лично переживает эти события, как бы сам становится их участником, по сути отождествляясь с Петром.

Он очень живо представляет себе и очень эмоционально воспринимает то, что происходило тогда: «Ах, какая то была страшная ночь... До чрезвычайности унылая, длинная ночь. Он посмотрел кругом на потемки, судорожно встряхнул головой»... Судя по последней фразе, параллельно и экзистенциально тождественно студентом переживается нынешняя ночь и та, евангельская. Возможно, он сам не понимает, отчего так.

Но то, к чему обращается его взор, показывает, что же именно его волнует, вскрывает процесс самоосознания. Разве случайно то, что фокус точки зрения помещается во внутреннем мире Петра; его переживания раскрываются во всей детальности и полноте, его состояния даны как бы изнутри. Из двенадцати евангельских чтений, посвященных последним часам земной жизни Иисуса Христа, можно выбрать



разное. Студент выбирает это — историю отречения Петра. И об этой истории можно говорить по-разному, скажем, осуждая Петра. Он же говорит, «зная» досконально, чем живет в это время Петр, что он переживает, сочувствуя всем сердцем ему: «После вечери Иисус смертельно тосковал в саду и молился, а бедный Петр истомился душой, ослабел, веки у него отяжелели, и он никак не мог побороть сна... Потом Иуда поцеловал Иисуса и предал его мучителям. Его связанного вели к первосвященнику и били, а Петр, изнеможенный, замученный тоской и тревогой, понимаешь ли, не выспавшийся, предчувствуя, что вот-вот на земле произойдет что-то ужасное, шел вслед. Он страстно, без памяти любил Иисуса и теперь видел издали, как его били»...

Так вот с чем приходится отождествиться! А ведь верно: студент Иисуса, Церковь, веру любил сызмальства как родной, самый близкий сердцу мир, а потом попал в среду, где принято было все это самым гнусным образом охаивать, и помалкивал, «глядя издали», как изгаляются над святыней либералы-безбожники. Сам отравленный дурманом этого либерального вольнодумства, он и не чувствовал боли. Но теперь наркоз стал отходить, и он вспомнил или просто живо почувствовал, что все это любил «страстно, без памяти»...

Как больно ему, почувствовавшему все это, становится ясно по тому, что даже тупая, забитая мужем Лукерья «оставила ложки и устремила неподвижный взгляд на студента». Не сознавая, что говорит уже о себе, студент продолжал в деталях рассказывать о троекратном отречении Петра: «Около костра стоял Петр, — говорит он, — и тоже грелся, как вот я теперь». Он уже проговорился, но сам еще не понимает, как близок ему Петр и что только поэтому он способен так глубоко, так изнутри понять его.

Оговоримся еще раз. Безусловно, выбор сюжета и характера его представления в повествовании студента осуществляется неосознанно. Иван Великопольский сам не знает, почему ему вспомнился Петр, почему именно Петру он так сопереживает. Если бы ему предъявили приведенное здесь объяснение мотивов его поведения и переживаний, он бы, может быть, удивился, а то и возмутился. Но не быть осознанным не значит не быть вообще. Неосознаваемая душевно-психическая жизнь, неосознанные мотивы и реакции, может быть, играют решающую роль в наших судьбах — и внешних, и внутренних. Вот это — неосознанное, но реально вытекающее из ситуации и контекста, в которые погружен студент, и хочется вскрыть.

И вот — финал рассказа студента: «Он третий раз отрекся. И после этого раза тотчас же запел петух, и Петр, взглянув издали на Иисуса, вспомнил слова, которые Он сказал ему на вечери. Вспомнил, очнулся, пошел со двора и горько-горько заплакал. В евангелии сказано: «И испед вон, плакася горько». Воображаю: тихий-тихий, темный-темный сад, и в тишине едва слышатся глухие рыдания».

Рассказ в рассказе завершен. В его концовке найдено слово «очнулся». Действительно, все то, что произошло в ту ночь с Петром, обусловлено состоянием, от которого Петру нужно было опомниться, очнуться. Его сознание, его воля были парализованы. Он не владел собой, будучи как бы в прострации. Его поведение было автоматическим, по характеру своему, в сущности, опустившимся до рефлекторности реакции — срабатывает инстинкт самосохранения: «Я не знаю Его». Наверное, это прострационное состояние, с точки зрения студента, началось уже во время Гефсиманской молитвы. «После вечери Иисус смертельно тосковал и молился, а бедный Петр истомился душой, ослабел, веки у него отяжелели, и он никак не мог побороть сна». Это состояние автоматизма, когда человек не владеет собой, своей волей, действует механически, не отдавая себе отчета в том, каково нравственное качество его поведения: «Петр, изнеможенный, замученный тоской и тревогой, понимаешь ли, не выпавшийся, предчувствуя, что вот-вот на земле произойдет что-то ужасное, шел вслед. Он страстно, без памяти любил Иисуса, и теперь видел издали, как Его били...»

Это наваждение. Тут нельзя оценить поведение как аморальное, безнравственное. Оно вообще вне этики. Оно по ту сторону добра и зла. Оно вне оппозиции духовность — бездуховность: такая оппозиция предполагает выбор. Здесь же мир, где духовность невозможна. Выбирать не из чего. Есть лишь тьма внешняя.

Будь Петр не в состоянии оцепенения, он, безусловно, вел бы себя иначе. Ведь он тот, кто сказал Иисусу: «Ты Христос, Сын Бога Живаго». Он — камень, на котором Христос намерен был Церковь Свою основать, он — тот, кому Иисус сказал перед вознесением: «Паси ягнят моих». В эти же минуты Петр был «не в себе». Вменим ли мы ему содеянное?

Петру надо было сбросить наваждение, опомниться, очнуться. Петр очнулся. И у него открылся источник слез, источник покаяния. Об этих слезах, очевидно, с завистью, с тоской, с мукой студент гово-

рит трижды: «...очнулся, пошел со двора и горько-горько заплакал. В Евангелии сказано: «И исшед вон, плакася горько». Воображаю: тихий-тихий, темный-темный сад, и в тишине едва слышатся глухие рыдания»...

Студенту еще надлежало бы дойти до переживания покаяния, еще, может быть, предстояло открыть в себе источник слез. Но в этот момент он сам еще не очнулся. Он был в отчаянном тупике, он чувствовал безысходность, но его томление духа не обрело еще предмета — он не понимал, что душа его томится по покаянию, по слезам. Но томление, ищущее, мучительное, — было. Испытывая именно его, «студент вздохнул и задумался».

И именно эта его боль, тоска, это отчаяние и томление неожиданно находят отклик: «Продолжая улыбаться, Василиса вдруг всхлипнула, слезы, крупные, избыточные, потекли у нее по щекам. А Лукерья, глядя неподвижно на студента, покраснела, и выражение у нее стало тяжелым, напряженным, как у человека, который сдерживает сильную боль».

Стоит ли говорить, что вдовы не сознают скрытых мотивов и неочевидной направленности их переживаний? Спроси их, они бы, вопреки мнению Ивана Великопольского, объяснили бы это тем, что он трогательно рассказывает. И согласились бы, что всем сердцем заинтересованы в том, что происходило с Петром. Но стоило бы спросить у них, отчего же он так трогательно рассказывает, и, может быть, они сразу же и поняли бы, что почему-то по-бабьи жалеют его, студента Ивана Великопольского.

Студент найдет иное объяснение этому, но ведь он некоторые вещи так до конца рассказа и не осознал, да он и не может быть — в его-то состоянии! — объективным. Поэтому он так и не увидел и не понял того, что этим женщинам было больно за него, которого они видели перед собою, и гораздо меньше — за апостола Петра, которого они не видели. Они его, Ивана Великопольского любили, ему сострадали, ему — в целостности его неповторимой, единственной личности. Они его не отвергли, а приняли, его сокрушенного и смиренного сердца не унижили.

Тут выстраивается некая закономерность. Раз от разу Чехов как бы демонстрирует нам, что главное часто не осознается и что неосознанное часто предопределяет все. И это едва ли не самый главный и самый сильный контраргумент вульгарной рассудочности либе-

рального прогрессизма, примитивному рационализму поверхностного вольнодумства и всех видов «передового» мировоззрения «идейных людей». Но главное, Чехов предстает здесь как художник, способный глубоко и абсолютно интуитивно проникнуть в недра бессознательного. В этом его сила и его тайна. Пусть постичь ее трудно, но как важно попытаться представить себе те содержательные перспективы, которые приоткрываются в тексте, увидеть те смыслы, не осознанные самим автором, но закодированные в тексте кодом бытия и эстетическим кодом великого художника.

Бог есть любовь. Это особая любовь, та, о которой Христос сказал: «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга, как Я полюбил вас» (Иоанна, 13,34). Как Он полюбил нас, т. е. любовью жертвенной, самоотверженной, любовью, не ищущей своего, а ищущей, как положить душу свою за други своя, любовью сострадательной, прощающей, упокоивающей труждающихся и обремененных, любовью, готовой взять на себя иго и бремя брата, но для которой иго это благо и бремя это легко.

Такую любовь к себе должен был бы почувствовать студент у этих вдов. В людях же, имеющих в сердце эту любовь, Бог пребывает (см. 1 Иоанна, 4,12). Вот что можно было бы ощутить в непосредственном переживании, вот в чем воочию убедиться — на собственном опыте.

Для души, которая по природе христианка, страдающий человек, кающийся грешник — это тот, кто дает возможность прощать, сострадать, жить в любви. И, значит, такая встреча и приводит к тому, что Бог, Который есть любовь (см. 1 Иоанна, 4,8), является посреди участников встречи.

В единстве верующих предстает Церковь как тело Христово. Она как общность любящих и совершает здесь, на земле, то, что начал в Свое время Христос, она дает где приклонить голову, сострадает, прощает, исцеляет, прогоняет наваждения... Поэтому такая встреча дает человеку возможность вернуться к жизни из черного провала Богооставленности. Значит, эта встреча есть встреча с Богом. В любви, прощении и сострадании этих бедных женщин к студенту приходит Христос, чтобы вызвать его из бездны падения и отчаяния.

Пускай студент думает: «Если старуха заплакала, то не потому, что он умеет трогательно рассказывать, а потому, что Петр ей близок, и потому, что она всем своим существом заинтересована в том, что происходило в душе Петра». Пусть он думает, что благодать их любви

дарована Петру, не замечая, что она дарована ему, студенту Великопольскому. От этого благодать не потускнеет. Напротив, здесь — преизбыток милосердия, которое спешит делать добро, не дожидаясь, пока виновный придет с повинной. Поэтому, вопреки возможным ожиданиям, здесь не появляется отголосков сюжета притчи о блудном сыне. Здесь избыточествует благодать, она подается нуждающемуся в ней, несмотря на то что он не осознает ни своей нужды, ни необходимости покаяния, ни того, какую именно благодать получает. Но тем больше преизбыток ее!

Мера ее становится, пожалуй, яснее, когда обнаруживается, что в лице двух старух Церковь, тело Христово, а с ней и Сам Христос плачут над студентом, пребывающим во мраке и забытии смертном, после чего он выходит оттуда, как друг, которого любит Господь, на зов Любви, чтобы быть в Ней и с Нею.

Но ведь точно так было с Лазарем четверодневым. Стало быть, студент на самом деле — Лазарь, который был мертв и уже смердел и восстал из гроба.

И что до того, осознал ли студент, что был мертв. Наваждение исчезло, жизнь в Любви — единственная подлинная жизнь — вернулась.

«И радость вдруг заволновалась в его душе, и он даже остановился на минуту, чтобы перевести дух».

Да, Иван Великопольский не осознает, что на самом деле произошло с ним, но над ним уже не властен враждебный мир природы, а вместе с ним, можно думать, социальных конфликтов — глобальных и мелких. Когда студент отправился дальше, «опять наступили потемки, и стали зябнуть руки. Дул жестокий ветер, в самом деле возвращалась зима»...

Но теперь студент думал о другом. Его образ мира вновь обрел «измерение к вечности», а с ним — порядок, согласие, смысл.

Из забытья и смерти, телесной ли, духовной, возвратились к жизни в Любви и Лазарь, и Петр, и студент. Испытав тот прилив сострадания, сдерживаемой боли, к жизни в Любви вернулись и вдовы, Василиса и Лукерья.

Вот почему совершенно уместны мысли студента: «Прошлое, думал он, связано с настоящим непрерывной цепью событий, вытекавших одно из другого. И ему казалось, что он только что видел оба конца этой цепи: дотронулся до одного конца, как дрогнул другой».

Во внутреннем пространстве рассказа появляется реальная — и в то же время символическая река, как из финала инициационного мифа. Появляется вертикаль и движение вверх, в гору, открывается закрывшийся было простор (сдвинулись тучи и проглянуло на западе несущее отблеск солнца небо), и то селение, где живут родители, именуется родным: «...он переправлялся... через реку и потом, поднимаясь в гору, глядел на свою родную деревню и на запад, где узкой полосой светилась ... заря».

Теперь пространство раскрылось и обрело вертикальное измерение, в нем есть путь и центр, порядок и связанность. И впереди — свет. Прежде утраченное символически вернулось. И опять все — даже чисто случайное — воспринимается обостренно прочувствованно, расценивается, или, по крайней мере, может быть истолковано символически. Не правда ли, студент, глядящий на запад, где горит заря, в глазах человека, мыслящего категориями богослужебной практики, реализует то, что дано в словах молитвы «Свете тихий», пропеваемой в храме на вечерне: «Пришедше на запад солнца, видевше свет вечерний...» В этой молитве воспевается Сын Божий, дающий жизнь. Так возвращает Бог на стези Свои студента духовной академии Ивана Великопольского.

Когда Бог воскрешает, благодать пребывает в избытке. И теперь у студента открывается новое зрение, и он начинает видеть рядом с теми ужасами, которые были и при Рюрике, и при Иоанне Грозном, есть теперь и будут еще через тысячу лет, рядом с тем ужасным, что произошло в Гефсиманском саду и после, то, что дается измерением к вечности, иными словами, измерением к Любви. Ни жестокий ветер, ни бедность, невежество, мрак, чувство гнета, ни страдания и смерть Иисуса не отменены, не проигнорированы, это было, есть, возможно, и будет. Но есть рядом — любовь, жертвенность, покаяние, есть возможность подвига любви, который совершается через боль, страдание, самопожертвование, бичевание и кровь. Но если это есть — есть смысл, есть абсолют, есть путь, и истина, и жизнь.

Это-то и открылось студенту, который «думал о том, что правда и красота, направляющие человеческую жизнь там, в саду, и во дворе первосвященника, продолжались непрерывно до сего дня и, по-видимому, всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле».

Так подходит к концу это повествование с открытым финалом. На самом деле добавить уже нечего. Дальше — новый сюжет, новый виток судьбы. Прежнее, однако, прошло, оставив нам в достояние живой, выстраданный опыт, обобщить который немислимо.

Да и стоит ли обобщать, когда и так — душе все ясно. Что можно добавить, какой итог подвести, если такой бурный, неистовый катарсис, такой взлет, одоление и просветление происходит на наших глазах: «...И чувство молодости, здоровья, силы... и невыразимо сладкое ожидание счастья, неведомого, таинственного счастья овладевали им мало-помалу, и жизнь казалась ему восхитительной, чудесной и полной высокого смысла».

---

---

## І НАДХОДИТЬ ПІТЬМА (В. ВИННИЧЕНКО, «ГРІХ»)

«І вивівши Його на високу гору, диявол показав Йому всі царства світу в одну мить, і сказав Йому диявол: Тобі дам усю владу над усіма цими царствами і славу їхню... отже, якщо Ти поклонишся мені, то все буде Твоє. Ісус сказав йому у відповідь: відійди від Мене, сатано».

*(Луки, 4,5–8).*

«Знаю ж бо, Господи, що недостойний я чоловіколюбства Твого, але достойний усякого засудження і муки. Але, Господи... спаси мене. Якщо ж бо праведника спасеш... і чистого помилуєш, не диво то, достойні бо вони милості Твоєї. Але на мені грішному яви диво милості Твоєї, хай не здолає моя злочинність Твоєї невимовної благодості і милосердя».

*(Молитва Св. Іоанна Дамаскина).*

Наприкінці драми В. Винниченка «Гріх» її головна героїня Марія підносить до уст склянку з отрутою. Тут мав би залунати плач, голосіння. Але панує тиша. Надходить пітьма.

Про що ж ця п'єса? Звідки її дивна сценічна популярність на початку 20-х років, і не лише в Україні, а і в Росії, в Німеччині, в інших країнах Європи. В чому її правда, важлива для нас ще й досі?

Дія драми починається в роки першої світової війни в домі, де живуть Іван, молодий і вочевидь недосвідчений революціонер і його дружина Ніна. У Ніни гостює її подруга Марія Антонівна, вчорашня сестра милосердя, яка щойно повернулася з фронту, тепер теж підпільниця. Особа вона аж надто емансипована, із задоволенням епатує тіточку Ніни своїм скільки неприхованим, стільки все ж робленим цинізмом.



Скоро стає зрозумілим, що Івана вона кохає щиро, і він уже щось відчуває, щось зрушилось в глибині їхніх стосунків.

Але головне на початку п'єси — нерівновага у внутрішньому світі Марії. Вона людина морально уражена, розгублена, скривджена.

Вчора вона щиро говорила про віру в Бога, днями їздила до монастиря, а сьогодні запалює цигарку від лампадки, фліртує із закоханим у неї студентом і легковажно розводиться про печерного монаха, як би його спокусить. Вона каже про нього: «Він убив трьох людей і думає, що це такий гріх, який треба відмолювати усе життя. І він знає, що таке гріх».

Про зовнішню причину її нерівноваженості прохоплюється Ніна: «Ти весь час нікому не даєш спокою: ні мені, ні Іванові, ні тітці. Наче ми винні, що ти зраджувала свого чоловіка й він кинувся під німецькі штики».

Марія вибухає монологом. І в ньому розкривається причина цього нестерпного внутрішнього конфлікту.

«Гріх? Гріх зостався ще в печерах у монахів та ще в печерних тіточок... Поїдь на фронт, і ти переконаєшся зразу. Там за одну годину робиться стільки всяких чудесних гріхів, що всім печерним монахам і тіточкам не відмолить за мільйони літ. Лежить собі, наприклад, чоловік в рівчаку, держить у руках рушницю й «пах-пах» — убиває собі людей... Або ось, вривається одна купа людей до других і — лусь! хрясь! бах! — убивають, грабують, насилують, катують. А потім сидять собі, сміються, п'ють, співають, вихваляються. А це ж великий гріх... красти, грабувати, насилувати жінок... А скільки... гріхів там робиться проти сьомої заповіді! Чоловіки зраджують жінок, жінки чоловіків, любовників, лікарі мають жіночі гареми, сестри-жалібниці мають чоловічі гареми, міняються, продають. А всяке інше? Мужні герої обдирають ранених товаришів, добивають їх, крадуть у мертвих, гризуться за крадене. І головне... головне в тому, що нема в цьому ніякого гріха. Ніхто не думає зариватись у печери й по двадцять років не вмиватись через те. Той монах із своїми трьома вбитими перед лобою якою-небудь сестрою з фронту — немовлятко, інститутка щодо гріховності. Та я сама вбила своїми руками з десять німців. І можу хоч зараз убити тобі кого хочеш і ніякого гріха не буду почувати... Я чоловіка свого під самим його носом зраджувала з близьким його другом, а ти — „не смієш“...».

Ні, не можна сказати, що Марія вважає, начебто все дозволено. Те, що вона бачила на фронті, їй огидно. Тільки ось суспільство ж виправдовує таку поведінку людини — на те, мовляв, і війна. Але коли злочин, скажімо, убивство ворога, вважається чесною, втрачаються і всі інші правові і етичні обмеження. Законові й моралі там — на фронті — не місце взагалі. Там люди дозволяють собі все. І от дивитись звідти, через цей досвід на звичайний, начебто все ще нормальний світ з його звичайними правилами доброго тону — для Марії нестерпно.

Вона вже бачила Апокаліпсис. Бачила, як світ норм, правил, закону і моралі повалився.

Зазначимо в дужках, наскільки прозорливий тут В. Вінниченко: певно, саме початок 1 Світової війни знаменував кінець добропорядного старо-світського життя, світу старої Європи, світу XIX століття з його в багатьому літературними уявленнями про честь, обов'язок і совість. Після 1914 р. Європа нічого подібного вже не бачила. З цього саме часу потоптання закону і моралі стає тотальним.

На очах Марії це вже почалось, і, дивлячись звідти, старомодними й святенницькими здаються будь-які судження про гріх і совість. У всякому разі звичні правила здаються умовностями, що ні до чого не зобов'язують.

Але, мабуть, для Марії ще важливіше те, що світ роздвоївся і в одній його частині діють одні норми, в другій — навіть не інші, а просто ніяких норм. А це неминуче призводить до висновку про відносність моралі, тобто до одного з найстрашніших результатів розпаду нормального буття, результатів «занепаду Європи», який став ясним саме в добу світових воєн.

Ось в такому стані застає героїню наприкінці першої дії арешт всієї підпільної групи.

До початку наступного акту минає півроку. Група відмовляється давати свідчення. Жандарм полковник Сталинський, який у своїх же жандармів заслужив прізвисько Каїн, змінює тактику слідства, враховуючи, що, як сам він каже, у жінок «серце м'якше, більше. Вона готова свою честь ради коханого в жертву принести».

Він влаштує побачення Марії і Івана, який за цей час захворів на туберкульоз, схуд, знесилів. Марія наодинці кидається до Івана, сильно обіймає й жагуче цілує його. Вона говорить: «Я на все готова, чуєте? Коли вам треба буде людину на смерть, на що хочете, пам'ятайте

про мене». Ці слова підслухано. І Сталинський пропонує Марії компроміс: «Дайте мені тільки саму друкарню, а я вам всім дам волю».

У нього і обґрунтування заготовлене: «Це тільки уступка з вашого боку. Ну, скажемо навіть, невеличке зрадлицтво. Так де ж ваша уславлена готовність жертвувати собою для інших?..»

Розуміється, така жертва важча, але хіба не важче знати, що через твою моральну чистоту, через твій егоїзм страждають і гинуть близькі тобі люди? Кажу ще раз: друкарню я все одно, так чи сяк, знайду. Я заморю вас, доведу до самогубства, доведу до справжнього зрадлицтва слабших із вас... Так чи не розумніше, не альтруїстичніше прийняти на себе невеличкий, майже зовсім невинний гріх і тим позбавити своїх од страждання, хвороб, смерті й великих гріхів?»

І Марія погоджується.

Остання дія — ще через кілька місяців. Марія вже повністю в тенетах Сталинського. Вона вже здає йому людей, а не обладнання. Вже поширюються підозри, що в групі є провокатор, і вона в постійному страхові бути викритою.

Вона сама необережно відповіла в той фатальний день на нескромну пропозицію Сталинського: «Драма для кінематографа: „Закоханий жандарм, або Лобзаніє Юди!“» Зараз її доля — надавати такі лобзання.

Ось приходить батько заарештованого студента, передає слова сина: «Просив сказати вам, що неодмінно єсть предатель серед вас». Батько цей і катує Марію словом: «То ж є серед вас страшні дюди! Свого, свого взять і предать ворогам!.. Це ж Юда христопродавець, будь він проклят у всіх ділах своїх!» І ще страшніше карає її, передаючи слова сина: «Любить вас дуже... Марія Антонівна, каже, «необикновенна жінщина така», каже, «тату, замічательна, добра, чесна...» І просив, щоб ви особливо береглися того предателя. І щоб товариші шукали його неодмінно. Він єсть серед вас. Серед вас, щоб шукали пильно».

Певно, Марія уже була готовою до цього покарання. У неї уже було щось вирішено: «Скажіть, що знайдено. Чуєте? Так і скажіть».

Про її стан тепер можна судити за сценкою з тіточкою, яка образилась, що підпільники в Страсний Четвер співають (це зазвичай робиться для конспірації). Марія каже: «Ні... не це гріх... Сказати вам, де є справжній, найстрашніший гріх?.. Знаєте, для чого вони там засідають і співають? Щоб одкрити отой гріх. Щоб піймати справжнього,

страшного грішника. Страшного мерзотника, від якого сіркою тхне. Який сам собі нігтями серце роздирає».

Для Марії остання надія — знайти розуміння у Івана. Вона заводить з ним розмову про мотиви зради, які можна було б визнати пом'якшуючими: «Ну, а коли б... чоловік зробив те... ради спасіння другої дюдини?» Іван відкидає це. «Ну, коли б ради вас це було зроблено», — продовжує Марія. Іван лишається непохитним: «Невже ви гадаєте, що як ради другого, то це погано, а ради мене, то інакше?»

Марія робить останню відчайдушну спробу примусити зрозуміти себе з середини: «Ви можете собі уявити, що ви кого-небудь любите? І... що ви ради тої людини зробили маленьку... майже невинну зраду... Але це все ж таки зрада. І от це саме й губить вас. Ви ж не можете сказати про нього вашим товаришам... Ви мусите мовчати... А в цьому і є загибель для вас. Жандарми цього тільки й хотіли, щоб ви мусили мовчати, щоб піймати вас оцим мовчанням і тримати в руках... І от, щоб вони вас не видали вашим товаришам, ви мусите видавати їм своїх товаришів... Але ж вас піймано не тільки на цьому, а на тій самій любові. Коли ви не будете видавати, то ту ж вашу кохану людину знов будуть мучити... І от потроху, помалу ви стаєте зрадником... ви потихеньку ходите до жандармів... і по одному видаєте своїх товаришів... А ті товариші поведуться одверто, щиро. А ви собі сидите з ними і знаєте, що ви той, якого всі шукають, якого ненавидять, од якого з жахом і огидою одсахнуться всі, коли дізнаються... А далі ви починаєте плювати на себе... І бачите, як ви страшно самотні. Ах, яка ж страшна, чорна, безнадійна самотність. Ні одної близької людини у зрадника не може бути, ні товариша, ні друга... він навіть не може одкритись тій людині, ради якої сталось це. Яку він любить, за яку прийняв весь цей жах на себе. Він не може прийти до неї і пожалітись...»

Іван розуміє все по-своєму: «Ви, очевидячки, щось знаєте?» Відповідаючи, Марія мовби підбиває остаточний підсумок: «І ви сподіваєтесь, що я вам віддам цю людину, яка душу поклала, так, власне, душу поклала, продала її, заплювала, втовкмачила в бруд, в гидоту, в розпусту. Щоб я її видала вам, тупим, жорстоким, сухим?»

Позиція Івана та ж сама: «Коли для вас інтереси громади важніші, то могли б».

Останнє, остаточне, фатальне питання ставить Марія: «А ви могли б? Тільки, ради Бога, подумайте серйозно, вдумайтесь, не

спішіть. Могли б?» — «Міг би». — «І могли б ту людину виставити на ганьбу, на посміховисько, на зневагу, на смерть. Могли б?» Іван (думає): «Міг би».

От і все. Вирок винесено. Залишається тільки виконати його. Але, виявляється, раніше треба ще випити до дна чашу ганьби і мерзоти.

До Марії входить переодягнений в цивільне полковник Сталинський, який дещо змінив зовнішність. Він пропонує поїхати з ним до Криму, де буде вілла, яхта, автомобільчик і, розуміється, його любов. Обурення Марії він відбиває:

«...Пропоную найвищу насолоду: любити чоловіка, якого ненавидиш». Барвисто змалювавши подробиці такого подвійного почуття, він резюмує: «У цьому є щось сатанинське...»

Марія, хоч і з револьвером в руці, але загалом жалюгідно захищається: «На все є межі...»

Наївна! Які можуть бути межі у того, хто здатний смакувати «сатанинську насолоду». І ніякого револьвера він не боїться. Вся повнота влади в його руках, і він нею не забариться скористатися. І річ уже не в тім, що в разі чого всіх заберуть. Але навіть якщо вона уб'є і його, і себе, через що це сталося, стане відомим. «Цим ви не сховаєте, ким ви були для них».

Це другий вирок, який чує Марія в 3 акті. І він страшніший.

Уже за першим вирокom їй судилася смерть, і вона готова була віддатися їй. Але хоч з надією смертю розрубати всі вузли, піти в смерть і не лише від ганьби, а від тої травми, що чекала на її близьких, друзів, коханого, від того жаху і мерзоти, які могли впасти на них: дізнатись, що вона — той зрадник.

Тепер ясно: ані себе, ані їх не зберегти від цього. Саме це і дає змогу Сталинському на запитання: «Значить, ви гадаєте, що можете робити зі мною все, що вам забажається?» — з безтурботним сміхом відповісти: «Ну, розуміється, дорога моя... Ви — моя... з голови до ніг, з душею, з серцем, із тілом, тепер і навіки... Ви навіть померти без моєї згоди не можете».

І він показує Марії її фотографії, її розписки, хай нечесно сфабриковані, але без сумніву такі, що викривають її співробітництво з оранкою.

У Сталинського є етичне обґрунтування і своєї поведінки, і катастрофічного становища Марії: «Чого для вас ця історія така тяжка, а для мене чого байдужа?.. Того, думаєте, що ви порядна, а я мерзот-

ник? Того, що ви виступаєте проти своїх, а я виступаю проти ворогів. Ви продаєте своїх. От у чому вся штука... Це є найбільше злочинство серед людей. Навіть ми, жандарми, не можемо цього робити».

Ось воно — знов, подвійний світ, подвійна мораль. Зі своїми обов'язково самовідданість, чесність, вірність, з чужими ж — дозволено все: підлість, ницість, будь яка мерзота.

Середньовічний лицарський кодекс, шляхетні уявлення про честь не допускали подвійної моралі. З ворогом — принаймні в цих уявленнях теж не все було дозволено.

Новий світ в нову добу (взагалі ще починаючи з контрреформації, з тих, хто сказав: «Мета виправдовує засоби», але особливо з часів появи примари комунізму, що блукала Європою, з виходу на політичну авансцену людей без минулого, без традицій, без чого б там не було, що можна втратити, тобто пролетарів), так от цей новий світ вважає, що мораль — це те, що існує в середовищі своїх, для чужих ані моралі, ані закону нема. Ставлення до ворога — по той бік добра і зла. І якщо раніше таке теж було в реальності, не було хоча б таких свідомих програм.

В стосунку етики цей новий світ на рівні раннього родового суспільства. І тоді ворог був не людиною. З ним дозволялось усе. Ось вам повернення до неоліту, до первісного дикунства. Це ще одне, до чого був не готовий вихований культурою XIX століття інтелігент. Для нього моральний закон є абсолютним. Абсолют же не допускає, не може допустити відносності. Подвійна мораль — це вже не мораль. Етичний плюралізм неприйнятний, бо він є не те що аморальним, він просто поза етикою. Так вважає людина, вихована європейською, за сутністю своєю християнською культурою. Тою культурою, яка і виробила уявлення про те, що таке моральний закон, совість, гріх, покаєння, покута.

Але це культура саме і відкидається в добу переоцінки всіх цінностей. Відкидається і такими, як революціонер-невдаха Іван. Але особливо такими, як Сталинський. Адже для нього в кінцевому рахунку жодної моралі й не існує. До цього він і закликає Марію: «От і уявіть собі, що ви переламали так свій світогляд, що ці люди перестали бути для вас своїми. Ну, що я вам тоді можу зробити? Арештуйте ваших? Арештуйте собі, мені байдуже. Розкрию? Розкривайте, мені не соромно... Вся моя влада розвіється, як дим».

І не в тому суть, що Сталинський пропонує поміняти своїх з чужими. Не в цій рокировці річ, а в тому, що для людини його гатунку і не потрібно своїх: «Та станьте ви вище всяких зрад, вище всяких своїх. Що вони вам, оці людиці? Перед вами тисячі людей ждуть, щоб ви скрутили їх, панували над ними».

Ось слово, яке мало бути сказаним: панування, влада над людьми. Ось чому поклоняється Сталинський. Коли ж поклоняються такому кумирові, нема ані своїх, ані моралі, ані гріха. Влада перебуває над усім цим, влада над усе.

Сталинський жадає, як жрець, щоб цьому ідолові вклонилась і Марія: «Та я б на вашому місці... світом заволодів би. Мати таку красу, такий розум... В ваших руках величезна сила... Не над вами буде влада, а ваша над іншими».

Марія тут вірно ставить діагноз: «Вам треба всю душу до останнього зтягти до себе?»

Ні, вона не піддається йому. Це неможливо не лише тому, що вона його ненавидить, а своїх любить. Адже вона не може через ненависть до нього від своїх відмовитись. Але не може і через любов до своїх іти далі цим шляхом. Вона звертається, а це вже й зовсім востаннє, до милосердя Сталинського: «Я ж зробила для вас усе, що могла. Пожалійте, пустіть мене. Я вже не можу більш, я не можу».

Та благання це марне. І тоді вона... погоджується, обіцяє післязавтра о десятій бути у Сталинського, терпить його цинічні поцілунки. Після того ж, як він іде, викликає Івана. Вона питає, чи можуть всі за один день виїхати і сховатись. І віддає Іванові, певно, давно вже на такий випадок заготовлений пакет, в якому всі містяться пояснення. Цілує його, просить, щоб він не читав листа найближчі три години, до другої ночі, а вже тоді: «А тоді приходь. Я ждатиму тебе... Всі вже спатимуть... Тоді ти будеш... моїм».

Остання ремарка: «Марія плаче. Потім виймає з шухляди столу слоїк, іде з ним до дзеркала, дивиться, чепуриться... Потім рішуче підносить слоїк до вуст. Завіса».

І тепер на глядача або ж читача надходить п'ятьма, спустошеність, свідомість людської безсилості, і він по-євангельськи цьому ворожому світові може сказати: «Але тепер ваша година і влада темряви» (Луки, 22, 53).

Потім з'являється гнів, глухий тяжкий гнів проти світу, що впав у гріх, загруз у нечистотах, смердючих у страхіттях мерзоти. Адже

ясно, що пітьма надійшла на всіх нас в цьому жахливому ХХ столітті. І саме тому, що все, з чого складається суспільне (а надто політичне) життя, захоплено одним — боротьбою за владу. Боротьбою, в якій гарні всі засоби. І в якій добрим є тут і зараз той, хто тут і зараз допомагає тобі в цій боротьбі.

Але якщо життя — суспільне чи політичне — є таким, воно патологічне. У всякому разі з точки зору природного права, природної моралі.

Природні права, природні норми спільного існування поважають свободу — індивіда чи групи, якщо вона не утискує свободи, права, достоїнства, моралі інших. І цим, власне, обмежується всяка влада.

Закон, мораль вище влади, вище владоможця. В цьому абсолют права і моралі.

Але ось хто-небудь підносить до абсолюту владу і утверджує одне лише право сили, тобто право владарювати, не рахуючись ні з чим. Таке людство знало завжди, але особливо гостро відчуло це в добу соціальних революцій (хоча б Великої французької) і світових (починаючи не пізніше наполеонівських) воєн. І те, що побачила на фронті 1 Світової війни Марія, було просто відвертим виявленням тенденції, що почала діяти досить давно.

Жадоба влади без берегів висуває своїх ідеологів і навіть поетів. Одним з них і є полковник Сталинський.

У Сталинського не просто воля до влади, у нього поряд з цим цією волею викликана воля до гріха, ба більше — хтивість до гріха, любовстрастя гріха. Він їм милується, він його смакує, ласує ним, він самовдоволений у гріху. Це вже одержимість. І в усякому разі це не примушений гріх, викликаний і зумовлений обставинами, як у тої ж Марії. Це гріх свідомий і гордий своєю свідомістю.

Що дає право Сталинському на його аморальну і позаетичну позицію? Та хоча б те, що опоненти його також одержимі. Революціонери — борці за владу.

Але при цьому, будучи безкомпромісним борцем за владу, революціонер виставляє себе (для наївних, звісно!) борцем за ідею. І стає дволиким. Є лице для себе (вища цінність — влада) і лице для інших (цінність — ідеал). Риторика ж і демагогія розважань про ідеали робить його ригористом. Як він пильнує за моральною чистотою! І уяв-



ляє (в засліпленості і гордині), що він людина з чистою совістю і має право судити інших.

Не даремно було сказано, що «чиста совість — вигадка диявола» (А. Швейцер). Людина, що оцінює свою совість як чисту (саме як головний герой п'єси Іван), ніколи не сприйме найпростішу і найгуманнішу за змістом думку: «один Бог без гріха».

І буде непримиренно жорстоким в оцінці гріхів інших людей. І ось що характерно: він тут враз стає найкращим союзником якого-небудь Сталинського, котрий так і розраховує на непримиренність «чесних» і «чистих» революціонерів, що «завжди напоготові», зокрема, скажімо, прибрати підозрюваного в провокації. Але ж це все з самого початку своєю жіночою інтуїцією відчула Марія. Вона ще в першій дії говорить: «Твій Іван — святий, без гріха, солоденька мамалита, кваша, благообразний інтелігент, бездарна поміркованість, нездатна ні на який гріх. А значить, і ні на яку святість». Вона тут права у найглибшому сенсі. Святість є не відсутність гріха (абсолютна чистота, дистильованість, стерильність), що насправді й неможливо, а подолання спокуси, зваби, облуди сатанинської. Чому ж вона, так глибоко все це розуміючи, відчуваючи, залишається засліпленою стосовно Івана? Може, тому, що пристрасть її до нього є гріховною, може, тому, що кара над нею за минуле мала звершитись?

Але любити її — такій такого Івана було не можна.

Людині звичайній, з природними уявленнями про право і мораль, зі звичайними гуманістичними цінностями неможливо сполучитись ані зі Сталинським, ані з Іваном. І не дай їй Боже бути затягнутою в шпарину між подібними шестірнями.

А Марію затягло-таки. Вона потрапила в колізію, де на одній часті терезів — моральний абсолют, а на іншій — людське життя, причому життя (і здоров'я) коханої людини — Івана. І перед цими терезами — вона, звичайна жінка.

Правий був Сталинський: у жінок сильніші природні почуття жалості, співстраждання, любові, прагнення захистити, затулити своїм тілом, охопити своєю душею. Полковник і користується цим природним для кохаючої жінки прагненням страждання — полегшити, хворому — допомогти, того, що в небезпеці, — врятувати. Сталинський користується готовністю жінки все, навіть честь свою, поставити на карту задля спасіння коханого. Він вірно все розраховував: через недосвідченість, вперше потрапивши в ситуацію зіткнення політичних

сил, Марія не розуміє одразу незворотності вибору. Полковник вірно розрахував й інше: добро, а особливо любов і жалість довірливі. Марія не думала, кому вона довіряється, не до того було: щоб врятувати Івана, треба було довіритись одразу, негайно.

Але ж внутрішній стан Марії і без того був поза нормою. Вона щойно з фронту, де закону нема, а відтак і гріха нема, а як там цього нема, то й тут теж нема абсолюту. Отже теоретично все дозволено, а практично можна знехтувати деякими нормами (умовностями, скажати б) заради користі в кінцевому підсумку. Норма Марією неминуче повинна була сприйматися як відносна, і тому як така, що її можна обминути чи взагалі скасувати.

В чому її помилка? І в тому, що моральну норму, як їй здається, можна заради чогось переступити чи проігнорувати. І в тому, що абсолют нібито реалізується як категоричний імператив лише в нормальних умовах, в екстремальній же ситуації треба думати про спасіння, скажімо, життя (тут знов повернення до подвійної моралі). І в тому, що альтруїзм, прагнення врятувати чуже життя може виправдати гріх: мовляв, як задля себе, то гріх, а заради іншого уже майже і не гріх (знов подвійна мораль!). І в тому, що як можна прикласти градацію, то це дозволяє уникнути прямого запитання: чи був гріх, яке припускає відповідь або «так», або «ні».

Помилка і в тому, що вона, одразу відчувши, не одразу застосувала найпростіший критерій: все, що ховається від світла — породження тьми. Коли ми ховаємось від світла, на нас самих знаходить п'ятьма.

А головне, що, не будучи віруючою і тому недорозвинувшись духовно, життя і здоров'я вважала за найвищу цінність, а не душу і сумління.

Останнє — найстрашніше, і тут вона найбільше і покарана. Та, може, Іван вважав би за краще померти від сухот в казематі, аніж дізнатись про те, про що судилось йому прочитати о другій ночі. Що вона зробила не лише з собою, але і з ним, з його совістю? Це людяність? В усякому разі дуже погано потрактована.

Ми не маємо права засуджувати її за самогубство. Адже прийняттого виходу в реальних стосунках і з своїми, і з Сталинським у неї не було. Як вона благала Івана про милосердя! Він відмовив. За тим він для неї помер — той, з ким можна було б жити, любити, прощати. Ось вона й прощається і слідом за ним, що помер для неї душею,

іде в п'ятьму. Так в добу язичництва у слов'ян жінка добровільно йшла на смерть при похованні чоловіка.

Але шкода, що така поганська п'ятьма знаходить на неї, що не було у неї віри. Віра відкрила б їй шлях покаяння й покути. Віра б відкрила їй, що суддя для неї не «тупий, жорстокий, сухий Іван», не похитливий негідник Сталинський, а милосердний Бог, який прощає в міру розкаяння і дає надію спокутування. Віра б могла відкрити їй і те, що навіть Іуда не мав права на самогубство, бо самогубство це значить невір'я у всеблагодатність Отця Небесного, тобто це було навіть не просто відчаєм, але худю на Бога.

І ще про помилки її. Вона ж себе принесла в жертву, свою совість, честь — душею своєю жертвувала. Душу для друга поклала, за улюбленого свого. Душу — не життя, душу, безсмертну душу, совість, честь, чистоту свою, вічне спасіння — все віддала. Невже Бог не помилював би її?

Ні, це Каїн-Сталинський мав би убити її двічі, як і біблійний Каїн — за те, що жертва її, як і жертва Авеля, догідна Богові.

Зрозуміло, що світ Сталинського безблагодатний. Так точно, очевидно, і світ Івана. І його світ не знає слів Спасителя: «Милості хочу, а не жертви».

Для борців за владу, по той чи по цей бік барикад, зрозумілі лише такі критерії: мета — результат — користь.

Але ж Марія витримала головну спокусу, не піддавшись їй, — спокусу владою. Не вклонилася перед цим ідолом. Зреклася. І горе не їй.

За книгою книг, «Горе світові від спокус, бо повинно прийти спокусам; але горе такій людині, через яку спокуса приходить» (Матфея, 18, 7). Свідомий спокусник знаний, в п'єсі це — Сталинський. В духовному вимірі світу, який тут також розкривається, це демон влади.

Є в п'єсі люди, яких Христос назвав би «малими цими». Заарештований студент, його нещасний батько, та й сама Марія теж. І сказано: «А хто спокусить одного з малих цих... тому краще було б, якби повісили йому камінь жорновий на шийку і кинули його в море» (Марка, 9, 42).

А їх спокушують не один Сталинський, на шлях боротьби за владу їх зваблюють кристально чисті, ідейні революціонери.

А відповідають за все, покарані за все — Марія й Іван.

Ні, не випадково Іваном і Марією назвав автор своїх героїв. Вони зажадали любові гріховної, беззаконної, перелюбної. Вони, кожний

по-своєму, були обтяжені страшним гріхом. Сатанинською облудою влади він. А вона — що вона вигукнула в гордині і нерозкаяності своїй ще на початку п'єси: «Ну, скажи мені такий гріх, якого б я не сміла зробити!» І тепер заради любові своєї — що вона зробила з собою. І що ось зараз — через три години зробить з Іваном, з усіма.

Ось тому до них звернена стародавня язичницька пісня про Івана та Марію, де вони, упавши в гріх, не знаходять притулку ніде:

Ходім, сестро, в монастир,  
Нехай нас Бог простить.  
Монастир каже: «Не прийму»,  
А Бог каже: «Не прощу».

Ходім, сестро, в темний ліс,  
Нехай нас звір поїсть.  
А ліс каже: «Не прийму»,  
А звір каже: «Вижену».

Ходім, сестро, у море,  
Потопимся обоє.  
А море каже: «Не прийму»,  
А риба каже: «Викину».

Ходім, сестро, горою,  
Розсіємось по полю.  
Я зацвіту в жовтий цвіт,  
Ти зацвітеш в синій цвіт, —  
Буде слава на весь світ...

Слава тут та, яку українською мовою краще б назвати інакше — неслава. Ось що їм судилось. Гріх. Неслава. Горе.

Але і усьому світові людському — горе. Бо впав у гріх. І в гріхах животіє.

Тут треба сказати дуже просто: суспільне, громадянське та й політичне життя має бути зорієнтованим на духовні, моральні, гуманні цінності. Все інше — гріх і спокуса, облуда й мерзота.

І треба, поки не пізно, схаменутись, щоб п'їтьма не найшла на всю землю. І нарешті, всім нам, і героям п'єси, і її читачам не впасти б в іще один гріх: грішник залишається у владі диявола, якщо нема милосердя. Нам потрібні милосердя, прощення, благодать. Хто без гріха? Хто насмілиться першим кинути камінь?

Спробуймо вдивитись в обличчя, в душу цієї жінки. Вона зараз буде вивержена своєю рукою в ту п'ятьму зовнішню, де буває лише плач і скрегіт зубів. Але ж ми, ми — чи маємо ми право осудити.

Христос сказав тим, що привели до нього грішницю: «Хто з вас без гріха, перший кинь у неї камінь. Вони ж, докорені совістю, почали виходити один за одним... і залишився один Ісус і жінка... Ісус сказав їй: жінко! де ті, що звинувачували тебе? ніхто тебе не осудив? Вона відповіла: ніхто, Господи. Ісус сказав їй: і Я не осуджую тебе» (Іоанна, 8, 7–11).

Якщо ж ми в жорстокосерді своєму все ж засудимо, з ким будемо ми? І чи не найде на нас ще раз п'ятьма?

А «Світло у темряві світить, і темрява не огорнула Його» (Іоанна, 1, 5).

---

---

## УСИЛИЕ ОДОЛЕНЬЯ (РАЙНЕР-МАРИЯ РИЛЬКЕ)

### I

У тех, чья сознательная жизнь протекла в нашей стране и охватывает последнюю четверть XX века, были и остаются в силе свои мотивы обращаться к творчеству Р.-М. Рильке. По-видимому, прежде всего это связано с тем, что есть некое глубинное подобие между нашим временем и порой, когда разворачивалась его активная творческая деятельность (конец XIX и первая четверть XX в.). Это была эпоха назревания грандиозного распада, приведшая к величайшей катастрофе первой мировой войны, революций в России, Германии, Австрии, гибели империй, их развала.

Такие катаклизмы происходят не вдруг. Они долго готовятся, надвигаются исподволь. Они внезапны лишь для тех, у кого нет внутреннего барометра. Но те, у кого он есть, задолго и как бы без причины начинают ощущать беспокойство, томление, тоску. Что-то сдвигается в переживании жизни, в человеческих отношениях, меняется природа и тихая жизнь вещей. Нарастает ощущение одиночества, опустошённости, заброшенности в чужой, враждебный мир. Что будет, ещё не ясно, но ясно, что прежнее — устойчивое, нормальное существование проходит. Рвутся связи, нарушается связность бытия. И человек культуры, творческая личность оказывается лицом к лицу с новым духовным контекстом, с новой духовной задачей со многими неизвестными. И саму эту задачу ещё нужно осознать, поставить.

Отсюда переоценка ценностей и мука сомнений. Человек духа неизбежно становится ищущим. Чтобы почувствовать себя нашедшим, нужно переместиться в иные времена — времена устойчивости и равновесия.

Состояние ищущего в сфере духа особенно болезненно. Зыбкость очертаний и неопределённость исхода, иррациональность причин

и неожиданность следствий, невозможность всё охватить сознанием, не поспевающим за потоком существования; тревожная интуиция, не находящая объективных подтверждений; сомнения, разбросанность внимания, отсутствие точки опоры, ненаблюдаемость подспудных тенденций. Таковы условия поиска.

И эта мука духовного состояния накануне катастрофы. Как же она умножается, когда катастрофа уже совершилась. Какое тогда приходит смятение, сколько растерянности, когда теряются ориентиры, когда рушится привычная иерархия ценностей. Как тогда нужно искать — из последних сил. Как тогда нужно найти, пусть не решение, но камертон, вертикаль, путь, ключ к восстановлению связности бытия.

Хаос и гармония, утрата связей и их обретение вновь, опустошённость бытия и души — и преодоление этой опустошённости, распад, смерть и усилие противостояния им — вот главные коллизии творчества Рильке, столь близкие нам.

Он глубоко проникся сознанием и ощущением катастрофичности бытия. Он неустанно искал пути к преодолению дисгармонии и хаоса. Нам нужен его опыт. Нам нужно глубже вживаться в его тексты и глаз принаравливать к громадам его словесных и духовных построений. Если это удастся, откроется, что сложность его поэзии соответственна сложности эпохи и поставленных им перед собою духовных задач, что в лабиринтах ткани его труднодоступных текстов закодирован его ответ на вызов времени.

Только и вызов этот истолкован в духовном ключе. И потому темы его творчества входят в череду вечных для поэзии тем: любовь, одиночество, творчество, смерть, природа, культура, история — человеческая и Священная, людское и Божественное в неоднозначности их связей и отношений. Да, предомляются они так, как это бывает, наверное, лишь на разломах времён. Но и излом тут душевный, и вправить его можно лишь усилием духовным. Поэтому и ответ, данный Рильке на вызов времени, — его духовное усилие.

Он не даёт последовательного описания всех представших перед ним коллизий. И тем более не найти у него готовых решений. И о катастрофах, открывшихся ему, мы можем судить скорее по интенсивности прилагаемых им усилий. И ответ его не в том, что найдено некое окончательное решение глобальных или локальных проблем. В его ответе нет достижения, результата, итога, но есть усилие, устремлённость — взять на себя и превозмочь.

Но ведь и мы — перед лицом уже пережитых и ещё предстоящих нам катастроф — благодарно внимать можем только такому ответу. Нам и не нужно другого — нам нужен путь, устремление, вектор. Образец одоления. Пример приложенья усилий.

## II

В поэзии Рильке коллизии и катастрофы бытия представлены чаще всего неявно. Это воздух его мира, это модус его существования. Он скорее не прямо говорит об этом, а проговаривается.

Он созерцал тихую жизнь, вживался в вещи и природу, в человеческие переживания, он распахивал душу настежь навстречу жизни, и она не была каждый раз разъятой, но почти всегда в том, что он воспринимает или вспоминает, чего ждёт, — во всём чувствуется некая напряжённость, тревога. Лишь изредка этому посвящаются целые тексты:

Там люди, расцветая бледным цветом,  
Дивятся при смерти, как мир тяжёл...

*(«Часослов», пер. В. Микушевича)*

Но всегда есть вероятность, что, какую бы художественную задачу ни решал автор, основная тональность прорвётся, хотя бы в отдельных фразах:

И пропасть в мироздании раздалась...

*(«Часослов», пер. Н. Монахова)*

Повсюду горы хаоса толпятся,  
На нас готовясь рухнуть всей громадой...

*(«Восточная дневная песнь», пер. К. Богатырёва)*

Всё рушится. И рушимся мы сами.  
Кто нашу суть так омрачил, что мы,  
как ни бунтуй, похожи неизменно  
на уходящего.

*(«Элегия восьмая», пер. Г. Ратгауза)*



Рильке подверг художественному исследованию всю целокупность бытия — мир природы, мир вещей, мир артефактов, мир культуры и истории. Что он нашёл там? — Рок, безнадежность, смерть. И стало ясно, а может быть, для поэтической интуиции было ясно с самого начала, что одолевая бытие придётся в одиночку, помощи ждать неоткуда. И не то удивительно, что одним из центральных мотивов становится — с самого начала — одиночество. Дивно другое: погружаясь в одиночество до последней его глубины, он находит на самом дне его точку отталкивания и выходит оттуда к нам — обогащенный, преображенный, сумев и одиночество претворить в живой источник творчества, любви, одушевления мира, одухотворения личности, вдохновения. Кто ещё мог так сказать смолоду:

О, святое моё одиночество — ты!...

*(пер. А. Ахматовой)*

В письмах к молодому поэту есть строки: «Хорошо быть одиноким, потому что одиночество — трудно». И есть там слова, поражающие и неожиданностью, и простотой гениальности: «Любовь — уже надолго вперёд, на долгие годы жизни — есть одиночество, глубокое, ни с чем не сравнимое одиночество любящего». Рильке поясняет: «Это — возвышенный повод для того, кто любит, обрести зрелость, обрести себя и свой мир, создать в себе свой, особый мир ради любимого человека, это большая и небудничная цель, ради которой он избран среди других людей и призван в дальнюю дорогу». Боль, отчаяние, одиночество — всё преодолимо, если, погрузившись в самую глубину их, дойти до конца или, скорее, до центра, до сердцевины сердца, где скрыт смысл любой тоски и страдания. Преодоление — через стяжание смысла, одоление катастрофизма путём постижения (или сотворения) его осмысленности, наделение его этой осмысленностью, обретаемой через духовное усилие, создаваемой усилиями воли, чувства, мысли. Таким может и должен быть модус творческого существования. Тогда не только одиночество, но всё, что трудно, будет желанным, будет звать и манить, взывая: одолевай. Чуткость Рильке к катастрофичности существования, глубина её переживания им более всего и даёт о себе знать в этом усилии одоления. Не достижение, не результат, не обретенная гармония, но именно преодолевающее усилие — главное в модусе экзистенции Рильке. Наверное, не

случайно в финале одного из написанных им реквиемов появляется это — до конца ясное, придающее смысл любой, на первый взгляд случайно оборванной и не состоявшейся жизни утверждение, оно же призыв и задача:

Не до побед. Всё дело в одоленье.

*(неф. Б. Пастернака).*

И неудивительно, что первое и самое главное, что написала ему и о нем М. Цветаева в открывающем её переписку письме: «Поэт — тот, кто преодолевает (должен преодолеть) жизнь».

Так — во всём, куда бы ни погружался поэт мыслью, переживанием, созерцанием, он доходит до последней глубины, до дна, и, оттолкнувшись от него, выходит к свету — преодолевшим бездну. Он раскрывается навстречу катастрофе существования, катастрофе творчества, катастрофе любви. И пережив их, находит силы для того, чтобы восстановить связность бытия. Чудо именно в этом — в обретении гармонии на краю бездны, перед лицом хаоса и трагизма. Неслучайно он посвятил Ш. Бодлеру такое пятистишие:

Для всех иных распавшийся на части,  
Был только для поэта мир един.  
Прекрасного неслыханною властью,  
Без устали, хваля свои напасти,  
Мир расчищал он — рухнувший в несчастья,  
Чтоб он опять воздвигся из руин.

*(неф. В. М.)*

Бодлер у Рильке одолевает мир. Спустя годы драма творчества как одоления самого творчества развернётся во всей полноте в «Сонетах к Орфею», где раскрыта сполна грандиозность и этой катастрофы:

По силам это Богу, но не нам —  
пройти сквозь узость лиры к самой сути.  
Там, где дwoится мысль, где на распутье  
Душа, не встанет Аполлонов храм.  
Песнь, учишь ты, не страсть, что нас влечёт,  
не славословье позднему итогу.  
Песнь — пребыванье. Просто это Богу.

Дано ли нам?— Пусть даже обернёт  
К нам ход земли и звёзд его веленье.  
Нет, отрок, для тебя ли это — знать,  
как песня рвёт уста. Предай забвенью,  
Что пел — воспетому не быть на свете.  
Ведь петь воистину — иным дышать.  
Вдох в пустоте. И выдох к Богу. Ветер.

*(пер. В. М.)*

Творчество не менее трудно, чем бытие. Пребывание, упомянутое в сонете — это бытие здесь, Dasein, проживание данности существования до той глубины, когда во всём вскрывается сущностное противоречие, что становится доступным в предельных ситуациях, в пограничье. Творчество и есть такое проживание, такое пребывание здесь — временное, всегда на краю, всегда торопящееся дойти до последней глубины чувства, постижения — немедленно и здесь же, ведь неведомо, сколько мгновений будет длиться пребывание. Отсюда крайняя интенсивность усилия творчества, преодолевающего и мир, и самое себя.

Мысль при этом развивается в противоположных, встречных направлениях. К прошлому — и к будущему, к вере в заветное — и к жесткой реальности, как в раннем пятистишии:

Как знать, что ждёт нас? К детству возвратясь  
Душой, в заветное вот-вот, как дети,  
Мы вновь уверуем. Но в тот же час  
Взрастёт грядущее, пронзая нас,  
Как осенью пустые дачи ветер.

*(пер. В. М.)*

Поэт являет распахнутую открытость миру; и мир как бы входит в сердце:

Как будет близко всё, как встанет рядом,  
Сродни и впору сердцу моему...

И тут же опять встречное движение, навстречу миру, дальше вглубь, к непознанному, за край уже пережитого:

Но надо глубже вжиться в полутьму  
И глаз приноровить к ночным громадам...

*(«За книгой», пер. Б. Пастернака)*

Такая устремлённость за грань привычного восприятия открывает иное истолкование всего. И вот время становится пространством:

Проходят годы. Но и мы в пути.  
Мы всё идём, и остаются годы,  
Как придорожье — в зной и непогоду,  
Как дали переходов — позади.  
В пространстве словно лёг событий след.  
Там где-то поле. Там деревья где-то.  
Цветок и бабочка. И небо, светом  
пронизанное. И обмана нет.  
Преображенье — не обман...

(пер. В. М.)

Всё меняется местами на встречах путях поэтического постижения — преображения: плоскость и вертикаль, линейность и пространственность, протяжённое во времени и пластически вещественное — всё переходит в свою противоположность. Но сколько естественности и продуктивности в этой парадоксальности:

*К музыке*

Музыка: статуй дыханье. Иль, может быть, —  
молчанье картин. Язык, при котором  
уже нет языка. Ты — время,  
ставшее вертикально к биению сердца.

Ты — чувство — к кому? О, чувств превращенье —  
во что? В ландшафты для слуха.  
Ты — отчуждённость, ты — выросшее за наши пределы  
пространство сердца. Заветное наше,  
нас переросшее, из нас исторгшееся,  
святое прощанье:  
когда душевное нас окружает,  
как привычная даль, как изнанка  
воздуха:  
так чисто,  
огромно,  
незаселимо.

(пер. Т. Сильман)

Напряжённая антитетичность — таков ответ на вызов катастрофичности бытия, данный поэтом в его стиле, становящемся формой экзистенции. Антитетичность, т. е. нагнетание антитез, столкновение тезисов и антитезисов.

Взгляд в глубину и в запредельное вскрывает неоднозначность, разнонаправленность, антиномичность профанного и сакрального, плоскостного и вертикального, замкнутого и открытого.

В раннем цикле «Любить» поэт являет такое откровение любви:

Как пришла любовь к тебе? Солнца лучом?  
Или яблони цветом? Иль летним дождём?  
Или молитвой? Ответ же!

Она с неба зарницей счастья сошла  
и, сложив два светлых своих крыла,  
прильнула к душе расцветшей.

*(пер. Т. Сильман)*

Любовь — сияние счастья — крылатого — опускается с неба на душу, которая тут же расцветает. Опускается, очевидно же, в ответ на стремление души ввысь — в молитве. Это чудо, которое приходит в ответ на твои усилия. Чудо цветения. Но сколько продлится цветение? Чудо крылатости. Но в любой момент крыла могут опять распахнуться — оно взовьётся. И что же дальше? Неведомо. Но не в этом суть. Как важна здесь вертикальная (разнонаправленная!) устремлённость. Снизу — души. Сверху — счастья. Они могут встретиться лишь на миг. Но ради этого мига они и устремляются в превышающем человеческие возможности усилии навстречу друг другу. Усилие. Устремлённость. Встречность. Мимолётность встречи. И снова усилия.

В другом стихотворении подобное оборачивается иной стороной.

Чудо нам даровано. Струятся  
Воды, обдают нас волшебством.  
Сколько жизни, счастья, силы в том,  
Что низверглось, только бы прорваться.  
Но как труден путь к вершинам. Там  
Нам у власти вряд ли удержаться.  
Подлинное рвется к небесам.  
Как нам от подобий оторваться...

*(пер. В. М.)*

Опять встречное движение. Рывок ввысь, прорыв вниз. И как цель почти недостижимая, — единение горного и дольного. Как оторваться от подобий, как достичь этого единения, наверное, уже тогда было ясно поэту: броситься всеми силами на прорыв, рваться, низвергаясь и взмывая, вырваться из профанного, отрываться от плоскостности.

Тогда и откроется подлинность бытия. И Бог величие свое явит сознанию, становящемуся сверхсознанием, т. е. оторвавшемуся от пустоты человеческих речений о Нём, передаваемых через сеть связей на плоскости дневного, т. е. секулярного общения. Для такого плоского общения и сознания Он замкнут в безмолвии, Он открывается созерцанию, устремлённому ввысь, вырвавшемуся — здесь и сейчас! — в закатное небо:

Днём темен Ты, подобно слухам,  
что шёпотом передают.  
В безмолвьи Ты замкнёшься глухо,  
едва часы, пробив, замрут.  
Но чем слабее день к закату,  
тем выше Ты, Господь, над ним.  
И Царствие Твое — как дым,  
над всеми крышами подъятый.

*(неф. В. М.)*

Антитетичность необходима Рильке, чтобы охватить всю целостность бытия, собрать воедино все полярно направленные устремления, объять полноту существования. Вместе с этим его экзистенциальная позиция предполагает поиск такого центра, где все противоположности слиты в едином, где они нераздельны.

Подобный центр он находит в природных явлениях. Таковы его родники, течение свое устремившие к свету, оставившие всё, что могло бы мельчить их, ради главного — даруемой ими нам чистоты, в которой явлено единство для нас (и нами в нашем восприятии) разделённых вод и земли:

Бьют родники. В глубине  
Нет им покоя.  
К свету их тянет из недр  
Тягой святою.

Блеск оставляя камням,  
Граням искристым,  
Как на лугу они к нам  
Тянутся чисто.

Чем мы ответим, от них  
Столько приемля?  
Что ж разделяем мы их —  
Воды и землю?

*(пер. В. М.)*

Другой центр — это поэтическое творчество, каким оно предстаёт в первую очередь в «Сонетах к Орфею». Как это следует из VI сонета, мощь Орфея определяется тем, что он берёт её из разных, полярных миров. Он властен над побегами, потому что знает корни. Это мы можем страшиться мертвецов. Он живое и мёртвое, здешнее и потустороннее, мнимое и реальное свободно смешивает — единит под своими веками. Он всё объединяет и проясняет. И как носитель единого он, воспевая, придаёт всему такую неразделимую силу, которая уже не может ослабнуть. И славить он должен то, что соединяет, связывает, даёт целостность собранного воедино существования, — застёжку, перстень, кувшин, где б ни нашёл их, — в доме или в могиле: они всюду выполняли — уже выполнили — или продолжают выполнять им назначенное.

Разве он здешний? Мощь его сути  
В разных мирах отыскала исток.  
Ивы побеги — он вправе гнуть их,  
Ибо и корни их сведать смог.

Кринку, краюху не оставляйте  
На ночь в столовой, чтоб не призвать  
К ним мертвецов. Он один — заклинатель —  
Может под нежностью век смешать

Мнимое с тем, что и зримо, и живо.  
Чары дымянки и руты диво —  
Всё проясняет он до глубин.  
Силы воспетой уже не ослабить.  
Он и в домах, и в могилах восславить  
Должен застёжку, перстень, кувшин.

*(пер. В. М.)*

Ещё один, может быть, важнейший центр единения — любовь. Рильке увидел любовь как единство неслиянного, как сохранение обособленности, отдельности, самоценности каждого из любящих при их нераздельности, т. е. это единение неслиянного в нераздельное при сохранении неслиянности:

*Песнь любви*

О, как держать мне надо душу, чтоб  
она твоей не задевала? Как  
её мне вырвать из твоей орбиты?  
Как повести её по той из троп,  
в углах глухих петляющих, где скрыты  
другие вещи, где не дрогнет мрак  
твоих глубин волною не омытый?  
Но всё, что к нам притронется слегка,  
нас единит, — вот так удар смычка  
сплетает голоса двух струн в один.  
Какому инструменту мы даны?  
Какой скрипач в нас видит две струны?  
О песнь глубин!

*(пер. К. Богатырёва)*

Дело в том, что раствориться в мире — мы можем, можно кануть в Бога как капля в океан, и слиться, смешаться с этими водами, вплоть до полной утраты Я, до окончательного уничтожения всего личностного. Но для любящих — перед лицом любви, перед другим — это, если и возможно, то невысказанно, пагубно. Тогда-то и возникает состояние гибельности:

«Гибель тому суждена, кто познал их». Гибель  
от лепестков несказанного смеха. Гибель  
от этих лёгких касаний. Гибель от женщин.

*(пер. Г. Ратгауза)*

По Рильке, как он писал об этом в письмах к молодому поэту, «Любовь человека к человеку, быть может, самое трудное из того, что нам предназначено, это последняя правда, последняя проба и испытание, это труд, без которого все остальные наши труды ничего



не значат... И только так, как требование работать над собой («и слушать, и трудиться день и ночь») должны молодые люди принимать ту любовь, которая им подарена... Молодые люди... тратят себя, тратят всё, как есть... Каждый из них теряет себя ради любимого человека, и теряет и эту любовь, и всё, что ему ещё предстоит... Им, которые уже в объятиях друг друга и не могут провести границу между собой и сказать, где же их личное, у которых нет уже ничего своего, — можно ли им найти действительно личный выход, им, утратившим навсегда своё одиночество?»

Нет, если не уберечь от этого себя и другого, не уберечь и любви. В любви его, видно, и влекла эта дивная сверхзадача обретения нераздельности при сохранении неслиянности. При этом и только при этом любовь одухотворяется и обретает благодать.

Это можно ощутить в наброске, который кажется как будто «спинным» с одной из работ О. Родена. Здесь вспоминается и «Вечная весна», но кажется, скорее это «Ромео и Джульетта», композиция которой и впрямь напоминает спираль, устремлённую ввысь.

### *Любящие*

Те двое как будто росли друг для друга, —  
в их жилах кровь превращается в дух.  
Тела их дрогнули осью упругой,  
горячим вихрем охвачены вдруг...  
Так знай же: жаждущих, их не обманут.  
Взгляни: им дано испить благодать.  
Пускай же они друг в друга канут,  
чтоб друг перед другом устоять.

*(пер. Т. Сильман)*

Кануть, чтобы устоять. И дать устоять другому. Любовь для Рильке — это обретение и преодоление себя любящим, дающим возможность обретать и преодолевать себя любимому. Два мира, две вселенные сходятся в точке, в мгновении встречи, не поглощая друг друга. В этой точке, в это мгновение они обретают небывалую полноту бытия и — оставляют каждый другому возможность пребывать в своей собственной полноте, дополненной полнотой другого, но собственной. И значит, встреча, прорыв друг к другу, единение — даны на мгновенье. Длится, пребывает иное — полнота суверенного бытия.

В «Реквиеме по одной подруге» Рильке прямо писал:

Ведь вот он грех, коль есть какой на свете,  
не умножать чужой свободы всей  
своей свободой. Вся любви премудрость —  
давать друг другу волю. А держать  
не трудно, и даётся без ученья.

*(пер. Б. Пастернака)*

Он напрягал все свои душевные силы, чтобы в мире явилась та любовь, о которой он как о возможности писал в «Письмах к молодому поэту»: «И эта более человеческая любовь, которая будет бесконечно бережной, и тихой, и доброй, и ясной — и в сближении, и в разлуке — будет подобна той, которую мы готовим в борьбе и трудностях, любви, чья сущность состоит в том, что два одиночества хранят, защищают и приветствуют друг друга».

Любовь и одиночество. Вновь это сближение, хотя, казалось бы, что может более противоречить друг другу. Но то-то и оно, что любовь, по Рильке, требует одиночества и предполагает одиночество, потому что только с ним и в нём она может обрести зрелость.

Вот откуда хвала неразделённой (оставленной) любви в Элегии первой:

Помнишь, ты даже завидовал брошенным, ибо сильнее  
любят они, чем счастливыцы...  
...Разве не время, любя,  
нам расставаться с любимым и с дрожью терпеть расставанье  
так, как терпит стрела тетиву, чтобы в гордом полёте  
словно себя превзойти.

*(пер. Г. Ратгауза).*

Любить — это оставить любимой быть со всем ей принадлежащим, ограждая и защищая её мир.

Разве ты могла б уснуть,  
если б не был я с тобою  
и тебе, как клён листвою  
не шептал бы что-нибудь...

И не стал бы осенять  
веки, чтоб смежились сами,  
или тихими словами  
грудь и губы осыпать.

И не встал стеной, чтоб рос  
мир, душой твоей объятый,  
словно сад, где столько мяты,  
столько яблок, столько звёзд.

*(пер. В. М.)*

Любить — это оставить любимому его жизнь даже ценою своей — так, как это делает Алкестида:

Нет у него замены. Но есть я,  
Замена — я. Что от меня, от здешней,  
останется? Лишь то, что я умру.  
И разве не сказала смерть тебе,  
что ложе, ожидающее нас,  
принадлежит подземью? Я прощаюсь.  
Прощанье сверх прощанья.  
Никто из умирающих не может  
взять больше. Всё, что погребут под ним,  
моим супругом, всё пройдёт, растает.  
Веди меня: я за него умру.  
И как в открытом море ветер резко  
меняет направленье, к ней, как к мёртвой,  
Бог подошёл и встал вдали от мужа...  
...А тот, шатаясь, бросился к обоим  
и, как во сне, хватал их. Но они  
уже шли к выходу...  
...И вдруг  
он снова увидел лицо любимой,  
когда она с улыбкой обернулась,  
светла, как вера или обещанье  
вернуться взрослой из глубокой смерти  
к нему, живущему, —  
и, рухнув ниц,  
лицо закрыл он, чтобы после этой  
улыбки больше ничего не видеть.

*(пер. В. Летуцкого)*

Отречься от себя. Свести себя к тому, чтоб умереть. Отказаться от жизни, потому что всё равно всё пройдёт, растает, кроме того, что придёт смысл пусть и столь рано прерванной жизни. Найти этот смысл в том, чтоб дать тому, кто всего дороже, то, что позволит и ему, в горе и раскаянии научиться жить, уже не страшась смерти, одолевая и жизнь, и смерть, узнать, что может любовь, обрести эту её любовь, чтоб тут же её утратить и остаток лет оплакивать. И значит, сделать так, чтоб эта её любовь до конца его дней наполняла его жизнь. И так вернуться из глубокой смерти к нему, живущему, всей целостностью своего полного смысла бытия, одолевшего и смерть, и границу между нею и жизнью, в цельности своей объединившего и жизнь, и смерть. Всё это и есть — любовь, для которой так естественно не хотеть пережить любимого, и чем она глубже, тем радостнее устремляется к смерти, лишь бы быть первой. Но Алкестиде удаётся не только уйти первой и тем выкупить жизнь любимого, но и открыть ему этой ценой возможность иного духовного наполнения жизни. В этом, по Рильке, духовный смысл её подвига. Такой была её любовь — и она должна быть такой на этом рубеже. Сильной, как смерть. И сильнее смерти, потому что одолеть она может самое неодолимое — духовную слабость.

Любить — это оставить возлюбленной её смерть, принять этот её новый — иной мир, не сливаясь с ним ещё, но уже и не пребывая от него в отдельности.

Он знал о смерти то, что знает каждый:  
она придёт и в тьму низвергнет нас.  
Когда из жизни вырвана однажды —  
нет, бережно изъятая из глаз, —  
любимая ушла к теням безвестным,  
он ощутил и благодать, и покой  
их девичьих улыбок, роем тесным  
парящих вместе с пустотой.

И с мёртвыми тогда сроднился он  
своей любимой ради; с каждым разом  
он меньше верил слухам и рассказам,  
потусторонним краем восхищён:  
и ощупью прокладывал сначала  
путь, где идти любимой предстояло.

*(пер. В. Летушего)*

Любовь — это готовность к разлуке — и к смерти каждого из любящих, потому что она не победа над любимым, не обладание, а духовное единение с полнотой суверенного бытия любимого и в жизни, и в смерти его. И тогда она вновь и вновь единит жизнь и смерть, являет их как неслиянное и нераздельное единство, становится превыше смерти, превышает и бытие, и небытие.

Духовная катастрофа Орфея в стихотворении «Орфей. Эвридика. Гермес» в том и состоит, что он оказался не в силах принять смерть возлюбленной, оставить её в её новом, ином бытии. А ведь она

Как будущая мать, ушла в себя...

...Ушла в себя, И инобытие

её переполняло.

Как плод и сладостью и темнотой,  
она была полна огромной смертью,  
столь непонятной новизной своей.

*(пер. В. Летушего)*

Следовало ли возвращать её в свой мир как свою принадлежность — уже ушедшую в себя, уже полную иной полнотой. Нет, долг любящего принять непомерную тяжесть утраты, смерти, инобытия возлюбленной. Долг — остаться, пережить возлюбленную, взять этот груз на себя. В том же, чтоб вернуть, т. е. лишить её собственного пути, пусть в ином мире, правоты нет. Да это и не было возможным. Ведь она уже устремилась к иному центру, который один только и может соперничать с любовью как центр единения, слияния всех противоположностей в нераздельном.

Этот центр — смерть. Смерть, дающая подлинное и окончательное одиночество, смерть, превышающая существование каждого, вбирающая в себя всю полноту бытия.

Небытие, как воронка, втягивает в себя всё и всё единит, всё превращает в противоположное существующему здесь-бытию, всё наделяет иным, инобытийным смыслом, в небытии объединено всё разделённое, в нём — едином охвачены цельностью инобытия все противоположности, все разнонаправленные устремления.

Если задача в том, чтоб искать последний, окончательный центр единения, то вполне возможно, что он здесь. Если цель — стремиться на край бездны, идти навстречу трагизму и катастрофичности бытия,

то вот он, предел. Стремящийся устоять, жаждущий одоления не может не выйти на этот порог. Чтобы устоять перед жизнью, одолеть бытие, нужно устоять перед небытием, одолеть смерть. Устоявший, одолевший может вступить в боренье и с миром, и с собой.

Если для Рильке то хорошо, что трудно, то для него хорошо — и так было всегда — обратиться лицом к смерти и небытию, ведь что трудней этого. Разве что Бог. Вот почему, задаваясь последними вопросами, Рильке так часто обращается к смерти, вопрошает её. Проследить тему смерти в творчестве Рильке — задача непомерных масштабов. Потому и здесь нужно найти тот центр, где собрано в едином стукте всё — весь мир небытия, вся вселенная смерти. Такой центр существует. Это автоэпитафия, которую Рильке написал осенью 1925 г. и завещал выбить на своём надгробье.

### III

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust  
Niemandes Schlaf zu sein unter soviele  
Lidern.

Буквально это можно попытаться передать так:

Роза, о чистое (или более чистое, ясное, совершенное)  
противоречие (иначе: возражение, может быть также:  
противление, преодоление),  
радость (или: желание, стремление, наслаждение,  
страсть, блаженство)  
ничьим сном быть под столь многими веками.

О смерти здесь сказано: Niemandes Schlaf zu sein unter soviele Lidern, т. е. ничьим сном быть под столькими веками.

Смерть со сном сравнивали тысячи раз, ведь, умирая, человек как бы погружается в сон, только более глубокий. Смерть — забытьё, уход от дневного, деятельного существования. Умереть — прекратить бодрствовать, упокоиться. Вместе с тем есть возможность сравнивать смерть со сном и потому, что она для нашей веры или хотя бы воображения может быть не только утратой мира, но и сном-

видением, в посмертье душа может чувствовать, воспринимать, возможно, и действовать, но иначе, чем в здесь-бытии — подобно тому, как это бывает в сновидении как противоположности дневного, реального существования, действий в этом мире. Но у Рильке сон этот ничей, никому в отдельности лично не принадлежащий. Значит, суть его надличностна, внесубъективна. Тем самым подчёркивается, что это лишь подобие сна, его противоположность, его инобытие.

Человек умирает, и дальнейшее его бытие становится сном — ничьим, потому что содержание этого подобия сна, смысл его, как и сам этот сон, ни отдельному человеку, ни вообще кому-либо из умерших не принадлежит. Не почившие им владеют, он владеет почившими. Он пребывает под их веками, когда, как в стихотворении «Морг», у мёртвых «глаза повёртываются во мраке зрачками внутрь и смотрят в глубину» (пер. К. Богатырёва). Там может быть глубина всё того же мрака — и только, или глубина открывающегося мира. Но ни этот мрак, ни этот мир, ни возникающие под веками виденья — всё то, что мы называем сном, подразумевая смерть — не есть собственность умерших. Это инобытие. Может ли оно быть чьим-то? Мы уходим в иной мир, где нет принадлежности и собственности. И бытие умершего может разворачиваться под веками всех иных умерших, точно так же и их бытие может пребывать под его веками.

Бытийственное единение всех со всеми. Нераздельное. И всё же, может быть, и неслиянное. Ведь сказано: быть. Значит, сохранить личностное начало, целостность уникального Я. И в то же время — никому и себе самому не принадлежать. Полнота бытия всюду и со всеми. И абсолютная свобода от всего и всех, в том числе и от собственной самости.

Нет небытия, но и нет ограниченности, предельности, замкнутости в каких бы то ни было рамках. Нет отдельного, отделенного места — быть под всеми веками сразу. Оставаться собой — и сливаться с бесконечным. Пребывать — растворённым в вечности. Не есть ли это блаженство и радость, не есть ли это чистейшая, совершеннейшая противоположность нашему здешнему существованию?

А может быть, всё иначе — имеется в виду жизнь ушедшего, которая после смерти становится противоположностью реальности, подобием сна. И сон этот может посетить каждого, кто прикасается к судьбе или творчеству умершего. Он может возникнуть под столь

многими веками — живших с ним в одно время и рождённых после. Это сон как инобытие умершего. Но чей он? Им он не принадлежит, но и ему тоже. И этот сон ничей под столь многими веками, потому что и он инобытие.

Завершить движение к постижению данной Рильке формулы невозможно. Остаётся лишь удивиться глубине найденного поэтом выражения невыразимого, которое могло так открыться ему только на самом пороге небытия. Но как же должно было для этого устремляться туда, ещё отсюда, ещё только в преддверии перехода постигающее сознание, лишь предчувствующее, но уже проникающее в непроницаемые глубины переживания. Без такой проникновенной устремлённости могла ли быть в этом «запоминающемся подобии... пережитая смерть»? Но так устремляться в постижении может лишь тот, кто опытно знает, как можно к инобытию стремиться всем существом, а не только постигающим сознанием или вживающейся интуицией.

Но тогда немецкое *Lust* должно быть взято во всей многозначности. Ведь здесь и радость, восторг, блаженство, и желание, стремление, и даже вождление — всё актуально. Перед нами радостная, восторженная устремлённость к блаженству — быть ничьим сном под столькими веками. Это радостное, просветлённое устремление к инобытию, которое заранее, в ряде проникновенных переживаний его подобий уже было испытано, прочувствовано.

Такое толкование позволяет приблизиться к пониманию важнейшего смыслового узла текста, обозначенного словом *Widerspruch*, которое по-русски может быть передано как противоречие, возражение, противление, преодоление. Противоречие тут, безусловно, есть, ибо здесь наличествует антитеза: бытие и инобытие. Быть ничьим сном — чистая противоположность здесь-бытию, бытийственный антитезис. Но для немецкого слова значимо и этимологическое прочтение: речь против, возражение. Действительно: *wider* — против, *Spruch* — некое речение, тогда *Widerspruch* и есть «речение против», «противо-речь», «противо-речение». Итак, антитеза, антитезис, речь против, противоречие, противоречие. Чему же перечит автор, чему противопоставлен его *Widerspruch*?

Актуализация этимологических смыслов — естественное свойство поэзии, поэтому обратим внимание на то, что *Spruch* — не просто речение, но, с одной стороны, решение и приговор, с другой стороны,



сентенция, изречение, афоризм, пословица, притча и даже житейская мудрость. За этим — вся афористика, и не только прикладная, однозначно-назидательная, но и та, что открывает в моментальном озарении глубины духовного опыта.

И тогда *Widerspruch* — это противорешение и противоприговор. Это иное решение, так ведь оно и должно быть иным, если за ним идёт радостная устремлённость к инобытию. Это противоположность приговора, как бы инобытие приговора, ведь тут опровергается, что преддрешённость перехода к инобытию есть приговор.

И, с другой стороны, это противомысль или, точнее, противозречение. И не только в смысле противопоставленности ходячей мудрости и даже бывшим прежде духовным озарениям, но главное, видимо, противопоставленности дискурсивности и завершённости мысли изречённой, уже сущей в изречении, но, может быть, также и противопоставляющая уже изречённому духовному опыту иной, на самом деле здесь не изрекаемый, но являемый только как неизреченное решение, как устремление.

Наконец, *Widerspruch* — это противоречь, за которой не стоит сентенция, утверждение. Это не речение, не изречение, это противоположное им действие через речь, суть которой: я отрекаюсь, я решаюсь. Здесь явлено отречение и решимость, за которыми следует радостная устремлённость, противостоящая речи.

Итак, здесь противоречь, направленная против речи, против изреченного, чем бы оно ни было, решением ли, приговором или духовным откровением. Всё: и речь, и решение, и приговор — переходят в некоторую противоположность самим себе, это обратное речи, решению и приговору, это их инобытие. Но обратное речи — безмолвие, одно только и достойное встать перед лицом небытия. Обратное личностному решению, в терминах религиозных, близких для Рильке, смирение перед волей Божьей, покорность ей. Обратное приговору, в тех же терминах, — милосердие Божье, благодать.

Выходит, что *Widerspruch* — это ответ, отповедь всем решениям, приговорам, всему изреченному, но отповедь, не изрекаемая, суть которой — в молчаливой покорности воле Божьей, в тихом безмолвном приятии Божьей благодати.

Такая версия толкования может найти подкрепление в лингвистической поэтике Рильке, где один из ведущих приёмов — несущее особую смысловую нагрузку сближение паронимов (близких по зву-

чанию, но различных по происхождению и значению слов). В рассматриваемом тексте сам приём отсутствует, но ведь можно принять во внимание и сближение только подразумеваемое.

Речь идёт о паре, куда входят *wider* (против) и *wieder* (одно из значений которого — обратно, назад, в ответ). Значит, таким способом здесь ещё раз подчёркивается ответственность противоречия. С другой стороны, *wieder* имеет ещё один значимый в данном контексте смысл: опять, снова. Значение возобновления представлено в таких небезразличных для нашего текста словах: *Wideraufbluhen* — возрождение, *Wiedergeburt* — возрождение и крещение. Характерны эти прочтения: рождение вновь, жизнь вновь, восстать вновь.

Не чуждый автору «Часослова» церковнославянский язык содержит точные соответствия: паки — опять; пакибытие — возрождение, новая жизнь, новое, лучшее бытие; пакирождение — новая, духовная жизнь, благодатное возрождение. Близкое слово паче реализуется в сочетаниях: паче слова — невыразимо, паче разума — непостижимо, глаголы паче человека — слова, превышающие всё человеческое.

Не о том ли речь? Не есть ли *Widerspruch* (в соотношении с *wieder*) глагол паче человека, речь паче слова и разума? Т. е. это ответ, превышающий слово, разум, ибо влечёт к пакибытию, к пакирождению, иначе говоря, другому бытию, к вновь-бытию, и не только иному и новому, но высшему, благодатному, превышающему здесь-бытие.

*Widerspruch* в таком случае — это отречение от речи, разума, собственного решения, в конечном счёте от здесь-бытия — ради того, что их превышает. И это отрешённость. Отрекшийся, отрешившийся уже может радостно устремиться к инобытию.

Отречение и отрешённость — всё ещё антитезис, но слово, превышающее и слово, и разум, слово о пакибытии, слово, за которым — сам переход к пакибытию, слово как действие, заявляющее этот поступок, в произволении уже совершаемый, не есть ли это чаемый, столь желанный и необходимый синтез?

Тут и появляется возможность уяснить смысл употребления слова *reiner* (чистое, ясное, совершенное), как определения к *Widerspruch* и *Lust*. И вновь актуальны все смыслы. Не проясняется ли чудесным образом сознание и душа решившегося отречься от всего здешнего ради того, что его превышает. Разве не чиста эта решимость — в смиренном безмолвии принять благодать высшего бытия. Что может быть совершеннее воли, устремляющейся к бытийственному едине-

нию со всеми — живыми и мёртвыми, к свободе от всего, ограничивающего душу, вплоть до свободы от собственной самости, к полноте бесконечного, к единению со сверхбытием. Можно ли представить ещё более крайнюю противоположность здешнему, ещё более предельное усилие в преодолении себя.

Вот почему форму *reiner* можно толковать как сравнительную степень. Большая чистота, ясность и совершенство здесь обусловлены тем, что *Widerspruch* и *Lust* не могут не тяготеть к возрастанию, не возвышаться, устремляясь к своему пределу, поскольку такова их онтология, ведь перед нами устремлённость и сознания, и всего существа личности к высшему, отрешённость от здешнего ради того, что его превосходит, решимость, смиренно покаяясь высшей воле, стяжать благодать, превышение и речи, и мысли в стремлении объять основную антитезу бытия, постичь бытийственный антитезис, явленный через посредство смерти, объять душой то, что стоит за её рубежом как столь чистая противоположность здешнего, превзойти изреченное, превозмочь неизъяснимость. Творчество Рильке к подобному устремлялось всегда, там были и чистота, и ясность, но на этот раз он говорит о большей чистоте, достижимой лишь за порогом, когда уже не слово, но вдохновенная творчеством здесь и открывающимся за этим порогом — душа, превозмогающая себя, покинув предельность здешнего, выходит через антитезис смерти к просветлённому синтезу сверхбытия!

Rainer Rilke соотнёс своё имя с этим прилагательным, и это предопределило его путь и поиск как устремлённость к всё большей чистоте, к более чистому, ясному и совершенному преодолению, превышению, к тому, чтоб начисто отречься, к чистоте антитезы, способной зазвучать, как чистый аккорд, к ясности антитезиса, за которым чаемый и неизбежный — совершенный — синтез.

В контексте этой интерпретации можно понять, почему первым в надписи стоит слово роза. Рильке глубоко проникся символикой этого образа в античной и христианской традиции. Там роза — символ смерти и воскресения, радости и тайны, милосердия Божия и Божественной любви, небесного блаженства и благословения, духовного избранничества, божественной гармонии, наконец, чистоты.

У Рильке роза эфемерна, но в ней — живая жизнь. Яркая, душистая осыпанная росой, питаемая корнями, уходящими под землю, вбирающая свет и тепло солнца, временная в здесь-бытии и вечная

в своей красоте, жизненности, устремлённости к свету, готовая в любой момент быть сломленной, сорванной, осыпаться, увянуть, покорная судьбе, смиренная... Не случайно она — один из центральных символов в лирике поэта.

С этим символом связан 5 сонет к Орфею, где тоже — в наглядном подобии — переживается смерть, но и прорыв к высшему бытию, надличностность духовных озарений (когда нет нужды ни в памятниках над нашими могилами, ни в именах на надгробьях), превышение здесь-бытия, ужас и блаженство перехода через его порог, устремлённость к пакибытию, способность внимать ему как главное свойство поэта. И рядом — розы, недолговечные, каждую из которых ты можешь пережить, но после расцветут другие, и пусть на могилах, врастающих в землю, пребудут они, что толку в монументах...

Сам этот сонет есть как бы толкование автоэпитафии Рильке, как бы дополнение к ней или развёртывание её. И поэтому попытка постижения ее приводит к нему как к ещё одному поэтическому откровению — жизни, смерти, поэзии, творчества, проникновения через творчество и смерть за порог бытия, но главное — одоления, к которому причастны и розы, и Орфей, и всё поющее, и все мы — в наших безымянных могилах.

Не ставьте памятников. Сколь блаженней  
Здесь было б розам цвести из года в год.  
Ведь путь Орфея — в смене воплощений  
Во всё и вся. Так стоят ли забот

Иные имена? Что б ни сказалось,  
Сквозь всё пройдёт он, лишь бы стало петь.  
И розы превзойдёт. И разве малость —  
Хоть раз, пусть на день цвет их одолеть?

Он должен пасть, чтоб это нам постигнуть,  
Хоть так страшится отойти от мира.  
Он в слове жизнь превысил, чтоб проникнуть  
Туда, куда нам не сыскать дорог.  
Оковами ему не стала лира.  
Прислушался — и вышел за порог.

*(пер В. М.)*

## IV

Открытость небытию, смерти становится одной из доминант поэтического мира Рильке, потому что это продуктивно. Это лишь на первый взгляд смерть есть только антитеза здесь-существования. Но если глубже вжиться в эту тьму, окажется, что она не есть противоположность бытия как его отрицание. Это небытие без отрицания бытия т. е. нечто обратное бытию, его другая сторона, и нечто превышающее бытие-здесь, претворение здешнего в пакибытие — новое, высшее, неведомое, иррациональное, герметичное для нас, здешних, не имеющее предела и не поддающееся определению, открытое лишь для интуиции, по сути апофатической. Это скорее всё же не антитеза бытию здесь, но антитезис бытия, вобравший в себя всю полноту его.

Если уж одолевать, то это инакобытие, которое уже само преодолело в себе как антитезисе здесь-бытие и синтезировало некий положительный, доступный для экзистенциальной интуиции, для иррационального вчувствования мир сверхбытия. На этом пороге можно, соотнося со сверхбытием, обрести особое глубинное видение и здешнего существования. Здесь можно превзойти, превысить и бытие, и слово, и мысль. Здесь человек может превозмочь самого себя.

Именно на этом краю Рильке находит решение сверхзадачи, поставленной им перед собой. Бытие и небытие для него предстают не просто как два мира, но как один — единый мир сверхбытия, как синтез жизни и смерти, как их единение. Это доступно только иррациональной интуиции — такое восприятие мира, с точки зрения Рильке, есть у зверя и у ребёнка. В Элегии восьмой сказано:

Наружу тварь глядит во все глаза,  
И перед нею даль открыта настезь...  
...Всегда кончина позади него.  
Бог перед ним. И если зверь уходит,  
То он уходит в вечность, как родник.  
Нет перед нами чистого пространства,  
Где без конца цветы произрастают:  
Мир перед нами всюду и всегда  
И никогда — безмерное Нигде,  
Которое вдыхаешь ненароком  
И вечно знаешь и не вожделеешь.

Детьми теряемся мы в нём. Нас будят.  
Лишь перед смертью тут как тут оно.  
И мимо смерти ты глядишь наружу  
Великим взглядом зверя, может быть.

*(пер. В. Микушевича)*

Если вернуться к подобному — детскому — переживанию, откроется:

Ангел и кукла: вот и представленье.  
Тогда, конечно, воссоединится  
То, что раздваивали мы. Возникнет  
Круговорот вселенский, подчинив  
Себе любое время года. Ангел  
Играть над нами будет. — Мертвецы,  
Пожалуй, знают, что дела людские-  
Пролог и только...  
По крайней мере, в детстве что-то сверх  
былого за предметами скрывалось,  
и с будущим не сталкивались мы...  
...настоящим в одиночку  
удовлетворены мы были, стоя  
в пространстве между миром и игрушкой,  
на месте том, что с самого начала  
отведено для чистого свершенья.

Кому дано запечатлеть ребёнка  
Среди созвездий, вверив расстоянье  
Его руке? Кто слепит смерть из хлеба, —  
Во рту ребёнка кто её оставит  
Семечком в яблоке?..  
...Но это: смерть в себе  
всю смерть в себе носить ещё до жизни,  
носить, не зная злобы, это вот  
неописуемо.

*(«Элегия четвёртая», пер. В. Микушевича)*

Неописуемо, потому что и здесь сливается в нераздельное то, что для нас неслиянно.

Рильке подвёл итог совершенного им в «Дуинских элегиях» открытия в письме к В. Гулевичу. Характерен ход его мысли от утверждения единства жизни и смерти к опирающемуся на него иному, обретающему в результате особую силу утверждению жизни и возможности её одоления и возвышающего преображения.

«Утверждение жизни и смерти в «Элегиях» становится единством. Признавать одну без другой, как это выявляется и торжественно утверждается в «Элегиях», в конце концов только ограниченность, исключаящая все бесконечное. Смерть — это лишь другая, невидимая и не освещенная нами сторона жизни. Мы должны попытаться достигнуть высшего сознания нашего бытия, которое у себя дома в обеих не разграниченных между собой областях и питается из неисчерпаемого источника обеих. Нет ни этого, ни того света, но лишь одно огромное единство... Мы — здешние и нынешние — ни на минуту не удовлетворяемся временным миром и не связаны с ним; мы непрестанно уходим и уходим к жившим ранее, к нашим предкам, и к тем, кто, по-видимому, следует за нами. И в этом самом большом «открытом» мире и пребывают все... Преходящее всюду погружается в глубокое бытие. Итак, все формы здешнего не только следует принимать ограниченными во времени, но по мере наших сил переводить их в те высшие планы бытия, к которым мы сами причастны... в блаженно земном намерении всё то, что мы зрим и осязаем здесь, перевести в более широкий, широчайший круг бытия. Не на тот свет..., а в некий целый мир, в единое целое. Природа, вещи нашего обихода и потребления случайны и бренны; но пока мы живём здесь, все они — наше владение, наши друзья, соучастники наших горестей и радостей, какими они уже были для наших предков. Так, все здешнее не только не следует принижать или перемещать в низший разряд, а как раз именно из-за его временности, которой оно обладает наравне с нами, все здешние явления и вещи должны быть поняты нашим внутренним разумом и преображены. Преображены? Да, потому что задача наша — так глубоко, так страстно и с таким страданием принять в себя эту преходящую бrenную землю, чтобы сущность её в нас «невидимо» восстала».

Позже в стихах к Гёльдерлину он писал, как бы разворачивая всё дальше вглубь и ввысь обретенное здесь понимание:

Тебе, о великий, тебе, заклинатель, жизнь представляла  
в одной всеохватной картине, когда ты её вызывал,  
замыкалась строка, как судьба, смерть сама становилась  
в ней короткой, и ты к ней спускался, но  
Бог, проложивший пути, выводил тебя снова наверх.

*(пер. В. Летушего)*

Найденный угол зрения даёт возможность во всём, в любой мелочи видеть повод к той свойственной Рильке сущностной экзистенциальной реакции — преодоления границы между бытием и небытием, достижения предела проникновенности иррациональной интуиции, которая и может быть паче разума:

...взгляни на чашу роз — на воплощенье  
предельности бытийства и упадка,  
отдачи без возможности отдаться,  
отдельности, что хочет стать твоей:  
предельностью тебя же самого.

*(пер. В. Летушего)*

На этом пороге и у него, и у его Орфея являются песни, плачи — паче слова, превышающие человеческую речь:

Из-за неё, любимой, убиваясь,  
всех плакальщиц перерыдала лира,  
и сотворился мир из плача, где  
всё повторилось снова: лес и дол,  
селенья, реки, тропы и зверье;  
над плачем — миром, как вокруг другой  
земли, ходило солнце, небо, звёзды, —  
плач — небо в звёздах, искажённых мукой...

*(пер. В. Летушего)*

В «Реквиеме по Вольфу графу фон Калькрайту» поэт уясняет, как творчество становится, может, должно стать одолением смерти, поскольку оно одолевает здесь-существование, и одолением всего целостного сверхбытия, поскольку оно одолевает смерть:



...Тут всё твоё, и вот в чём был твой опыт:  
что всё, что дорого, должно отпасть,  
что в пристальности скрыто отречение,  
что смерть есть то, в чём можно преуспеть.  
Тут всё твоё, три эти формы были  
в твоих руках, художник. Вот литьё  
из первой: ширь вокруг живого чувства.  
Вот что вторую полнило: творца  
не жаждущее ничего воззрение.  
В последней же, которую ты сам  
разбил, едва лишь первый выпуск сплава  
из сердца ворвался в неё, была  
та подлинная смерть глубокойковки  
и превосходной выделки, та смерть,  
которой мы всего нужнее в жизни,  
да и нигде не ближе к ней, чем здесь.  
...Вот где спасенье было. Если б раз  
ты подсмотрел, как рок вступает в строку,  
чтоб навсегда остаться в ней и стать  
подобием, и только — равносильным  
портрету предка (вот он на стене,  
он схож с тобой и он не схож) — тогда бы  
ты выдержал.

*(Пер. Б. Пастернака)*

На этом пороге преодолевается смерть, претворяемая в пакибытие, и преодолевается наша отчуждённость от неё — и преодолевшему свою ограниченность, отделённость от инобытия сознанию открывается возможность так обратиться к ушедшей:

Будь между мёртвых. Мёртвые не праздны.  
И помощь дай, не отвлекаясь; так,  
как самое далёкое порою  
мне помощь подаёт. Во мне самом.

*(«По одной подруге реквием». Пер. Б. Пастернака)*

Но остаётся ещё одно — неразрешимое противоречие. Человек может сконструировать модель мира, в которой есть Единое, связующее жизнь и смерть, бытие и пакибытие. Но пребываем ли мы в единстве с этим единым? Обрели ли мы Его? Как удержать Его, если

обрели? Как восстановить связь с Ним, если она утрачена? Достанет ли человеческих сил для этого? Что нужно для того, чтобы стяжать это единение с Единым? Ведь для того, чтобы одолевая целостное, включающее жизнь и смерть бытие, необходимо не знание о существовании Единого, но живое переживание единения с Ним. Отсюда — напряжённость, с которой, начиная с «Часослова», Рильке осмысляет и переживает отношения человека с Богом, ибо ведь только Бог и может быть Тем, Кто объемлет существование-здесь и инобытие. Если Единое существует, то оно существует в Боге, через Бога, благодаря Богу. Значит, речь должна идти о том, как человек обретает, утрачивает и восстанавливает вновь свое единение с Богом.

Этому посвящена большая часть стихотворений «Часослова» и многие тексты в поздней лирике. Об этом проникновенные строки в стихотворении «Из жизни святого».

Он страхи знал, лишаящие сил,  
как умиранье, и ему в угоду  
учил он сердце медленному ходу;  
как сына он его растил.

Немыслимые беды он познал,  
гнетущие, как темнота подвала;  
и душу повзрослевшую отдал  
он со смиреньем, чтобы пребывала

при Женихе и Господине, и  
жил там, где одиночество безмерно  
преувеличивало всё, и дни  
свои продлил, и речь забыл, наверно.

Зато постиг он счастье до конца,  
себя рукам единым предавая,  
и высшее блаженство ощущая, —  
быть целостным творением Творца.

*(пер. В. Летуцкого)*

Но здесь дан образ идеальный — путь святого обозревается с той позиции, когда уже ясно, чем завершается он. Но нам, незавершённым, не дан наш итог. Наши беды, страхи, наше безмерное одиночество — впереди. И нам надо знать, как быть тому, у кого всё это ещё

вперед. Нам нужен не результат, а вектор, путь, ключ к восстановлению связей с Единым. Нам нужен опыт стяжания этой возможности в условиях, когда она немыслима.

Эта коллизия, может быть, наиболее остро и болезненно представлена в стихотворении «Гефсиманский сад». В нём есть ответ на поставленные тут вопросы. И хотя этот ответ обращен уже к Богочеловеку, но для нас, обыкновенных людей, ищущих дорог к единению с Единым перед лицом хаоса и трагизма бытия, он указывает, как и куда мы могли бы направить свой путь, если бы были в силах, если бы были готовы к трагическому единению с Богом.

## V

Борение в Гефсиманском саду так влечёт к себе мысль и переживание поэта, потому что здесь одолению подлежит то, что превышает силы даже Богочеловека. Здесь уж и вовсе крайний предел. И потому все наши частные решения относительно возможности одолевать бытие и, проходя через любые катастрофы, обретать вновь единение с Единым, зависят от исхода этого решающего боренья.

Но чтобы понять, каков он, этот исход, нам нужно шаг за шагом до конца пройти той дорогой, которой идёт Тот, Кто теперь ещё только входит в Гефсиманский сад.

Из Евангелия мы узнаём о мере смертельной скорби и тоски, о борении, когда с чела падает кровавый пот, о молитве, которая вся есть моление о чаше, которая всякий раз начинается с мольбы: «если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф, 26:39); «Авва Отче, все возможно Тебе, пронеси чашу сию мимо Меня» (Мк, 14:36); «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня» (Лк, 22 :42). Мы узнаём об одиночестве: ближайших учеников Он находит спящими. Им Он открывает назначение молитвы — духовное бодрствование, одоление искушений и плотской немощи: «бодрствуйте и молитесь, чтоб не впасть в искушение; дух бодр, плоть же немощна» (Мф, 26:41). В Гефсиманском саду открывается, сколь непосильно человеку пить эту чашу, здесь явлен единственный случай расхождения воли Сына Человеческого и воли Отца. В этом-то расхождении и состоит искушение, и немощь человеческая, немощь плоти страдающей твари, ут-

рата бодрости духа, слабость сознания, потерявшего на время память о том, что должно сбыться предреченное. Здесь, наконец, можно увидеть и состояние Богооставленности: Сын Человеческий Сам должен пить эту чашу — один, никто за Него, никто вместе с ним не может этого сделать — ни человек, ни Отец, и по этому можно судить о том, сколь непомерно назначенное. Чаша эта для Него одного, Сына Человеческого, Сына Божия. Тут Он отъединён и от людей, и от Отца.

Евангелист Матфей показывает, с каким напряжением преодолевается это расхождение: в первой молитве после мольбы идут слова «впрочем, не так, как Я хочу, но как Ты» (Мф, 26:39), во второй говорится: «Отче Мой! Если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить её, да будет воля Твоя» (Мф, 26:42).

И как знак воли Отца и Его поддержки решившемуся выполнить ее у евангелиста Луки является Ангел. Он приходит тогда, когда человек Иисус, преодолевая тоску, смертельную скорбь, немощь плоти, преодолевая искушение, в борении обретает бодрость духа и силы сказать: «впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» Лк, 22:42). В ответ на это «да будет» — «явился Ему Ангел с небес и укреплял Его» (Лк, 22:43).

Исход борения известен — с твёрдой решимостью Иисус говорит ученикам: «Кончено, пришёл час: вот, предаётся Сын Человеческий в руки грешников. Встаньте, пойдём; вот, приблизился предающий Меня» (Мк, 14:41–42). Через несколько минут Иисус скажет Петру: «Вложи меч в ножны; неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец» (Ио, 18:11). Он приемлет предназначенное и отказывается от сверхъестественной защиты ради исполнения должного: «Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? Как же сбудутся Писания, что так должно быть?» (Мф., 26:53–54).

Он так и остаётся один перед этой чашей, но — приняв волю Отца, восстанавливает связь с Ним и Своей воли в ясном сознании: это дал Мне отец, так и должно быть. Должное же в том, чтоб исполнилось пророчество Исаии: «Он был презрен и умален, муж скорбей. Но Он взял на Себя наши немощи и понёс наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нём, и ранами Его мы исцелились... Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно... когда же душа Его принесёт жертву умилостивления, Он

узрит потомство долговечно, и воля Господня будет исполняться рукою Его. На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством; через познание Его... Он оправдает многих» (Ис., 53:3–11).

В Евангелии переживание Богооставленности возникает ещё раз — на Голгофе, но именно тогда, когда тьма, очевидно же, метафизическая — охватывает весь мир, т. е. когда исполняется предначинанное пророком: «От шестого же часа тьма была на всей земле до часа девятого; а около девятого часа возопил Иисус громким голосом: «Или, Или, лама савахфани? То есть: Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мф, 27:45–46).

Но в чём смысл этого возгласа? Хорошо известно, что это цитата из 21 псалма, который начинается с тех же слов: «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты оставил меня?» (Пс., 21:2). Псалом этот имеет пророческий смысл, в нём дан прообраз распятия: «Все видящие меня ругаются надо мною, говорят устами, кивая головою: «он уповал на Господа; пусть избавит его, пусть спасёт, если он угоден Ему»... пронзили руки мои и ноги мои... делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий» (Пс., 21:8, 17, 19).

Страдания преданного поруганию достигают в псалме немислимой глубины: «Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались; сердце моё сделалось как воск, растаяло посреди внутренности моей... Сила моя иссохла как черепок. Язык мой прильпнул к гортани моей... Можно было бы перечесать все кости мои...» (Пс.: 21, 15, 16, 18).

Богооставленность здесь в том, что попущением Божьим человек обрекается на поношение, на невыносимые страдания. Но устремлённость к Богу человека здесь не утрачена. Человеку опытно известно: Бог являл Себя прежде людям, нёс им спасение. Значит, положение, когда отдельный человек здесь и сейчас далёк от спасения, — временное и преодолимое. Нужно только вновь и вновь прилагать свои усилия, чтобы прорваться к Нему сквозь мрак и ужас, боль и одиночество: «Далеки от спасения моего слова вопля моего, Боже мой! Я вопию днём, — и Ты не внимлешь мне, ночью, — и нет мне успокоения. Но Ты, Святой, живёшь среди славословий Израиля. На тебя уповали отцы наши, уповали, и Ты избавлял их; к Тебе зывали они, и были спасаемы; на Тебя уповали, и не остались в стыде» (Пс., 21:2–5).

Нужно, неустанно моля, помнить, что это страдание, как и любое другое, осмысленно, что через страдание пролегает путь к избавлению и твоему, и многих, нужно утверждать величие Божьего про-

мысла, претворяющего невыносимые страдания в средство спасения, утверждать славу Божию и в последних глубинах скорби. В псалме это и совершается: пребывающий в бездне поругания не только сохраняет внутреннюю связь с Богом, но и являет волю к утверждению Его благодати и величия, он надеется на Бога, жаждет быть в единстве с Ним, верует в Него и в то, что только единение с Ним даёт возможность одолеваять неодолимое: «Но Ты извёл меня из чрева, вложил в меня упование у груди матери моей. На Тебя оставлен я от утробы, от чрева матери моей Ты — Бог мой... Буду возвещать имя Твоё... да благоговеет перед Ним всё семя Израиля, ибо Он не презрел и не пренебрег скорби страждущего, не скрыл от него лица Своего, но услышал его, когда сей воззвал к Нему. О Тебе хвала моя в собрании великом... да восхвалят Господа ищущие Его; да живут сердца ваши во веки! Вспомнят, и обратятся к Господу все концы земли... Потомство моё будет служить Ему и будет называться Господним вовек: придут и будут возвещать правду Его людям, которые родятся, что сотворил Господь» (Пс, 21:10, 11, 23, 24, 25, 26, 28, 32).

Переживание Богооставленности, явленное в начале псалма, во второй его части перерастает в великое славословие, ибо и в самой страшной глубине страдания сохраняется вера и упование, переживание единения с Богом, и отсюда — преодоление страдания, скорби и самой смерти: «преклонятся перед Ним все нисходящие в персть и не могущие сохранить жизни своей» (Пс, 21:30).

И тогда становится понятным, почему Христос на кресте произносит: «Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты меня оставил» (Мф, 27:46). Он здесь не просто процитировал первый стих псалма. Он начал читать весь 21 псалом, и если человеческих сил не хватило, то воля, и Божеская, и человеческая, была в том, чтобы дочитать его до конца. Если же это так, тогда возглас Иисуса на кресте есть знак как всей полноты самоумаления Божьего, вплоть до переживания Богооставленности, так и необычайной мощи духовного усилия, преодолевающего всю ничтожность человеческой природы и человеческого сознания, которое само по себе не может вырваться из замкнутого круга осознанной им Богооставленности. И всё же это сознание Богооставленности преодолевается, и духовным усилием собственно человеческим. Иисус начинает читать псалом, и хотя чтение обрывается в самом начале, но остаётся возможность принять возглас Иисуса как отсылку ко всему тексту псалма, а в нём явлено усилие духовного преодоления катаст-

рофы Богооставленности именно с опорой на человеческое чувство, человеческую волю — в пределах человеческих сил и возможностей.

Таков урок и образец, данный Иисусом в последние мгновения его земной жизни всем мученикам грядущих веков: опираясь на духовную традицию, заложенную людьми, на человеческий опыт, человек может преодолеть духовную катастрофу своими усилиями, если есть вера и упование, стремление к единению с Богом.

В «Гефсиманском саде» Рильке акценты смещены настолько, что может показаться, что это стихотворение не о Богочеловеке, не о Сыне Божьем, а об обыкновенном сыне человеческом, о трагедии одного из праведников, в конце своего пути потерявшего себя и Бога, о духовной катастрофе, постигшей обречённого на казнь, в которой, как и вообще во всём, что с ним происходило и происходит, он больше не видит смысла:

Он поднимался из последних сил,  
седей маслин, седеющих на склоне, —  
и лоб, покрытый пылью, погрузил  
в горячие и пыльные ладони.  
Путь завершён. И впереди — конец.  
Уйти — но я уже ослеп, плутая,  
и как скажу я, что ты есть, отец,  
когда нигде не нахожу тебя я?

Не нахожу тебя: в себе самом,  
ни в камне, ни в тени маслин — ни в ком.  
Я одинок, и ни души кругом.  
Скорбящих утешал я, твой посол,  
и ты меня и укреплял и вёл,  
ты — выдумка. О как мой крест тяжёл.  
А после скажут: ангел снизошёл.  
При чём тут ангел? Нисходила ночь,  
листву листая в густолистой кроне,  
ученики ворочались спросонья.  
При чём тут ангел? Нисходила ночь.

Подобна ста другим, что наступали  
и уходили прочь.  
В ней стыли камни, в ней собаки спали —  
о смутная, о полная печали,  
заждавшаяся утра ночь.

Нет, к себялюбцам ангел не слетает,  
не станет ночь великой ради них.  
Предавшие себя и всех — таких  
не признают отцы и вырывают  
в проклятиях матери из чрев своих.

*(пер. В. Летушего)*

Но если глубже вжиться в написанное поэтом, можно увидеть, что дело в ином: он предлагает свою версию кенозиса — самоумаления Христа, версию, актуальную для новейшего времени, в котором столь многие утратили единение с Богом, поскольку во главу угла было поставлено сознательное и только, рассудочное — и не более освоение бытия.

Такая — рационалистическая позиция может приводить к построению модели мира, в которой есть место и для Бога. Но чаще оказывается, что подобное сознание в гипотезе Его существования не нуждается. Даже если и допускается бытие Божье, любое испытание приводит к неразрешимым сомнениям. И всё потому, что в рациональных схемах бытия действует презумпция бессмысленности страданий. И тогда нужно оправдывать Бога. Но Он перед лицом всечеловеческой скорби оправдания не находит. И — перестает быть. В сознании Его больше нет, и найти Его невозможно. Рационалист не понимает, что здесь не Бог нуждается в оправдании, а своевольное творение, отпавшее и ежечасно отпадающее от Бога, уходящее во тьму по своей воле, тем самым породившее (и продолжающее порождать) метафизический корень зла и скорби. И что все труждающиеся и обременённые болезнями, духовной немощью, своими грехами, беззаконием мира — не должны ни обвинять, ни оправдывать Бога, но искать Его, воссоединиться с Ним, потому что только в единстве с Богом преодолима всечеловеческая скорбь.

Но для строящих рассудочные парадигмы единение с Богом как непосредственное переживание недоступно. И опустошённый человек оказывается в опустошённом мире — в мире бессмысленного страдания.

Вот о чём речь. О неприемлемости для сознания существования, полного скорби, о невозможности рационально согласовать всечеловеческое страдание с бытием Божьим, о неспособности усмотреть смысл в бытийственных антитезах и антитезисах, в катастрофизме



единого, включающего и жизнь, и смерть, и радость, и страдание бытия, об отказе одолевать это единое бытие, в результате — об отречении от Единого.

Однако кенозис Христа совершается для того, чтобы быть преодоленным. У Рильке это преодоление есть. Его Христос самоумаляется, нисходя до подобного, по сути бездуховного состояния, свойственного современному человеку, чтобы доказать: это преодолимо.

Вчитаемся же ещё раз в написанное поэтом.

Он шёл в гору под серую листвою,  
весь серый и затерянный (растворившийся)  
в той местности масличной.  
И ложился его лоб, покрытый пылью,  
глубоко в пропыленность горячих рук.

В это нужно взглядеться. Он уже вошёл в оливковый сад, расположенный у подножья Масличной горы. Листва оливок — серая. Рильке прямо называет цвет, тем самым устанавливая связь между серой листвою и обликом идущего. Весь серый. Это может быть цвет одежды. Тогда это рубище. Это может быть цвет лица. А это знак усталости, истомленности, болезни, тоски. И это пыль на лице, на руках, на одежде.

Перед нами Путник на исходе утомительного пути. Он долго шёл сквозь сушь по пыльной, каменистой дороге. Он всё ещё движется под серой листвою, среди серых стволов, по цвету неотличимый от местности, в которой потому-то и может затеряться. Всё теряется в сумрачной серости. Нет ни яркости разноцветных красок, ни чёрного, ни белого, ни цвета, ни тени. Серость, неразличимость. В ней растворяется и человек, и мир. Но, растворяясь, человек теряет себя. А если мир становится серым в восприятии — это знак нарастающей слепоты и отчуждённости от мира, безразличия к нему. Так уходит жизнь и приходит конец.

Он идёт в гору, уронив голову в ладони. Эти ладони печёт печаль, они горят от горя. И этот жар, изнутри опаляющий руки и лоб, и есть то единственное, чем Он может противостоять серости и неразличимости внешней, что Он может противопоставить безразличию и опустошённости внутренней. Всё было бы просто и однозначно, если бы Он и сам был не холоден и не горяч. Но Он горяч. И отсюда неоднозначность и напряжённость ситуации, вырисовывающейся перед нами.

Он идёт согбенный, обхватив голову руками и не видя ничего. Так идти можно только в полном одиночестве, зная, что рядом — никого. А ведь спутники где-то тут. Но Он забыл о них, Он их не видит, замкнувшись до конца в себе. Для Него сейчас существует только серость вокруг, жар Его рук, одиночество, палящая горечь внутреннего разлада.

Так в первой строфе символически задаётся душевная коллизия, которая получит развитие в последующих строках. Нити протянутся от этих символов и смыслов: затерянность внешняя, потерянная внутренняя, слепота, жар горя и отчаяния.

После всего вот это. И это был конец.  
Теперь должен Я идти, тогда как Я слепну.  
И почему Ты хочешь, чтоб Я утверждал,  
что Ты есть, тогда как Я Тебя сам больше не нахожу.  
Я не нахожу Тебя больше.  
Ни в Себе, ни в ком другом,  
ни в этом камне.  
Я не нахожу Тебя больше. Я один.  
Я один со скорбью всех людей,  
которую я с Тобой (через Тебя, с Твоей помощью) смягчить пытался.  
Но Тебя нет. О несказанный стыд!

В первых словах этого фрагмента как бы подводятся итог тому, что было представлено в первой строфе с точки зрения внешнего наблюдателя: после всего, что было прежде, это, т. е. то состояние, которое явлено было в первой строфе. Вывод, уже подготовленный, делается немедленно: и это был конец.

Но что значит здесь «конец»? Это ещё не конец пути, если дальше сказано: теперь я должен идти. Это не конец Богообщения и не завершение предназначенного, ведь сказано: «Ты требуешь: Я должен идти». Это не отказ от исполнения долга: с Ним остаётся скорбь всех людей. Скорее это исчерпанность человеческих возможностей, душевных сил.

Важно, что здесь у Рильке просвечивает то, что дано в Писании. Есть высшая воля, требующая взять на себя всечеловеческую скорбь и при этом сохранить, пребывая в бездне страданий, способность славить, т. е. утверждать Бога, Его Промысел, Его благое бытие. И требующая идти, т. е. выполнять предназначенный подвиг. Идти на собственную казнь, идти добровольно, чтобы быть изъязвлённым

за грехи наши, понести наши немощи и болезни, быть презренным и умаленным, быть истязуемым скорбью людских болезней и беззаконий, скорбью наказания мира, принести жертву умилоствления и оправдать многих. Есть одиночество Того, Кто стоит перед такой непосильной задачей, Кто один только и может её выполнить. И есть слабость человеческого сознания, первоначально неспособного усмотреть связь между благостью промысла и скорбью. Для сознания за пеленой своих и людских страданий Бога невозможно увидеть, отыскать, Его уже как бы и нет.

Чтобы глубже раскрыть это внутреннее состояние, автор уступает слово Идущему: «Вот и теперь Я должен идти, хотя Я слепну». Слепнуть здесь — значит не видеть пути, его перспективы. Но главное — это утрата духовного зрения, видения Бога.

В «Часослове» было сказано: «Ich finde dich in allen diesen Dingen» — Я нахожу Тебя во всех этих вещах. Бог может явить и дать увидеть Себя во всем, в любой вещи, в великом и малом, в боли и в радости. В «Гефсиманском саде» же говорится: Я не нахожу Тебя больше. Ни в Себе, ни в других, ни в этом камне. Мир опустошается для того, кто Бога больше ни в чем не находит. Он впадает в одиночество метафизическое: одиночество в отсутствие Бога. Но не Бог оставил Его, ведь Бог от Него всё ещё чего-то ждёт и требует. Значит, действительно всё дело в исчерпанности человеческих возможностей — субъективного, личностного духовного видения.

Здесь у Рильке открывается: Богооставленность — это не объективное положение, ибо не Бог оставляет нас, нас оставляют наши силы, и в первую очередь душевные. Богооставленность — это субъективное состояние, охватывающее обессиленную душу.

Человеческие силы конечны. Самоумаление Христа в Гефсиманском саду, по Рильке, достигает того предела, когда Богочеловек становится просто человеком, остающимся наедине с громадой всечеловеческой боли, тоски, скорби, с тем игом и бременем, которое просто человеку не по силам. Бог и теперь продолжает звать. Человек же в бессилии своём оказывается неспособным ни вслушаться, ни слышать зова Бога, ни ответить на него. Пропадает способность человека к Богообщению. Уже это может быть причиной стыда. Но это не всё. Теряя общение с Богом, человек уходит во тьму, над ним берёт силу власть тьмы. Всепоглощающая серость сменяется глухой ночью.

Стыд мог бы отступить, если б человек смог найти путь из ночи к свету. Но это невозможно, точнее — кажется поначалу невозможным.

Утратив способность к Богообщению, человек теряет самого себя, важнейшее в себе — то, что связано с образом и подобием Божиим. Его постигает разотождествление с собой — худший вид душевного помешательства. Не об этом ли сказано в 13 псалме: «Сказал безумец в сердце своём «Нет Бога»» (Пс., 13,1).

Болезнь души (безумие) в 13 псалме связывается с тем, что человек именно в сердце своём, т. е. в самой сокровенной глубине личности, не в сознании, а в целостном переживании личностного бытия, в его центре теряет Бога, не находит, не видит Его. Оценивая такое состояние и можно сказать: невыразимый, неизъяснимый, не поддающийся обозначению словом стыд.

Но если человек всё ещё может чувствовать стыд, то за этим можно увидеть расщепление, разлом между сознанием и непосредственным переживанием. Существование — в мире неразличимой серости, в одиночестве наедине со всей скорбью и тоской всех людей — столь непосильно, что разум теряет зрение, не находит Бога. Но в чувстве рождается стыд. И стыд этот перед Богом, Который для переживания (не для сознания!) есть. Таким образом, самоумаление Христа у Рильке в большей степени связано не с человеческой слабостью вообще, а с тем, что на какое-то время сознание Иисуса, по Рильке, сводится к ограниченному человеческому сознанию, неспособному в минуту слабости вместить Бога, унизившемуся до утверждения: «Нет Тебя».

Тут уместно вспомнить ещё одно стихотворение из «Часослова»:

Погаси мне глаза: я смогу Тебя видеть.  
Замкни мне уши: я смогу Тебя слышать.  
И без ног я смогу к Тебе идти,  
И без уст я еще смогу Тебе присягнуть.  
Отломи мне руки, я поймаю Тебя  
Моим сердцем, как в ладони.  
Останови мне сердце, и мой мозг будет биться,  
И если Ты бросишь в мой мозг пламя,  
Тогда я Тебя в своей крови понесу.

Здесь явлено то главное, чем отличается подлинная вера и подлинное Богообщение: независимость от материальных средств, спо-

способность вопреки всем объективным препятствиям находить все новые и новые пути и способы единения с Богом, а главное — внесознательная устремленность, превышающая разум воля души к духовному видению, слышанию, движению, цель которых — приятие Бога, несение непосильного ига, которое есть благо.

В вопросах веры решающим оказывается не разум, не сознание, а воля, чувство, переживание существования себя в Боге и Бога в себе.

Стало быть, коллизия стихотворения Рильке «Гефсиманский сад» связана, с одной стороны, с противоречием между непосильным бременем Божьей воли и слабостью ограниченных сил, а с другой стороны, с противопоставлением ограниченности человеческого сознания, неспособного объять Бога, Его волю, — и непосредственного экзистенциального переживания, толкающего вперед: ты должен идти; из глубины своей взывающего: ты должен утверждать: Сущий есть; напоминающего: ты остаешься со скорбью и тоской всех людей, которую прежде пытался смягчить через Бога, наконец, вызывающего стыд, когда сознание перестает видеть, находить Бога, когда в безумии из уст вырывается: Но Тебя нет.

Сознание и чувственное зрение обессиленного, истомленного человека согласованно видят только серость, не различают Божественного света и черных теней. Но есть противостоящий всему этому внутренний жар, и ответом на предельное падение обезумевшего разума является горячий стыд.

Чтобы душа по-настоящему рванулась ввысь, она должна коснуться последней глубины мрака и тоски. Погружение в эту глубину и подчеркивается тем, что наступает ночь. Она приходит и наваливается всей своей громадой — пустая, безблагодатная, не становящаяся великой ночью свершения, безразличная ко всему. Ночь тут не просто время суток, но метафизический символ тьмы и оцепенения, забвения и тревоги, Богооставленности, сполна пережитой сознанием: глубина погружения во тьму, где нет Бога, такова, что вестник Бога — Ангел явиться уже не может.

Потом рассказывали: Ангел приходил.  
Откуда Ангел? Ах, настала ночь  
и перелистывала равнодушно кроны.  
Ученики метались в снах своих.  
Откуда Ангел? Ах, настала ночь.

Та ночь, что наступала, была неотличима  
от тех, что мимо сотнями идут.  
Там спят собаки, там лежат каменья.  
Ах, скорбная, ах, та, что  
ждет, когда снова придет утро.

Действительно, Warum ein Engel? — с какой стати тут появится Ангел? Есть ночь, одиночество, рядом, но за гранью сна, — в тревожном забытии ученики. Ночь, неотличимая от других, т. е. совершенно равнодушная к тому, что свершается, равнодушно же листающая кроны деревьев. Таким образом, ещё раз подчёркивается отчуждённость от мира. В этом мире все спит, живое и мёртвое, собаки и камни. Оставленность, заброшенность в тёмный, чуждый и равнодушный мир, где нет ниоткуда отклика на боль.

И если здесь же говорится, что ночь печальна, то это характеризует не саму ночь, а её восприятие.

Но в этот миг, когда погружение в глубину одиночества и скорби достигает последнего предела, и наступает перелом. В явленном здесь переживании это ночь такая, которая ждёт, когда опять придёт утро.

Да полно — разве ночь этого ждёт? Нет, конечно. Ждёт Тот, Кто в эту ночь достиг последней глубины мрака. И это ожидание предвещает последний в земной жизни Иисуса взлёт — преодоление Богооставленности, воссоединение с Божьей волей.

Как только возникает это ожидание утра, становится ощутимым усилие продолжить молитву. Она было остановилась на словах: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты оставил меня?» Или же на словах: «Отче, да минует меня чаша сия». Но того, кто так только и мог бы молиться, Иисус теперь осуждает. Ведь слова последней строфы мог произнести именно Он:

Потому что Ангелы не приходят  
к таким молитвенникам.  
И ночи не станут великими для таких.  
Себя утративших всё оставляет.  
Они покинуты отцами.  
Их обронило лоно матерей.

Тут ещё естественней осознаётся, что состояние, представленное в предшествующей части текста, это не столько объективная Богоостав-

ленность, сколько потеря самого себя, ибо, как было уже показано, не Бог оставил человека, напротив, это человек потерял Бога, а вместе с этим и себя, утратив самоидентичность, а отсюда и внутренняя потерянности, и растерянность, в результате теряются связи и со всем миром.

Вот почему делается такой жёсткий, категоричный вывод: себя утративших всё оставляет. Действительно, к таким Ангел не приходит, те, кто так лишь молится, не могут осознать величие ночи, когда вершатся судьбы мира. А поскольку речь идёт о судьбах мира, о том свершении, которого ждали, которое готовили все предыдущие поколения, — потерявший себя, Бога, связи с миром и человечеством обречён на то, чтобы быть выкидышем всечеловеческой истории — таких роняет лоно матерей. Эти слова не могут быть обращены к Богочеловеку. Они обращены Богочеловеком к состоянию духовного умаления, когда сознание человека достигает полной потери им и себя, и Бога.

Это не самооценка потому, что всегда различавший грех и грешника, противопоставлявший обусловленное ограниченностью человеческих возможностей, слабостью воли, скудостью сознания человеческое несовершенство — и совершенство Божьего замысла о человеке, ничтожество людских мыслей, слов и дел — и возвышенность образа и подобия Божьего в нем, Иисус и тут совершает разотождествление Себя с тем, до чего унизился в крайнем самоумалении. Он, по Рильке, потерял, перестал видеть, находить Бога, на какое-то время отказался следовать Его путём, отказался утверждать Его благое бытие, оказался не в силах нести дальше скорбь всех людей, унизился до безумного утверждения: нет Тебя. Он потерял Себя, испытал отчуждение от мира и людей, перестал видеть божественный свет, погрузился во тьму безблагодатной ночи.

Всё это есть утрата вероисповедного сознания. Причина такой утраты в том, что сознание отказывается принять страдание, а вместе с тем и единство бытия, в котором страдание присутствует с необходимостью, входя в полноту существования, но значит, отказывается принять и Единого, Который объемлет эту полноту.

Существовать — значит и страдать тоже. Отказаться от страданий можно только стремясь к небытию, к абсолютному Ничто. И правда, исстрадавшийся, измученный человек жаждет смерти, небытия, где нет уже ни радости, ни боли. Но такую смерть и попирает Христос. Его подвиг, смерть и воскресение есть отрицание смерти как перехода

в пустоту, в Ничто, отрицающее бытие. Его воля принимает единство бытия, в котором есть и жизнь, и смерть, и радость, и страдание. Он и пришёл в мир для того, чтобы с Ним была скорбь всех людей, чтобы открыться ей, взять её на Себя и дать образец иного отношения к страданию — с презумпцией его осмысленности. Ведь если Сын Божий берёт на Себя страдание, значит, оно осмысленно.

Если человек в сознании своём игнорирует страдание, ни единство бытия, ни Бог ему не нужны. Бог нужен тем, кто открыт этому единственному бытию со всеми его антитезами и антитезисами, кто открыт страданию, кто знает: страдание и скорбь — это не то, чего не должно быть, а то, что должно быть преодолено.

Имеющему же такую открытость легко обнаружить, что смысл страдания в том, что оно предназначено для того, чтобы взять его на себя как непосильное бремя, найти духовные силы, чтобы это бремя нести, прозревать его осмысленность и устремляться к единственному бытию и к тому Единственному, с Кем оно только и может быть одолимым.

Но для этого мало вероисповедного сознания, нужна иррациональная интуиция, экзистенциальное переживание трагического единения человека с единством бытия и с Богом.

Тогда и станет возможным принять Бога Единого, единящего всё, и принять страдание, исходя из того, что оно осмысленно в этом едином Божьем мире даже тогда, когда мы постигнуть его смысл не в силах.

Но тут-то и нужна вера в то, что и страдание, и смерть, и любовь, и творчество, и счастье — всё полно смысла и одолимо, стоит лишь принять все, что ты претерпеваешь, как проявление Божьей воли, принять эту волю и после таких естественных слов: «Да минует меня чаша сия», — в смирении и покорности добавить: «Но не моя воля да будет, а Твоя».

Исход Гефсиманского борения у Рильке предопределён тем, что его Иисус горяч, что, увидев, до чего унизилось его сознание, он испытывает горячий стыд, что Он только во внутренней речи, только в мысли сказал: «Я не нахожу Тебя... Тебя нет...». Но не в сердце своём. Стихотворение завершается беспощадной оценкой этого состояния сознания, потому что непосредственное переживание, интуиция единого бытия и Бога остались с Ним.



Катарсис вынесен за пределы текста. Но читая его, мы погрузились в такую бездну, из которой невозможно не рваться. Для испытавших такие глубины катарсис неизбежен.

Еще мгновение — и все свершится. Но мгновение это равноценно вечности. Оно длится. И пока оно длится, Он теперь и может начать в ожидании рассвета восстанавливать утраченные было сознанием связи с Собой, вплоть до преодоления духовного умаления и восстановления самотождественности Богочеловека, связи с Богом, и с миром, и с человечеством. Сбросив же с себя духовное умаление, он будет готов к тому, чтобы приблизились предающие Его, будет готов дочитать до конца 21 псалом, будет готов завершить Гефсиманскую молитву: Но не моя воля, а Твоя да будет.

Вот он — исход: одоление возможно. Вот урок: оно возможно человеку в предельном его умалении. И нет нужды бояться бездны отчаяния и падения, отчужденности от мира и Богооставленности.

Бояться следует скудости сознания, прячущегося от боли бытия, утраты экзистенциальной воли, приемлющей единство мира и жаждущей единения с ним и с Богом — на краю бездны, в самой бездне. Нужно быть готовым погрузиться в нее до последней глубины, до дна, чтоб, оттолкнувшись от него, пусть даже не выйти, но хотя бы только начать выход из этой тьмы к свету, пусть не преодолев еще, но все же начав преодолевать бездну. Мы не знаем, сможем ли мы побороть ее. Суть не в победе. Все дело — в усилении одоления.

---

---

## ОЖИДАНИЕ И ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ЧУДА В ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ И СУДЬБАХ ГЕРОЕВ «ПРЕСТУПЛЕНИЯ И НАКАЗАНИЯ»

«Что она, уж не чуда ли ждёт?» [1, с. 305] — мысленно задаёт вопрос себе Раскольников в беседе с Соней, не замечая того, что это скорее сам он ждёт чуда, не понимая, что это ясно, как день, его главному оппоненту, Порфирию Петровичу, отчего тот и задаёт свой вопрос: «И-и в Бога веруете?... И-и в воскресение Лазаря веруете?...» [1, с. 247].

Раскольников отвечает твёрдо и спокойно дважды: «Верую», — когда речь идёт о Новом Иерусалиме и о вере в Бога. Но когда прозвучал вопрос о воскресении Лазаря, он дрогнул: «Ве-верую. Зачем вам всё это?» Порфирий не отступает: «Буквально веруете?» — «Буквально», — без объяснений отрезает Раскольников. «Вот как-с... так полюбостыствовал. Извините-с» [1, с. 247], — проговаривает Порфирий, видимо, мысленно уже подводя итоги этой краткой интермедии, как бы невзначай вклинившейся в мучительный разговор, в ходе которого следователь всё подводит и никак не подведёт Раскольникова к краю пропасти, провоцируя его, поддразнивая, заставляя всё более и более раскрываться в том, что Порфирию Петровичу уже понятно и почти полностью известно.

Интермедия эта не случайна, как не случайно и то, что в разговоре с Соней Раскольников принуждает её прочесть ему из Евангелия отрывок о воскрешении Лазаря. Сам ли он заранее обдумывал этот евангельский сюжет или на него натолкнул его Порфирий, не столь важно. Суть в том, что потребность в чуде, жажда чуда, интенциональность к чуду — это одна из доминант его внутреннего состояния, что, по-видимому, пронизательный Порфирий Петрович и почувствовал, почему и его вопросы случайны лишь по месту и времени их появления, но не по существу.

Тонкий психолог, составивший себе достаточно адекватное представление о внутреннем мире Раскольникова, Порфирий понимает, что подобный характер при столкновении с экзистенциальной катастрофой не может искать выход только на плоскости профанической, но будет стремиться к духовному разрешению неразрешимой коллизии, будет пребывать в эсхатологическом устремлении покончить с профаническим здесь-бытием, вырваться за его пределы к трансцендентному, и всё это поначалу неосознанно, в смутном переживании, в недифференцированном иррациональном волевом порыве. Психологически это первоначальное бессознательное устремление и выявляется как жажда чуда, при том такая жажда, которая не считается с объективными условиями и обстоятельствами, с законами естества: логическая или онтологическая невозможность чуда игнорируется, такова уж мера его субъективной необходимости, потребности в нём.

Переживающий такую жажду готов уверовать в любое чудо вообще, сколь бы немислимым ни казалось оно для эвклидова разума. Способность человека уверовать в немислимое, таким образом, есть показатель того, что и сам он по-настоящему жаждет чуда, а значит, что он сам претерпевает неразрешимую коллизию, сам лицом к лицу столкнулся с экзистенциальной катастрофой. Что и требовалось доказать Порфирию. Потому-то он интуитивно выходит на вопрос именно о воскрешении Лазаря — и получает полное удовлетворение: Раскольников в очередной раз проговаривается, тут-таки не распознав неожиданного подвоха, очевидно, потому, что, уже испытывая жажду чуда, он её пока не осознаёт.

Но вот он сталкивается с Соней, пережившей свою катастрофу, претерпевающей свою неразрешимую экзистенциальную коллизию, и, глядя на неё, догадывается: она ждёт чуда. То, что он даёт этому толкование, так сказать, клиническое, — «сошла с ума», «помешательство», «юродивая» [1, с. 305–306], — есть просто проявление свойственного ему (но до поры) эвклидова подхода к подобным вещам и вообще его неверия (в той же ведь беседе он сам говорит: «Да, может, и Бога-то нет» [1, с. 303]). Но главное — интенция к чуду — угадано им, по-видимому, верно. И тут интуиция и его, как Порфирия, может, и благодаря подсказке следователя, выводит на мотив воскрешения Лазаря. Он настойчиво и даже грубо требует, чтобы Соня прочитала ему этот отрывок. Он догадывается — в этом она будет «выдавать и обличать

всё своё. Он понял, что чувства эти действительно как бы составляли настоящую и уже давнишнюю, может быть, тайну её..» [1, с. 308].

Вместе с тем он догадывается и о том, что «ей мучительно самой хотелось прочесть, несмотря на всю тоску и все опасения, и именно ему, и непременно теперь».. [1, с. 308]. Это он «узнал и узнал наверно», не вдумываясь в мотивацию этого желания, предугадывая и убеждаясь лишь в том, сколь сильна в ней эта жажда невозможного, сколь велика её вера в немыслимое, сколь значима для неё евангельская реальность — реальность веры как «осуществления ожидаемого» [Евр., 11:1], т. е. осуществления того, с чем связаны ожидание, чаяние, надежда, упование, настоятельная потребность. Раскольников видит: «да, так и есть! Она уже вся дрожала в действительной, настоящей лихорадке. Она приближалась к слову о величайшем и неслыханном чуде, и чувство великого торжества охватило её. Голос её стал звонок, как металл, торжество и радость звучали в нём и крепили его» [1, с. 309].

Достоевский приоткрывает лишь один мотив, почему ей хотелось всё это прочесть: «И он, он — тоже ослепленный и неверующий, — он тоже сейчас услышит, он тоже уверует, да, да! сейчас же, теперь же, — мечталось ей...» [1, с. 309].

Но зачем ей, чтоб он сейчас же уверовал? Не из благодарности же или симпатии к доброму, но неверующему человеку. Нет, конечно, дело в другом.

Она, пережив свою катастрофу, зная, что такое безысходность и отчаяние, обрела особую духовную чуткость и интуитивно уже прозревает, что и положение, и внутреннее состояние Раскольникова так же катастрофичны, так же безысходны и отчаянны, как у неё, что он так же нуждается в чуде и, может быть, уже бессознательно тоскует по вере, но всё никак не может пережить обращение к ней, всё никак не уловит, в чём содержание необходимого ему чуда.

Соня же знает не только жажду чудесного, но уже глубоко прониклась сутью того чуда, которое нужно как ответ её собственной — и раскольниковской экзистенциальной коллизии: недаром две остановки — первая, в предчувствии, что дрогнет голос, и вторая, когда она с болью переводит дух, обрамляют главное, очевидно, место в чтении, частично подчёркнутое и автором. Вот это предложение с авторским курсивом: «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь, верующий в меня, если и умрёт, оживёт» [1, с. 309]. Если в контексте евангельском здесь речь идёт буквально о смерти и воскресении, то в контексте су-

деб и Сони, и Раскольников — о гибели и возрождении, падении и спасении. Это и есть то чудо, в которое верует (а не только жаждет его) Соня. Это её символ веры: верующий, если и умрёт, оживёт. Тут и начинает проглядывать то всё, что даёт и что делает ей Бог, вспомним реплики, которыми обмениваются Раскольников и Соня: «— Так ты очень молишься Богу-то, Соня? — Что ж бы я без Бога-то была? — А тебе Бог что за это делает? — Всё делает» [1, с. 306].

Здесь в устах Сони очень характерно это «делает» вместо, скажем, «сделает», «даст». Соня здесь не просто поддаётся инерции: в вопросе «делает» — и в ответе «делает». Вопрос-то саркастический и почти риторический, ибо за ним утверждение: то, что делает, как бы и говорит о том, что либо Его нет совсем, либо Он оставил тебя на произвол твоей судьбы, подпадающей под определенный процент.

Ответ же полемически заострён против подобной риторики. В нём проявление того же представления: верующий, если и умрёт, оживёт, многократно усиленного употреблением формы настоящего времени. Если «делает» (а не «сделает»), значит, Соне в её судьбе интуицией уже открывается не только возможность, но реальная действительность возрождения и спасения.

Это и есть чудо, к которому интенционально устремлена душа Сони, которое она уже переживает и к которому она стремится приобщить Раскольникова. Как стало оно возможным — для Сони, которая, по словам Раскольникова, сама «на себя руки наложила», «загубила жизнь... свою» [1, с. 311], которая сознаёт себя бесчестной, великой грешницей.

В первую очередь объясняется это тем, что для такой натуры, как Соня, грех, падение, позор, низость, грязь и бесчестие — всё это есть повод для предельного обострения духовной жажды, жажды Бога, жажды единения с Ним, восстановления единства с Ним через покаяние. Как у мытаря из притчи о мытаре и фарисее, как у блудного сына, у неё есть сознание своего недостойнства не то, что перед Богом — перед Авдотьей Романовной. Но недостойнство не отменяет благодати милости Божьей, и можно догадываться, сколь часто повторяла Соня слова мытаревой молитвы: «Боже, милостив буди ми грешной». В эту милость она уверовала.

Она твёрдо помнила: Христос «пришёл призвать не праведников, но грешников к покаянию» [Мф. 9:13], Христос не оттолкнул грешницу, но сказал: «Прощаются грехи её многие за то, что она возлюбила

много» [Лк. 7:47], «Сын Человеческий пришёл взыскать и спасти погибшее» [Мф. 18:11]. Вот и она чувствует себя заблудшей овцой, которую Господь найдёт, «а найдя, возьмёт её на плечи свои с радостью» [Лк. 15:5], восстановив через покаяние своё духовное единение с Богом, она предаётся Его руке, Его воле, она знает, что воля эта — к спасению, и начинает переживать это спасительное присутствие Бога в её жизни здесь и сейчас — не в неопределённом будущем, не по смерти, не на Страшном Суде, но уже теперь — в унижении и бесчестье.

Ей открылось это чудо — спасительное присутствие Божье в душе павшего человека, ещё даже не восставшего из своего падения, но уже покаявшегося, и она с верою приемлет это присутствие и оживает душой, уже ожила. В её экзистенциальном опыте было пребывание во гробе, был трупный смрад казавшейся окончательной гибели, но было уже и воскрешение Богом её души. Через веру ей действительно дано «осуществление ожидаемого»: не жажда чуда присуца ей, но переживание этого осуществления.

И ей ведомы пути к этому осуществлению, и она уже идет ими, начав с покаяния, идет далее путями жертвы, страдания, любви. И всё это дано ей в непосредственном переживании духовного бытийственного содержания её судьбы. Ведь видит Раскольников, что ею продуманы давно и до конца самые страшные из возможных исходов в её судьбе: и больница, и смерть Катерины Ивановны, и то, что «с Полечкой, наверное, то же самое будет» [1, с. 303]. Она знает, что сидит «над погibelью, прямо над смрадной ямой, в которую уже её втягивает» [1, с. 305].

Но упорно следующий своему эвклидову подходу Раскольников, думая: «Разве так можно... махать руками, и уши затыкать, когда ей говорят об опасности» [1, с. 305], — ошибается: не затыкает она уши, не прячет голову в песок, она смотрит прямо в яму и прозревает духовное разрешение неразрешимого: идти путями покаяния, жертвы, страдания, любви — а дальше — Божий промысел, о котором она по другому поводу говорит, что знать его не может, но и не зная его, она готова отдаться ему вполне, и в том залог её спасения.

Если Соня много молилась, могла ли она пройти мимо строк покаянного псалма: «Жертва Богу дух сокрушен: сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничтожит» [Пс. 50]. А ведь тут уже была надежда, и надежда исступленная.

Претерпевая скорбь, позор, грязь, могла ли она не заметить слов Христа: «претерпевший же до конца спасётся» [Мф., 10:22]. Умертвив, предав себя на бесчестье, могла ли она не внять сказанному Спасителем: «Кто станет сберечь душу свою, тот погубит её; а кто погубит её, тот оживит её» [Лк. 17:33].

Так ведь, выйдя за первыми тридцатью целковыми, она и впрямь шла душу губить, не жизнь телесную, земную, а душу, бессмертную душу. И хотя и была у неё мысль после того, «как бы разом покончить» [1, с. 304], но стоял перед нею неотступно вопрос: «А с ними-то что будет?» [1, с. 304]. И шла она снова и снова губить душу, но вела её этим путём погибели любовь — та, о которой было сказано: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» [Ио., 15:13]. И вот там-то — в бездне погибели и падения, но погибли жертвенной и падения, вызывающего такое страдание, что и Раскольников ему поклонился, переживает она осуществление чуда, обретая высший дар, впрочем, ничуть не сознавая того, поскольку уверена, что недостойна, поскольку имеет сердце сокрушенное и смиренное, — дар единения с Богом через жертвенную, страдающую и сострадающую любовь. О таком сказано апостолом Иоанном Богословом: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нём» [1Ио., 4:16].

Так обретает она осуществление уповаемого, так переживает присутствие Бога, который не уничтожает её сердца, но возрождает душу. Вот более полное представление её символа веры: верующий, что Бог есть любовь, пребывающий сокрушенным сердцем в любви, если и душу погубит, оживёт, ибо пребывает в Боге, и Бог в нём.

Может ли она, такая, согласиться с эвклидовым утверждением Раскольникова: «А пуще всего, тем ты грешница, что понапрасну умертвила и предала себя» [1, с. 304]. Может ли она так бояться, как это полагает естественным Раскольников, тех опасностей, на которые он ей указывает в реальном, но не выходящем за пределы профанического, существовании. Она и на это могла бы возразить, ссылаясь на апостола Иоанна Богослова: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» [1Ио., 4:18].

Такую веру она и стремилась передать Раскольникову, ибо и к нему она испытывает то же интенциональное отношение страдающей и сострадающей любви, готовой к новой жертве, прозревающей, как необходимо ему сокрушение, и готовой взять на себя сокрушение

и его сердца, сопереживающей погибельному состоянию его души, интуитивно прозревающей его жажду чуда и постигающей, что это не есть чудо спасения на плоскости профанического существования, но чудо духовного разрешения неразрешимого, владеющей тайной возрождения души через покаяние, страдание, жертву и любовь, пережившей осуществление уповаемого и стремящейся приобщить к этому осуществленному чуду и его.

Раскольников не готов принять ни того, во что верит и что переживает Соня, ни её интенционального отношения к нему. Но одно можно сказать: ему, как и Соне, необходимо духовное разрешение коллизии, ему не нужен бог из машины, спасающий его профаническое существование. Характерно, что явление такого бога из машины в лице Свидригайлова как бы игнорируется и Раскольниковым, и Соней, остается почти не замеченным ни героями романа, ни его читателями, ибо центр тяжести текста — в духовном плане бытия его героев.

Раскольников, неосознанно жаждущий чуда духовного выхода из своей экзистенциальной катастрофы, сам не открывается духовно навстречу этому выходу. И в первую очередь потому, что в его сознании до поры нет места для покаяния. Узнав его тайну, Соня на его отчаянное «Что теперь делать?» [1, с. 398] — сразу открывает ему единственно возможный способ возвращения к жизни — и жизни с Богом: «Стань на перекрёстке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету... и скажи всем вслух: «Я убил!». Тогда Бог опять тебе жизни пошлёт» [1, с. 398]. Но он не верует в эту возможность. Он и в жизнь — с Богом или без Бога — не верует.

Ведь вот Дуня при последней их встрече с надеждой говорит: «Стало быть, ты в жизнь ещё веруешь». Но Раскольников отвечает: «Я не веровал... Я не верую» [1, с. 490]. Нет у него веры, нет и покаяния, нет сознания собственной вины: «В чём я виноват перед ними?» [1, с. 398] — говорит он Соне.

Потому-то он только жаждет чуда, и для сознания его это чудо пока без благодати, без сокрушения сердца, без жертвы. Похоже, что это должно быть чудо идеологического разрешения неразрешимой коллизии, разрешения, которое дало бы ему полное и окончательное самооправдание, переживание своей правоты, своего «право имею» без тени сомнения. Но в таком «идеологическом» чуде — нет жиз-



ни. Целые пласты жизни отбрасываются, стоит ему только вернуться к потугам самооправдания, и остается в его рассуждениях только старушонка, и забывается, как бы его и не было, убийство Елизаветы. Не зря говорит ему Порфирий: «Знаю, что не веруете, — а вы лукаво не мудрствуйте, отдайтесь жизни прямо, не рассуждая; не беспокойтесь, — прямо на берег вынесет и на ноги поставит» [1, с. 434]. Ему должно пройти еще долгий путь, чтобы «вместо диалектики наступила жизнь» [1, с. 519].

Идеолог в Раскольникове все никак не позволит ему встать на этот путь живой жизни. Но целостная личность больше идеолога, живой, чувствующий, страдающий и сострадающий человек бунтует против теории, отступает от нее, все более отдаваясь живой жизни.

Ведь вот уже и умом доходит он до мысли: «если задаю вопрос: вошь ли человек? — то стало быть, уж не вошь человек для меня» [1, с. 397]. Да и не был человек для него вошью — в его реальной жизни, факты слишком известны.

Ведь уже сознает он то, что является основанием для покаяния: им утрачено самое главное в себе — он себя потерял, личностную самотождественность разрушил. «Я себя убил... Тут так-таки разом и ухлопал себя навеки» [1, с. 398].

Значит, сознает, что душу погубил, и уж он-то погубил напрасно, потому что и делал это все «для себя одного» [1, с. 397], не за други своя, не жертвуя Душой ради чьего-то спасения. Не веря в жизнь, он не верит в воскрешение так погубленной души.

И все же — тень надежды и на такое чудо сохраняется в глубине его сердца. Вот откуда это: «Так не оставишь меня, Соня? — говорил он, чуть не с надеждой смотря на нее» [1, с. 390]. Значит, тогда как идеолог в нем жаждет идеологического чуда, живой человек в личностной целостности не смеет надеяться и все же «чуть не с надеждой» смотрит туда, откуда может прийти чудо воскрешения напрасно погубленной жизни.

Он ведь был бы спокоен и нашел свое идеологическое разрешение вопроса, если б совсем отпал от Бога, Который есть любовь. Но он-то любит многих, и что особенно важно, поскольку наиболее трудно, ближних, самых ближних, а не абстрактного человека, всех вообще. Значит, Бог, сотворивший его по Своему образу, не лишил его этого образа, он все еще пребывает в нем.

И чудо совершается. Раскольников его не сознает, он не принимает его, поскольку это чудо приходит с почти невыносимой болью: «Он смотрел на Соню и чувствовал, как много на нем было ее любви, и странно, ему стало вдруг тяжело и больно, что его так любят. Да, это было странное и ужасное ощущение! Идя к Соне, он чувствовал, что в ней вся его надежда и весь исход... и вдруг, теперь, когда все сердце ее обратилось к нему, он вдруг почувствовал и сознал, что он стал беспримерно несчастнее, чем был прежде» [1, с. 399–400].

Почему же ему так больно? Потому что через Соню Бог приходит к нему, через ее любовь — духовную, чисто христианскую, — Бог дает ему знать о Своей любви к нему. Сказано было апостолом Иоанном: «Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» [1Ио., 4:20]. Можно спросить и так: не узнавший любви брата и сестры, которых видит, как может узнать любовь Бога, Которого не видит? Бог приходит к человеку — к отдельной личности — лично, ибо и Бог есть Лицо, и часто Он приходит через лицо — человека, который Им посылается для спасения падшего, заблудшего, погубившего напрасно душу.

Раскольников еще не догадывается, что Бог через Соню уже входит в его жизнь — через ее любовь, в которой он будет впредь пребывать, стало быть, будет пребывать в Боге. Но мера, но модус этой любви им уже прочувствованы, и боль в ответ — это боль оттого, что он — такой — не соответствует подобной любви, что любить его — такого — значит страдать, значит принять на себя его грех, понести это невыносимое бремя. Ему тяжело принимать любовь к нему, потому что она для любящих его сопряжена с нестерпимой болью. Если бы он знал заранее о такой любви и такой боли, он боялся бы доставить ее — и это было бы подобием страха Божьего — страха перед тем, что своими грехами и преступлениями ты вгоняешь гвозди в тело Распятого, Который любит тебя, страха перед Его болью за тебя, страха унижить данный тебе образ Божий и тем умножить скорбь Бога, Который есть Любовь, берущего на Себя грех мира — и твой, твой грех.

Последнего Раскольников, конечно, не сознает. И этого страха он не испытал, он опомнился сердцем (сознание его все еще в затмении) слишком поздно — и тем ужасней и беспримерней его несчастье.

Но эта его тяжелая боль, это беспримерное несчастье — свидетельство того, что он переживает — еще неосознанно — разотождествление со своей идеологией и начинает возвращаться к себе, к утра-

ченной самооткровенности; ощутив боль любящих его, приближается к сокрушению духа и сердца. При последней встрече с Дуней он уже понимает, «что все-таки сделал несчастными этих двух женщин. Все-таки он же причиной» [1, с. 492]. И впервые — правда, пока лишь в условном обороте, говорит о своей вине, впервые просит простить: «Дуня, милая! Если я виновен, прости меня» [1, с. 402].

А это уже начало пути к покаянию и через него к возрождению, к жизни. Он еще не кается, но вот-вот — и взмолится: «Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче». Переход к такому духовному состоянию для него необыкновенно мучителен: «О, если б я был один и никто не любил меня, и сам бы я никого никогда не любил. Не было бы всего этого» [1, с. 493]. Чего этого? Убийства? Да нет, не было бы мук и все сошлось бы в теории и практике.

Реанимация, воскрешение так же мучительны, как первое рождение, и реанимируемые порою даже и не хотят возвращения к жизни, ибо жизнь — страдание, тем паче для реанимированной души — совести, ибо для кающегося вся жизнь есть муки совести. И все это приходит к Раскольникову через Соню. Странно ли, что он так долго почти ненавидит ее.

В течение последующих полутора лет его вина все более полно будет предстать перед Раскольниковым. Но не перед сознанием — оно еще долго будет упорно цепляться за старое, а перед внутренним, еще не осознаваемым чувством. И это чувство вины будет все время обостряться болезненным для него ощущением, что его — такого — любят, тогда как он полагает себя недостойным любви. Он заранее знает об этом; только что расставшись с Дуней, он думает: «Но зачем же они сами меня так любят, если я не стою того!» [1, с. 493].

Вот к чему идет Раскольников — к переживанию вины и своего достоинства, без чего для него бессмысленными и даже неприемлемыми оставались внешние искупительные страдания и жертвы, нет им никакой цены, пока не пережито: «Жертва Богу дух сокрушен» [Пс. 50], потому что благодать приходит к грешнику только через жертву сокрушения, через переживание им вины и достоинства.

Вот здесь он, уже погубивший свою душу и начинающий сознавать вину и недостойность, и мог бы вспомнить ключевой для данной темы, да и для всего романа, монолог в трактуре Мармеладова, не то что напрасно, — преступно погубившего и душу свою, и дочь, и всю семью — погубившего так, что уж никакой надежды ни в ре-

альности, ни в духовном измерении у него не могло, не должно было быть. Но — странно — не ожидающий, не жаждущий чуда, уже безвозвратно погибший, на последнем краю, зная, что всему конец, он вдруг открывает как свое духовное достояние перед Раскольниковым все то, к чему тот потом с таким трудом будет пробиваться, все то, что дает возможность разрешения неразрешимого в духе и истине, все то, что открывает возможность спасения в Боге, в Божьей милости, в благодати.

Весь монолог его преисполнен сокрушения. Явлена в нем и «болезненная любовь к жене и семье» [1, с. 23], и боль от узнанной им — и тоже через Соню — но на этот раз распознанной Божьей любви, тоскующей, плачущей о его погибшей душе: «Тридцать копеек вынесла, своими руками, последнее, все что было, сам видел... Ничего не сказала, только молча на меня посмотрела. Так не на земле, а там... о людях тоскуют, плачут, а не укоряют, не укоряют! А это больней-с, больней-с, когда не укоряют!» [1, с. 24].

Его чувство вины доходит до того, что он восклицает: «Да! меня жалеть не за что! Меня распять надо, распять на кресте, а не жалеть!» [1, с. 24]. Он знает и страх — видеть, как его грех, его падение и гибель распинают — нет не Бога, — ближних его — жену, детей (но ведь через них и Бога): «Я... глаз ее боюсь... да... глаз... Красных пятен на щеках тоже боюсь... и еще — ее дыхания боюсь... Видал ты, как в этой болезни дышат... при взволнованных чувствах? Детского плача тоже боюсь...» [1, с. 25].

Ему уже нечем жертвовать, но, видимо, помня слова «Милости хочу, а не жертвы» [Мф., 9:13], он молит об этой милости: «Но распни, судия, распни и, распяв, пожалей его» [1, с. 24].

Но, главное, — ему присуща вера. Начинает он с веры в высшую справедливость: «Придет в тот день и спросит: «А где дочь, что матеке злой и чахоточной, что детям чужим и малолетним себя предала. Где дочь, что отца своего земного, пьяницу непотребного, пожалела?» И скажет: «Прииди! Я уже простил тебя раз... Простил тебя раз... Прощаются же и теперь грехи твои мнози, за то, что возлюбила много...» И простит мою Соню, простит, я уж знаю, что простит... Я это давеча, как у ней был, в моем сердце почувствовал!» [1, с. 24]. Тут и правда чаяние справедливости: ведь, губя свою душу, Соня принесла ее в жертву любви и милосердию, и потому, верит Мармеладов, прощение его заслужено.

Но вера его распространяется много далее. Он верует в милость, которая превышает справедливости, в спасение по благодати. Он знает, он пережил то, о чем говорится в молитве св. Иоанна Дамаскина: «Яко недостойн есмь человеколюбия Твоего, но достоин есмь всякого осуждения и муки». Но тем жарче горят в подтексте его монолога дальнейшие слова этой молитвы: «Аще бо праведника спасеши, ничтоже велие, и аще чистого помилуеши, ничтоже дивно: достойни бо суть милости Твоя. Но на мне грешнем удиви милость Твою: о сем яви человеколюбие Твое, да не одолеет моя злоба Твоей неизглаголанней благодати и милосердию».

Только и помилование, и спасение, знает он, для него возможно лишь за гранью этой жизни, лишь на последнем Суде: «И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смиренных... И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: «Выходите, скажет, и вы! Выходите, пьяненькие, выходите, слабенькие, выходите, соромники!»... И скажет: «Свиньи вы! Образа звериного и печати его; но приидите и вы!» И возглаголют премудрые, возглаголют разумные: «Господи! Почто сих приемлещи?» И скажет: «Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего»... [1, с. 24–25]. Здесь его личное открытие: путь к спасению, к единению с Богом проходит через сознание недостойнства.

Так Мармеладов обретает чудо: на предельной глубине падения, отчаяния, безнадежности, пережитых им в объективных обстоятельствах и субъективно до конца прочувствованных, вопреки всему ему даруется чудо надежды, надежды воскресения души, которая не узнает смерти, надежды на вечное спасение в единении с Богом, надежды, дающей ему возможность пережить состояние спасенности в общении к вечной жизни здесь и сейчас, надежды, таким образом, преодолевающей неразрешимость экзистенциальной коллизии. Это ли не чудо — пусть мимолетное, но блаженное состояние надежды, в котором дано несомненное обладание незримым сокровищем спасения. Вспомним слова св. Иоанна Лествичника: «Надежда — невидимое богатство, несомненное владение сокровищем прежде получения сокровища» [2, т. 6, с. 564].

Надежда спасения есть упование чудесного дара благодати, о котором идет речь в одной из утренних молитв, несомненно, питавших мысль Мармеладова (естественно, и Достоевского): «И паки, Спасе,

спаси мя по благодати, молю Тя; аще бо от дел спасеши мя, несть се благодать и дар, но долг паче... Веруай бо в Мя, рекл еси, о Христе мой, жив будет и не узрит смерти во веки. Аще убо вера, яже в Тя, спасает отчаянныя, се верую, спаси мя... Вера же вместо дел да вменится мне, Боже мой, не обрящеши бо дел отнюд оправдающих мя»...

Таким образом, надежда на спасение «отчаянного» у Мармеладова венчает его веру — в полном соответствии с православной молитвой. Таков модус его — и вообще христианской веры: вера, яже в Тя, спасает отчаянныя.

Человек доходит до последнего отчаяния, жаждет спасения, в профаническом мире невозможного, и переживает обращение к личному Богу, Который в случае такого обращения и может понять, простить, оставить, разрешить неразрешимое. Такая вера — тоже есть благодать, дар Божий, ее явление в судьбе отверженного Мармеладова — тоже чудо.

Стало быть, известно было Раскольникову с самого начала: есть такая вера, которая спасает отчаянных, через которую человек в духе и истине находит разрешение неразрешимого: переживает прощение и помилование погибшей души, стоит лишь ошутить по-настоящему свою вину и свое недостойнство.

Но знать об этом и пережить это — не одно и то же. Раскольников идет далее единственно возможным путем — совершать действия, по содержанию своему предполагающие веру, не дожидаясь субъективного переживания веры. Он ведь и предавать себя идет, не веруя. И при последнем свидании с Дуней он говорит: «Я не веровал, а сейчас вместе с матерью, обнявшись, плакали; я не верую, а ее просил за себя молиться. Это Бог знает как делается Дунечка, и я ничего в этом не понимаю» [1, с. 490]. Да и стоит ли все понимать — вера из области иррационального. И вот через действие это иррациональное входит в его внутренний мир, в его жизнь. Он приходит за крестами к Соне и когда она просит его перекреститься, говорит: «О, изволь! Это сколько тебе угодно. И от чистого сердца, Соня, от чистого сердца... Он перекрестился несколько раз» [1, с. 496].

На площади уже он вспомнил слова Сони («Поди на перекресток...»), тут еще более входит в его чувства то, что и должно сопровождать подобное действие: «Он так и ринулся в возможность этого цельного, нового, полного ощущения. Каким-то припадком оно к нему вдруг подступило: загорелось в душе одною искрой и вдруг, как

огонь, охватило всего. Всё разом в нем размягчилось, и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю» [1, с. 498].

Казалось бы, стоит ему сделать следующий шаг, и вслед за явкой с повинной придет, наконец, глубокое, осознанное покаяние и через него возрождение его погубленной души. Вопреки ожиданиям происходит прямо противоположное: на каторге «он вновь обсудил и обдумал прежние свои поступки и совсем не нашел их так глупыми и безобразными, как казались они ему в то роковое время, прежде» [1, с. 513], более того, «ожесточенная совесть его не нашла никакой особенно ужасной вины в его прошедшем» [1, с. 512].

Это как будто никак не мотивировано ни предшествующим развитием действия, ни намечившейся эволюцией внутреннего состояния Раскольникова. Но взгляды пристальнее — разве нашла разрешение та неразрешимая коллизия, в которую, как в омут, затянуло Раскольникова. Явка с повинной, суд, каторга — все это внешние обстоятельства, формальная развязка, снявшая необходимость борьбы с внешним миром — той исчерпавшей все душевные силы Раскольникова борьбы с уголовным преследованием, борьбы за то, чтобы уклониться от наказания.

Но внутренняя коллизия осталась неразрешенной. Ведь и в день явки, в последнем разговоре с Дуней он стоит на своем: «И все-таки вашим взглядом не стану смотреть» [1, с. 491]. Нет, это Порфирий Петрович, выдавая желаемое за действительное, говорит ему: «А вы ведь вашей теории уж больше не верите» [1, с. 435]. Для Раскольникова и тогда, и много позже она сохраняет свою силу и притягательность.

Формальная развязка, освободив Раскольникова от необходимости борьбы, изъяв его из течения жизни, разъединив его с теми, кто любил его и кто вызывал его тревогу и заботу, оставляет его «на свободе» от борьбы, от жизни, от любви — от всего, что входило в противоречие с абстракцией, дает ему возможность вновь сосредоточиться на теоретическом разрешении вставшей перед ним проблемы, вновь совершить абстрактный выбор. И он возвращается к вращению в том же порочном круге.

Его мысль вновь занимают «не наследовавшие власть, а сами ее захватившие» [1, с. 513], он, очевидно, не раз возвращается к высказанной им уже не однажды мысли: «власть дается только тому, кто посмеет наклониться и взять ее» [1, с. 396]. Он полагает: для тех, «кто больше всех может посметь» нет закона, не замечая, что здесь налицо



извращение мысли апостола Павла «на таковых нет закона» [Гал., 5:23], приложенной апостолом к тем, кто имеет «плод... духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание» [Гал., 5:22–23]. Вместо всех этих плодов он выбирает иное, и в этом ином главное — абстракция.

Побеждает она, подслушанный, искусителем подброшенный аргумент: «да ведь тут арифметика» [1, с. 65]. Абстракцией и создается то псевдодуховное, рационально-прагматическое, связанное с реализмом практической жизни внутреннее состояние, которое более всего склонно оправдывать зло и более всего открыто для принятия демонического духовного начала. Соприкасаясь прежде с живой жизнью, его «Я» способно было протестовать против абстракции: «Процент! Славные, право, у них эти словечки: они такие успокоительные, научные. Сказано: процент, стало быть, и тревожиться нечего... А что, коль и Дунечка как-нибудь в процент попадет!..» [1, с. 51].

Теперь он оказался «избавленным от обыденных влияний» [1, с. 513] — и на свободе от живой жизни твердо стоит на своем: «Стоит только посмотреть на дело совершенно независимым, широким и избавленным от обыденных влияний взглядом, и тогда, конечно, моя мысль окажется вовсе не так странною» [1, с. 513]. В сознании Раскольникова остается только то, что соответствует его прежней мономании: «Ну чем мой поступок кажется им так безобразен? — говорил он себе. — Тем, что он — злодеяние? Что значит слово «злодеяние»? Совесть моя спокойна. Конечно, сделано уголовное преступление; конечно, нарушена буква закона и пролита кровь, ну и возьмите за букву закона мою голову... и довольно! Конечно, в таком случае даже многие благодетели человечества, не наследовавшие власти, а сами ее захватившие, должны бы были быть казнены при самых первых своих шагах» [1, с. 513]. И мучит его лишь одно: «Те люди вынесли свои шаги, и потому они правы, а я не вынес и, стало быть, я не имел права разрешить себе этот шаг» [1, с. 513].

Он и прежде, и на каторге не сознает духовной сути своей внутренней коллизии, хотя именно ею обусловлены его страдания, его болезнь. Исток этой коллизии в том, что он, как человек одаренный, способный к напряженной работе мысли, устремляющийся к тому, чтобы бытие его было содержательно наполненным, не мог примириться с заурядным образом жизни: «Жить, чтобы существовать? Но он тысячу раз и прежде готов был отдать свое существование за



идею, за надежду, даже за фантазию. Одного существования всегда было мало ему; он всегда хотел большего» [1, с. 512–513]. Он чувствовал в себе силы сказать «новое слово», жаждал сказать его, но, поскольку само это новое слово как-то все не выговаривалось, направил все силы рассудка на осмысление судеб в истории тех, кто это слово уже сказал. Тут его и подстерегла первая ловушка. Он установил, что все, кто привлекал его особое внимание, все эти «законодатели и установители человечества... все до единого были преступники, уже тем одним, что, давая новый закон, тем самым нарушали древний... и уж, конечно, не останавливались и перед кровью» [1, с. 245].

Мысля совершенно абстрактно, и именно абстрагируясь от живой жизни и ее нравственного содержания, он совершает подмену: исторические прецеденты, в силу их многочисленности, принимаются им за закон, имеющий всеобщее значение, за правило, которому можно и нужно следовать, за норму, дающую нравственное обоснование преступлению, когда оно совершается с целью «разрушения настоящего во имя лучшего» [1, с. 246]: «если ему надо для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь» [1, с. 246].

Этот абстрактный ход мысли, приведший к разрешению крови по совести, становится его мономанией: не дожидаясь артикулирования собственного нового слова, он решается приступить к делу с этого конца — с крови по совести.

Другая ловушка, в которую он попадает, связана с деформацией противопоставления тех, кто способен сказать новое слово, и всех остальных, т. е. законопослушной и консервативной массы, материала, служащего «для зарождения себе подобных» [1, с. 246]. Это противопоставление преобразуется, подменяется оппозицией твари дрожащей и тех, кто право имеет, в иной формулировке: вошь и человек. Вот его главная, подменной обусловленная мысль: человек — тот, кто право имеет, остальные — тварь дрожащая. Он с самого начала чувствовал в себе силы быть человеком, жаждал этого. Он не хотел примириться с положением твари дрожащей, не хотел привыкать к навязанным извне условиям существования, применяться к ним: «Мне вдруг ясно, как солнце, представилось, как же это ни единый до сих пор не посмел и не смеет, проходя мимо всей этой нелепости, взять просто-запросто всё за хвост и стряхнуть к черту!» [1, с. 396].

Так можно объяснить странную для стороннего наблюдателя логику его мысли еще до убийства: «Ко всему-то подлец-человек привыкает! Ну а коли я соврал, коли действительно не подлец человек... то значит, что остальное все — предрассудки, одни только страхи напущенные, и нет никаких преград, и так тому и следует быть!» [1, с. 28]. Его логика тут такова: если ты человек, а не вошь, а человек не подлец, то ты не должен примиряться с нелепостью существования, ты право имеешь, а остальное — законы, мораль, страх Божий, — предрассудки, страхи напущенные, и нет никаких преград. Характерно, что, не выдержав своего шага, Раскольников многократно именуется подлецом и прямо говорит: «Я такая же точно вошь, как и все» [1, с. 397]. Вот чем так долго была уязвлена его гордость: не выдержав своего шага, он доказал себе, что он такой же, как все.

Но примириться с этим он не может и долгие полтора года мучается от зависти к тем носителям «нового слова» [1, с. 246], которые способны были «устранять препятствия» [1, с. 247] и при том «без всякой задумчивости» [1, с. 393], «не удостаивая даже и объясниться» [1, с. 260],

И вот, может быть, самое главное в постигшей его духовной катастрофе: не новое слово, не возвышенная цель, не стремление облагодетельствовать человечество, даже не власть сама по себе влечет его, а вождение возвыситься над тварью дрожащей, и более всего — чтоб утвердиться в этом возвышении, вождение преступить, преступить ради самого преступления. Это похоть к преступлению, вождение греха ради самого греха: «Я просто убил, для себя убил, для себя одного... Мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу!» [1, с. 397].

Таков был его сознательный выбор, предопределивший его неосознаваемое, неконтролируемое духовное состояние. Услышав его слова «Я только осмелиться захотел» [1, с. 396], Соня восклицает: «От Бога вы отошли, и вас Бог поразил, дьяволу предал» [1, с. 396]. Нет, предал себя Раскольников сам — своим сознательным выбором. От человека зависит не столько само содержание, наполняющее его внутренний мир, оно приходит извне, из тех или иных источников, от человека зависит выбор источника, к которому он приобщается. Раскольников сделал выбор — и попадает в зависимость от своей идеи, от обстоятельств, как бы все время подталкивавших его, настает момент,

когда уже «он не рассуждал и не мог рассуждать; но всем существом своим вдруг почувствовал, что нет у него более ни свободы рассудка, ни воли» [1, с. 62], и все складывалось само собой, так что он в определенный момент прямо подумал: «Не рассудок, так бес» [1, с. 72].

Это верно, стоило ему сделать свой выбор, и в его судьбу вошло то иррационально-темное, изощренно хитрое и сверхъестественно удачливое в довершении задуманного и в ускользании от преследователей, чему и может быть дано это наименование — бес. Не смеется он, когда после спрашивает: «Кстати, Соня, это когда я в темноте-то лежал и мне все представлялось, это ведь дьявол смущал меня, а?» [1, с. 396].

Он несколько раз потом повторяет: «Меня черт тащил...» [1, с. 396], «черт-то меня тогда потащил, а уж после того мне объяснил, что не имел я права туда ходить, потому что я такая же точно вошь, как и все! Насмеялся он надо мной...» [1, с. 397] и «А старушонку эту черт убил, а не я» [1, с. 398].

Диагноз точен. Выбором своим, похотью к преступлению он открыл свою душу и судьбу для демонических сил, и они не отпускают его. Борьба идет не в его душе, а за его душу. В этой борьбе сталкиваются живая жизнь, любовь и страдание близких ему людей, с одной стороны, и силы тьмы, приведшие его к духовному помрачению, с другой.

Но и от жизни, и от людей он своим помрачением отъединен. Состояние отчуждения от людей пришло уже в первые часы после убийства: «Теперь если бы вдруг комната наполнилась не квартальными, а первейшими друзьями его, то и тогда, кажется, не нашлось бы у него ни одного человеческого слова, до того вдруг опустело его сердце. Мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения вдруг сознательно сказалось в душе его... Не то, чтоб он понимал, но он ясно ощущал... что... даже с чем бы то ни было ему уже нельзя более обращаться к этим людям... и будь это все его родные братья и сестры... то и тогда ему совершенно незачем было бы обращаться к ним и даже ни в каком случае жизни» [1, с. 100].

Пока рядом билась живая жизнь, его разъединение с людьми не было полным. Он порывал с людьми, так сказать, доктринально, но живой человек в нем тянулся и к Соне, и к Мармеладову, и к Дуне, и к Поле. Он порывал с родными, доходя до сознания того, что ненавидит их, и снова возвращался к ним. Вот он уже изложил Соне свою те-

орию, теснейшим образом связанную с его отъединенностью от всех, и вдруг у него прорывается: «Так не оставишь меня, Соня?» [1, с. 390].

Но на каторге его разъединение с людьми предстает во всей полноте. И в мыслях, и в реальных отношениях с каторжными и с Соней он пребывает в собственной сингулярности, он отдельная, отъединенная от всех, замкнувшаяся в себе монада. Он окончательно отъединен от людей, но и от жизни, и от Бога, и от самого себя. Та сила, которая разъединяет, может торжествовать. Для отъединенного от себя и от Бога невозможна любовь к себе — и, соответственно, любовь к другим, да и любовь других к нему принять невозможно, невозможно и помыслить любовь к тебе Бога — любовь к грешному, падшему, преступному, — невозможна, наконец, любовь к жизни.

Не любя себя, Раскольников ожесточается против всех и вся, видя в людях либо тварь дрожащую, либо гениев злодеяния. Его удивляла любовь каторжных к жизни. Под конец «стала удивлять его та страшная, непроходимая пропасть, которая лежала между ним и всем этим людом» [1, с. 514]. Но что ж тут-то удивляться. Каторжные — люди в основном простые, непосредственно переживающие жизнь, воспринимающие все живым чувством, интуицией. Вот они и почувствовали его отъединенность, замкнутость в себе, презрение его ко всей твари дрожащей, и то, что человек для него вошь. Они могли почувствовать в нем самое страшное — маниакальную похоть к преступлению ради того только, чтобы преступить, то, какой выбор им был сделан, и то, что он и теперь тверд в своем выборе, и то, наконец, кому открывает он этим выбором свою душу.

Странно ли, что они кричали ему: «Ты безбожник! Ты в Бога не веруешь» [1, с. 515]. Ведь вера, в частности, «есть дело совершенно свободного и духовного выбора» [2, т. 8, с. 613]. Современник Достоевского еп. Игнатий Брянчанинов писал: «К вере способна только та душа, которая решительным произволением отверглась от греха, направила всю волю и силу свою к Божественному добру» [2, т. 5, с. 501].

И покаяние предполагает выбор: устремление души из той тьмы, которая готова поглотить ее. Раскольников тогда такого выбора не сделал, хоть и ходил в церковь, когда «пришла очередь говеть вместе с своей казармой» [1, с. 515].

Ему, не выбравшему единения с Богом, отречения от греха и возрождения к жизни, непонятна и любовь каторжных к Соне. Но ведь они, выбравшие жизнь и возрождение к жизни, могли почувствовать

в ней глубину страдания, и ужас падения, и сознание недостойности, и осуществление возрождения через покаяние, через отречение от прежней себя, через любовь и жертвенность, смирение и терпение, она была для них живым примером реально осуществленного спасения: была подобной им, пребывающим в мертвом доме, и воскресла.

Святитель Димитрий Ростовский о евангельской блуднице говорил: «Через истинное и долгое покаяние обновляется честность девства» [2, т. 6, с. 738]. Это и произошло с Соней, это, не сознавая, почувствовали в ней каторжные, потому и умилялись, и любили ее, и хвалили, «даже не знали, за что похвалить» [1, с. 516].

Разъединение с людьми, вообще разъединение людей в горячем бреду предстает перед Раскольниковым как всемирная катастрофа. Сон открывает ему главные причины гибели, во сне — всего человечества, но в реальности — его самого: люди, принявшие в себя духов зла, становятся бесноватыми, но главное, и это уж и совсем подходит на самодиагноз, их мономания, фанатичная их верность ей: «Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований» [1, с. 516].

Так во сне — непосредственно и невольно — приходит к нему впервые не осознанное еще сомнение в своей до сих пор непоколебимой рассудочной правоте.

Когда Раскольников думал: «Те люди вынесли свои шаги, а я не вынес» [1, с. 513], ударение он делал на глаголе «не вынес», не задумываясь над тем, почему не вынес Я, что есть это Я, абстрагируясь от изначальной двойственности его Я, связанного не только с теорией, но и с живой жизнью, не только с сознанием и сознательным выбором, но и со всей цельностью его личности. О жизни, о цельности своего «Я» он забывал. Но связь его с жизнью была реальной, многосторонней и несводимой к его абстрактному выбору. Реальной была и цельность его «Я», несводимого к его мономании.

Переоценка его непоколебимой правоты могла явиться именно с точки зрения его цельной личности, имеющей многообразные связи с жизнью. Да, это происходит во сне, бессознательно, бесконтрольно, как бы против воли, но значит, переоценка непосредственно исходит из глубины его личности.

Оттуда же так же непосредственно исходит и то, что он в свое время не убил себя. Сознание его на каторге мучится этим, но цельная личность сделала уже в тот раз свой интуитивный выбор — не вслед за Искарриотом — в бездну отчаяния, но из этой бездны, как бы тяжелы ни были грядущие испытания. Не случайно именно в связи с этим эпизодом Достоевский замечает: «Он.. не мог понять, что уж и тогда, когда стоял над рекой, может быть, предчувствовал в себе и в убеждениях своих глубокую ложь» [1, с. 514]. Ведь и тогда бессознательный выбор был сделан цельной личностью, а не мономаном, цельной личностью, которая не вся отдалась искусителю.

Когда Достоевский говорит «ложь», имеется в виду не обман, да и не самообман, а то, что приходит в противоречие с Солнцем Правды, и дьявол — отец лжи именно в этом смысле, он тот, кто противоречит Божьей Правде. Божья же Правда — это правда милости, любви, прощения, даруемого и блуднице, и каждому блудному сыну, это правда, в соответствии с которой Бог отделяет грех от грешника и оставляет ненависть — греху, а грешнику дарует Свою любовь.

От лжи, от противного Божьей Правде нужно было спасти душу Раскольникова. И спасти его могла только Божья Правда — ненависть к греху и любовь к грешнику.

То, что происходит в финале, рационально необъяснимо. За день, за час до внезапного перелома Раскольников пребывает все в том же состоянии: ни любви, ни раскаяния, ни мук совести, ни веры, ни упования, ни жажды чуда нет у него, лишь ложный стыд да уязвленная гордость и предельное истощение души и тела духовной, а затем и физической болезнью. Болезнь эта в глубинной сути своей была вызвана той главной духовной коллизией, которая пусть и не сознавалась Раскольниковым, но была объективно ядром его катастрофического внутреннего состояния: противоречием между тем, что составляло содержание его сознательного выбора, и цельностью его личности, мучительной двойственностью его Я, оторванностью его сознаваемого «Я» от «Я» цельного человека, мучительной тем более, что причина и сущность этой муки его оставались для него закрытыми.

Перелом наступает внезапно. Почему он вдруг начинает тосковать по Соне, почему бросается к ее ногам, как становится для него возможным любить ее, откуда эти мысли о том, «как он постоянно ее мучил и терзал ее сердце» [1, с. 519] и стремление искупить бесконечной любовью все ее страдания.

Ни он, ни кто другой «ничего бы не разрешил теперь сознательно. Вместо диалектики наступила жизнь» [1, с. 519]. Жизнь, возвращение к ней, воскрешение того, кто столько времени провел во гробе своей мономании и сингулярности, возрождение его души, дарование ей сознательного сокрушения и чуда любви — все это наступает разом. Он возвращается к себе, к цельности своей, и одновременно к людям, и нет уже больше отчуждения, и вместе с тем — к жизни, к готовности принимать ее — ждать, претерпевая «столько невыносимой муки, столько бесконечного счастья» [1, с. 518].

Достоевский целомудренно умалчивает о том, откуда все это пришло, кто воззвал Раскольникова из его гроба, кто снизошел в темную бездну его души, чтобы «взыскать и спасти погибшее» [Лк., 19:10]. Но чудо говорит само за себя. Оно приходит, когда его уже не ждут, когда погибший уже ничего не может сам сделать для своего спасения, ибо уже полтора года мертв и столько же, если не больше, пребывает в помрачении духа — под дьявольским наваждением.

Но ведь молились за Раскольникова любящие его, ведь было что положить на иную чашу весов — цельность его личности и жизни. Ведь был, наконец, один, пусть едва наметившийся признак сокрушения его сердца, — он никогда не считал себя достойным благодати спасения.

Христос в Евангелии дарует свою благодать блуднице и мытарю Матфею — не дожидаясь от них покаяния, веры, Христос изгоняет бесов, когда из уст одержимого слышит: «Не мучь меня» [Лк., 8, 28]. Так и здесь — в один миг происходит подобное евангельскому: «И запретил ему Иисус, и бес вышел из него» [Мф., 17:18]. Бог совершает чудо изгнания беса из души Раскольникова и воскрешения его к жизни, не дождавшись от него сознательного отречения от греха, ни дел, которые бы оправдали его, ни глубокого покаяния, ни веры. По молитве за него. Более же всего — по благодати. Потому что воля Его в том, чтобы взыскать и спасти погибшего.

Так Раскольников переживает в реальности то, о чем мечталось Мармеладову, более того, Бог даже не говорит ему «прииди и ты», но Сам входит в его жизнь чудом любви — через любовь Сони, через дивным образом внезапно вспыхнувшую его любовь к ней, ведь эта любовь есть дар, ниспосланный Богом, есть благодать пребывания любящего в Боге и Бога в сердце.



С ним происходит то, во что верила Соня, что по вере было дано ей: верующий, если и умрет, оживет. Пусть он до этого сам не веровал, она-то верила, любила, сострадала, молилась, уповала на Бога и на цельность человеческого Я Раскольникова. По вере ее Бог прощает его и возвращает к жизни. Точно так, как это происходит с расслабленным в Евангелии: «И вот принесли к Нему расслабленного, положенного на постели. И, видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо: прощаются тебе грехи твои» [Мф., 9:2].

И оказывается, что интенционально напряженные мечтания Мармеладова и вера Сони — уже тогда — до катастрофы и в то роковое время являли прообраз того, что свершается с Раскольниковым на последних страницах романа.

Чудо происходит — не в профаническом измерении бытия, не через бога из машины, не через развязывание запутанной коллизии на плоскости реального существования, не в виде идеологического решения, чудо происходит с Душой и в душе Раскольникова.

И значит, оправданной была интенциональность к чуду — и Мармеладова, и Сони, и даже Раскольникова, ведь неосознанно, но мучительно переживая разъятость своей цельности, он жаждал — столь же бессознательно и столь же мучительно — чуда восстановления этой цельности.

Одним из важнейших моментов в том чудесном, что происходит с Раскольниковым, является его разобщение со своим преступлением. Бог дает ему главное, что необходимо грешнику, чтобы начать новую жизнь: выводит вовне, овнешняет, тем самым отделяет от него его погибельное прошлое: «Всё, даже преступление его, даже приговор и ссылка, казались ему теперь, в первом порыве, каким-то внешним, странным, как бы даже и не с ним случившимся фактом» [1, с. 519].

Слово «факт» здесь употреблено почти с терминологической точностью, соответствующей современным семантическим представлениям. Согласно им факт противопоставлен событию. Событие рассматривается как переход к новому состоянию и положению дел, как происшествие, которое берется во всей полноте своего содержания и следствий, как то, что предопределяет всё дальнейшее в судьбе человека и потому как бы постоянно присутствует, сопровождает последующее бытие, является со-бытием, тем, с чем в дальнейшем живет человек. Если событие становится фактом, это значит, что происшедшее становится предметом отношения к нему, оценки, разносторон-



него осмысления, т. е. существует далее в ментальном, а не в реальном мире, отделяясь от дальнейшего бытия личности.

Но подобное же происходит, когда грешнику прощается его грех. Совершенное им не уходит из сознания грешника, остается предметом напряженного осмысления, духовной и нравственной оценки, но в то же время как бы отделяется от дальнейшего бытия личности, перестает властвовать над душой и судьбой, предопределяя и состояние души, и судьбу. Человек, его душа, его судьба освобождаются от этой власти. До прощения имеет место совместное бытие, со-бытие греха и грешника. После прощения эта совместность, это со-бытие прекращается, грех пребывает в сознании, в памяти, в ментальном мире, но — будучи отпущенным, он впредь пребывает только в мире прошлого, более не входит в состав настоящего и будущего. И человек, его душа, его существование отпускаются на свободу.

Чудо и счастье, пережитые Раскольниковым, и есть чудо и счастье освобождения от власти, которую имели над ним и его душой его вождение греха, похоть преступления, его мономания, помрачение духа, демоническое начало. Теперь он свободен.

В освобожденную от власти прошлого и демонических сил душу Бог входит любовью, тем самым воскрешая ее, ибо воскрешение души Раскольникова — это восстановление ее единения с Богом, Который есть любовь. Но странно, явив чудо спасения, явив чудо любви, Бог лика Своего не открывает, остается и тут не узнанным — ведь ни Раскольников, ни Соня, ни автор, ни читатель не сознают, что всё это Его воля, Его свершение — все думают: «их воскресила любовь» [1, с. 518].

За этим — и авторское целомудрие, и самоумаление Божье, и характерная для современного человека неспособность распознать чудо, когда в нем нет ничего сверхъестественного. Но главное: спасши погибшего, открыв ему возможность нового переживания бытия, освободив его из прежнего плена, Бог оставляет ему его свободу, возможность самому вырабатывать в сознании новое отношение к жизни, ничего не навязывая, как не навязывала Раскольникову Соня Евангелие, дает ему возможность самому дорого купить новую жизнь, «заплатить за нее великим, будущим подвигом» [1, с. 520], оставляет простор для самостоятельного произволения, для душевного труда, для выстраданного «постепенного обновления человека... постепенного перерождения его» [1, с. 520].

Три лица в романе Достоевского интенционально устремлены к чуду, ждут и жаждут его — Мармеладов, Соня, Раскольников. Каждый из них переживает свою духовную катастрофу, свою неразрешимую экзистенциальную коллизию. Для каждого из них разрешение неразрешимого возможно лишь в духовном измерении бытия. Каждый из них обретает чудо.

Уже умирая на руках Сони, Мармеладов обретает чудо прощения, о чем лишь мечталось ему в пьяной грезе, но и до своей физической гибели он обрел чудо Божьей любви, увиденной им в глазах Сони, и чудо надежды на прощение его, на то, что и Бог, и все поймут его сокрушение сердца, и чудо веры, которая спасает отчаянных, пусть не в реальном существовании, а в инобытии, но спасает.

Чудо возрождения своей погубленной жизни — вплоть до «восстановления детства» — переживает Соня, потому что возлюбила много, душу свою положила за спасение ближних, потому что веровала, что верующий, если и умрет, оживет, потому что жаждала единения с Богом и шла к Нему путем сокрушения сердца, жертвы, страдания, любви.

Но самое удивительное и грандиозное чудо даруется Раскольникову. Он по своей воле от Бога отошел, выбрал иноприродное Богу, предал себя демоническим силам, возжадал преступить, возомнил, что нет преград, так под конец замкнулся в себе, в своей мономании и сингулярности от Бога, людей и жизни, что уже в душе его не было борьбы с духовным помрачением. Он помыслить не мог, что спасение своей души для человека важнее власти над целым миром; жажда право иметь, подняться над тварью дрожащей, сравняться с теми, кто устраняет преграды «без всякой задумчивости», затмила все в его душе. И вот его, такого, в этом его состоянии, не дожидаясь от него веры и покаяния, Бог спасает, освобождает от дьявольского наваждения, возвращает к жизни, к любви, и при том — не только в духе и истине, но и в реальной судьбе его открывает возможность любви и свободного, самостоятельного, по собственному выбору и своей воле совершаемого обновления и перерождения. Бог совершает то, что невозможно было уже для человека. И в этом — и только в этом сверхъестественность Его вмешательства в судьбу Раскольникова.

С каждым из них — с Раскольниковым, Мармеладовым, Соней — происходит чудо спасения казалось бы безвозвратно погибшего.

И это значит, что человек, верующий и даже не верующий, не должен оставлять упования, что бы с ним ни случилось.

Трагические и страшные судьбы этих трех, да и многих других, героев Достоевского свидетельствуют: Бог всегда видит главное в человеке — цельность его личности и цельность его судьбы. И что бы ни совершил человек, и что бы он ни думал о себе и мире, вопреки всем отягощениям, даже вопреки выбору лжи, совершенному в помрачении духа, Бог может не осудить его, но воззвать к новой жизни из мрака падений, пороков, преступлений, если хотя бы бессознательно цельность личности противилась этому, если этому противоречит цельность ее судьбы. Тогда человек, если и умрет, оживет, тогда он может ждать чуда и пережить осуществление ожидаемого.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 т., т. 5. — Л.: «Наука», 1989.
2. Настольная книга священнослужителя, т.т. 5, 6, 8. — М.: Издательство Московской Патриархии, 1986–1988.

---

---

«ГАМЛЕТ» Б. ПАСТЕРНАКА:  
ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ  
В КОНТЕКСТАХ КУЛЬТУРЫ, ИСТОРИИ, СУДЬБЫ

Гул затих. Я вышел на подмости.  
Прислонясь к дверному косяку,  
Я ловлю в далеком отголоске,  
Что случится на моем веку.

На меня наставлен сумрак ночи  
Тысячью биноклей на оси.  
Если только можно, Авва Отче,  
Чашу эту мимо пронеси.

Я люблю твой замысел упрямый  
И играть согласен эту роль.  
Но сейчас идет другая драма,  
И на этот раз меня уволь.

Но продуман распорядок действий,  
И неотвратим конец пути.  
Я один, все тонет в фарисействе.  
Жизнь прожить — не поле перейти.

«Гамлет» Б. Пастернака — один из наиболее ценностно значимых текстов русской лирики XX в., для культурного сознания имеющий значение ключевого, что может быть, в частности, связано со значимостью темы «Гамлета» для русской культуры, начиная с В.Г. Белинского.

Ключевым он является и в книге стихов Ю. Живаго, и в целом в романе. В романе он выделен различными способами: это первый текст на границе между прозой и стихами, первое стихотворение в книге стихотворений Ю. Живаго, мотивом гефсиманской молитвы

он связан с последним стихотворением в ней (гефсиманский мотив становится, таким образом, альфой и омегой данной поэтической книги). Это, кроме того, последнее стихотворение, упоминаемое в романе перед сценой смерти доктора. Евангельские мотивы связывают его с рядом стихотворений Ю. Живаго. С романом его связывают мотивы фарисейства, одиночества, конца пути.

Последний мотив весьма актуален в книге стихотворений, с ним могут быть соотнесены все евангельские стихотворения, а также «Ветер», «Август», «Сказка», «Свидание», «Объяснение», «Земля». Учитываемый особый интерес Ю. Живаго к Блоку, а также то, что по замыслу Б. Пастернака «этот герой должен будет представлять нечто среднее между мной, Блоком, Есениным и Маяковским» [Пастернак, т. 3, с. 660], следует соотнести данный текст с «гамлетизмом» Блока (в особенности в трактовке самого Б. Пастернака), по-видимому, свойственным в определенной мере и герою романа. Таким образом, очевидна ключевая роль данного стихотворения для семантики всего романа.

В перспективе творчества Б. Пастернака, взятого в целом, данный текст также может быть признан одним из ключевых. Детальное рассмотрение его текстовых связей, как в рамках романа, так и за его пределами, может позволить уяснить ценностный смысл, истолковать ценностную интенциональность, реализуемую автором Ю. Живаго и автором Б. Пастернаком.

Для исследования ценностной интенциональности текст интересен также тем, что ценности здесь не декларируются. Действительно, в тексте отсутствуют собственно оценки, единственное слово с оценочной коннотацией — фарисейство. Представлено лишь одно слово, обозначающее эмоциональное отношение (люблю... замысел), но его ценностная значимость непосредственно не выявлена. Есть слова, обозначающие приятие или неприятие чего-л. (согласен, уволь). Но и их соотнесенность с ценностным содержанием может быть выявлена только с учетом ситуативно-сценарной семантики.

Ситуативно-сценарная семантика может быть описательно представлена следующим образом. Место и время: театр, начало одной из сцен спектакля (название указывает на то, что речь идет о постановке трагедии «Гамлет»). Герой — актер, исполнитель роли Гамлета. Зрительный зал затихает перед началом действия («гул затих»). Зал во тьме, откуда — напряженное внимание («на меня наставлен сумрак ночи тысячько биноклей»). Герой «вышел на подмостки». Он на

пороге («прислонясь к дверному косяку»). Его ментальная активность связана с прогнозированием будущего («я ловлю в далеком отголоске, что случится на моем веку»).

Некое прогнозируемое направление событий им воспринимается так, что возникает стремление отказаться от этого пути («Если только можно, Авва Отче, чашу эту мимо пронеси»). В целом к возможному направлению событий и своей роли им выражается положительное отношение («Я люблю твой замысел упрямый и играть согласен эту роль»). Но вместе с тем происходит переосмысление предстоящего развития действия («Но сейчас идет другая драма») и выражается желание отказаться от участия в нем («и на этот раз меня уволь»). Вслед за этим выражается понимание предопределенности хода событий («Но продуман распорядок действий, и неотвратим конец пути»). Характеризуется положение субъекта («Я один»), состояние окружающей его социальной среды («Все тонет в фарисействе»). Затем следует общающее утверждение: «Жизнь прожить — не поле перейти»).

Предшествующее изложение подготовило это утверждение. Оно появляется потому, что сценарий содержит в себе конфликтную коллизию: «идет другая драма», такая, что возникает отказ участвовать в ней, играть предопределенную роль. Замысел этой драмы прежде вызывал отношение любви и приятия, но теперь, в виду некоего подразумеваемого изменения ее характера, герой просит: «чашу эту мимо пронеси», «Но на этот раз меня уволь». Очевидно, однако, что ему приходится пассивно подчиниться ходу действия (продуманного, с неотвратимым концом). Именно вместе с пониманием неотвратимости участи возникает понимание своего одиночества и фарисейства среды.

Жизнь прожить — значит осуществить самоопределение в условиях данной коллизии, осознать свое положение и предстоящую участь, принять ее, подчинившись распорядку действий, и пройти предназначенным путем. В рамках представленного в тексте сценария коллизия не конкретизируется, ясна лишь напряженность ее драматизма.

Впрочем, внутритекстовый сценарий предполагает ряд ценностнозначимых положений: существует некая предназначенная субъекту роль, у него в целом есть предназначение, изначально для него приемлемое. Соответствие предназначению, исполнение роли, к которой

субъект призван, осуществление призвания — это то, что является ценностнозначимым в положительном смысле.

Отказываться от призвания означает утрачивать самоидентичность, единство поведения, это значит отказываться от полноты самореализации, полноты участия в жизненном процессе. В этом смысле коллизия является катастрофической для субъекта. Такая коллизия ценностнозначима (в отрицательном смысле). Отказ от предназначенного остается лишь пожеланием. Субъект подчиняется распорядку действий и идет к неотвратимому концу. Его самоидентичность сохраняется, но положение становится трагическим.

Возникает вопрос, в чем суть той коллизии, которая вызывает у субъекта стремление отказаться от своей роли, и, с другой стороны, что предполагает «замысел упрямый» относительно субъекта.

Семантика текста, в которую включены культурные феномены, неизбежно является многослойной. Знаки культуры входят в разные парадигмы или семиотические системы, начиная с архетипической или мифопоэтической. Благодаря их актуализации в смысловое поле текста вводятся различные ситуативные и сценарные модели. В истолковании должны учитываться все возможные слои (соответственно семиотические системы), но получаемые при этом версии интерпретации должны оцениваться с точки зрения их актуальности для авторского интенционального синтеза через рассмотрение всей совокупности контекстуальных связей.

Многослойность семантики стихотворения «Гамлет» проявляется в первую очередь в связи с тем, что местоимение «Я» в нем соотносимо с рядом лиц. Это, естественно, автор — Юрий Живаго. Но это и автор Б. Пастернак. Это сам Гамлет, но это и актер — исполнитель роли Гамлета. Каждый раз при этом открывается особая семантическая и, в частности, ситуативная перспектива. Рассмотрим каждую из них.

Допустим, монолог принадлежит Гамлету. Тогда перед нами герой, по Б. Пастернаку, в ситуации «заповеданного подвига, вверенного предназначения», пришедший «творить волю пославшего его» [Пастернак, т. 4, с. 416]. Ситуацию Гамлета можно интерпретировать, усматривая в ней несколько архетипических слоев. На поверхностном слое Гамлет оказывается в пороговой ситуации, что прямо обозначено выражением «прислонясь к дверному косяку».

Порог, по М.М. Бахтину, «хронотоп кризиса и жизненного перелома» [Бахтин 1975, с. 397], уже в языковой семантике, по словам

ученого, «слово «порог»... получило метафорическое значение и сочеталось с моментом перелома в жизни, кризиса, меняющего жизнь решения (или нерешительности, боязни переступить порог). В литературе хронотоп порога всегда метафоричен и символичен, иногда в открытой, но чаще в имплицитной форме» [там же]. Здесь «совершаются события кризисов, падений, воскресений, обновлений, прозрений, решений, определяющих всю жизнь человека. Время в этом хронотопе, в сущности, является мгновением, как бы не имеющим длительности и выпадающим из нормального течения биографического времени» [там же].

В таких случаях обостряется потребность в прогнозе относительно будущего (потому вполне естественно появление фразы: «Я ловлю в далеком отголоске, что случится на моем веку»), которое в силу неопределенности представляется темным (возможно, в частности, и этим мотивируются слова «на меня наставлен сумрак ночи»). Как герой инициационного мифа, Гамлет (каким он предстает в стихотворении) знает все о распорядке действий, о конце пути. И останавливается: звуки, свидетельствующие обычно о движении времени, стихли, «гул затих». Значит, время как бы остановилось. Это естественно: пороговая ситуация сама по себе есть разрыв в континуальном течении времени. Вопрос в том, что за порогом, что вызывает нерешительность, какой «чаши» стремится избежать герой.

Здесь можно увидеть следующий слой архетипических смыслов: Гамлет (согласно сюжету) находится в ситуации смены царя через убийство последователем предшественника. Клавдий убил его отца, он должен убить Клавдия. В предельной ситуации новый царь, по Фрэзеру, царствует, пока бодрствует, стоит утратить бдительность, и следующий придет на смену [Фрэзер 1986]. Так что ясно, что случится на его веку: впереди убийство, которое надлежит совершить Гамлету, а затем, в более отдаленной перспективе, собственный конец, и ночь впереди — это в таком контексте ночь небытия. Тут неслучайно и упоминание фарисеев (в специфическом аспекте сценарной семантики данного знака культуры), которые тоже стоваривались, как бы им убить Иисуса, называемого в Евангелии Царем Израильским [см.: Ио.: 11, 47–53]. Понятно и одиночество.

В первую очередь Гамлет как герой трагедии мог бы просить пронести мимо именно эту чашу. Но, видимо, сам он свою ситуацию истолковал бы иначе, вскрывая при этом еще один слой архетипов.



Он герой, очевидно, иного сюжета. Это сюжет смены идеологии, смены знаковых систем [о подобных сюжетах в архаичных культурах см.: Пропп 1946]. Речь идет об отказе от прежнего обычая, типологически близком отказу убивать стариков [см. о нем: Велецкая 1978]. Не убивать предшественника, а изменить систему отношений так, чтобы не было подобной необходимости, — вот интенция Гамлета.

В более общем плане это ситуация, когда новое поколение перестает понимать осмысленность ритуалов, обычаев и т. п. своих предшественников и приходит, чтобы все это отменить. Не всегда имея ясные представления о том, что должно быть, оно всегда достаточно хорошо представляет, чего быть не должно. Эта ситуация сама по себе тривиальна, но она перестает быть таковой, как только оказывается, что за отмену старого и устремление к иному платить приходится жизнью.

Следующий семантический слой выходит за пределы архетипических смыслов. Это, собственно, коллизия самой трагедии Шекспира. Естественно здесь обратиться к ее трактовке самим Б. Пастернаком, тем более что раздел «Замечаний к переводам Шекспира», посвященный трагедии «Гамлет», был написан примерно в то же время (лето 1946 г. [см.: Пастернак, т. 4, с. 854]), что и стихотворение (начало работы — февраль 1946, завершение — осень 1946 [см.: Пастернак, т. 3, с. 715]).

Особенно важен следующий концептуальный фрагмент: «С момента появления призрака Гамлет отказывается от себя, чтобы „творить волю пославшего его“» [Пастернак, т. 4, с. 416]. Заметим, что с самого начала устанавливается связь между гамлетовской коллизией и евангельским контекстом («творить волю пославшего его» — перифраз евангельской цитаты [см.: Ио.6:38]). Далее Б. Пастернак пишет: «„Гамлет“ драма долга и самоотречения. Когда обнаруживается, что видимость и действительность не сходятся и их разделяет пропасть, не существенно, что напоминание о лживости мира приходит в сверхъестественной форме и что призрак требует от Гамлета мщения. Гораздо важнее, что волею случая Гамлет избирается в судьи своего времени и в слуги более отдаленного. «Гамлет» — драма высокого жребия, заповеданного подвига, вверенного предназначения» [Пастернак, т. 4, с. 416].

Мотив суда над своим временем отчетливо проявляется в ряде эпизодов романа, показательны также, что книга стихотворений Ю. Живаго заканчивается словами: «Ко мне на суд, как баржи кара-

вана, столетья поплывут из темноты». Таким образом, суд над прошлым и настоящим — мотив, объединяющий евангельскую топику в стихах Ю. Живаго, коллизию романа и трактовку трагедии Б. Пастернаком. С мотивом суда и служением иному времени связана характерная для Евангелия оппозиция Ветхого и Нового. По словам С.С. Аверинцева, «христианство ввело это слово («новый» — В. М.) в обозначение своего писания и вложило в него свои высшие устремления и надежды, окрашенные пафосом эсхатологического историзма» [Аверинцев 1967, с. 88].

Заметим, что, давая свою трактовку христианства, в которой выделяется любовь к ближнему, «идея свободной личности и идея жизни как жертвы» [Пастернак т. 3, с. 14], дядя Ю. Живаго Николай Николаевич Веденяпин восклицает: «Имейте в виду, что это до сих пор чрезвычайно ново» [там же]. Таким образом, оппозиция старого и нового, ветхого и нового оказывается актуальной для пастернаковской концепции «Гамлета» и для семантической системы романа и при этом наполняется специфическим содержанием.

Учет этих контекстуальных связей позволяет понять, «как велика жертва Гамлета», которая, по словам Б. Пастернака, приносится им «ради высшей цели» [Пастернак т. 4, с. 416]. Суд над низменным настоящим и служение иному, отдаленному, высшему, эсхатологически трансцендентному — таково реконструируемое в результате интенциональное устремление Гамлета в трактовке Б. Пастернака, для которого не случайна параллель Гамлет — Христос. Ср. трактовку им монолога «Быть или не быть»: «Монолог похож на внезапную и обрывающуюся пробу органа перед началом реквиема. Это самые трепещущие и безумные строки, когда-либо написанные в преддверии смерти, силою чувства возвышающиеся до горечи Гефсиманской ноты» [Пастернак т. 4, с. 417].

Становится понятной неслучайность цитирования Гефсиманской молитвы в тексте стихотворения. Через нее становится понятной цена интенции, риск и трагизм коллизии и то, что за замысел имелся в виду. Еще одной семантической гранью поворачивается при этом и фарисейство, для которого агрессивное неприятие нового и приверженность к старому, причем именно формалистически ритуализованному, строго и детально регламентированному — одна из доминирующих черт.

Тогда и подмостки легко ассоциировать с эшафотом, т. е. лобным местом, Голгофой, и бинокли — с пристальными презрительными взглядами проходящих мимо Голгофы, «покивая главами» [Мк., 15:29]. И ночь подобна Гефсиманской (т. е. ночи в ожидании казни). Но, может быть, главное, становится ясным, что через Гамлета проходит временной разрыв как смена парадигм. Видимо, неслучайно в одном из вариантов пастернаковского перевода трагедии Гамлет произносит: «Порвалась дней связующая нить» (тогда как в оригинале сказано: «век вывихнут» [см.: Морозов 1954, с. 355]).

Но это значит стать в центре бытия, взять на себя ответственность за судьбы мира. Не с этим ли связано употребление слова ОСЬ. Архетипически это ось мировая, расположенная в центре мира, где располагается древо мировое, оно же древо жизни, на котором (уже в христианской версии семантики символа) возносится приносимый в жертву именно за то, что взял на себя бремя ответственности за судьбу мира и за смену Ветхого Новым [см.: Мифы народов мира, т. 2, с. 396–406]. Бинокли на оси — это, может быть, взгляды тех, кто окружает ось эту со всех сторон, взгляды, устремленные к оси, как спицы колеса.

Оказаться в центре бытия, взяться играть роль того, кто берет всю ответственность за судьбу мира на себя, не по силам просто человеку. Даже Христос начинает Гефсиманскую молитву со слов: «Да минует меня чаша сия» [Мф., 26:39].

Интенциональность Гамлета, пользуясь выражением Б. Пастернака, которое возникает у него в рассуждениях о гамлетизме Блока, можно охарактеризовать как «ненаправленную духовность» [Пастернак, т. 4, с. 703]. Речь идет о ценностной интенциональности, которая направлена на неэксплицированные и, возможно, не поддающиеся эксплицированию феномены, на неопределенность неопределенных, неозначенных, а потому до конца не осознанных, хотя и интуитивно ясных позитивных ценностей, которые являются нравственными и духовными, но не предполагают отчетливых парадигм и программ деятельности.

Этой «ненаправленной духовности» Гамлет (и у самого Шекспира, и в трактовке Б. Пастернака, и в тексте стихотворения Ю.Живаго) стремится сохранить верность, таким образом, сохранить самостождественность, и такую роль он играть согласен, но большее для него не по силам. Он вынужден быть в центре бытия, он должен брать

на себя ответственность за судьбу мира (именно так «продуман распорядок действий»), но у него нет необходимой для этого харизмы. Потому остаться собой он может только умерев. И потому же он, по выражению Пастернака, найденному по иному поводу, «спрягается в страдательном» [Пастернак, т. 5, с. 69]. Все его по внешности активные действия в трагедии вынужденны, часто совершаются в безвыходных ситуациях, помимо его воли.

И тут возникает еще одна «иная драма»: разрыв между формальным исполнением долга мести и пр. и сутью «ненаправленной духовности». Противник Клавдия и Полония, фарисейства, формализма, интенционально противящийся долгу мести, условиями существования загнан в те самые формы действия, которые он отвергает. Мог ли он об этом не сказать «но на этот раз меня уволь»?

Гамлету свойственно продумывать все до конца. Он видит всю перспективу, о которой действительно можно сказать словами половицы: «Жизнь прожить — не поле перейти». И останавливается в скорбной решимости утверждать свою «ненаправленную духовность» фактом своего существования, «спрягаться в страдательном», терять себя через вынужденные действия, восстанавливая самоидентичность через свою гибель, но все же судить старое и отречься от него, утверждая новое даже произнося последние слова: «Дальнейшее молчанье». Такой представляется интенциональность «Я» — Гамлета, толкуемая в рамках данного стихотворения с учетом его контекстуальных связей.

Если текстовое «Я» отождествляется с актером-исполнителем роли Гамлета, возникает иная семантическая перспектива. Затихший гул зрительного зала, темнота в нем, бинокли, подмостки — все это детали реального пространства — времени, толкуемые вполне профанически. Текст стихотворения может восприниматься при этом как внутренний монолог актера, готовящегося приступить к исполнению роли или к произнесению одного из ключевых монологов. В этом внутреннем монологе актер формулирует сверхзадачу своего действия на сцене. Он внутренне истолковывает исполняемую роль, но и свою собственную роль — человека культуры, взявшегося в данный исторический момент играть именно в данной трагедии.

Театральное искусство всегда отвечает на запросы своего времени, драматургический материал привлекается для осмысления экзистенциальных и духовных проблем, актуальных для современников; ана-

логии с коллизиями, для них злободневными, при восприятии спектакля зрителями неизбежны. Иначе говоря, постановщик спектакля и исполнитель главной роли, обратившись к трагедии «Гамлет», используют ее семантику для того, чтобы дать смысловое представление современной им экзистенциальной, духовной, культурной коллизии. Взвзвись за реализацию этого замысла, исполнитель расширяет свой (и зрительский) интенциональный горизонт за счет ситуативной и сценарной семантики шекспировской трагедии, акцентируя в ней наиболее актуальное для современности.

Если принять пастернаковскую трактовку трагедии, вместе с Гамлетом исполнитель становится судьей своего времени и слугой иного — отдаленного будущего, носителем высшего духовного начала, тех, пусть отчетливо не эксплицированных, духовных и нравственных ценностей, которые противостоят лживости мира, реальности, где видимость и действительность разделены пропастью. Коллизия, в которую погружен Гамлет, неразрешима на плоскости профанического существования, в пределах которого герой обречен. В связи с этим находится появление интенциональной направленности на евангельскую топику, в качестве ключа к толкованию роли Гамлета избирается ситуация Гефсиманской молитвы.

Расширяя в этом направлении интенциональный горизонт, актер и формулирует сверхзадачу: коллизия, в которую погружен Гамлет, соотносится им с трагической мистерией явления Сына Божьего, с Его самоотречением ради исполнения воли пославшего Его, с Его жертвой, крестной смертью, благодаря чему достигается новое, преображенное, духовно просветленное состояние мира. Это явление Гегель в свое время назвал осью мировой истории [см.: Гайденко 1991, с. 26, ср.: Аверинцев 1970, с. 622]. Устремить к этой оси свое сознание, культурное сознание современников — в этом, очевидно, одна из существенных составляющих той интенциональной позиции, которая была предызбрана актером.

Мы застаем его в момент, когда эта позиция должна с неотвратимостью реализоваться: он уже на подмостках. Захваченный замыслом упрямым, он, по-видимому, не имел до этого мгновения ни времени, ни возможности продумать следствия его осуществления. И лишь в этот миг, увидев на той оси, которую он сам прочертил, тысячу биноклей, ожидающих и вопрошающих (возможно, отчужденных), он начинает понимать, куда завлекла его любовь к этому замыслу.

Он — на подмостках, на виду у всех, на свету, пред лицом сумрака ночи, откуда на него наставлены бинокли, сейчас будет через сценическое действие утверждать, что мир лжив, что между действительностью и видимостью — пропасть, что необходим суд над временем, где герой с «ненаправленной духовностью» обречен, что высшее начало, которому сохраняет до конца верность Гамлет, соотносимо с христианским модусом бытия, что судьба Гамлета находится на той оси мировой истории, которая прочерчена Христом.

Теперь начнется иная драма. Архетипически она восходит к обряду сатурналий, описанному О.М. Фрейденберг, работы которой породственному были знакомы Б. Пастернаку. В сатурналиях на роль сменяемого царя избирался исполнитель — актер, раб, шут, которому в игровом, карнавальном ключе воздавались царские почести. Но игра кончалась, когда наставал черед убивать царя: исполнителя этой роли, раба-актера убивали всерьез [см.: Фрейденберг 1936, с. 88–90]. Так театральные подмостки вновь становятся эшафотом. Характерно, что в те же примерно годы, когда Ю. Живаго, согласно сюжету, писал или окончательно отделял своего «Гамлета», сам Б. Пастернак писал:

Но старость — это Рим, который  
Взамен турусов и колес  
Не читки требует с актера,  
А полной гибели всерьез.  
Когда строку диктует чувство,  
Оно на сцену шлет раба,  
И тут кончается искусство,  
И дышат почва и судьба.

Интуиция актера в стихотворении «Гамлет» говорит, что стоит ему реализовать свою интенциональную позицию, искусство кончится, начнется судьба. Предчувствие этой иной драмы заставляет его дрогнуть: «Но на этот раз меня уволь». Но на самом деле отступать уже поздно. Актер и сам сознает это: «Но продуман распорядок действий»... Он хорошо знает, что один на один будет встречать все, что ему предстоит: «Я один, все тонет в фарисействе».

Фарисейство именно здесь раскрывается во всей полноте. По Евангелию оно связано с настойчивыми поисками обвинения, стремлением схватить, погубить самого Иисуса, убивать или изгонять, отлучать посланных им, фарисеи — это «слепые вожди слепых» [Мф, 15:14],

которые «говорят и не делают» [Мф, 23:3], они «оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру» [Мф, 23:23], «связывают бремена, а сами не хотят» [Мф, 23:4], «любят предвозлежания и председания и приветствия, чтобы люди звали их: учитель» [Мф, 23:6–8]. Им говорит Иисус: «Вы поедаете дома вдов» [Мф, 23:13], «вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри полны лицемерия и беззакония» [Мф, 23:28], «внутренность ваша исполнена хищения и лукавства» [Лк., 11:39]. Они говорили о народе, уверовавшем в Христа: «Но этот народ невежда в законе, проклят он» [Ио., 7:48].

Против всего этого на самом деле восставал (может быть, бессознательно) актер, работая над ролью. Теперь надо быть готовым к тому, что все это восстанет против него, и он это уже сознает. Значит, не только играя, он будет отождествляться через Гамлета с Христом, но и в реальной судьбе своей пройдет крестной дорогой. Действительно: «Жизнь прожить — не поле перейти».

Но и тут отказа от предназначенного нет, да и быть не может. Есть скорбная решимость: несмотря ни на что, вопреки всему реализовать свою интенциональную позицию.

Если «Я» в тексте стихотворения отождествляется с Ю. Живаго, привлечение контекста романа и контекста стихотворений его героя дает возможность усмотрения семантической перспективы, связанной с историческими и экзистенциальными коллизиями, в которые погружен герой, которыми, с одной стороны, обусловлен интенциональный синтез, осуществленный в данном поэтическом тексте, и которые, с другой стороны, получают через этот синтез осмысление и семантическое представление.

Парадокс в том, что именно в соотношении с реальностью биографии героя знаки в стихотворении обретают символический смысл, обозначая не бытовые реалии, а сложные ситуативные или сценарные модели. Нечто подобное имел в виду Б. Пастернак, когда писал, что «жизнь символична, потому что она значительна» [цит. по: Пастернак Е. 1989, с. 588].

Так, подмостки можно ассоциировать с неизбежной для Ю. Живаго как, с одной стороны, человека культуры (интеллекта, врача, ученого, мыслителя, поэта), и, с другой стороны, человека старого мира, находящегося под пристальным вниманием представителей новой власти, публичности существования, невозможности уйти в частную жизнь, спрятаться от направленных на него взглядов, иногда сочувст-



венных, но чаще холодно-враждебных. Пороговость свойственна и историческим коллизиям революции, мировой и гражданской войны, социальной катастрофы, ломки старого мира, и экзистенциальным обстоятельствам личной судьбы Ю. Живаго, претерпевшей столь много изломов. Естественно напряженное, тревожное всматривание в будущее, в то, что случится на его веку.

В мыслях Ю. Живаго, высказанных им еще летом 1917, можно найти объяснение того, что за замысел упрямый, связанный с исторической драмой, имелся им в виду и как это соотносится с «иной драмой». Он тогда говорил: «Надвигается неслыханное, небывалое... море крови подступит к каждому и зальет отсиживающихся и окопавшихся. Революция и есть это наводнение. В течение ее вам будет казаться, как нам на войне, что жизнь прекратилась, все личное кончилось, что ничего на свете больше не происходит, а только убивают или умирают... Я не знаю, сам ли народ подымется и пойдет стеной или все делается его именем. От события такой огромности не требуется драматической доказательности... Все же истинно великое безначально, как вселенная. Оно вдруг оказывается налицо без возникновения, словно было всегда или с неба свалилось. Я тоже думаю, что России суждено стать первым за существование мира царством социализма. Когда это случится, оно надолго оглушит нас, и, очнувшись, мы уже больше не вернем утраченной памяти. Мы забудем часть прошлого и не будем искать небывалому объяснения. Наставший порядок обступит нас с привычностью леса на горизонте или облаков над головой. Он окружит нас отовсюду. Не будет ничего другого» [Пастернак, т. 3, с. 180–181].

Есть авторитетное мнение комментаторов романа В. Борисова и Е. Пастернака, что «к этому времени по хронологии романа можно отнести замысел стихотворения «Гамлет», отделанного и переписанного Юрием Живаго за несколько дней до смерти» [см.: Пастернак, т. 3, с. 715]. Но когда оно «отдельвалось», т. е. когда формировался окончательный текст этого стихотворения, герою было гораздо полнее и детальнее известно, что такое «иная драма», постигшая его.

В поле исторических коллизий состоялось то, о чем в эпилоге говорит друг Юрия Гордон: «Возьми ты это блоковское «Мы, дети страшных лет России», и сразу увидишь различие эпох. Когда Блок говорил это, это надо было понимать в переносном смысле, фигурально. И дети были не дети, а сыны, детища, интеллигенция, и страхи были не



страшны, а провиденциальны, апокалиптичны, а это разные вещи. А теперь все переносное стало буквальным, и дети — дети, и страхи страшны, вот в чем разница» [Пастернак, т. 3, с. 510].

В этой драме действительно «кончается искусство». Как Гамлета, жизнь страшных лет влечет Юрия, и все его реальные действия вынужденны, вызваны обстоятельствами, приводят к обострению коллизий, к тому, что конфликтные ситуации, в которые он погружен, становятся окончательно неразрешимыми. Вокруг него рушится все, и все близкие оказываются на краю гибели, проходят кругами ада, время забирает с него, как пошлину, плату, большую той, к которой он был готов, жертвовать приходится не только своей жизнью и судьбой, в жертву должны быть принесены жизни и судьбы самых близких и родных людей. Он остается в одиночестве, и ничто не может спасти его, неотвратимость скорого конца стоит перед ним.

Замысел стихотворения появился накануне этой «иной драмы». И связан был с переживаниями этого кануна. Завершение связано с той новой эпохой, когда уже состоялось самое худшее и страшное. Возвращаясь мысленно в тексте стихотворения к кануну этой эпохи, он знает, о чем говорит, когда формулирует: «Чашу эту мимо проне-си... Но теперь идет иная драма, и на этот раз меня уволь. Но продуман распорядок действий, и неотвратим конец пути».

Он говорит: «Все тонет в фарисействе», — потому, что в условиях нового времени до него унизились самые близкие его друзья. Это происходит с Дудоровым, который после возвращения из ссылки «говорил, что доводы обвинения... и в особенности собеседования с глазу на глаз со следователем проветрили ему мозги и политически его перевоспитали, что у него открылись на многое глаза, что как человек он вырос... Добродетельные речи Иннокентия были в духе времени. Но именно закономерность, прозрачность их ханжества взрывала Юрия Андреевича. Несвободный человек всегда идеализирует свою неволю... Юрий Андреевич не выносил политического мистицизма советской интеллигенции, того, что было ее высшим достижением или, как тогда бы сказали — духовным потолком эпохи» [Пастернак, т. 3, с. 475].

Для Ю. Живаго именно невозможность принять такую позицию становится непосредственной причиной, вызвавшей его предсмертную болезнь, которую он столь точно диагностирует: «Это болезнь, склероз сердечных сосудов. Стенки сердечной мышцы изнашиваются,

истончаются и в один прекрасный день могут прорваться, лопнуть... В наше время очень участились микроскопические формы сердечных кровоизлияний... Это болезнь новейшего времени. Я думаю, ее причины нравственного порядка. От огромного большинства из нас требуют постоянного, в систему возведенного криводушия. Нельзя без последствий для здоровья изо дня в день проявлять себя противно тому, что чувствуешь, распинаться перед тем, что не любишь, радоваться тому, что приносит тебе несчастье... Наша душа занимает место в пространстве и помещается в нас... Ее нельзя без конца насиловать безнаказанно» [Пастернак, т. 3, с. 476].

Здесь раскрывается содержание той «ненаправленной духовности», которая свойственна Юрию Живаго. Она противится несвободе, насилию над душой. В том разговоре летом 1917 г. перед лицом надвигающегося неслыханного и небывалого он высказал пожелание: «Дай нам Бог... не потерять души» [Пастернак, т. 3, с. 180]. В начале последнего прозаического абзаца романа есть выражение «свобода души», заканчивается же абзац словами: «И книжка в их руках (имеется в виду книга стихотворений Ю. Живаго — В. М.) как бы знала все это и давала их чувствам поддержку и подтверждение» [Пастернак, т. 3, с. 510].

Сохранить вопреки всему душу, свободу души — не в этом ли замысел упрямый, который любит герой, не это ли та роль, которую он согласен играть, не это ли предназначено ему до самого конца, с чем и связан «распорядок действий». Это даже не интенция его, это то ценностное интенциональное содержание, которое коренится в глубине интенционального ядра его личности, содержание неотчуждаемое, естественное для него и даже не зависящее от его сознательной воли: он таким создан, таков упрямый замысел относительно его личности и судьбы, утратить это он может только с жизнью, но и на пороге смерти (или даже за этим порогом) он будет утверждать «размаха крыла расправленный, полета вольное упорство, и образ мира, в слове явленный, и творчество, и чудотворство».

Не утраченная внутренняя свобода, свобода души — вот за что Ю. Живаго платит столь непомерную плату, этим полна его жизнь, это веяние свободы, исходящее от него, влечет к нему любящих [см.: Пастернак, т. 3, с. 492] и отчуждает его от внешней среды, делает ее враждебной к нему [см.: Пастернак, т. 3, с. 414].

Таков характер его личности и судьбы, вызывающий потребность осмысления и воплощения в слове, получающий семантическое представление в интенциональном синтезе, реализованном в стихотворении «Гамлет». И те культурные феномены, которые актуализируются при этом, позволяют обобщенно отобразить — определить, выявить главное: упорство противостояния «иной драме», фарисейству, исполнение воли пославшего его в мир и неизбежные при этом жертвы, обреченность и устремленность к концу и любовь к замыслу упрямому, приятие своей участи и неизбежность для него именно этой роли.

Как, в определенном смысле, и Гамлет (во всяком случае, в трактовке Бориса Пастернака), он, продумывая все до конца, внутренне отвергает все способы противостояния миру зла, кроме духовного, является носителем ненаправленной духовности, судит свое время и «спрягается в страдательном», вслед за Иисусом Христом он повторяет слова гефсиманской молитвы и, хотя человеческая воля противится назначенному, все же идет — до неотвратимого конца, не отступая от распорядка действий, в духе и истине преодолевая свою обреченность «усильем воскресенья», дорастая до него в том страшном промежутке безблагодатного существования во тьме мира, который выпал на долю ему. Как актер, он выходит на подмостки, чтобы явить людям свою позицию относительно своего времени и свое видение духовных путей преодоления встающих перед ним коллизий, будучи готовым к тому, о чем Б. Пастернак говорил как «о самом артистичном в артисте, о жертве, без которой искусство не нужно и скандально-нелепо» [Пастернак, т. 3, с. 668].

Таким образом, действительно, феномены культуры, ситуативные структуры шекспировского «Гамлета» (в пастернаковской и живаговской интерпретации), ситуация гефсиманской молитвы, коллизия, разрешаемая актером-исполнителем роли Гамлета, оказываются способом семантического представления экзистенциальной, исторической, духовной коллизии, в которую был погружен герой романа, расширяют его интенциональный горизонт, вводят экзистенциальный материал в ряд культурных контекстов, среди них — в тот максимально широкий, трансцендентный, метаисторический контекст, перспектива которого открывается через гефсиманскую молитву, что позволяет передать ценностную позицию, вскрыть интенциональное ядро личности и неотчуждаемые для нее ценности, прочертить ин-

тенциональную «ось» ее бытия, вскрыть сущность постигшей героя «иной драмы», найти пути духовного разрешения коллизии, на плоскости профанического существования неразрешимой.

Иначе говоря, расширяющие интенциональный горизонт феномены культуры, включаясь в интенциональный синтез, позволяют осуществить осмысление исторического бытия и экзистенции героя. Они позволяют ему осуществить самоосмысление, найти в ценностных константах интенционального ядра личности истоки ее самоидентичности, ее самоконституирования, обеспечивающие единство ее интенционального синтеза и поведения, дать представление о тех испытаниях катастрофизмом исторического и личностного бытия, через которые проходит герой, в которых испытывается именно единство его поведения и самоидентичности, дать представление о том, что участь героя не может быть изменена, хотя у него и возникает прошение «чашу эту мимо пронеси», и о том, что невозможность ее изменения обусловлена замыслом относительно личностного бытия героя, не зависящим от его сознательной воли, так что ему приходится принимать свою участь и почти поневоле сохранять самоидентичность. И это не субъективный выбор, а объективная необходимость, неизбежность (и для Гамлета, и для актера, и для Ю. Живаго), что делает ценность сохранения самоидентичности личностью, одаренной свободой души, значимой объективно — для исторического бытия, а не только для личностного существования.

Все изложенное показывает, как в тексте стихотворения, рассматриваемом в культурном контексте и в перспективе романа, получает семантическое представление личная, творческая, историческая судьба поэта Б. Пастернака. Рассмотрим семантическую перспективу, которая открывается, если текстовое «Я» отождествляется с поэтом Б. Пастернаком.

В те же примерно годы (1928–1931), в том же примерно возрасте, что и Ю. Живаго, осознавая происходящее, он в своих стихах цитировал Пушкина:

Но лишь сейчас сказать пора,  
Величем дня сравненье разня:  
Начало славных дел Петра  
Мрачили мятежи и казни. (1931)

Он так осмыслял положение свое и подобных себе:

...поняли мы,  
Что мы на пиру в вековом прототипе —  
На пире Платона во время чумы. (1930)

Он сам в те годы написал стихотворение (уже частично процитированное выше в иной связи), которое по ситуации и интенционально созвучно «Гамлету» Ю. Живаго:

О знал бы я, что так бывает,  
Когда пускался на дебют,  
Что строчки с кровью — убивают,  
Нахлынут горлом и убьют!  
От шуток с этой подоплекой  
Я б отказался наотрез.  
Начало было так далеко,  
Так робок первый интерес.  
Но старость — это Рим, который  
Взамен турусов и колес  
Не читки требует с актера,  
А полной гибели всерьез.  
Когда строку диктует чувство,  
Оно на сцену шлет раба,  
И тут кончается искусство,  
И дышат почва и судьба.

Здесь и соотнесение «поэт — актер», и, правда, в условном наклонении, как нереализованная возможность — отказ от предназначенного, и предугадываемая «полная гибель», и «страдательность» судьбы поэта, направляемой диктующим строку чувством, и та же ненправленная духовность, связанная с этим необозначенным чувством, которое охарактеризовано только по мере — предельной интенсивности его и тех строк, которые оно диктует: «строчки с кровью — убивают, нахлынут горлом и убьют!»

Показательно, что незадолго до этих кризисных лет в поэме «Лейтенант Шмидт», осмысляя иной исторический материал, Пастернак выходит к евангельским контекстам, связанным с идеей жертвенности: «Я жил и отдал Душу свою за други своя». Более того, здесь была найдена формула, очевидно, подкрепленная личным и недав-

ним историческим опытом, являющаяся, может быть, помимо воли автора, проекцией и смысловым представлением этого опыта, через образ Голгофы указывающая на роковую предопределенность судьбы, обреченность в соответствующих исторических обстоятельствах личности определенного типа:

Напрасно в годы хаоса  
Искать конца благого.  
Одним карать и каяться,  
Другим — кончать Голгофой.

В стихотворении «Б. Пильняку» без условностей и символики, напрямик утверждается:

Напрасно в дни великого совета,  
Где высшей страсти отданы места,  
Оставлена вакансия поэта.  
Она опасна, если не пуста.

Не пуста она, очевидно, если сохраняется соответствующий модус внутреннего бытия, все та же «ненаправленная духовность», о которой в этом же тексте говорится:

Но как мне быть с моей грудною клеткой  
И с тем, что всякой косности косней?

Грудная клетка здесь может толковаться в связи с тем безошибочным диагнозом, характеризующим душевные причины болезни сердца, который был поставлен Юрием Живаго в романе. Что касается собственно духовности, то о ней можно судить на основании сказанного: «Как мне быть... с тем, что всякой косности косней». Поскольку говорится «как мне быть», соответствующее духовное содержание может характеризоваться как личностное (упоминание грудной клетки это подчеркивает). На основании характеристики «всякой косности косней» можно судить о константности, неотчуждаемости этого содержания, укорененности его в интенциональном ядре личности.

Вопрос можно, таким образом, переформулировать: «как в эти дни, в этом историческом контексте быть тому, у кого есть личностное содержание внутренней жизни, у кого есть неотчуждаемые ценности, очевидно, вступающие в противоречие с тенденциями времени?» Ведь если они есть у пишущего, тогда (и только тогда!) «вакансия

поэта» не пуста, а стало быть, в соответствующих обстоятельствах — опасна. Итак, как быть? На этот вопрос ответом была вся его дальнейшая судьба и творчество, в особенности роман «Доктор Живаго».

От своей «ненаправленной духовности» Б. Пастернак не отрекался. В письме 1953 г. к О.М. Фрейденберг он писал: «Я... в самое еще страшное время, утвердил за собою род независимости, за которую в любую минуту мог поплатиться» [Пастернак, т. 3, с. 673]. Это была решимость, учитывающая все возможные последствия, решимость к сохранению самоидентичности. В том же 1953 г. он писал тому же адресату: «Надо умереть самим собой» [Пастернак, т. 3, с. 672]. Это предполагало как нечто естественное одиночество, в 1952 г. он говорил: «Я сейчас остался совершенно один... я совсем как-то в стороне от всего, совсем не в тон с жизнью» [Пастернак Е. 1989, с. 613].

Страдательность, неизбежность, независимость от личной воли своей позиции он остро чувствовал, о чем писал Нине Табидзе: «Иногда я себя чувствую точно не в своей власти, а в творческих руках Господних, которые делают из меня что-то мне неизвестное, и мне тоже страшно... Нет, неправда, не страшно» [см.: Пастернак Е. 1989, с. 616]. Той же Нине Табидзе в 1950 г. он писал: «Мне же вести себя по-другому нельзя, и эта неотменимость преисполняет меня счастьем» [см.: Пастернак Е. 1989, с. 609].

Духовное содержание, эксплицируемое в стихах последнего сборника «Когда разгуляется», является дальнейшим развитием тех интенциональных ценностных отношений, которые были поэту свойственны ранее и которые были представлены в романе «Доктор Живаго» и в стихах его героя.

Это направленность на некую основную ось бытия:

Все время схватывая нить  
Судеб, событий,  
Жить, думать, чувствовать, любить,  
Свершать открытья.

Это подчеркнутая личностность:

И должен ни единой долькой  
Не отступаться от лица,  
Но быть живым, живым и только,  
Живым и только — до конца.

Писалось же это в те самые годы, когда в письме к С.Чиковани он осмыслил свое время как «время, так поработавшее над уничтожением личности и ее пониманием в нас» [Пастернак, т. 3, с. 679].

Это утверждение главенства в мировом бытии внутренней жизни, духовных переживаний, деятельного, творческого бытия души:

Не потрясения и перевороты  
Для новой жизни расчищают путь,  
А откровенья, бури и щедроты  
Души воспламененной чьей-нибудь.

Это понимание того, что драматургический материал при его постановке обращен к современности и что исполнитель берет на себя всю полноту риска и трагизма. Он так пишет о Марии Стюарт в исполнении А.К. Тарасовой и о самой актрисе:

Все в ней жизнь, все свобода  
И в груди колотье,  
И тюремные своды  
Не сломили ее.  
То же бешенство риска,  
Та же радость и боль  
Слили роль и артистку,  
И артистку и роль.  
Сколько надо отваги,  
Чтоб играть на века...

В разговоре с близкими за день до смерти с противостоянием фарисейству, названным торжествующей пошлостью, и с утверждением внутренней свободы творческой личности Б.Пастернак связывает основное содержание своей жизни: «Он определил свою жизнь как единоборство с царящей и торжествующей пошлостью за свободный и играющий человеческий талант. «На это ушла вся жизнь», — грустно закончил он свой разговор» [Пастернак Е. 1989, с. 658].

Проекция соответствующих жизненных материалов и формирование их семантического представления в стихах и прозе входило в интенции автора, когда задумывался роман. При этом предполагалась и новая мера публичности. Так, в 1945 г. он писал: «Надо делать что-то дорогое и свое, и в более рискованной, чем бывало, степени выйти на публику» [Пастернак Е. 1989, с. 581].



Драматургичность подачи материала также входила в замысел: «форма развернутого театра в слове... это и есть проза» [Пастернак Е. 1989, с. 590]. Автор стремился «создать роман, который давал бы чувства, диалоги и людей в драматическом воплощении... дать прозу, в моем понимании реалистическую, понять московскую жизнь, интеллигентную, символистскую, но воплотить ее... как драму или трагедию» [Пастернак Е. 1989, с. 591].

Замысел был связан с решимостью представить «самое главное, из-за чего у меня «сыр-бор» в жизни загорелся» [Пастернак, т. 3, с. 651]. Как писал поэт в 1958 г., осмысляя это решение: «было обязательно, чтобы это было вторжение воли в судьбу, вмешательство души в то, что как будто обходилось без нее и ее не касалось... Это — принятие решения, это было желание начать договаривать все до конца и оценивать жизнь в духе былой безусловности... И — о, счастье, — путь назад был навсегда отрезан» [Пастернак, т. 3, с. 650]. Здесь налицо пороговость ситуации, выход на подмостки, решимость и неизбежность всего дальнейшего.

Но в отличие от Юрия Живаго и Гамлета у Пастернака духовность является гораздо более определенной: «Я хочу дать исторический образ России за последнее сорокапятилетие, и в то же время всеми сторонами своего сюжета, тяжелого, печального и подробно разработанного... эта вещь будет выражением моих взглядов на искусство, на Евангелие, на жизнь человека в истории и на многое другое... Атмосфера вещи — мое христианство» [Пастернак, т. 3, с. 655]. Он стремился представить под особым углом зрения «нашу современность, главная особенность которой та, что она является новой, необычайно свежей фазой христианства» [Пастернак Е. 1989, с. 587]. Соответствующие мысли прямо выражены другими героями романа. Главное, что содержится в Евангелии, Веденяпин в самом начале романа определяет так: «Это, во-первых, любовь к ближнему, этот высший вид живой энергии, переполняющей сердце человека и требующей выхода и расточения, и затем это главные составные части современного человека, без которых он немислим, а именно идея свободной личности и идея жизни как жертвы» [Пастернак, т. 3, с. 14].

Личность, «мистерия личности», как говорит, осмысляя христианство, другой герой романа, Гордон [см. Пастернак, т. 3, с. 124], свобода личности, любовь к ближнему, идея жизни как жертвы — таковы основные моменты духовной направленности Б. Пастернака, те феномены, которые конституирует его ценностная интенциональность.

Его интенциональность связана с отчетливым осознанием ценностных феноменов, которые конституируются в его интенциональном синтезе. С этим можно связать следующее высказывание Б. Пастернака, осмысляющего уже частично воплощенный замысел, в котором очевидно отталкивание от «ненаправленной» духовности: «Это сознание безрезультатности наилучших намерений и достижений, и наилучших речательств, и вытекающее из этого стремление избегать наивности и идти по правильной дороге с тем, чтобы если уже чему-нибудь пропадать, то чтоб погибало безошибочное» [Пастернак, т. 3, с. 663].

«Ненаправленную духовность» Пастернак оставляет герою. И это соответствует правде характера и обстоятельств, В конце 20-х г. Пастернак сам лишь приближался к определенности ценностной интенциональности, да и во второй половине 40-х и в 50-е г.г. речь может идти о большей определенности интенциональной, определенности ценностных отношений, ценностные концепты не конституируются, задача у Б. Пастернака, очевидно, была иная: дать представление о путях конституирования, продуцирования ценностных отношений, модуса бытия, о путях и процессах самоконституирования личности в условиях экзистенциальных и исторических катастроф.

Большая определенность ценностных устремлений Ю. Живаго, в особенности в стихах на евангельские темы, возникает в связи с реализацией в романе закономерности, выявленной Б. Пастернаком на материале «Фауста» Гете: «Стремление Гете во второй половине и перед концом жизни насаживать свои домыслы, представления и воззрения на стержень сильнейшего и жизненнейшего своего произведения — естественно и правильно. Сильное, жизнеустойчивое, богатое теплом художественное произведение так же точно, как организм, обладает способностью принимать прививку, способно к наращиванию и т. д.» [Пастернак Е. 1989, с. 601].

С другой стороны, ценностная определенность, представленная в стихотворениях Ю. Живаго, обусловлена тем, что последняя часть романа находится в оппозиции к предшествующему тексту. Оппозиция эта формальна: за прозой следуют стихи. Но эта оппозиция является сущностно значимой: жизни в ее биографическом развертывании противостоит творчество, пути и поискам — откровение и прозрение, временному — вечное, смерти — бессмертие, падениям и гибели — преодоление и взлет, окончательной безнадежности итога — нескончаемость катарсиса.

Расположение на данной границе текста стихотворения «Гамлет» не случайно: в нем находит отражение поворотный момент в судьбе и творческой деятельности и поэта Ю. Живаго, и поэта Б. Пастернака, когда, во всей полноте осознав, что ему противостоит, поэт принимает решение довести до высшего предела свое самоконституирование, самоосмысление, осмысление своих ценностных устремлений и последствий их реализации и через это усилие поставить себя в условия, когда («о, счастье!») путь назад будет навсегда отрезан. Это и делает данный текст ключевым (или осевым) в романе, но также и во всем творчестве Б. Пастернака.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Новый Завет // Философская энциклопедия, т. 4, — М.: Советская энциклопедия, 1967.
2. Аверинцев С.С. Ясперс // Философская энциклопедия, т. 3. — М.: Советская энциклопедия, 1970.
3. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Художественная литература, 1975.
4. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — Ленинград: Наука, 1978.
5. Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991.
6. Мифы народов мира. — М.: СЭ, 1980.
7. Морозов М.М. Избранные статьи и переводы. — М.: ГИХЛ, 1954.
8. Пастернак Б.Л. Собрание сочинений. В 5-и т. — М.: Художественная литература, 1989 — 1992.
9. Пастернак Е. Борис Пастернак. Материалы для биографии — М.: Советский писатель, 1989.
10. Пропп В.Л. Исторические корни волшебной сказки. — Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1946.
11. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. — Ленинград: Художественная литература, 1936.
12. Фрэйзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. — М.: Политиздат, 1986.

---

---

РЕЛИГИОЗНАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ  
В СТИХОТВОРЕНИИ А.С. ПУШКИНА  
«ОТЦЫ ПУСТЫННИКИ И ЖЕНЫ НЕПОРОЧНЫ»  
В СОПОСТАВЛЕНИИ С МОЛИТВОЙ  
СВ. ЕФРЕМА СИРИНА

В стихотворении А.С. Пушкина «Отцы пустынноики и жены непорочны» вторую часть обычно называют переложением молитвы св. Ефрема Сирина. Сопоставление соответствующих текстов, однако, позволяет выдвинуть иное предположение — здесь скорее дана свободная вариация молитвы, которая имеет достаточно самостоятельное значение: она отражает религиозную интенциональность, свойственную самому Пушкину, его собственные антропологические представления, вырастающие из наиболее острых коллизий его душевной жизни.

Для выявления всего этого Пушкин прибегает как к средству к межтекстовому диалогу. Его стихотворение должно рассматриваться непременно в сопоставлении с молитвой св. Ефрема Сирина, на ее фоне, на что Пушкин, по-видимому, рассчитывал. Его текст напряженно диалогически соотнесен с молитвой св. Ефрема.

Эти тексты серьезно отличаются один от другого. «Господи и Владыко живота моего, — так начинается молитву св. Ефрема, чему соответствует пушкинское «Владыка дней моих». На фоне молитвы св. Ефрема ясно: Пушкин ограничивается признанием того, что Тот, к Кому он обращается, есть «Владыка дней», т. е. властвует и руководит личностью в этом мире, на плоскости здешнего, земного бытия. Это власть не над всей полнотой бытия, жизнью земной и вечной, как у св. Ефрема, но только над земной судьбой.

Уже в обращении Пушкин не воспроизводит образец, а характеризует свое духовное состояние — свои представления, среди кото-

рых отсутствует (не фиксируется) представление о целостной полноте жизни, включающей бытие и инобытие, время и вечность.

Обращение «Господи» у св. Ефрема есть знак личностного, эмоционально окрашенного отношения к Богу, добровольного подчинения Ему, добровольного приятия Его воли, последнее подкрепляется словами: «даруй ми, рабу Твоему». Пушкин последовательно отказывается от такого обращения, опускается им и слово «раб».

Отнестись к Богу как к Господу, принять Его волю — значит верить в окончательную благодатность этой воли, благословлять ее, войти в нее как в Царство истины и спасения. Все это присутствует в интенциональном отношении св. Ефрема, поэтому он и называет Господа Царем, поэтому неформальный смысл имеет последний оборот в молитве: «Яко благословен еси во веки веков».

Принимает ли Пушкин волю Господню, подчиняется ли добровольно и радостно ей, ощущает ли для себя возможным войти в Царство, готов ли повторить «благословен еси», остается неизвестным. Во всяком случае, это не выражено так, как у св. Ефрема.

Существенны различия между текстами и в первом прощении. «Дух праздности, уныния, любоначалия и празднословия не даждь ми», — возглашает св. Ефрем. У Пушкина, заметим в первую очередь, нет слова «уныние», хотя в последний год жизни это чувство Пушкину, очевидно же, было знакомо. Видимо, он искал преодоления уныния во всей его тяготе своими собственными силами и не искал при этом помощи ниоткуда, даже от Бога, рассчитывая во всем только на себя. Мы сталкиваемся со значимым отсутствием в стихотворении того, что выделено у св. Ефрема, и в этом вновь находит отражение духовное состояние, присущее собственно Пушкину.

Вместо соположенных у св. Ефрема «праздности, уныния» — у Пушкина «дух праздности унылой». И в этом отражается специфика собственно пушкинского положения. Очевидно, вынужденная праздность, вызванная бесплодной суетой большого света и двора, удаляющая от трудов, опустошающая душу, и является с его точки зрения тем, что может вызывать уныние, действительно переживаемое им с острой болезненностью.

Славянское «любоначалие» обычно толкуют как властолюбие, желание быть начальником. Но вряд ли это называет Пушкин «змеей сокрытой», т. е. тайным искушением от лукавого. Речь тут, скорее об эгоизме и эгоцентризме, поставлении себя в начале всех начал; это

с его своеволием, с любовным отношением, со страстью к собственному единоначалию на всем пространстве своего существования — такова коллизия, подразумеваемая словом «любоначалие». Но ведь это та коллизия, которая неотступно заставляла мыслить и страдать Пушкина, когда он писал и «Цыган», и «Пиковую даму», и маленькие трагедии... Она до конца тревожила Пушкина своей неразрешенностью, да, пожалуй, и неразрешимостью. Вот почему у него появляется это болезненное усиление: «любоначалия, змеи сокрытой сей»... Здесь вновь отражен его опыт, его духовная мука.

Празднословие соотнесено с праздностью и у св. Ефрема, и у Пушкина. Видимо, для обоих как то, так и другое опустошает душу, обесмысливает жизнь, измельчает человека и его устремления. В тексте стихотворения есть намек на то, что драма борьбы с празднословием напряженно переживается поэтом. Согласимся, пушкинская молитва в плане выражения аскетична — вся, за исключением того, что в ней употреблена риторическая эмблема «змеи сокрытой сей». Да, ее использование глубоко мотивировано, но риторика есть риторика. И в том, что эта эмблема соседствует с прощением «празднословия не дай», есть скрытая самоирония. Она-то и говорит о том, что Пушкин осознавал незавершенность борьбы с празднословием и относился к ней всерьез.

Первое прошение св. Ефрема заканчивается словами «не даждь ми», второе и третье формулируется через «даруй ми». У Пушкина в первом прошении вместо этого «не дай душе моей», в последнем — «мне в сердце оживи». Св. Ефрем последовательно имеет в виду всю целостность личностного существования: в единстве мотивов и поведения, душевной жизни и ее проявлений. Пушкин в своих прошениях озабочен внутренним состоянием, душой, сердцем. Здесь различно понимается сам модус молитвы. Для Св. Ефрема ее цель формирование целостного образа жизни, в единстве духа и всех аспектов личностного существования, внутреннего и внешнего в нем. Для Пушкина же цель молитвы — преображение внутреннее, возникновение определенной интенциональности в душе.

В позитивных прошениях между молитвами Пушкина и св. Ефрема налицо еще более глубокие различия. Пушкин поменял места прошения, изменил порядок испрашиваемых добродетелей, заменил «смиренномудрие» — смирением, но, может быть, главное — опустил слово «даруй».

Интенциональная позиция св. Ефрема выявляется прежде всего через это «даруй». Все добродетели — дар Божий. Стало быть, у человека нет ничего своего. Попущением Божьим он может стать вместилищем пороков. По благодати Божьей он может стяжать добродетель. Но и то, и другое существует как бы вне личности, ей не принадлежа. Вся целостность личностного бытия зависит от Бога. Но эта зависимость открывает дивные возможности. Что невозможно человеку, возможно Богу, по воле которого дар может быть ниспослан, и тогда устройению поддается и образ жизни, и внутренний мир.

Пушкин в своей молитве предлагает иную версию антропологии. Поменяв местами прошения, он выстраивает иерархию ценностей, соответствующую своему духовному состоянию. Первым — в качестве основы, обеспечивающей возможность дальнейшего личностного существования, испрашивается: «Но дай мне зреть мои, о Боже, прегрешенья». Пушкин ведь, очевидно, себя тоже воспринимал пребывающим «среди дольних бурь и битв», себя он назвал падшим. Это состояние он стремился преодолеть, для чего и нужно было увидеть и начать изживать свои прегрешения.

Будучи строгим и точным в самооценке, он понимает, что достигнуть такого нравственного совершенства, чтобы не осуждать брата своего в сердце своем, он не может. И поэтому просит о необходимом минимуме: «Да брат мой от меня не примет осужденья».

Далее — ряд испрашиваемых добродетелей. Он начинается со смирения. Пушкин не пользуется словом «смирennemудрие», видимо, не случайно. Смирennemудрие есть дар сознательного контроля как над поведением, так и над всей душевной жизнью. Пушкин стремился к преобразению своего внутреннего состояния. Но это то состояние, которое, скорей всего, не контролируемо разумом. Сознательно овладеть собою даже во внешнем образе жизни, в поведении было в 1836 г. проблематичным для Пушкина. Но особенно трагически он тогда, очевидно, переживал невозможность достичь благоразумного самообладания как овладения своими душевными порывами, освобождения от страстей души, невозможность победить свою природу, обуздать, сознательно ограничить горячность своего сердца. Смирennemудрие должно было казаться ему недостижимым. И он искал именно смирения.

Почему, становится ясным, если обратиться к истолкованию смирения у известного православного богослова XX в. А. Шмемана: «Что

такое христианское смирение? Прежде всего, это, конечно, чувство правды, и правды, в первую очередь, о себе самом... Смирение — это... знание своего места, своих возможностей и ограниченностей, это мужественное принятие себя таким, каков я есть»... [3, 166–167]. Пожалуй, именно в таком смирении нуждался Пушкин в 1836 г. Взглянуть на себя в соответствии с правдой, принять себя таким, как есть, чтобы иметь возможность жить дальше, вопреки всему тому, что в его душевной жизни не поддавалось контролю. Крепить падшего может именно такое смирение.

Но и терпение — в истолковании А. Шмемана: «В основе христианского терпения — совсем не равнодушие ко злу, а... очень активное чувство доверия к человеку. Сколько бы человек ни падал, ни предавал лучшее в себе, христианство призывает нас верить, что не это — не зло, не падение — сущность человека. Оно верит, что человек всегда может подняться, вернуться к своей светлой сущности» [3, 167]. Пушкину для его спасения необходимо было такое терпение не только по отношению к внешним обстоятельствам, но главное — к самому себе, терпение, предполагающее, что он может «вернуться к своей светлой сущности».

В качестве вершины устремлений Пушкин выделяет целомудрие. Для понимания его интенциональной позиции вновь важны замечания А. Шмемана о смысле слова «целомудрие»: «Ключ к этому смыслу в двух понятиях, соединенных в нем воедино: «целостность» и «мудрость»... В нем выражено понимание, опыт добра, доброй, праведной и подлинной жизни, как именно целостности, и потому мудрости. Поэтому дух целомудрия — это та целостность, вне которой ничто остальное невозможно. Это возврат к жизни как целостности. Это радость вновь обретенной целостности»... [3, 163–164].

Для св. Ефрема Сирина исходным является представление о целостности жизни, целостности личности, поэтому он и начинает с целомудрия. Для Пушкина же целостность жизни и личности — это то, что может быть целью, пределом достижимого, но не свойством нынешнего его состояния.

Пушкин и о целомудрии просит не для всего своего существа и бытия, а для сердца, для сокровенного центра внутренней жизни, источника всего того, что в ней неконтролируемо. Охватить все — внутреннее и внешнее, овладеть всем существованием для Пушкина в его состоянии, очевидно, было недостижимым. Поэтому он и начи-



нает с главного — с прошения о том, чтобы все это: смирение, терпение, любовь, целомудрие — были даны его сердцу.

Но главным для характеристики интенциональной позиции Пушкина в данном тексте является последнее слово — «оживи». Пушкин о духе смирения, терпения, любви и целомудрия просит не как о даре, он просит оживить этот дух в сердце. Но если так, значит, этот дух он полагает изначально присущим его сердцу. Пушкинская антропология исходит из иных предпосылок, имеющих в христианской традиции: человек есть образ и подобие Божьи. И поэтому соответствующие добродетели и сам дух их по природе присущи ему. Он может это утратить, но должен верить, что то, что ему по природе присуще, можно обрести вновь. Для этого оказывается необходимым усилие веры и молитвы. Ведь прежде бывшее, но умершее Бог может оживить, нужно только устремиться к Нему — в области заочны, к силе, которая названа Пушкиным неведомой не потому, что она ему неизвестна или для него неощутима, но потому, что запредельна, трансцендентна. И вот он, устремляясь к неведомой силе, уже ощущает ответное движение к нему, — молитва его, падшего, крепит. Более того, он получает один из важнейших плодов ее — она его умиляет. Последнее слово следует толковать в первую очередь в таком значении: дает пережить милость. Милость свою к другим. Милость Божью к себе падшему. И, наконец, что кажется парадоксальным, но вполне закономерно в контексте изложенного, — милость свою к себе.

Дух смирения, терпения и любви в том и состоит, чтобы терпеть, среди прочего, и свое собственное несовершенство, даже греховность, свои падения и соблазны. Претерпеть, явить милость к себе и на этой основе начать восстанавливать целостность своей сущности и существования. Не явить же милости к себе — значит не иметь надежды подняться из бездны мрака и падения. И тогда нет возможности ни для покаяния, ни для прощения, ни для искупления. Нераскаянный, непрощенный, осудивший себя безвозвратно, т. е. не явивший милости к себе, устремляется не к целостности, а к распаду — и становится добычей дьявола. И тогда один путь — в гортань геенны гладной.

Написавший примерно в те же дни «Напрасно я бегу к Сионским высотам», все еще не имевший сил противостоять всему неконтролируемому, иррациональному, что алчно преследовало его душу, Пушкин, как никогда, чувствовал опасную близость этой гортани, откуда такая потребность в милости — у внешнего и внутреннего судьи.

Молитва св. Ефрема в его интерпретации трогает его именно тем, что она преисполнена заботой о сердце человеческом и что, будучи ориентированной на устройство внутреннего человека, временно утратившего целостность и благодать, она дает возможность пережить милость к себе Бога и милость к себе — себя самого. Милость, вызванную тем, что он верит: дух, которого он испрашивает, присущ ему, может жить в его сердце, и тем, что он для этого уже предпринимает превышающее все его прежние возможности усилие молитвы, взывая: оживи.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Непомнящий В.С. Поэзия и судьба. — М., 1983.
2. Пушкин в русской философской критике. — М, 1990.
3. Шмеман А., протопресвитер. Великопостная молитва святого Ефрема Сирина // Протопресвитер А. Шмеман. Воскресные беседы. — М., 1993.

1999

---

---

## ЦЕННОСТНОЕ ОТНОШЕНИЕ В ПУШКИНСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ (А.С. ПУШКИН, «ДВА ЧУВСТВА ДИВНО БЛИЗКИ НАМ»)

Со времени убедительных исследовательских разработок Ю.Н. Тынянова хорошо известно, что как профессиональный литератор Пушкин тяготел к крупным формам — поэмы, драмы, романа, повести. Сочинения крупных форм дают представление о выношенных, окончательно определившихся в поэтическом сознании автора результатах его художественных поисков и духовного развития, являются способом вхождения автора в литературный процесс, его общения с читателями и литературной общественностью.

Иное дело — лирика. Если поэт, по выражению Пушкина, «пишет для себя», то это в первую очередь относится к поэзии малых форм. Стихотворения, незавершенные наброски, через которые поэт может живо и непосредственно реагировать на меняющиеся обстоятельства и собственные душевные движения, в большей степени отражают не результаты, а сам процесс душевного развития, духовного самоопределения, нравственных и духовных поисков поэта. Есть серьезные основания рассматривать их как летопись не только интимных переживаний, но и в целом внутренней жизни в ее полноте и драматизме. Малые стихотворения, в том числе незавершенные, — есть фиксация внутренней работы, нащупывания решений, интуитивного схватывания сути в объективном и субъективном, в целом это фиксация творческого процесса, сущность и назначение которого — проникновенное интуитивное осознание через воплощение в слове — собственной душевной жизни, собственного внутреннего мира в его развитии.

Поэтому эти малые формы дают, может быть, самое полное и глубокое представление о внутренней жизни поэта, о поисках и от-

крытиях Пушкина, творящего не только эти тексты, но и собственную судьбу, творящего воплощающееся в слове, в поэтической форме и тем самым раскрывающееся перед самим автором, открывающееся ему нравственное и духовное содержание собственной личности. Это творчество себя — по преимуществу, своих ценностей, своих ценностных отношений, первооснов своего личностного бытия и творчества.

Особенно показательна в этом плане лирика конца 20-х — начала 30-х гг. Переломность этого времени для творческой и духовной биографии Пушкина прекрасно охарактеризована в ряде фундаментальных исследований (А.А. Ахматовой, Г.А. Гуковского, Ю.М. Лотмана, Г.П. Макогоненко, В. Непомнящего), но именно на основе анализа крупных или во всяком случае предназначенных для публикации, опредмечивающих достигнутые результаты форм.

Рассмотрение некоторых лирических текстов и незавершенных фрагментов этого времени позволяет, с одной стороны, проследить истоки представленных в более крупных формах решений, с другой стороны, обнаружить некоторые дополнительные моменты, существенные для всей дальнейшей эволюции Пушкина.

Речь здесь идет о формировании Пушкиным отчетливого представления о том, что такое ценностное отношение и каким оно должно быть, о конституировании образца ценностного отношения.

Эта проблема возникает перед поэтом после того, как им в 1828 году были написаны, может быть, самые напряженные произведения — «Воспоминание» и «Дар напрасный, дар случайный». Тексты эти свидетельствуют о глубоком духовном кризисе. Отсылаю читателей к блестящему анализу второго стихотворения как «Анти-Пророка» в статье В. Непомнящего «Дар». Подчеркну пока лишь мотив ценностной опустошенности в строках *«Цели нет передо мною, Сердце пусто, празден ум»*. В опубликованной Пушкиным части «Воспоминания» нужно выделить мотивы укоров совести (*«Змеи сердечной угрызенья»*) и негативной оценки пройденного пути (*«И с отвращением читая жизнь мою, Я трепещу и проклиная»*). В неопубликованном фрагменте особо значим мотив своеволия (*«В безумстве гибельной свободы»*).

Эти тексты свидетельствуют: под прошедшим Пушкин подводит черту, предшествующее духовное состояние им оценивается крайне негативно, экзистенциальное состояние его теперь таково: ценности утрачены, ценностные отношения тоже, жизнь, лишенная ценностного содержания, напрасна, случайна, осуждена на казнь, высшие силы

враждебны, доминируют сомнение, тоска, опустошенность ума и сердца. В духовном и нравственном плане личность — на краю гибели.

В подобном состоянии ищут либо смерти, либо духовных сил для преодоления кризиса. Пушкин пошел по второму пути. Напряженность внутренней работы при этом достигает крайней интенсивности. Пушкин ищет такие ценности, которые могут вернуть ему переживаемое ценностное отношение, положительные ценностные эмоции, интенциональность, направленную на ценности. Он как бы задается вопросом, что есть такое интенциональное, эмоционально окрашенное, позитивное отношение к ценности.

Ответ был найден в течение достаточно короткого времени. Уже в 1829 г. Пушкин пишет перевод «Гимна к пенатам», в 1830 г. появляется ключевой для понимания духовного развития Пушкина в ту пору текст «Два чувства дивно близки нам»:

Два чувства дивно близки нам,  
В них обретает сердце пищу:  
Любовь к родному пепелищу,  
Любовь к отеческим гробам.

Животворящая святыня!  
Земля была б без них мертва,  
Как... пустыня  
И как алтарь без божества.

Первоначальный вариант второго четверостишия:

На них основано от века  
По воле Бога самого  
Самостоянье человека,  
Залог величия его.

Оба текста остаются незавершенными, но в них — и наряду с ними в некоторых других текстах того же времени поэт открывает для себя представление о ценностных отношениях, которое в силу присущих ему свойств дает возможность самому Пушкину и каждому, кто приобщается к его духовному опыту, одолевая кризис, возвращая себе ценностно-значимую интенциональность. Наиболее отчетливо способ выхода из кризиса явлен в стихотворении «Два чувства дивно близки нам». С первых слов ясно: для Пушкина ценностное отноше-

ние есть переживание, чувство, направленное на некий предмет, это эмоциональное отношение, существенно значимое для личности, дивно близкое ей.

Уже эта дивная близость заслуживает особого внимания. Ведь вообще всякое чувство охватывает человека и в то же время пребывает в глубине его сердца. Куда уж ближе. Дивная, т. е. крайняя, исключительная, а потому удивительная и, может быть, даже чудесная близость, очевидно, не в этом. Чтобы понять смысл пушкинского утверждения, нужно учесть, что обычные эмоциональные состояния и отношения — преходящи, временны, т. е. отчуждаемы от личности. Они-то охватывают душу, но и проходят. Предельно, уникально близким может быть в таком случае признано чувство непреходящее, неотчуждаемое.

По-видимому, для Пушкина дивная близость связана с тем, что человеческое сердце как бы срастается полностью с этим чувством, само чувство становится неотрывным от сокровенной сущности личности, становится константой ее внутреннего мира.

Такова первая посылка Пушкина, первый ответ на вызов кризиса: чтобы преодолеть духовную опустошенность, необходимо найти в своем сердце, в своем духовном опыте, вернуть себе такие чувства, которые могут быть неотчуждаемыми, которые неотрывны от самой глубокой сердцевины внутреннего мира, нужно добраться до истоков своей душевной жизни, расчистить их и обрести вновь те ценностные отношения, которые являются константами личностного бытия, сопоставимыми по своей непреходящести с религиозными переживаниями и ценностями.

Это возвратное движение аналогично покаянию, при котором личность отрекается от всего темного, грязного, опустошающего ее бытие, чтобы в результате вернуться к своей светлой сущности, к изначально данному ей образу Божию. Первая фаза нравственного усилия — покаяние, связанное с осознанием своих ошибок, падений, несовершенства, вины, греховности, с пробуждением совести, с переживанием отращения к прежнему в себе, к своим поступкам и образу жизни, с самоосуждением и самоотрицанием, — явлена в стихотворении «Воспоминание». В нем и в стихотворении «Дар напрасный, дар случайный» представлены такое внутреннее опустошение, такая потерянности утратившей себя личности, за которыми должна неизбежно следовать если не духовная гибель, то — жажда катарсиса, т. е.

очищения и просветления, то стремление вернуть себе себя, изначально присущее личности и сохраняющееся под всеми наслоениями ценностное переживание, обуславливающее ее самоидентичность.

Ожидаемая уже в стихах 1928 г. следующая фаза — возвратное движение души к своим ценностным истокам и является в стихотворении «Два чувства дивно близки нам». Там собственно и идет речь о сокрытых ценностных истоках личностного существования, которые дороги человеку, поскольку они являются основой его личностной самоидентичности, которую не может не стремиться вновь обрести тот, кто с отвращением читает жизнь свою.

Не случайно Пушкин далее пишет об этих чувствах: «*В них обретает сердце пищу*». Действительно, те чувства, которые обеспечивают самоидентичность личности, которые являются неотрывными от ее сокровенной глубины, дают возможность жить сердцу, живительны для него, питают его. Если они есть, сердце наполняется тем, что дает ему возможность одолевая все, что встречается на многотрудном пути личности. С другой стороны, к этим дивно близким чувствам сердце раз от разу может возвращаться, все более проникаясь ими, и в итоге созревать, мужать, возрастать духовно, ибо они дают пищу для всего этого.

Таким образом, сказав «*В них обретает сердце пищу*», Пушкин делает еще один шаг в преодолении кризиса, ибо опустошенности (когда сердце пусто) здесь противостоит его наполненность, но уже не страстями, а ценностно значимыми переживаниями, обреченности осужденной на казнь жизни — живительная сила, позволяющая одолевая трагизм бытия: напитавшееся такими чувствами сердце дает человеку решимость жить, обуславливая тем самым живое ощущение осмысленности жизни, которая прежде казалась напрасной, случайной, бесцельной.

Такими чувствами, возвращающими человека к истокам его душевной жизни, к изначально данному, Пушкин называет любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам. Родное пепелище — это родной дом. Обычно это дом, где человек родился, где жили его родные, где в их кругу он был окружен добром, заботой, любовью, там переживают первые «впечатления бытия», там человек был защищен, там приобщался к родовой памяти как к источнику ценностных отношений. Родной дом — это место, где человек естественно и непосредственно, через живое восприятие, созерцание и переживание

приобщается к ценностям. Родной дом навсегда остается для него неким центром бытия, из которого открывается вся картина мира в целом, а также источником целостного взгляда на мир и соответственно цельности человеческой личности.

Таким образом, Пушкин находит такой предмет эмоционального отношения — Дом, чувства к которому действительно могут быть близкими, т. е. неотчуждаемыми, непреходящими, потому что родной Дом, к которому он хотя бы в воображении возвращается, как блудный сын, не может оставить человека равнодушным, не может не волновать, а значит, даже если сердце опустошено, есть надежда, что при встрече с родным домом разобьется его окамененное нечувствие, вернется любовь, питающая и живящая сердце. Мы вновь сталкиваемся с тем, что путь преодоления кризиса пролегает через истоки ценностных отношения, через возвращение к предметам, которые изначально вызывали эти отношения и переживания.

С другой стороны, здесь обозначен еще один мотив возвращения к родному пепелищу: это необходимо для преодоления потерянности личности во враждебном, отчуждающем ее мире, когда ею утрачиваются ориентиры, когда пребывая в *«неволе, в бедности, в гонении»* и в суете, слыша то *«друзей предательский привет»*, то *«жужжанье клеветы и шепот зависти»*, испытывая, как *«сердцу наносит холодный свет неотразимые обиды»*, человек жизнь в целом представляет себе бесцельной, напрасной, полной случайностей, лишенной смысла. Дом как центр бытия, центр ценностного образа мира нужен человеку, чтобы он мог вернуться к такой цельной картине бытия, к цельности мироотношения и внутреннего мира.

Но вот что характерно: встреча-то в тексте стихотворения происходит с домом, который обратился в пепелище. Дома собственно нет, есть лишь память о нем. Точно так же нет уже в живых и предков — есть отеческие гроба, можно посетить пепелище и могилы предков, но нельзя в действительности вернуться к родным, в родной дом. Реально дом, род, семья уже не могут защитить, уберечь, оградить, обогреть, окружить любовью. Отсюда особый модус ценностного отношения, оно становится сугубо духовным, оно не может быть утилитарным, потребительским, эгоистичным. Что же может быть при этом обретено? То, что неуничтожимо, — духовная субстанция дома и рода. Ушедшие из жизни предки и дом, ставший пепелищем, становятся достоянием вечности. Ценности временные претворяются



в вечные. И можно надеяться вернуться к истокам, корням, духовной субстанции дома и рода лишь в духе и истине. Но это и может привести к тому, чтоб ставшее сутобо духовным ценностное отношение приобрело характер абсолютной константы. При этом реализуется потребность личности в ценностях вечных, неуничтожимых, которые не могут изменить человеку. Вот почему Пушкин далее утверждает: родное пепелище, отеческие гроба есть животворящая святыня.

Здесь собственно и дана формула ценностного отношения, здесь самое сильное пушкинское утверждение, отражающее ядро его позитивной позиции по отношению к ценности.

Итак, через предикат осуществляется приписывание соответствующим предметам статуса ценности. При этом автор не просто фиксирует наличие в его поле зрения того, что имеет ценностное содержание само по себе, объективно или для кого-либо, вне его собственного личностного отношения — тогда бы ценность могла рассматриваться безлично, отчужденно от личности и отношение к ней можно было бы устанавливать, определять, варьировать — от безразличия до благоговения или, наоборот, кощунства. Нет, если в высказывании ценностный смысл приписывается, значит речь идет о том, что автор относится к тому, о чем говорит, как к ценности, тут и возникает личностное ценностное отношение.

О смысловом наполнении этого отношения и можно судить, опираясь на слово «святыня». Обычно отношение к святыне — это благоговение, почитание, поклонение, соответствующие смыслы для Пушкина являются опорными.

Именно такое отношение — по иному поводу — Пушкин фиксирует в строках: *«Но, встретясь с ней, смущенный, ты Вдруг остановишься неволью, Благоговей богомольно Перед святыней красоты»*, ср. начало другого стихотворения: *«Перед гробницу святой Стою с поникшею главой»*. Подобные переживания явлены и в первых строках стихотворения «Воспоминания в Царском селе» 1829 г.:

Вспоминаньями смущенный,  
Исполнен сладкою тоской,  
Сады прекрасные, под сумрак ваш священный  
Вхожу с поникшею главой.

Здесь же можно вспомнить завершающую строфу из стихотворения «В часы забав иль празднои скуки»:

Твоим огнем душа палима  
Отвергла мрак земных сует,  
И внемлет арфе серафима  
В священном ужасе поэт.

Но наиболее полно связь отношения к святыне с различными переживаниями, с широким их кругом выражается в тематически близком к рассматриваемому тексту переводе «Гимна к пенатам»:

Но вас любить не остывал я, боги,  
И в долгие часы пустынной грусти  
Томительно просилась отдохнуть  
У вашего святого пепелища  
Моя душа — зане там мир.  
Так, я любил вас долго! Вас зову  
В свидетели, с каким святым волнением  
Оставил я людское племя,  
Дабы стеречь ваш огонь уединенный...  
Часы неизъяснимых наслаждений!  
Они дают мне знать сердечну глубь,  
Они меня любить, делять учат  
Не смертные, таинственные чувства.  
О нет, вовек  
Не преставал молить благоговейно  
Вас, божества домашние.

Итак, по Пушкину, ценностное отношение к святыне связано со смущением, сладкой тоской, поклонением, священным ужасом, любовью, отдохновением души, ее томительным устремлением к отдохновению, к миру, стремлением беречь святыню, святым волнением, погружением в сердечну глубь, неизъяснимыми наслаждениями, не смертными, таинственными чувствами, молитвой, обращением к Божеству, наконец, с благоговением. Доминантой ценностного отношения является любовь — не остывающая, горячая, душевная, отдающая своему предмету всю полноту сердечного чувства, это любовь к родному, что дорого, близко, субъективно важно, к чему обращаются с молитвой, свидетельствующей об устремленности к этой ценности, которая воспринимается, верой принимается как святыня, единение с которой зависит от некоей благодати, даруемой тем, кто не оставляет надежды, кто сохраняет волнение, поскольку ценность не дана, ее

нужно стяжать, ее легко утратить, не просто обрести, но она ждет тех, кто, сохраняя самотождественность, не остывал любить, грустил, томился, чаял встречи с ней.

Ценностное отношение к святыне для Пушкина, таким образом, есть отношение переживаемое, причем чувства тут весьма многообразны, переживаемое ценностное отношение охватывает всю сферу чувств, все сердце — до предельной сердечной глубины. Характерно, что у Пушкина отсутствуют указания на сознательное, рациональное отношение к святыне. Это можно понять. Если мы говорим: я знаю (полагаю, понимаю, предполагаю), что это святыня, я знаю о такой-то святыне и т. п., то в подобных утверждениях субъект, личность и святыня дистанцированы, отчуждены одно от другого. Говорить так еще не значит принимать святыню целостностью своего личностного существа, иметь переживаемое отношение к ней. Тут перед нами рациональное решение вопроса о том, присуши ли объективно чему-либо признаки святыни. Это установление логического, вполне формального отношения между предметом и признаком. Заметим, интеллектуальные операции не захватывают всей полноты и целостности внутреннего мира личности.

Таким образом, возврат к ценностному, с пушкинской точки зрения, может произойти, если является результатом не рационального решения, а интуитивного отношения, сопровождаемого непременно многообразными переживаниями, охватывающими всю сферу человеческих чувств, с обязательным присутствием иррационального, сакрального.

Знание и мнение не может быть мотивом ни действий — таких как молитва, поклонение, ни переживаний, в особенности несмертных, таинственных чувств. В то же время переживаемое, эмоциональное ценностное отношение к святыне важно именно в плане мотивации, оно захватывает в ее полноте и мотивационную сферу личности. Насколько глубоки эти мотивации, можно судить по тому, что святое волнение заставляет оставить людское племя, огонь, опаляющий душу, понуждает ее отвергнуть мрак земных сует, смущение и благоговение заставляют остановиться, прервать профаническое существование и выйти к не смертному, таинственному, к высшему бытию, к вечному.

Обратим внимание: в пушкинской интерпретации отношения к святыне есть момент страдательности, переданный даже в собствен-

но грамматических формах страдательного залога: смущенный, душа палима, исполнена тоской. Видно, речь идет о состоянии, которое является неконтролируемым, произвольным, ср. строку: *«Вдруг остановишься невольно»*, т. е. это состояние претерпевается, испытывается, оно овладевает душой, охватывает всего человека, но не является свободно направляемым и сознательно регулируемым.

Этот момент особенно важен для характеристики самой личности с точки зрения ее готовности к такой реакции. Чтобы личность естественно и произвольно отдавалась таким переживаниям, в ее внутреннем мире должны доминировать соответствующие ценностные константы, которые уже полностью вошли в состав души и неотрывны от сущности личности. Это подобно нравственным реакциям: чтобы они были произвольны, соответствующие моральные ценности должны органично войти в естество личности. Здесь мы с иной стороны вновь подходим к вопросу о неотчуждаемости дивно близких чувств. Здесь вновь утверждается: чтобы вернуть себе переживаемые ценностные отношения, необходимо обратиться к тому, что до самой глубины захватывает мотивационную сферу, что было и может быть неотрывным от твоей внутренней сущности, нужно вернуться к неотчуждаемому. Очевидно, утверждение существования неотчуждаемых ценностных отношений, укорененных во внутреннем мире и обеспечивающих личностную самоидентичность, — это смысловая доминанта пушкинской поэзии.

Переживание ценностного отношения к святыне у Пушкина — это встреча целостной личности и целостности сакрального, встреча, при которой осуществляется единение пребывающей в дольном мире личности с горним и обретение ею во время (или на время) этой встречи полноты бытия. Это обретение личностью подлинной жизни, в ее единстве со святыней, с вечным, с Божеством. Вот почему Пушкин говорит о святыне *животворящая*. Подлинное бытие живо лишь в единении с горним, без чего мир и наше существование в нем мертвоют и опустошаются. Отсюда пушкинские слова: *«Земля была б без них мертва, Как ... пустыня»*.

Это требует от человека особого модуса переживания. Встречаясь со святыней, он должен так переживать свою связь с ней, чтобы освящалось само ценностное отношение, чтобы святыми становились волнение, любовь, молитва. Только в таком случае встреча состоится, и алтарь посетит своим благодатным присутствием божество. Фор-

мальные знания о, скажем, ритуальных действиях, формальное их осуществление не приведет к явлению такой встречи. Алтарь лишь место встречи, молитва — ее форма. Но и место, и форма могут быть телом без души. И тогда алтарь — мертв, как место несостоявшейся встречи, по слову Пушкина, — алтарь без божества.

Заметим, что, строго говоря, когда речь идет о собственно религиозном поклонении, алтарь, равно как и другие ценности религиозного отношения, не могут мыслиться пребывающими без божества, без святости и благодати. Но применительно к таким ценностям, как родное пепелище и отеческие гроба, можно смело утверждать: они то и могут быть святыней лишь при наличии соответствующего ценностного отношения. Пушкинское истолкование святыни во многом соотносимо с религиозными представлениями, но безусловно верно оно по отношению к нерелигиозным ценностям.

Соответствующим требуемому модусу переживания встречи со святыней является для Пушкина благоговение. Оно у него связано с молитвенным состоянием («*благоговевя богомольно*», «*молить благоговейно*»), чем подчеркивается возможность общения со святыней. Целостная личность может войти в общение и в общность с нею. Тут нет места отчужденному отношению. В то же время пушкинские контексты позволяют говорить о живом чувстве или интуитивном ощущении дистанции между высотой и совершенством святыни и неизбежным несовершенством человека. Именно поэтому встреча со святыней приводит его в смущение, приблизиться к ней он может лишь с поникшей главой, в святом волнении. А если вспомнить, что еще недавно ты пребывал среди земных сует, испытал змеи сердечной угрызенья, с отвращением читая жизнь свою и пр., понятно и появление священного ужаса. Ведь этот ужас, как и страх Божий, можно толковать как чувство, возникающее, когда человек начинает интуитивно сознавать, что сам, по собственной вине, из-за своего безумства, лени и страстей все более удаляется от святыни, от Бога, сам уходит во тьму внешнюю, где плач и скрежет зубов. Если бы человек, в затмении душевном, обеспамятев, пребывал в полном отчуждении от святыни, то страха, священного ужаса не было бы. Но отчуждения у Пушкина нет, и является ужас, и томится и тоскует душа. Пребывающая в мертвой пустыне, без божества, без вдохновения, она не может не просить позволить приблизиться к святыне, вернуть ей общение и общность с нею, восстановить связь с Божеством. На самом деле для

души мир без святыни мертв, алтарь без Божества немислим, и вот она, смущенная, поникшая, осмеливается молить благоговейно. Таким сложным и драматичным, если не трагическим, предстает пушкинское благоговение перед святыней. Здесь еще раз находит отражение духовная коллизия, претерпеваемая и преодолеваемая поэтом.

Итак, высшие ценности для Пушкина приобретают статус святыни. С его точки зрения именно они являются основанием самостояния человека. Совершенно не случайно при этом говорится: *«На них основано от века По воле Бога самого Самостоянье человека»*. По воле Бога никакие иные ценности, кроме вечных, кроме святынь, не могут быть основанием чего бы то ни было.

Самостоянье человека есть его свободная позиция и свободное поведение, не обусловленное ничем, кроме абсолютных ценностей, кроме переживания общности с ними, кроме святынь. Только такой может быть истинная свобода, потому что если человек ищет иной свободы, то он получит и иную зависимость — от своих инстинктов, безумства, лени и страстей, от условий света, от соблазнов и искушений, внушаемых князем мира сего. О таком и было сказано Пушкиным: *«В безумстве гибельной свободы»*. От такой зависимости освобождает ценностная связь со святыней, поэтому именно она дает высшую свободу человеку и является основой его самостоянья.

Самостоянье обусловлено таким ценностным отношением, поскольку оно направлено на первоосновы бытия, на его центр, откуда разворачивается целостное представление о мире, формируется целостное отношение к нему, а в итоге наступает духовное исцеление личности, восстанавливается ее цельность. Цельной личности присущ цельный ценностно-значимый образ мира и образ существования. Ей свойственно интуитивное освоение неких генеральных принципов мироотношения и поведения (с опорой на ценности, на святыни), переживаемое приобщение к определенному модусу существования, образу жизни, способу бытия, усвоение ценностно-значимого стиля жизни и поведения. Никакой мелочной регламентации, никаких заданных заранее программ, парадигм и решений. В катастрофически меняющемся мире жесткие мировоззренческие и поведенческие структуры неприменимы. Да и предопределение поведения ими опять-таки стесняло бы свободу. Поэтому самостоянье человека, как и самооткровенность личности может основываться лишь на живом, переживаемом отношении к ценности, живой интуиции, проявляющихся в сти-

ле восприятия мира, в стиле экзистенции и поведения. И Пушкин собственно выработывал не мировоззренческие модели и поведенческие парадигмы, но основанную на ценностном отношении интуицию бытия, образ жизни, экзистенциальный стиль. В таком случае святыня при переживании ценностного отношения к ней действительно творит живую жизнь, живое свободное мироотношение и поведение. Человек при этом может жить свободно, а не воспроизводить заданный регламент, постоянно оглядываясь на запреты и предписания. Тогда человек и может *«Чтить самого себя»*, ибо обладает самостояньем, творческой свободой, залог его величия в этом.

Наконец, величие человека, очевидно, определяется его способностью противостоять катастрофизму бытия, разрушительному для личности в ее самождественности, для ее ценностного мира, для ее свободы и творчества. Видимо, именно столкновение с катастрофами, потребность устоять перед ними и побуждает личность искать непреходящие, неотчуждаемые ценности, обращаться к святыне.

Мы начали с того, что проблема ценностного отношения возникает перед Пушкиным в результате духовного кризиса. Но кризис этот, как становится ясным при прочтении черновика «Воспоминания», вызван именно жизненными катастрофами. Таким образом, духовное самоопределение Пушкина есть ответ не только на вызов духовного кризиса (он **произведен**), но и на вызов катастрофизма человеческого существования. Истоки духовности Пушкина, его нравственного самоопределения, его ценностных отношения в этих коллизиях.

Духовность Пушкина, его ценностная позиция катастрофичны в том смысле, что возникают в ответ на катастрофизм бытия и предназначены для его одоления в будущем. Но, оказывается, одолевать его может лишь тот, кто имеет такие ценностные отношения, на которых может основываться его свобода, творчество, самостоянье, без чего в изменчивом мире человек обречен на поражение. Для того же, чтобы устоять перед лицом катастрофизма мира, необходимы непреходящие, абсолютные в своей неотчуждаемости ценностные отношения. Когда они есть, есть и самостоянье, есть и величие человека.

Пушкина в грядущем ожидали новые катастрофы. Через несколько лет он напишет:

Мой путь уныл. Сулит мне труд и горе  
Грядущего волнуемое море.

Но тогда, опираясь на свое интенциональное отношение к ценности, в глубине сердца, питаемого дивно близкими чувствами, он сможет найти достойный ответ — ответ личности, одаренной самостоянием, готовой и к испытаниям, и к творчеству, способной устоять в жизненных невзгодах и сохранить свою свободу и самоидентичность, одним словом, ответ человека, обладающего величием:

Но не хочу, о други, умирать,  
Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ахматова А.А. О Пушкине. — Л., 1977.
2. Гуковский Г.А. Пушкин и проблемы реалистического стиля. — М., 1957.
3. Гуковский Г.А. Пушкин и русские романтики. — М., 1965.
4. Лотман Ю.М. Пушкин. — С.-Петербург, 1995.
5. Макогоненко Г.П. Творчество А.С.Пушкина в 30-е годы. — Л., 1974.
6. Непомнящий В.С. Поэзия и судьба. — М. 1987.
7. Тынянов Ю.Н. Пушкин и его современники. — М., 1968.



---

---

ЦЕННОСТНАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ  
В СЕМАНТИКЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА  
(А.С. ПУШКИН, «ПРОРОК»)

Духовной жаждою томим,  
В пустыне мрачной я влачился, —  
И шестикрылый серафим  
На перепутье мне явился;  
Перстами легкими как сон,  
Моих зениц коснулся он.  
Отверзлись вещие зеницы,  
Как у испуганной орлицы.  
Моих ушей коснулся он,  
И их наполнил шум и звон:  
И внял я неба содроганье,  
И горний ангелов полет,  
И гад морских подводный ход,  
И дольней лозы прозябанье.  
И он к устам моим приник,  
И вырвал грешный мой язык,  
И празднословный и лукавый,  
И жало мудрыя змеи  
В уста замершие мои  
Вложил десницею кровавой.  
И он мне грудь рассек мечом,  
И сердце трепетное вынул,  
И угль, пылающий огнем,  
Во грудь отверстую водвинул.  
Как труп в пустыне я лежал,  
И Бога глас ко мне воззвал:  
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,  
Исполнись волею моею,  
И, обходя моря и земли,  
Глаголом жги сердца людей».

Аппарат семантического анализа художественного текста, имеющего отношение к истине, добру и красоте, как представляется, дол-

жен включать такой концепт, как ценностная интенциональность. Это возможно, поскольку в трактовке интенциональности на протяжении XX в., начиная с философа Э. Гуссерля [6] и до специалиста по логическому анализу естественного языка Д. Фоллесадаля [11] обнаруживается определенная тенденция: от истолкования интенциональности как характеристики сознания, сознательного восприятия, как направленности (установки) сознания к истолкованию интенциональности как характеристики целостного отношения человека к миру, включая переживания, чувство, от направленности на те или иные объекты к направленности на ценности, от активности чисто познавательной к переживанию, а затем и утверждению в действии, деятельности ценностей. Все это дает основание говорить о ценностной интенциональности.

Ценностная интенциональность как устремленность всей целостности личности к ценности особенно ярко проявляет себя в конфликтных ситуациях, в экзистенциальных коллизиях и катастрофах, поскольку их разрешение возможно через обращение к ценностному аспекту бытия, к ценностному взгляду на мир.

Одной из разновидностей ценностной интенциональности является религиозная интенциональность, которая может быть определена как направленность восприятия, чувств, воли, сознания личности к трансцендентному, с чем могут быть связаны ценности высшего порядка.

У современного человека подобная направленность, как правило, возникает как реакция на неразрешимые экзистенциальные или исторические коллизии. При этом осуществляется выход сознания за пределы условий коллизии, обретается дополнительное измерение в картине мира, в результате неразрешимое приобретает новый смысл, и перед субъектом открывается возможность иначе взглянуть на реальность, найти вектор духовной жизни. Наиболее существенно тут именно то, что происходит качественное и крайнее расширение картины мира и опыта, само бытие и его переживание включается в трансцендентный метаконтекст, отсюда переосмысление личного и исторического существования, поскольку оно берется в единстве личного и надмирного, временного и вечного.

Религиозная интенциональность реализуется в специфических интенциональных ситуациях — приобщения, обращения и откровения. Ситуация приобщения связана с максимальной активностью

субъекта, с его готовностью интериоризировать трансцендентное, он уже обращен к нему и в этом нашел себя, путь, истину, жизнь. Об обращении можно говорить скорее как о событии перехода, при котором происходит некое озарение сознания субъекта и в нем осуществляется перестройка всей картины бытия. По С.С. Аверинцеву, это радикальное духовное перерождение, перелом, кризис, обусловленный внутренней катастрофой, отчаянием и даже отвращением к себе, это подобие смерти и воскресения [1:112]. Для истолкования интенциональной ситуации обращения тут важно переживание неразрешимости экзистенциально-духовной коллизии в рамках прежнего духовного, нравственного состояния, откуда отчаяние и отвращение к себе как аналог покаянного чувства, при этом соответствующие переживания достигают такой интенсивности, которая и обуславливает прорыв к трансцендентному, к преображению всей внутренней сущности личности. Что касается откровения, то здесь активность исходит со стороны трансцендентного. Как отмечает С.С. Аверинцев, «чтобы идея откровения получила завершение, необходимо, чтобы это «истинно-сущее» бытие приобрело личностное осмысление: оно должно не только быть объектом «исканий» для человека, но и само активно «искать» его и «открываться» ему» [2:175–176].

Заметим, человек может приобщиться, быть обращен, пережить откровение не в беспредметном пространстве, но в рамках определенной культурной традиции. Поэтому религиозная интенциональность должна рассматриваться и в экзистенциальном, и в культурном контексте, на пересечении которых она возникает, в связи с чем подход к изучению ее должен быть контекстуальным, с учетом контекстов и знаков культуры.

Изложенное представляется необходимой предпосылкой для анализа в интенциональном и культурологическом аспекте семантики стихотворения А.С. Пушкина «Пророк». Напомним, что в одноименной статье В. Непомнящий писал: «Невозможно избавиться от ощущения, что стихи эти родились не совсем так, как все другие, что с ними связано какое-то ослепительное озарение» [9:22], и далее: «Пророк» — «непосредственное и целостное переживание откровения, неведомым нам образом явленного ему через его художнический дар» [9:28].

Итак, озарение и откровение — вот существенные определения, характеризующие, по В. Непомнящему, ту интенциональную ситу-

ацию, которая находит отражение в «Пророке». Это представляется справедливым. Но уже истолкование результатов пережитого откровения — «преображение поэта в пророка» [9:26], примыкающее к традиции приписывать Пушкину утверждение пророческой роли поэта, усматривать в стихотворении, по словам В. Соловьева, «идеальный образ поэта в его сущности и высшем призвании» [10:64], вызывает сомнения. Подобная интерпретация опирается на никем до конца по-настоящему не обоснованное отождествление «Я» поэта и «Я» пророка.

Одним из следствий такого отождествления является ограниченность в истолковании «библейзма» пушкинского стихотворения. В. Соловьев писал: «По форме мы, без сомнения, имеем здесь дело с удачнейшим, безукоризненным подражанием Библии» [10:60], имеется в виду тон, слог, синтаксис. По поводу же содержания В. Соловьев утверждал: «Пушкинский «Пророк» испытывает, слышит и говорит... совсем другое, по существу отличное от того, что испытывал, слышал и говорил настоящий библейский пророк» [10:60–61].

Ограничив же содержательно библеизм пушкинского текста, неизбежно приходят к трактовке сути пережитого откровения в сниженном, слишком человеческом ключе, в духе антропоцентризма, не вполне свойственного библейскому взгляду на мир. Так, В. Непомнящий пишет: «В центре всего — человек, а над всем — «Бога глас», обращенный к человеку... вся непостижная уму громада мироздания у Пушкина звучит, происходит и совершается ради человека... у мира этого есть цель и главная ценность — человек. Эту истину, полную и общую для всех, и должен Пророк напоминать людям, жечь ею сердца» [9:26].

Таким образом, вопросы о библеизме пушкинского текста, о содержании и результатах представленного в нем откровения представляются открытыми. Они разрешимы в комплексе с применением контекстуально-ситуативного анализа интенциональности и знаков культуры в тексте. При таком подходе в качестве знаков культуры могут рассматриваться не только номинативные единицы, но и знаки ситуаций — экзистенциальных и интенциональных. Этот подход обеспечивает содержательность результатов анализа и открывает более широкие возможности обнаружения библеизма пушкинского текста.

В качестве исходной посылки дальнейшего анализа примем неотождественность «Я» поэта («Я» автора) и «Я» пророка. В таком случае

слово пророк должно осмысляться не в профаническом, а в сакральном значении. По словарю «Ключевые понятия Библии», «Пророк... в Библии — это человек, возвещающий что-то, открытое ему Богом... Наитием Святого Духа Бог вкладывал в их уста должные слова... Их основной задачей было привести людей к покаянию и возвратить их к служению Единому Богу... Доказательством того, что данный человек — пророк Божий, может служить только тот факт, что его учение помогает людям лучше исполнять волю Божью» [8:296–297].

Если «Я» в пушкинском тексте это «Я» пророка и только, текст не должен противоречить приведенному истолкованию, а представленные в нем экзистенциальные и интенциональные ситуации должны соответствовать их библейским аналогам и через последние получать адекватное содержательное истолкование. Рассмотрим последовательно представленные в тексте Пушкина ситуации, толкуя их через библейские контексты — с тем, чтобы на основе этих толкований сформировать целостную интерпретацию пушкинского текста.

Духовная жажда и пути удовлетворения ее в Библии — это жажда Бога («Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому» [Пс, 41:2–3]), это вода из «источника спасения» [Ис., 12:3], это духовная пища и духовное питье [1 Кор., 3:4], жажда правды [Мф., 5:6], вода живая, даруемая тем, кто верует [Ио., 7:37–38], текущая в жизнь вечную [Ио., 4:13–14]. В речи ап. Петра, толкующего пророчество Иоила, изливание духовное в час метафизической катастрофы связывается с даром пророчества: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши» [Деян., 2:17]. Таким образом, духовная жажда — есть жажда Бога, единения с Ним, жажда правды и спасения, жажда укрепления, жажда жизни, но жизни неотчуждаемой, устремленной к жизни вечной. Иначе говоря, это интенциональное состояние, возникающее в ситуации неудовлетворенности наличествующим, неустойчивостью и отчуждаемостью ценностей, обретаемых человеком на плоскости профанического существования, зыбкостью и отчуждаемостью самого этого существования. Это интенциональность как устремленность к неизблемым и неотчуждаемым ценностям, которые человек обретает в Боге даже перед лицом метафизических катастроф, потому что в Боге неразрушимы, вечны жизнь, крепость, правда, спасение. Жаждущих духовно, устремленных к Нему Бог наделяет всем этим и даром пророчества, т. е. возвещения Его воли. Но чтобы вместить эту волю, предназначен-

ный быть пророком должен пройти назначенный путь — страданий, испытаний, посвящения.

Путь этот проходит «в пустыне мрачной». Для Пушкина это могла быть пустыня мира. Но в данном тексте — это прежде всего символ, по смыслу подобный архетипическому — внешнее пространство, мир чуждый, хаотичный, противостоящий культурному, упорядоченному пространству города, храма, мир, через который пролетает путь проходящего инициацию архаического героя. С другой стороны, это та пустыня, где пребывали пророки Илия, Иоанн Креститель, куда Иисус был возведен Духом «для искушения от диавола» [Мф., 4:1], т. е. место сакральное и духовно небезопасное, но там и может совершаться откровение, так Моисею «Явился... в пустыне горы Синая Ангел Господень» [Исх., 7:30], во мраке же может совершаться общение с Богом: в свое время «Моисей вступил во мрак, где Бог» [Исх., 20:21]. Наконец, в Библии мрачная и опустевшая местность есть знак экзистенциальной катастрофы [Иов, 30:3], смерти — страны мрака [Иов, 10:20–22], ада — «тьма внешняя, где плач и скрежет зубов» [Мф., 8:12], т. е. тьма метафизическая, тьма небытия, «Ничто», тьма в отсутствие Бога.

Для пушкинского текста актуальны все приведенные смыслы. Но пока не явился Серафим, пока не началось свершение откровения, на первый план выступают признаки экзистенциальной катастрофы, настолько глубокой, что жаждущий спасения ощущает себя в состоянии Богооставленности, в отчаянии, без надежды. Следы таких переживаний есть в тексте. До поры духовная жажда лишь томит, потому что нет ее утоления. В пустыне же предназначенный стать пророком влачится, потому что нет ничего, что укрепило бы его иссякающие силы, не утоляется и духовная жажда, и жизнь понемногу отчуждается.

Таким образом, начальная интенциональная ситуация неоднозначна. Есть интенциональная обращенность к Богу, но приобщения, столь необходимого, нет. Вокруг мрак — экзистенциальный и метафизический, пустыня мира и пустота, где нет устройства [ср. Иов, 10:20–22]. Для истолкования этой неоднозначной интенциональной ситуации (обращенность без приобщения) воспользуемся аналогией с таинством евхаристии (причастия). О нем в Новом Завете говорится: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет Жизнь Вечную... пребывает во Мне и Я в нем» [Ио., 6:53–56]. В причащении, таким образом, достигается единение человека с Богом (удовлетворяющее духовную жажду).

В русском языке причащение иначе называется приобщением. Условием его является говение, т. е. пост, молитва, покаяние. Духовная жажда и без слов есть молитвенное предстояние Богу. Страдание, скорбь есть аналог поста. Так, ап. Петр говорил: «Страдающий плотию перестает грешить, чтобы... жить уже не по человеческим похотям, но по воле Божьей» [1 Петра, 4:1–2]. Эти условия приобщения выполнены. Нет пока только признаков покаяния. Возможно, томление и мрак затмевают зрение влачащегося, и чтобы он смог увидеть свою греховность, нужен толчок извне. Может быть, именно поэтому откровение приходит прежде появления мотива покаяния. Но главная причина явления откровения в ином.

Мрак и опустошение, глубоко экзистенциально переживаемые, вызывают особый модус жажды в прорыве к трансцендентному — жажды, возникающей, когда человек влачится из последних сил, томится во мраке и пустоте в отсутствии Бога. Откровение приходит как ответ на такую жажду.

Не случайно Серафим является на перепутье. Перепутье (перекресток) архетипически локус сакральный и неблагоприятный. В нем есть черты рубежа, с ним связана ситуация выбора дальнейшего пути, здесь высока опасность ошибиться в таком выборе и подвергнуться воздействию сил тьмы. Действительно, предназначенный стать пророком приблизился к рубежу, за которым воистину тьма внешняя. И здесь происходит чудо — Бог вспоминает о нем, как когда-то о Ное [Быт., 8:1], об Аврааме [Быт., 19:29], и посылает к нему Ангела, чтобы дать откровение и совершить посвящение.

Уже прикосновение к зеницам есть начало спасения. Подобное описанию в книге Ездры: «Просветил глаза наши Бог наш и дал нам ожить» [1 Езд., 9:8]. Зеницы становятся вещими, т. е. перед ними открывается некое сакральное знание. То, что зрение связано с познанием, пониманием и т. п., отмечали Бл. Августин, Дж. Беркли, Л. Витгенштейн, см. обобщение в книге Н.Д. Арутюновой [4:418 и далее]. Отличительным для библейского видения является то, что здесь речь идет о видении и знании сакральном и что в первую очередь это видение и знание спасения, как в словах праведного Симеона: «Видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал перед лицом всех народов, свет к просвещению» [Лк., 2:30–31], ср. молитву ап. Павла: «Чтобы Бог... дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и про-

светил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его» [Еф., 1:17–18].

Отверзшиеся зеницы уже видят этот свет, но сердце будущего пророка все еще трепетно. Не отсюда ли образ испуганной орлицы? Испуг мог быть вызван ослепительным явлением Серафима. Но по-настоящему страшно иное: увидеть свет надежды очами трепетного, отчаявшегося сердца, увидеть сияние Славы Божьей и прозреть свою неспособность приобщиться к ней. Но откровение и дается, чтобы подобное приобщение стало возможным. Может быть, поэтому Серафим вслед за этим касается ушей, ведь слух, как известно, «проникает глубину, сокровенность, тайну», ему дано «постижение тайн природы и мироздания» [4:417]. Слух может «внимать», а это значит «вбирать в себя, интериоризировать» [там же]. В нашем контексте внять — значит воспринять непосредственно, минуя сознание, всем существом, всем внутренним миром принять, пережить, прочувствовать внешнее как внутреннее, т. е. приобщиться. Это по-настоящему интенциональное восприятие. Такому восприятию открывается тайна мироздания: И внял я неба содроганье...

В. Соловьев отрицал библейское происхождение данных мотивов: «Настоящие библейские пророки менее всего интересовались порядком природной жизни хотя бы в самых глубоких ее основах, хотя бы в самых возвышенных ее явлениях» [10:61]. Он как будто забывает, с чего начинается первая книга пророка Моисея: «В начале сотворил Бог небо и землю» и т. д. [Быт., 1:1–25] и чему посвящен 103 псалом пророка Давида. Он не принимает во внимание соответствующих мотивов в книге Иова, привлечение материалов которой особенно важно, поскольку и там картина мировой жизни открывается перед человеком в состоянии экзистенциальной катастрофы.

Иов в своем горе, в сознании неправды мира переживает состояние Богооставленности: «Но вот я иду вперед, и нет Его, назад — и не нахожу Его» [Иов, 23:8]. Чтобы вернуть Иова к единению с Богом, был необходим радикальный переворот. К нему обращается сам Бог, так раскрывая перед ним картину мироздания, чтобы, как заметил С.С. Аверинцев, «насильственно расширить его кругозор и принудить его к экстаическому изумлению перед тайнами мира» [3:294].

При всем различии масштабов то, что открылось Иову, и то, чему внял будущий пророк у Пушкина, подобны. Но главное — близость



предназначения обеих картин. Толкуя книгу Иова, С.Аверинцев пишет: «Если греческий мыслитель Протагор... назвал человека «мерой всех вещей», то здесь возникает картина Вселенной, для которой человек и все человеческое как раз не могут служить мерой» [3:294]. Иначе говоря, смысл этой картины в том, чтобы явить несоразмерность человеческому разуму промысла Божьего. Человек должен перед лицом величия Бога и всего сотворенного им понять, принять, что существует иная мера всему — мера Божья, Его промысел, которые охватывают всю недоступную человеку полноту бытия и наделяют все, что существует и совершается в мире, непостижимым для человека смыслом. Человек может верою приобщиться к нему и тем самым обрести спасение. Книга Иова содержит фундаментальное положение: мир не антропоцентричен, но теоцентричен, и лишь в соотношении с его центром, через веру, человек может не постигнуть смысл бытия, но приобщиться к нему. Этого до поры не понимал Иов, отсюда его прение с Богом. В самонадеянном поставлении себя в центр бытия его грех.

Но с откровением личный Бог обращается лично к Иову, и в этом парадокс библейской картины мира: она персоналистична без антропоцентризма, в ней сочетаются теоцентризм и персонализм плюс принципиальное устранение антропоцентризма. Открывшееся здесь собственно откровение. Неочевидность его несомненна. Иначе не было бы ни прения Иова, ни бунта Карамазова, ни традиции теодицеи, ни слов Пушкина «Вращается весь мир вокруг человека», ни трактовки В. Непомнящим «Пророка» в ключе этой пушкинской строки.

У Пушкина становящийся пророком, вняв, может почувствовать как величие, так и несоразмерность человеку мира. Из того, чему он внял, человеческому наблюдению доступно, пожалуй, лишь дольней лозы прозябанье, да и то извне. Что есть содрогание неба, остается тайной, да и все остальное скрыто от человека — и гад морских подводный ход, и незримый полет бестелесных ангелов. Человека, кстати, в этой картине нет. Это мир, как бы не ориентированный на человека.

Но в нем бытие предстает во всей полноте, в единстве земного и небесного. И однажды вняв этому миру, человек не может не ощутить свою нужду в нем, устремление к нему всего существа как к мере бытия. Внять этому миру — значит вырваться из плоскости ограниченного человеческими мерками профанического существования.

Последнее подчеркнуто вертикальностью открывшейся картины мироздания. Это вертикаль духовная, то сакральное измерение, через которое осуществляется прорыв к трансцендентному и через которое само трансцендентное непосредственно раскрывается в откровении. Эта вертикаль демонстрирует человеку единство мира, дольнего и горнего, то единство, которое было, очевидно, утрачено человеком, в результате чего он оказывается в безнадежном плену у экзистенциальных и исторических коллизий, которые, пока их решение ищут на плоскости профанического существования, остаются неразрешимыми.

Так становящийся пророком приобщается к мироустройству, превышающему человека. Далее происходит преобразование всей его природы: И он к устам моим приник...

Ничто так не характеризует человека в его человеческом, как его язык, отражающий обыденное и культурное сознание, в речевых актах используемый для выявления его воли, чувств, мыслей. Поэтому определения «грешный, празднословный, лукавый» равно относятся как к языку, так и к человеку. В некоем озарении предназначенному стать пророком открывается: и ты, и язык твой, и речи, и сознание, и направляемое ими поведение, — грешны, лукавы, подвержены искушениям, далеки от правды, от Бога, который есть Солнце Правды, праздно, суетно, отражают пустоту твоего существования и опустошенность внутреннего мира. Он сознает это и испытывает отращение к себе и к своему языку — совершается акт покаяния.

Выполнено третье условие приобщения, и начинается перерождение. Язык, столь глубоко определяющий все человеческое и по-человечески ограниченное в сознании и воле, вырван. Не человеческое «жало мудрых змеи» заменяет его. Ассоциация с евангельским «Будьте мудры как змии» [Мф., 10:16] очевидна. Способность жалить отзовется позднее в слове «жечь». Мудрость же змеи, по Библии, превышает человеческий разум, ибо ей открыты некие тайны. Но тайноведение нейтрально в нравственном и духовном плане. Поэтому преобразование природы человека, начавшись с языка, переходит к сердцу.

В работе «Значение сердца в религии» Б. Вышеславцев писал: «Сердце есть центр не только сознания, но и бессознательного, не только души, но и духа, не только духа, но и тела, не только умопостижимого, но и непостижимого; одним словом, оно есть абсолютный центр» [5:71]. Но в таком случае это и есть центр, откуда исходит ин-

тенциональность личности, ее основные ценностные устремления, т. е. интенциональность, которая направляет и восприятие, и внимание, обуславливает состояние сознания и интенции к действию, интуицию бытия и нравственное чувство, мудрость как соединение истины и блага. Здесь же центр религиозной интенциональности, недаром Б. Вышеславцев замечает: «Сердце есть орган религии» [там же].

Именно поэтому для полного преобразования человека необходимо преобразование сердца. В откровении из центра мирового бытия через Своего посланца Бог обращается к центру бытия личности, к источнику ее интенциональности, чтобы преобразить и наполнить его. Из груди изымается трепетное сердце. Соответствующее определение в Библии — знак переживания глубоких страданий и подверженности скорби, страху и отчаянию [Втор., 28, 65–66], т. е. это знак человеческой реакции на экзистенциальные и исторические катастрофы. Таким, по-человечески слабым, не должно быть сердце пророка. Прикосновение Бога к сердцу [1 Царств, 10:26], замена сердца [1 Царств, 10:9], кровавая операция над сердцем [Втор., 30:6] неоднократно упоминается в Библии. Но особенно показателен эпизод с пророком Иеремией, в сердце которого появляется горящий огонь, лишь только он вознамеривается отступить от веления Божия [Иер., 20:9]. Огонь является, чтобы принудить пророка исполнять волю Бога.

Такова же цель изъятия трепетного сердца у Пушкина, уголь водвигнут в грудь вместо сердца, чтобы мог пламенеть интенциональный центр личности в служении Богу. Но здесь мы имеем дело не просто с перерождением, но со смертью: с углем вместо сердца человеческое существование невозможно. То, что далее происходит с пророком, совершается действительно по ту сторону смерти. И это не просто временная смерть как архетип, связанный с обрядом инициации. В контексте библейском это освобождение от тех человеческих свойств, которые удаляют от Бога, т. е. от греха, лукавства, суетности, малодушия, страха и трепета, от всякой обусловленности, в рабстве у которой находится человек на плоскости профанической. По-настоящему это возможно за пределами жизни. И после наступления смерти здесь возможно или подлинное воскресенье, или небытие, Ничто.

Пророк у Пушкина не только внял мирозданию, превышающему человека, но, восставая из праха, сам обретает бытие, превышающее человеческую жизнь. И все это совершается ради того, чтобы очистить и освободить от всякой зависимости и обусловленности ин-

тенциональный центр, внутреннее интенциональное «пространство», ибо ему предназначено быть наполненным волею Божьей, и только ею. Все, происшедшее с пророком, совершается для того, чтобы услышать глас, требующий исполниться волей Божьей, исполнение которой должно стать по сути единственным содержанием его жизни.

Приобщение и обращение состоялись. Ставший пророком теперь может сказать нечто подобное словам ап. Павла: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» [Гал., 2:20]. Он может воскликнуть с Исаией: «Внимай, земля, потому что Господь говорит» [Ис, 1:2]. Зная, что «Глас Господний высекает пламень огня» [Пс, 28:7], он должен быть готов к тому, что ему, как Иеремии, скажет Господь: «Я сделаю слова Мои в устах твоих огнем» [Иер., 5:14]. Он должен жечь сердца людей, как Иоанн Креститель, говорящий: «Кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния... Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» [Мф., 3:7–8, 10]. Но быть готовым зажигать сердца и иным горением, связанным с непосредственным Богообщением: «Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге» [Лк., 24:32]. И, главное, быть гласом вопиющего в пустыне мира: «Приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези ему» [Мф., 3:3]. Всем тем, что дано ему через откровение, через его обращение и приобщение, он должен жечь и воспламенять сердца, т. е. обращаться к интенциональному центру каждого, вызывая духовную жажду, покаяние, обжигая болью, страданием и состраданием, понуждая к обращению, давая возможность приобщиться к раскрывшемуся в откровении.

«Я» пророка, очевидно, имеет тут столь специфические черты, что отождествлять его с «Я» поэта оказывается немислимым. Согласимся с Вяч. Ивановым: ставший «носителем вложенной в него единой мысли и воли», этот избранник, «если б он раньше был художником, то, конечно, перестал бы им быть», он «обходил бы моря и земли с проповедью, иноприродною искусству» [7:255].

Не откровение о поэте, но откровение о пророке предстало перед Пушкиным. Откровение это имеет библейские корни. Представленные в пушкинском тексте ситуативные семантические единицы находят многочисленные параллели в Ветхом и Новом Завете. Можно утверждать: во-первых, не только форма и стиль, но и семантика, и план содержания пушкинского текста характеризуются библеиз-

мом; во-вторых, совокупность ситуаций и внутренняя логика их развертывания соответствует концептуально-ситуативным свойствам библейского пророка.

Сопоставление с библейскими ситуациями и коллизиями, в особенности с книгой Иова, показывает, что открывшееся пророку в определенном смысле неожиданно, возможно, и для него самого, но совершенно определено для автора стихотворения, равно как и для многих его истолкователей. Речь идет об устранении антропоцентризма из модели мира. Библейская картина мироздания дает сочетание теоцентризма и персонализма. Мысль о том, что человек — в центре мира, что все совершается ради него, — достаточно общее место, она свойственна обыденному сознанию и многократно обыгрывалась в истории культуры, считать это тайной, постигнутой пророком в откровении, невозможно. Библейский Иов как раз преодолевает эту позицию как самонадеянную, полную гордыни, от нее отрекается и раскаивается в прахе и пепле [Иов, 42:5–6]. Но и перед пушкинским пророком открывается такая картина мира, им претерпеваются такие изменения, которые превышают все человеческое, пророк приобщается к воле не человеческой, но Божьей, к Богу как мере бытия, источнику смысла, неотчуждаемой жизни и спасения.

Пушкинский пророк в откровении интенционально открывает ся иным ценностным представлениям, иной истине, неместимой для обыденного сознания, ибо это не просто охватить, но еще труднее с этим примириться: превыше всего воля Божья, мера всему Бог и Его промысел, для человека непостижимые, охватывающие недоступную человеку полноту бытия, наделяющие все совершающееся в мире сокрытым от человека смыслом. Но к этому непостижимому и сокрытому можно приобщиться верой, доверяя и доверяясь Богу, сохраняя верность Ему. Можно приобщиться и к этой воле, принимая и исполняя ее, всей энергией интенциональности устремляясь к этому. Так обретается спасение человеком, трепетное сердце которого изнемогает перед лицом экзистенциальных катастроф. Так удовлетворяется духовная жажда — жажда незыблемых ценностей и неотчуждаемой жизни, которые обретаются с Богом, в Боге, когда Бог входит в сердце.

В творчестве Пушкина данный текст стоит особняком. И по мере библеизма, и по сокрытости личной интенциональности поэта. В этом отношении «Пророк» разительно отличается от стихотворе-

ний «Два чувства дивно близки нам», «Отцы-пустынники и жены непорочны», где выявляется именно личная интенциональность, где она формируется.

И все же попытаемся, исходя из более широкого контекста творчества и судьбы поэта, предложить интерпретацию авторской интенциональности. Обусловленная великой скорбью (отброшенный вариант первой строки: «Великой скорбью томим»), она от скорби переходит к духовной жажде, поэт не может не жаждать приобщиться к трансцендентному, ибо только это может дать ему духовные силы к преодолению (в духе и истине) неразрешимой экзистенциальной коллизии. Он духовно открывается трансцендентному и получает ответ: откровение о пророке, через которое его личное существование, равно как и историческое бытие его страны и народа, т. е. личная и историческая коллизии вводятся в максимально крупный контекст всечеловеческой экзистенциально-исторической коллизии в ее отношении к метафизическому, метаисторическому измерению бытия. Возвестить поэту о необходимости такого взгляда, объемлющего всечеловеческое и трансцендентное, и является пророк.

На интенциональный запрос автора пророк как бы дает ответ. Когда ты переживешь личную трагедию и общественную катастрофу, когда предстоящее тебе кажется мрачной пустыней и сулит не просто труд и горе, но дальнейшее пребывание в неразрешимых коллизиях, когда ты прозреваешь, что «На всех стихиях человек Тиран, предатель или узник», а четвертого как будто и не дано, тогда твои тоска и отчаяние должны стать великой скорбью, т. е. скорбью всечеловеческой, тогда ты должен возжаждать духовной жаждою, и это должна быть жажда единения с трансцендентным. И благо для тебя и твоего народа, если ты узришь хотя бы в возможности, в возможном мире художественного текста, в откровении пришествие Пророка, уже узнавшего смерть, пережившего посвящение и откровение, через которые с него совлечено все греховное, празднословное, лукавое, все трепетно-человеческое, уже могущего осуществить повеление «виждь и внемли», уже внявшего иной мере бытия и потому способного преодолеть неразрешимое, уже внявшего промыслу Божьему, прикоснувшегося через откровение к Богу как высшей, превышающей все ограниченно человеческое мере бытия, через приобщение к которой только и возможно разрешение неразрешимого, уже постигнутого, что в таком приобщении и через него духовном одолении человеком неодолимо-

го и состоит воля Божья, уже способного исполнившись этой волей, вместив невместимое для сознания и воли обыкновенного человека, нести эту жгучую, трагическую и вдохновляющую истину глаголом, возвещающим об этом, опаляя и воспламеняя сердца людей. «Жги» ведь означает и обжигай, и зажигай, чтобы горели.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Обращение // Философская энциклопедия. — Т. 4. — М., 1967. — С. 111–112.
2. Аверинцев С.С. Откровение // Философская энциклопедия. — Т. 4. — М., 1967. — С. 175–177.
3. Аверинцев С.С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. — Т. 1. — М., 1983. — С. 271–302.
4. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. — М., 1999. — 896 с.
5. Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии // Путь. Орган русской религиозной мысли. — 1925. — № 1. — С. 65–79.
6. Гуссерль Э. Картезианские размышления. — Санкт-Петербург, 1998. — 315 с.
7. Иванов Вяч. И. Два маяка // Пушкин в русской философской критике. — М., 1990, С. 249–262.
8. Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. — Санкт-Петербург: «Библия для всех», 1996. — 495 с.
9. Непомнящий В.С. Поэзия и судьба. Над страницами духовной биографии Пушкина. — М., 1987. — 448 с.
10. Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Пушкин в русской философской критике. — М., 1990. — С. 41–91.
11. Фоллесдаль Д. Понимание и рациональность // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. Логический анализ естественного языка. — М., 1986. — С. 139–159.

---

---

ДУХОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ЛЮБВИ  
В РУССКОМ ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ  
И В СТИХОТВОРЕНИИ А.С. ПУШКИНА  
«Я ВАС ЛЮБИЛ»

Я вас любил: любовь еще, быть может,  
В душе моей угасла не совсем;  
Но пусть она вас больше не тревожит;  
Я не хочу печалить вас ничем.  
Я вас любил безмолвно, безнадежно,  
То робостью, то ревностью томим;  
Я вас любил так искренно, так нежно,  
Как дай вам Бог любимой быть другим.

В русском философском дискурсе любовь трактуется как ценностное отношение, как отношение к ценности вообще или к ценности предмета любви.

При этом предполагается, что любовь это есть стремление и способность к тому, чтобы вместить нечто в сознание, душу, в состав личности, в личностное бытие субъекта, ср.: «Существенная сторона любви состоит в том, что любимое включается мною в состав моей сущности, становится онтологически спаянным с моим «я» и моей жизнью» [Лосский 2000, с. 428]. Заметим, что, по мнению философа, «при этом возникает расширение „я“» [Лосский 2000, с. 429]. Более того, как отмечает С. Франк, «вся многообразная полнота сущего приемлется любовью» [Франк 1991, с. 412], т. е. через любовь человек приобщается к объемлющему его бытию.

В этой связи И. Ильин писал о любви как о возможности «уходить из своей малой личной оболочки в светлые пространства Божьи» [Ильин 1994, с. 399]. Еще более определенно утверждение С. Франка о том, что любовь — «сила, открывающая душу и дающая ей созна-



вать себя не как «монаду без окон», но как исконный и неотрывный член всеобъемлющего единства» [Франк 1991, с. 412].

Наконец, любовь направлена на конкретный предмет, конкретное лицо в его своеобразии и незаменимости: «Любовь всегда и необходимо направлена на конкретно существе, есть восприятие ценности конкретного существа, именно в его конкретном, т. е. индивидуальности» [Франк 1991, с. 408]. причем, замечает философ, любовь «в своеобразии каждого... видит нечто ценное, недостающее другим и их восполняющее» [там же]. Именно так, по словам Н. Бердяева, «любовь решает проблему перехода одного существа к другому и всему миру, выхода из своей ограниченности и оторванности» [Бердяев 1991, с. 243].

Для русского культурного сознания весьма характерно понимание взаимной любви как взаимного восполнения. Об этом в свое время писал В. Соловьев: «Самое глубокое и интенсивное проявление любви выражается во взаимоотношении двух восполняющих друг друга существ» [Соловьев 1991, с. 67]. Спустя десятилетия на вопрос, что имеет вечное значение в любви, Вышеславцев отвечал: «Вечное значение имеет только гармония двух взаимно восполняющих индивидуальностей» [Вышеславцев 1990, с. 406].

Таким образом, в целом любовь, как утверждает С. Франк, дает возможность «душе открыться, расшириться, внутренне расцвести, просветлеть», любовь «есть сила, преодолевающая ограниченность, замкнутость, отъединенность» [Франк 1991, с. 411–412]. Одной из важнейших интенций, сопровождающих любовь, является стремление к осуществлению ценности, о чем Н. Лосский пишет: «Основное стремление, вытекающее из любви, есть забота о полноте жизни и раскрытии активности любимого существа» [Лосский 2000, с. 436]. Для антропологической семантики русского культурного сознания характерны следующие представления: человек сознательно и неосознанно стремится преодолеть узость, ограниченность, частичность своего существования, и потому он стремится найти, усмотреть то, что раскрывает полноту бытия, стремится вместить ее, стать причастным ей, найти то или того, что или кто восполняет его существование; человек стремится пережить и само чувство полноты бытия.

Доминирует здесь интенция к восполнению личности и ее общению к полноте бытия. По-видимому, в семантической структуре ценностного отношения, как оно толкуется в русской культурной семантике, эта интенция может быть признана первичной. Ею обус-

ловлены некоторые вторичные интенции, в первую очередь к усмотрению (поиску, обнаружению) того, что являет полноту бытия, во-вторых, к осуществлению через деятельность и творчество полноты бытия некоего предмета

Специфичность ценностного интенционального отношения любви в русской культурной семантике обусловлена, во-первых, его соотносительностью с представлением о полноте бытия, которая здесь мыслится по отношению к высшему пределу — к Абсолютной полноте бытия, в связи с чем любовь приемлет «многообразную полноту сущего», любящий сознает себя как «член всеобъемлющего единства», через любовь личность переходит «к другому и всему миру», ощущает «отнесенность ко всей картине», «принадлежность ко всей вселенной». Во-вторых, любовь здесь связана с духовным переживанием «расширения «я»», расширения души. В-третьих, любовь мыслится как взаимное восполнение субъекта и предмета любви. Наконец, в-четвертых, любовь здесь связывается с деятельностью, направленной на обеспечение полноты бытия и раскрытия активности ее предмета, связанной с осуществлением того, что, являясь предметом любви, становится ценностью, с утверждением этой ценности, с обеспечением полноты бытия этой конкретной ценности.

Даже если каждое из этих положений может быть отнесено к общечеловеческим представлениям, их система, их взаимосвязь на основе признака полноты бытия, их обоснование через этот признак и, наконец, их осознание в данном обосновании и взаимосвязи являются, безусловно, достоянием русской культурной семантики.

Для русской культурной семантики характерна соотносительность любви с другим интенциональным ценностным отношением — ответственностью [см.: Ильин 1994, с. 406].

Развивая аналогичные идеи, М. Бахтин в «Философии поступка» писал: «сам ответственно поступающий... ясно видит и этих индивидуальных единственных людей, которых он любит, и небо, и землю, и эти деревья, и время, вместе с тем ему дана и ценность, конкретно, действительно утвержденная ценность этих людей, этих предметов, он интуитивно и их внутренние жизни и желания, ему ясен и действительный и должный смысл взаимоотношений между ним и этими людьми и предметами — правда данного обстоятельства — и его долженствование поступочное... действительное конкретное долженствование, обусловленное его единственным местом в данном контек-

сте события, — и все эти моменты даны и заданы ему в едином свете, едином и единственном ответственном сознании, и осуществляются в едином и единственном ответственном поступке» [Бахтин 1986, с. 104].

Таким образом, ответственность, по Бахтину, есть деятельностный аспект интенционального ценностного отношения, это, иначе говоря, любовь, взятая в аспекте поступающих сознания, воли, действия, устремленных к осознанию и осуществлению ценности некоего предмета, его полноты, богатства, новизны, неповторимости, незаменимости, единственности, сопровождающихся осознанием того, что «моя единственность делает возможным и единственное и незаменимое действие мое по отношению ко всему, что не есть я... Это только я могу для него сделать в данный момент во всем бытии» [Бахтин 1986, с. 113].

Толкование любви в соотнесении с ответственностью и ответственности как деятельностного, «поступочного» аспекта любви, связанного с осуществлением полноты бытия ее предмета являются характерной особенностью русской культурной семантики.

Творчество Пушкина сыграло основополагающую роль в формировании ценностной семантики русской культуры, в особенности это касается соответствующего культурного концепта («любовь»), семантики данного ценностного отношения.

Стихотворение «Я вас любил» отличается от многих тематически близких к нему практически полным отсутствием в нем конкретной референтной отнесенности, здесь наиболее явно отразилась отмеченная Л. Гинзбург особенность «поздней, наиболее зрелой» лирики Пушкина, в которой и авторский образ, и отображаемые переживания становятся более обобщенными (но, конечно, не абстрактными), в которой их «конкретность из плана биографического, фактического... переключилась в план философский и психологический» [Гинзбург 1964, с. 222].

Последнее, собственно, и делает этот текст особенно показательным и интересным для исследования, опирающегося на опыт философской рефлексии относительно ценностной семантики. Не случайно этот текст привлек в свое время внимание С.Л. Франка, писавшего о нем: «Это стихотворение, быть может, одно из наиболее нравственно возвышенных в мировой лирике» [Франк 1990, с. 479]. Забегая вперед, отметим, что явленное в нем, по словам С. Франка, духовное

преображение безответной любви [Франк 1990, с. 479] практически реализует еще одно философское определение В. Соловьева: «Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма» [Соловьев 1991, с. 32].

Подобная формулировка, представляется, и могла появиться в рамках той культурной традиции, где есть такой текст, как данное стихотворение Пушкина, в котором дается по сути нормативный образец динамики развития ценностного отношения любви в условиях катастрофической для него экзистенциальной коллизии, образец нравственного и духовного преодоления этой коллизии, преодоления, связанного с расширением интенционального горизонта.

Дальнейший анализ данного текста осуществляется с учетом опыта истолкования ценностного отношения любви в русской философской традиции. Рассмотрим феномен внутритекстового мира, то феноменальное пространство, в котором разворачивается динамика ценностного отношения. Пространственные представления в стихотворении формируются с опорой на оппозицию внешнего и внутреннего. Внутреннее пространство в данном тексте — это сфера души: именно в ней любовь «угасла не совсем». О внешнем пространстве можно говорить, начиная с истолкования высказывания «Я не хочу печалить вас ничем».

Что значит в данном контексте «ничем»? — Всем, всеми действиями, качествами, проявлениями. Но этим можно печалить, если это «всё» выявлено вовне, явлено как реакция, действие, реплика, если оно «овнешнено», стало доступным восприятию другого, приобрело внешнюю реальность вне субъекта.

В противоположность этому душа, где до конца так и не угасла любовь, строго связана с внутренним. Именно поэтому можно утверждать, что если любовь еще угасла не совсем в душе, то она может не тревожить: оставаясь во внутреннем, она не переходит во внешнее, не касается вас. Таким образом, любовь предстает существующей в двух пространствах: внутреннем (душа) и внешнем (пространство межличностных связей, отношений, проявлений). Коллизия данного текста в напряженном несоответствии этих двух пространств.

Внешнее пространство оказывается закрытым для любви. Не имея возможности выйти во внешнее пространство, любовь, действительно, в тривиальном случае должна была бы просто угаснуть.

В данном тексте любовь из внешнего пространства как бы возвращается во внутреннее. Погружаясь в него, она теряет жар и свечение, становится неощутимой для внешнего, угасает. Предполагается ли, что она уйдет в небытие, угаснет и во внутреннем пространстве? Если да, то внутреннее (душа) должна явить себя опустошенной, либо должна «сократиться», чтоб не оставить в себе места для любви. Но так ли это? Не становимся ли мы свидетелями иного — расширения и углубления внутреннего пространства, обретения в этом расширенном пространстве свободы и вместе с тем обретения подлинного места обитания для любви, в свою очередь приобретшей черты большей глубины и подлинности?

Ответить на эти вопросы можно, осмысляя характер ценностного отношения (любви) в разных пространствах. Во внешнем это отношение как к ценности к самой связи между «Я» и «Вы».

Когда в данном тексте чувство характеризуется «любил так искренно, так нежно», это характеристика внутреннего переживания. Поэтому она континуальна, она может быть соотнесена с любым этапом разворачивающихся отношений: еще до попыток проявить свои чувства, и в те сложные моменты, когда появляются безнадежность, робость, ревность, и в еще более драматичные минуты, когда становится ясным, что любовь тревожит, что все печалит, и тогда, когда любовь уходит в глубину души и отрекается от всего внешнего.

Но и будущее открыто для этого качества переживания, иначе не появились бы слова «как дай вам Бог любимой быть другим».

Более того, эта ценность такова, что связь с нею той, кого любили, любят, могут любить так искренно, так нежно, представляется столь важной, что уже несущественно, кто, «Я» или другой дарует ей эту ценность. Главное, чтоб она хоть когда-нибудь ею обладала. Так можно интерпретировать внутреннюю мотивацию появления последней строки стихотворения.

Здесь проявляется то свойство любви, которое более всего присуще ей во внутреннем ее переживании: любовь альтероцентрична, т. е. центр она усматривает в другом, и другой, тот, кого любят, не предмет (ОНО) и даже не партнер или адресат (ТЫ), но тот, кого воспринимают и переживают с такой же полнотой, как «Я». Ценностью для личности при этом является не связь с той, кого любит «Я», не связь присваивающая, не связь, удовлетворяющая стремление обладать предметом любви. Ценностью оказывается личность той, кого любят,

ее свободное и полноценное бытие в любви. Ценностью оказывается не «любовь для себя» а любовь для того, кого любят.

О внешнем мире отношений и связей можно судить, рассматривая те единицы, которые характеризуют ситуации: «безмолвно, безнадежно, робость, ревность, тревожить, печалить».

В первой строфе отражен финал отношений. К началу их автор возвращает нас во второй строфе. Что значит «любил безмолвно»? Очевидно, не выражая признаний. Но в мире внешних отношений любовь естественно предполагает стремление любящего к тому, чтобы признаться.

Текст не дает оснований утверждать, что его герой с самого начала не стремился к этому. Но если стремился, а, может быть, даже и пытался признаться, а затем должен был замкнуться в безмолвии, стало быть, это признание, а скорее, самый намек на его возможность отвергается, или на него субъектом (с учетом соответствующих обстоятельств) накладывается внутренний запрет.

Здесь первый конфликтный узел, предопределяющий дальнейшее развитие сюжета. Тот, кто любил так искренно, так нежно внутри себя, попытался вынести это в мир внешних отношений, признаться, и был не только отвергнут, но и на возможность дальнейших попыток признания был наложен запрет. Он должен любить безмолвно. С самого начала развития внешних отношений ему приходится вернуться к внутреннему переживанию, из линейного времени уйти во вневременное состояние. Еще отчетливее об этом свидетельствует слово *безнадежно*. Надежда — естественная презумпция зарождающейся любви. Надежда — это ожидание желаемого, стремление к тому, чтобы оно осуществилось, надеющийся предполагает в будущем лучшее и очень хочет, чтобы вероятность его была как можно выше. Здесь это надежда на взаимность, разделенность чувства и т. п., это надежда на то, что у любви есть будущее.

Чтобы любовь стала безнадежной, должно произойти что-то, очень решительно лишаящее любящего надежды. Та, кого любят, лишает будущего отношения с ней во внешнем мире. Любовь вновь должна вернуться во внутреннюю сферу. Но сможет ли она возрастать во внутреннем пространстве, во внутреннем переживании, если она полностью лишена подкреплений извне? Ведь любящий остро переживает свою неполноту, частичность своего существования, переживает потребность в дополнении своей частичности другим

существованием, которое тоже кажется ему неполным, частичным, нуждающимся в дополнении.

Если любовь его отвергнута, он возвращается к частичности своего существования. В таком существовании есть ущербность, а значит и обреченность.

Так возникает возможность появления мотива угасания. Здесь следующий узел сюжета. Любящему свойственно надеяться. Такова естественная презумпция. Во внешнем мире отношений, куда вырываются естественные проявления надежды, они наталкиваются на ответные знаки, говорящие: оставь надежду. Любовь возвращается во внутренний мир, какое-то время пребывает в нем, уже без надежды.

Во внешнем мире отношений возникают робость и ревность. Эти ситуации синтаксически перечисляются, связаны они разделительными отношениями, чем передается их эпизодичность и повторяемость.

Робость, очевидно, связана с тем, что некие проявления субъекта всякий раз наталкиваются на негативную реакцию, всякий контакт сопряжен для него с ожиданием такой реакции. Кроме того, робость, видимо, связана с тем, что субъект предполагает: его любовь будет отвергнута. Ожидание этого окончательного решения и вызывает робость, которую здесь можно истолковать как боязнь окончательной определенности. Следствие — угнетенное состояние еще до контакта, от которого все еще невозможно отказаться. Робость томит.

Ревность — еще более тяжелое и томительное переживание. Тут ситуация еще очевиднее: во внешнем мире отношений ему, любящему, предпочитается иной (или иные).

Собственно, на этом цепь ситуаций внешних отношений обрывается. Развитие внешних отношений явно заходит в тупик.

И как бы томительно ни было восприятие такого хода событий субъектом, есть здесь один позитивный момент: отношение к субъекту со стороны той, кого он любит, отличается определенностью. Почувствовав и оценив это, субъект и может изменить точку зрения: поместить фокус внимания не в центр внешних связей и отношений, а в центр переживаний той, кого любит. Становится возможным невозможное: его внутренний мир, расширившись, не просто включает ее мир в целом, но обретает сообщаемость именно с ее внутренним миром и именно тогда, когда внешние отношения уже полностью



исчерпаны. И субъекту становится ясным, каково же ее внутреннее отношение к нему и к его любви.

Любовь его тревожит. Ведь, очевидно, что если сказано «пусть больше не тревожит», значит, тревожила прежде и тревожит сейчас, а главное, может тревожить в будущем. Тревога от иных подобных переживаний (страх, беспокойство) отличается высокой степенью неопределенности причин данного чувства.

Если кто-то чем-то тревожит, фокус внимания того, кто тревожится, направлен на данную личность, ее поведение и переживания. Значит, особое внимание к субъекту было. И это субъект, почувствовав ее тревогу, распознал.

Чем же вызвана тревога? Когда по-русски говорят: «Не тревожь меня своей любовью», это может значить, что эта любовь все же находит, пусть слабый, ответ тогда, когда отвечать любовью почему-либо невозможно. И тут возникают противоречивые чувства: ответная любовь наталкивается на запрет, запрет сталкивается со всеми стремлениями и надеждами, свойственными взаимному чувству. Если даже нет ответного чувства, то для того, чтобы любовь тревожила, необходимо осознание тою, кого так любят, ценности его любви, ценности, вынужденно отвергаемой. Потому и тревожит её его любовь, почти разделенная и обреченная, представляющая как несомненная ценность и лишенная будущего. И подтверждается это печалью. Она была, если сказано: «Я не хочу печалить вас ничем». Обычно печаль возникает, когда то, что представляло ценность, безвозвратно утрачивается. Тот, кто не хочет печалить ничем, печалит всем, всеми своими свойствами, всеми душевными движениями, всеми проявлениями.

Он почувствовал: невозможность единения во внешнем мире удивительным образом сочетается с тем, что его любовь и он сам, и, скорее всего, в первую очередь его внутренний мир, мир его души, — для нее несомненная ценность. Но связь ее с этой ценностью, не успев установиться, порывается. То, что могло для нее быть будущим, оборачивается утратой.

Печаль именно и связана с тем, что не имеет будущего, у чего нет уже подлинной действительности в настоящем, чье существование реально только в прошлом. Печаль и вызывается утратой, уже состоявшейся, и тогда она сочетается с болью и тоской по несбывшемуся, или только предполагаемой, но неизбежной, и тогда она сочетается с тревогой, с нарастающей мукой ожидания конца.



И тогда любящий, стесняемый несвободой и ощущающий такую же стесненность у той, кого любит, в этом мучительном состоянии делает для себя открытие, сколь простое теоретически, столь же трудное для исполнения: свободу можно обрести, только освобождая другого. И не просто открывает это для себя, но совершает прорыв к свободе. Нарушив требование безмолвия, он обращается к той, кого любит, со словами признания: «Я вас любил».

Сюжет, разворачивающийся в тексте, на самом деле завершается этим актом. Этот акт признания реализует ценностно-значимые интенции субъекта, рассмотрение которых позволяет более полно представить раскрывающееся в данном тексте ценностное отношение любви.

Обычно в любви признаются не так. Любовь живет в настоящем, хочет устремляться в будущее, прошлое для нее значительно менее актуально. Здесь же с первого значимого слова как бы подводится черта. Факт существования любви отнесен уже к прошлому. Этим странным признанием говорящий и нарушает имевший место запрет (требование безмолвия), и в то же время как будто делает успокаивающий жест: вам не о чем беспокоиться, это факт моего прошлого, к будущему, к вашему будущему это отношения не имеет.

Следующая фраза на первый взгляд как бы вырывается помимо воли. Она полна ограничительных оговорок: «еще, быть может, не совсем». Она противоречива: вроде бы в развитие первой фразы она говорит об угасании любви. Но оказывается, до настоящего момента («еще»), возможно, она и не угасла полностью. Значит, в душе она продолжает жить в настоящем и, угаснув не совсем, может иметь какое-то будущее. Но это будущее, имеющее отношение только к внутреннему миру (пребывающее в душе), с внешним миром связь порывается.

Это и есть настоящее признание, и, скорее всего, сделано оно вполне сознательно. Если б оно просто вырвалось, оно не было бы таким осторожным: ведь отрицается только то, что угасание завершилось («угасла не совсем»). Да и это представлено только как возможное: может быть так, но может быть и иначе.

Если эта любовь не представляет для нее ценности, она попросту может для себя отрицать возможность того, что любовь угасла не совсем, т. е. принять, что она угасла полностью. Но если эта любовь имеет для нее ценность, то эта ценность предоставляется ей как ее законное достояние, к которому можно всегда прибегнуть. Нечто по-

добное представлено в другом, по времени и обстоятельствам появления близком тексте Пушкина «Что в имени тебе моем»:

Но в день печали, в тишине,  
Произнеси его, тоскуя.  
Скажи: есть память обо мне,  
Есть в мире сердце, где живу я.

Итак, уже в первой фразе ей дана свобода: все, что связано с его любовью, все, что может коснуться ее в мире внешних отношений или коснуться ее внутреннего мира, отнесено в прошлое. Во второй фразе она получает возможность выбора признать или не признать незавершенность угасания любви, в зависимости от того, нужна ли она ей, ее душе, ее внутренней жизни, понадобится ли ей когда-либо почувствовать, что в этой любви она все еще может найти свет и тепло.

И поскольку этот свет и тепло остаются только в его душе, то и приобщиться к ним возможно только внутренне, скажем, в памяти о его любви, во внутреннем состоянии ее души, знавшей о его любви, в воспоминании о том состоянии, когда она чувствовала, что ее любят.

Так понятое в контексте целого высказывание: «Любовь еще, быть может, в душе моей угасла не совсем», — становится ключом к толкованию всех деталей данного речевого акта. Любовь как внутреннее переживание — та ценность, с которой есть связь и у того, кто любит, и у той, что любима, эта связь может сохраниться, и ее сохранение не стеснит свободы ни его, ни ее. Все же, что стесняет свободу, должно уйти.

Вот почему любовь, которая тревожила, отнесена с первых слов к прошлому. Вот почему следом идет изъявление воли: «Но пусть она вас больше не тревожит».

Показательно, что здесь, по сути, почти с первых слов его внимание как на главное направлено не на внешние отношения, а на ее внутреннее состояние, причем на самое сокровенное и существенное в нем — тревогу. И затем другое изъявление воли: «Я не хочу печалить вас ничем». Он знал, чем печалит: всем, что в нем для нее ценно, а главное, наверное, своей любовью, которая была ценностью, утраченной еще до ее обретения, и печалила, очевидно, особенно остро, потому что утрата была впереди. Любовь теперь в прошлом, утрачивать нечего. Печаль, которая до утраты могла обостряться, может смениться теперь, после утраты, другой печалью, тихой, слабеющей,

просветленной. Может быть, именно так: «я не хочу печалиться» и означает «не хочу, чтоб печаль оставалась столь острой, чтоб она нарастала». Здесь снова говорится о главном в ее внутреннем состоянии, тут опять стремление освободить от всего, что могло угнетать ее. Высказавшись, он освобождает ее от всего того, что, будучи связанным с его любовью, сковывало и угнетало: и от необходимости требовать безмолвия, вызывать робость и ревность, и от всего, что в нем и его любви тревожило и печалило. Тем самым он освобождает и себя: от безмолвия, от необходимости томиться робостью и ревностью, от надежды, а значит, и от безнадежности, но главное, от того, что он сам был тем, кто тревожит и печалит, от роли человека, сковывающего свободу той, кого любит. Теперь от всего этого свободны оба. Все внешнее и временное преодолено. Любовь осталась только внутренним достоянием. Ее свет и тепло остаются только в душе. Там-то полностью она еще не угасла. И возможность внутренне приобщиться к ней, почувствовать, что ее любят, у той, что была так любима, сохранилась. Потому и следует теперь, когда внешняя развязка состоялась, вернуться к тому, что было наиболее существенным свойством этой любви в ее внутреннем переживании: «Я вас любил так искренно, так нежно»...

И тогда любящему открывается: главная ценность, с которой был связан он и должна быть связана она — это такая любовь. Он связан с этой ценностью разорвать не может. Она может разорвать связь с ним. Но даже помыслить, что она не будет связана с ценностью любви, невозможно, потому что подлинное, полноценное, целостное бытие — это пребывание в любви. Пусть не он принесет это ей, главное, чтобы она обрела ту целостность и полноту бытия, которую может дать ей эта ценность любви.

И тогда так естественно душа, расширяясь, изъясляет свою последнюю волю: «Я вас любил так искренно, так нежно, Как дай вам Бог любимой быть другим».

Здесь утверждается: выйдя за пределы эго, любовь обретает свободу от времени и детерминизма, обретает то инобытие, в котором свет любви уже не угасает, не может угаснуть, потому что любовь становится ценностью, не связанной исключительно с существованием эго.

Эго связано с любовью как с такой ценностью, которая должна сохраниться и тогда, когда эго не будет. Душа столь щедра, что эго

стремится, даже уходя из жизни (своей ли или из жизни той, кого любит), оставить после себя любовь, пусть и не связанную с ним.

Взятый в целостности, текст стихотворения «Я вас любил», для любящего и для той, к кому он обращен, является таким поступком, который дает возможность по-настоящему испытать пережитое, понять испытанное, пройдя испытание, осознать и обрести себя в новом качестве своего внутреннего я.

Направленность авторского интенционального синтеза здесь такова, что в тексте получает представление коллизия «безответной любви», которая в тривиальном случае разрешается таким образом, что соответствующее чувство угасает (если не переходит в свою противоположность), в нетривиальных же случаях возможны различные варианты трагического исхода. Эти версии были и остаются достаточно актуальными и для обыденного, и для культурного сознания.

Подобным версиям противопоставлен пушкинский текст. В нем нет отсылки к бытовому и культурному контексту, он не являет следов полемичности по отношению к тем или иным представлениям, тем не менее явленное в нем разрешение коллизии противоположно стандартным версиям, оно, пусть неявно, имплицитно их, и текст становится значимой репликой в культурной коммуникации.

Здесь всякий раз возникает значимый сдвиг в представлении. Так, коллизия, которая в соответствии с фабулой первоначально предстает как невозможность установления внешних отношений и связей, благодаря расширению интенционального горизонта и включению в него внутреннего мира предмета ценностного отношения раскрывается как неоднозначное, противоречивое отношение, присущее той, кого любит субъект. В нем есть интуиция ценности чувства субъекта и значимости его личности в условиях невозможности дать ход ответному чувству.

Соответствующий сдвиг происходит и в представлении предмета ценностного отношения: первоначально это взятый извне бенефициант эмоционального отношения любви и в то же время контрагент в сфере внешних отношений. Но затем это уже взятый в аспекте внутреннего мира субъект переживаний, предстающий не как «оно» и даже не как «вы», а как другое «я», проявляющий эмпатию к любящему, воспринимающий его любовь как то, что тревожит, и его личность как ценность, утрата приобщения к которой вызывает печаль.

Сфера субъекта ценностного отношения, первоначально связанная с отношениями во внешнем мире (см. выше толкования ситуаций, представляемых единицами «безмолвно, безнадежно, робость, ревность»), далее раскрывается как внутренний мир, углубляясь сознанием в который, субъект, расширяя интенциональный горизонт этого мира, становится способным проникнуть во внутренний мир предмета ценностного отношения, воспринять его как личность, полнота которой раскрывается в ее внутреннем бытии, как иное «я», эмпатия к которому такова, что позволяет обнаружить даже скрытые для этого другого «я» его переживания. С другой стороны, субъект становится способным, осознав несвободу не только собственную, но и предмета ценностного отношения, найти в своем интенциональном ядре одну из наиболее глубоких ценностных констант — свободу — и принять решение: дать свободу предмету ценностного отношения и тем самым преодолеть несвободу собственную. Полнота бытия (и именно внутреннего) предмета любви — вот что открывается субъекту, вот что становится его главной заботой, причем в первую очередь его интенции направлены на то, чтобы дать полноту свободы предмету любви.

Субъект, расширив интенциональный горизонт своей внутренней сферы, свободно проникает во внутренний мир предмета любви. Он свободно — по внутреннему побуждению принимает решение дать свободу той, кого любит. И вслед за тем свободно совершает акт признания. Он свободно конституирует наиболее значимые ценности и свободно приобщается к ним. Ценности эти: внутренний мир субъекта и предмета любви; полнота бытия (своего и предмета любви), обретаемая именно во внутреннем мире; свобода, самотождественность в том качестве, которое возникает именно в данном тексте, и, наконец, любовь — в том модусе ее бытия, который здесь раскрывается.

Приобщение к этим ценностям и дает возможность преодоления коллизии, представленной в данном тексте, и в целом катастрофизма любви и обретения состояния катарсиса. Так осуществляется «спасение индивидуальности через жертву эгоизма».

Парадоксальным образом при этом осуществляется взаимное дополнение субъекта и предмета ценностного отношения. Субъект, раскрыв в признании свое чувство в данном его качестве, дает возможность внутренней сфере предмета ценностного отношения приобщиться к этому чувству. Но главное, бытие предмета любви

восполняется субъектом через предоставляемую ему свободу. В то же время, интуитивно приобщившись к ее внутреннему миру, через внутреннее созерцание ее тревоги и печали он получает представление (столь необходимое ему) о ценности своей личности, своего внутреннего мира, своего чувства. Совершая поступок признания, оборачивающегося отречением от предмета любви во внешнем мире, он обретает полноту свободы, самождественности, полноту актуализации ценностных констант, приобщения к наиболее значимым ценностным феноменам, полноту самоконституирования, полноту катарсиса, преодоления и катастрофичности ситуации, и тривиальных путей ее разрешения.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. — М.: Наука, 1986. — С. 80–160.
2. Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или философия любви в России. — М.: Прогресс, 1991. — С. 232–265.
3. Вышеславцев Б.П. Достоевский о любви и бессмертии // О Достоевском: творчество Достоевского в русской мысли. — М.: Книга, 1990. — С. 398–406.
4. Гинзбург Л. О лирике. — М.-Л.: Советский писатель, 1964. — 382 с.
5. Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3. — М.: Русская книга, 1994. — С. 277–380.
6. Лосский И.О. Ценность и бытие. — Харьков: «Фолио». Москва: «Аст», 2000. — 861 с.
7. Соловьев В.С. Смысл любви // Русский Эрос, или философия любви в России. — М.: Прогресс, 1991. — С. 1976.
8. Франк С.Л. Светлая печаль // Пушкин в русской философской критике. — М.: Книга, 1990. — С. 465–481.
9. Франк С.Л. Религия любви // Русский Эрос, или философия любви в России, — М.: Прогресс, 1991. — С. 401–414.

---

---

## РЕЦЕПЦІЯ І ВІДТВОРЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОГО МОДУСУ БУТТЯ В ЛІРИЦІ В. СТУСА

Модус буття розглядається тут як те, що має стосунок до феноменології свідомості, сприйняття, ставлення до світу. Модус є щось аналогічне призмі, через яку ми отримуємо певний відбиток реальності. Отже, йдеться про те, як ми бачимо світ, яким його усвідомлюємо, які вбачаємо в ньому цінності і як це впливає на нашу уяву, волю, діяльність, поведінку. Розгляд модусу буття, таким чином, дає можливість поставити найістотніші для самовизначення особистості питання. Це питання людини в її ставленні до світу і світу в його стосунках з людиною. Це питання змісту внутрішнього світу і того, який відбиток в образах і моделях знаходить у ньому реальність. Питання ціннісного ядра внутрішнього світу, яким зумовлюється характер образного феномена дійсності, що постає в свідомості, характер узагальненої моделі світу, ціннісного ставлення до нього, характер уявлень стосовно його смислу, стосовно місця в ньому людини, її призначення, мети її існування, відповідно — її інтенцій до діяльності, творчості, її самореалізації в окремих вчинках, в діяльності і поведінці в цілому.

Якщо розглядати під таким кутом зору християнство, стає зрозумілим, що це дуже істотний аспект його рецепції, бо тут йдеться про те, що християнство як модус буття зумовлює і образ реальності в свідомості, і ієрархічну модель світу, яка є обов'язково ціннісно визначеною в кожній складовій частині, і мотиваційну сферу особистості, відповідно — її діяльність, творчість, поведінку. Якщо йдеться про особистість, тут багато що залежить від глибини інтеріоризації базових для християнства моделі світу, духовних і моральних цінностей, моделей поведінки.

Тут треба зауважити, що українська культура, як і в цілому європейська, належить до сфери християнської цивілізації. Її формування

і її існування пов'язане із засвоєнням, рецепцією, репродукуванням відповідних моделей і цінностей. Якщо ж ці моделі і цінності входять у ядро внутрішнього світу, в мотиваційне ядро особистості, людина уже не репродукує, а самостійно продукує і християнський модус буття, і християнський спосіб життя.

Якщо спиратися на інтуїцію певного кола читачів, можна стверджувати, що найяскравішим виявом національно специфічної рецепції і разом з тим глибокої інтеріоризації християнства як модусу буття в українській поезії ХХ століття є творчість В. Стуса. При чому в його ліриці національна специфічність виявляється не тому, що він прямо пише про Україну, а християнський модус буття реалізується не лише тоді, коли він посилається до відповідних мотивів. Йдеться не про відбиття мотивів з Нового Заповіту, святих отців або богослужбових чи молитовних текстів, або про відтворення сюжетів чи образів. Йдеться про модус буття.

Треба сказати, що з усього обширу християнського модусу буття Стус бере лише окремі моменти, при розкритті яких реалізується християнське ставлення до речей і відповідно авторська позиція в цьому стосунку. Але в сукупності ці моменти складають певну конфігурацію, яка має значення і у відбитті індивідуального авторського модусу буття, і у формуванні більш загального виявлення відповідної рецепції, властивої сучасній особистості, що пов'язане з певним етноісторичним простором і часом.

В першу чергу треба зазначити, що християнський модус буття здобувається зазвичай особистістю через навернення, якому обов'язково передуює духовна криза, коли людина втрачає позитивне ставлення до світу і до свого місця в ньому. І світ, і власна позиція викликає гнів, обурення, огиду. Продовження існування в попередньому стані стає нестерпним, переживається духовна катастрофа. Ось цей катастрофізм у сприйнятті світу і самого себе був свого часу пережитий Стусом вповні. В жовтні 1968 р. він пише:

Ось так живу: як мавпа серед мавп  
чолом прогіршним із тавром зажури  
все б'юся об тверді камінні мури,  
як їхній раб, як раб, як нищий раб.  
Повз мене ходять мавпи чередою,  
у них хода поважна, нешвидка.



Скажитесь легше, аніж будь собою,  
бо ж ні зубила, ані молотка.  
О Боже праведний, важка доука —  
сліпорожденним розумом збагнуть:  
ти в цьому світі лиш кавалок муки,  
отерплий і розріджений, мов ртуть.

Зауважмо, що тут йдеться не стільки про соціально-політичні явища, вони в підтексті є, але не позначені в тексті, йдеться про духовний стан, про етичний вимір буття. І уже тут позначені проблеми: нищості і її духовного заперечення, рабства і свободи (нагадаю, що християнство є релігія свободи), і одна з найголовніших для Стуса проблем — бути собою.

Стосовно катастрофічності буття: це було властиво особливо ранньому християнству з його есхатологічною спрямованістю. Із неприйнятності світу є такі виходи: або в бік сперечання з Богом і потім Його виправдання (теодицеї), або в бік есхатологічних інтенцій і сподівань. У філософа М.Бердяєва є думки стосовно того, що з неприйнятним життям людина може покінчити особисто — через його духовне заперечення, через його заперечення всією своєю екзистенцією. Саме таким шляхом і йшов Стус. Він в узагальненому вигляді, а часом і дуже конкретно виявляв нерозрешимі конфлікти, всевладдя зла і незміримість страждання, відповідно — гніву, розпуки, туги:

Усевитончуваний зойк,  
крик крику, крику крик.  
Задосить. Спекайся морок,  
хоч як до них і звик.  
Ці груди болю, біль грудей,  
застрашених страждань —  
нема їм жодних панацей,  
все поглинає хлань.  
Усевитончуваний біль —  
із краю і на край,  
ступай у паділ божевіль,  
до відчаю рушай.  
Усевитончуваний світ,  
край краю, цятка зла,  
ти в лютім леті, як стріла,  
запущена в політ.

Усевитончувана мить  
Сподіянь і зневір.  
І тільки серце стугонить  
катам наперекір.

Це вимагало подолання. Але перш ніж долати зло, страждання, біль і зневіру, треба було це все взяти на себе. Що ж, саме так і сталося із Стусом:

Сховатися од долі не судилось.  
Ударив грім — і зразу шкереберть  
пішло життя. І ось ти — все, що снилось  
як смертеіснування й життєсмерть.

Поряд із громадянською позицією Стус мав таку духовну і моральну позицію (що передувало всьому), яка пов'язана із настановою апостола Павла: розіпнімось разом із Христом. Існування для Стуса мало сенс, коли це є несіння хреста і розпинання на хресті:

Як став, то вплав, як брід, то вслід,  
як мур — то хоч нурця,  
пройдемо лабіринтом бід  
до свого реченця,  
де щонайвища з нагород  
і найчесніша — мста  
за наш прихід і наш ісход  
під тягарем хреста.

Так сталося. А чи могло бути інакше для правдивого християнина — і для такого характера? В цьому, як і в усьому іншому, Стус доходить до краю. Згадаймо, що найбільше духовне страждання Спасителя виявилось у вигуку: «Ілі, ілі, ліма сабахтані!». Саме такої муки — муки покинутості Богом зазнає автор рядків:

Немає Господа на цій землі:  
не стерпів Бог — сперед очей тікає,  
аби не бачити нелюдських кривд,  
диявольських тортур і окрутенств.  
В краю потворнім є потворний бог —  
почвар володар і владика люті  
скаженої — йому нема відрали

за цю єдину: все трощити впень  
і нівечити, і помалу неба  
додолу попускати, аби світ  
безнебим став. Вітчизною шалених  
катованих катів. Пан-Бог — помер.

Порівняймо ще рядки:

Як тихо на землі! Як тихо!  
І як нестерпно — без небес!  
Пантрує нас за лихом лихо,  
щоб і не вмер і не воскрес.

Стус добре знав, що зерно повинно вмерти перш ніж воскреснути — й іншого способу досягти воскресіння немає. Саме тому він являє граничність катастроф і переживання страждання і, з іншого боку, — волі, що підіймається у відповідь. Він є подібним до перших християн, що йшли на найважчі випробування, виявляли готовність до нестерпних страждань, до сповідництва, мучеництва, принесення себе у жертву. Він проходив пекельні кола — був у таких муках, що уже жадав і просив у Бога смерті:

Відмілися мрії,  
віддумались думи,  
всі радощі — вщухли,  
всі барви — погасли.  
Голодна, як проруб,  
тропа вертикальна  
не видертись нею  
ні кроком ні оком  
ні рухом ні духом  
ні тілом зболілим  
ні горлом скривілим  
од крику — владико,  
піднось мене вгору,  
бо хочу — померти!  
Та й як перебути —  
ці гони чекання  
пониззя безодні  
цей паверх терпіння  
цю муку прелюту  
дай, Господи, — вмерти!

Не легко і не просто дається людині навернення і збереження того, до чого навернувся, бо в цьому світі збереження образу Божого в собі вимагає сповідництва:

Як страшно відкриватися добру.  
Як страшно зізнаватись, що людина  
іще не вмерла в нас...  
Як вабить зло. Як вабить гріх — піти  
світ за-очі, повіятися з вітром  
і власної подоби утекти.

І були потрібні надмірні зусилля, щоб подолати страх, і відчай, і смертну тугу. Але ж він знав: «На хижім вітрі чезне й нищий страх», він був впевненим: «Блажен, хто тратити уміє, коли заходить час утрат». Він перед лицем одного з найважчих випробувань — загибелі друга, однодумця, посестри Алли Горської — відчуває себе належним до малої громади, такої ж, як те мале стадо, якому наказував «не бійся» Спаситель. І через це множуються сили, і здобувається — мабуть, саме тоді — готовність іти до кінця, до краю — через молитву, сподівання, смерть — до безсмертя, до самопожертви — і саме такої перемоги:

Ярій, душе. Ярій, а не ридай.  
У білій стужі сонце України.  
А ти шукай — червону тіль каліни  
на чорних водах — тіль її шукай,  
де горстка нас. Малесенька щопта  
лише для молитов і сподівання.  
Усім нам смерть судилася зарання,  
бо калинова кров — така ж крута,  
вона така ж терпка, як в наших жилах.  
У сивій завірюсі голосінь  
ці грона болю, що падають в глибінь,  
безсмертною бідою окошились.

Саме коли людина проходить подібним шляхом, вона може сказати:

В мені уже народжується Бог...  
Я з ним удвох живу, удвох існую,  
коли нікого. І гримить біда,  
мов канонада. Він опорятунок,  
я ж білоусто мовлю: порятуй,

мій Господи. Опорятуй на мить,  
а далі я, оговтаний, врятую  
себе самого сам. Самого — сам.  
Він хоче поза мене вийти. Прагне,  
рятуючи, донищити мене,  
аби на протязі, на буряних вітрах  
я вийшов сам із себе, наче шабля  
виходить з піхов. Хоче вийти геть,  
щоб згасла свічка болю. Щоби тьма  
впокорення мене порятувала  
інобуттям. Іножиттям. Найменням  
уже не власним.

Тут суттєво те, що людина прагне обожнитись. Але для цього необхідна поміч Божа. Бог не просто допомагає, Він рятує. І перший порятунок Він надає тоді, коли людина через ту чи іншу слабкість не може опам'ятатись, не володіє собою. В цю мить конче потрібна поміч Божа, оговтаний далі вже рятується власними зусиллями. Але це лише початок спасіння. Воно довершується, коли людина здобуває інобуття, полишаючи себе самого, зрікаючись всього власного. Це все пов'язане з тим, що людина перевищує себе, виходить поза власні межі, виходить із себе: при кінці — це вихід душі, при житті — це вихід на волю, до свободи, до вивільнення найяснішого, найкричівішого в людині. Це і при житті може призвести до здобування вищого життя — і згасає свічка болю. І впокорення Богові дає спасіння і свободу — навіть від себе.

Тут виникає ще одна проблема, їй сам Стус дав найменування: деперсоналізація душі. Як зауважив Ю. Шерех, Стусові був дуже близький Габріель Марсель, філософ, в творчості якого християнський екзистенціалізм стикається з християнським персоналізмом. Особистісність, зверненість до особистості, персоналістичність християнства наголошується багатьма релігійними філософами. Доба ж нищила як раз особистість, вбачаючи в ній, в її свободі найбільшу небезпеку.

Ця п'єса почалася вже давно,  
і лиш тепер збагнув я: то вистава,  
де кожен, власну сутність загубивши,  
і дивиться, і грає. Не живе.

Власне, багато в чому проблематика лірики Стуса пов'язана з пошуком себе, з віднайденням своєї душі, з намаганнями, спробами знаходити і зберігати тотожність собі, а якщо вона втрачається, знов віднаходити і поновлювати її, переживаючи «ці болі самозречення в хвилину, коли я вже самим собою став». Звернімо увагу, як це трагічно сприймається, коли «мені здається, що живу не я»:

То все не так. Бо ти не ти,  
і не живий. А тільки згадка  
минулих літ. Через мости  
віків блага маленька кладка.  
А небо корчиться в тобі  
своїм надсадним загасанням,  
яке ти тільки звеш стражданням.  
Ці роки, збавлені в ганьбі, —  
то так с у д и л о с я...

Повернення до себе, до Бога, до образу і подоби в собі — мабуть, одне з найважливіших прагнень особистості:

На цих шалених ста вітрах,  
де ні коня, ані дороги  
звіряй свій крок за знаком Бога —  
і попри смерть і попри жах.  
Як воду в склянці, пронеси  
свою з дитячих літ подобу,  
як припочаток свій і спробу  
сказати: Господи, спаси...

Тому саме так він звертається до образу Божого:

У синіх вітражах, б'ючи, як млість,  
вже золота спалахує подоба  
і біла пучка тягнеться до лоба,  
і серце покріплює благовість,  
о милосердний Господи! Знова  
душа постала з тліну всежива!

Кризовість і катастрофічність християнського модусу буття, наявність в ньому прагнення свободи і персоналістичної орієнтації, персональний (особистісний) есхатологізм, співрозпинання з Христом,

трагічне переживання богопокинутості, подолання духовними зусиллями страху, відчаю, смертної туги через жертовність, обоження людини, намагання особистості перевищити себе, вийти із себе на волю, здобування інобуття — все це наявне в творчості Стуса, і все це є актуальним для кожної, здається, сучасної людини. З іншого боку в нашій країні, для нашого народу це й протягом століть було актуальним. Кожен з цих моментів має універсальне значення, але сума стусової теології специфічна і для нього, і, мабуть, для української рецепції християнства як модусу буття. Долучаємось до цього, і справджуються слова поета:

А все то те, що виснив у житті,  
як рить, проб'ється на плиті могильній.  
Бо ж ти еси тепер довіку вільний,  
розіп'ятий на чорному хресті.

---

---

## ЧЕТЫРЕ СЛОВА И ЧЕТЫРЕ СТРОКИ ИЗ ГЕТЕ (МУЗЫКА СТАНОВЛЕНИЯ)

Werde, der du bist.

\* \* \*

Und solange du das nicht hast  
Dieses *Stirb und werde*,  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde.

Эти слова и строки сопровождают меня всю жизнь. Я обнаружил это недавно с удивлением. И это удивление привело к мысли о чудесности феномена искусства слова и искусства вообще. О чрезвычайной мощности и чрезвычайной длительности воздействия произведения искусства. О том, что оно не просто впечатляет, но творит — и, в конечном счете, творит человека и его судьбу.

Настоящее искусство непосредственно воспринимается и переживается вне всяких рефлексий. Но, будучи пережитым, явление искусства входит в твой мир и сопровождает тебя, подспудно направляя и организуя все дальнейшее восприятие и переживание жизни. Оно становится и фоном, и основой мировосприятия, оно входит в основную интуицию существования. Время от времени ты вспоминаешь его — забытую мелодию, или слова, или образ, к месту или не к месту, но всегда чувствуешь осязаемый толчок в сердце и яркую вспышку, которая с неожиданной стороны освещает твоё нынешнее состояние души и сознание. Какое-то время эти звуки, эти слова звучат в тебе, ведут тебя. А потом отступают, чтобы продолжить подспудную работу. То, что было когда-то внешним, становится внутренним. Оно — достояние твоего внутреннего мира. Оно не уходит, но



перемещается от центра к периферии и вновь к центру, погружается в глубины бессознательного и опять по боковой ассоциации всплывает в светлое поле сознания. Оно — то, с чем ты отождествился. И это тождество время от времени напоминает о себе, помогая тебе сохранить и упрочить твою самоидентичность.

Буквально первое высказывание можно передать так: «Будь (или стань) тем, кем ты есть». Лучший поэтический перевод приведенных четырех строк принадлежит Н. Вильмонту:

И покуда не поймешь  
*Смерть для жизни новой,*  
Хмурым гостем ты живешь  
На земле суровой.

Но для объяснения производимого этими микротекстами впечатления необходим не только перевод, но и детальный их анализ.

В обоих высказываниях используется глагол *werden*, глагол, с одной стороны, вспомогательный, используемый, например, для образования форм будущего времени, а с другой стороны, как самостоятельный глагол передающий идею становления. Связь этих значений не случайна и не формальна. Будущее — это то, чего нет, но что в потенции становления присутствует в настоящем, как растение в зерне. Будущее как реализуемое становление превосходит настоящее, оно есть иное, в идеале высшее, более совершенное бытие. Становление отрицает прошлое и настоящее ради осуществления становления, превышающего всё прежде бывшее, преодолевающего прежние состояния как моменты статики, как моменты замирания в недостаточности, неосуществленности, несостоятельности.

*Werde* — тот же глагол в повелительном наклонении — это не просто «будь» или «стань», но гораздо сложнее и сущностнее: осуществи становление (во всей многосложности этого понятия). Заметим, образ зерна — евангельский: если зерно не умрет, не оживет. Становление как отрицание предшествующего есть конец этого прежде бывшего и начало предстоящего. В таком смысле смерть есть переход — к осуществлению становления. Так следует понимать смерть и в фигуральном, и в буквальном смысле.

В таком случае эти четыре строки можно вчерне истолковать так: «И пока ты не поймешь Этого *Умри и осуществи становление*, Ты только сумрачный гость на темной (мрачной) земле». Но это только

первое приближение к пониманию этого текста. Осмысливая его, нужно обратить внимание на каждое, даже вспомогательное, служебное слово, тем более что в немецком языке такие слова часто становятся философскими терминами.

Так, слово *dieses* здесь не просто указательное местоимение (это), оно может быть соотнесено с определенным артиклем и со значением определенности и в таком случае может толковаться как то, что отличается определенностью, что уже дано, что уже присутствует в качестве кому-то известного, знакомого, в качестве определенного знания, на которое можешь опереться и ты, если сможешь к этому приобщиться. *Stirb und werde* с точки зрения автора это наличествующая в культуре, имеющая в ней определенное место и положение данность, это то, что несомненно дано.

И слово *hast* в этом поэтическом фрагменте получает более значительный смысл. В данном контексте оно действительно обозначает: «(не) поймешь». Но его первичное значение — «иметь». Значит, здесь оно передает и этот второй смысл: «станешь иметь, т. е. освоишь, усвоишь, присвоишь, сделаешь своим это, уже известное другим». В таком случае эти строки могут более точно быть истолкованы так: «И пока ты не поймешь, не освоишь, не сделаешь своим этого, изначально данного и другим известного, вполне определенного и основного (другой вариант: пока ты не приобщишься к этому — данному и фундаментально значимому) *Stirb und werde*, ты только сумрачный гость на темной (мрачной) земле».

Иначе говоря, необходимо определиться по отношению к фундаментальной проблеме: смерть и бытие, смерть и будущее, смерть и становление. Без этого смерть для тебя — только конец, бытие остается ограниченным, внутреннее состояние характеризуется только обреченностью, существование теряет осмысленность, цели нет и всякое целеполагание бессмысленно.

И тогда мы действительно остаемся только гостями. Наше состояние остается смутным, не определившимся, не ставшим отчетливым, оно туманно — и мрачно, и сумрачно. Ты действительно лишь сумрачный (мрачный и туманный) гость. И остается темной и мрачной земля, не просветленная вспышкой понимания бытия в его необходимой, неизбежной связи с небытием, которое следует толковать не как мрачное и опустошающее отрицание существования, а в духе просветленного и наполненного становления в инобытии.

Вдумаемся еще раз в эти слова: *Stirb und werde*. Коротко: «умри и стань». Если не оборвешь процессуальную постепенность, континуальную рутинность профанного существования, оно останется прозябанием. Оборви, со всей решительностью и отвагой, прежнее и начни становление. Умри и воскресай. Умри и обретай пакибытие — новое, иное, высшее бытие. Нужно жить именно так: умирая и воскресая, жертвуя собой и тем самым становясь собой. Здесь нет ни предпочтения смерти, ни апофеоза ее. Она осмысливается на самом деле как точка, не имеющая размерности, как черта, за которой новое становление.

Этот философский взгляд Гете вполне согласуем с христианскими представлениями. Мы ведь и крестимся в смерть и воскресение Иисуса Христа, прохождение через смерть и воскресение есть как бы обязательная программа, которую мы символически осуществляем многократно в течение земной жизни. И это программа отрицания ветхого (завета, закона, человека, образа жизни) ради становления в новом.

Прежнее легко становится окостеневшим, застывшим, полагать жизнь на то, чтобы оно сохранялось в неизменном, т. е. умертвляющем всякое движение виде, — позиция собственно фарисейская. И бессмысленная: «Безумец, завтра все это отнимется у тебя».

В Евангелии многократно противопоставляется ветхому новое и параллельно закону — благодать. То есть статике закона — благодать становления. *Stirb und werde* — умри все статичное и окостеневшее, в жизни, во мне. Становись, осуществи становление всё, что может превозмочь и саму смерть, и всё омертвелое во мне. Так воскресает каждый из нас — и попирается смерть и мертвое. Существенно, что слова эти *Stirb und werde* в итоге окрыляют человека и делают его бесстрашным. Действительно, чего ему бояться, если вслед за смертью — тут же и непременно — следует становление.

Я всегда чувствовал удивительную просветленность этих слов и этих строк, вопреки тому, что земля темная и гость ты на ней сумрачный, и ничто тебе не дано надолго, и все равно — умри. Вопреки всему: и тому, что земля юдоль скорби, и что правит ею (во многом!) князь мира сего, взгляд Гете, собственно, взгляд христианина — просветлен: он видит путь без конца, он видит возможность непрестанного становления. А испытания, и скорби, и смерть — это лишь мо-

менты преодоления оцепенения, моменты отрицания омертвелою, моменты прорыва к продолжению становления.

Эта устремленность вперед, этот не прекращающийся *Sturm und Drang* — не просто одна из доминант творчества Гете, это и доминанта понимаемых по-христиански сущности и предназначения человека. Мы призваны к тому, чтобы снова и снова начинать — продолжать — осуществлять становление.

Слова *Werde, der du bist*, которые любил повторять Гете, восходят к Пиндару: «Познай себя и стань тем, что ты есть» (иной перевод: «Будь, каков есть»). Иногда эти слова перифразируют так: «Будь верен сам себе» или: «Будь самим собой». Удовлетвориться этими толкованиями невозможно. Во-первых, потому что в них приглушена идея становления. Во-вторых, глагол *bist*, в неопределенной форме *sein* — это глагол бытия, и здесь, как в немецком философском языке вообще и в поэтическом языке Гете, ему присуще бытийственное значение, т. е. стань тем, кто ты есть по существу, кто ты есть бытийственно, кто ты есть в соответствии со своим предназначением, с замыслом о твоём бытии.

Но именно так свою жизненную задачу понимает христианин: осуществить замысел Божий относительно моего земного бытия. Кто ты есть бытийственно? С точки зрения христианства — образ и подобие Божьи. Оппозиция образа и подобия связана с идеей становления. Образ дан изначально, подобие ты должен осуществить. Подобие реализуется в становлении. Данное — образ — ты должен реализовать в своем образе жизни, в духовной деятельности, творчестве, нравственном поведении, в ежедневном выборе, в поступках, которые прерывают постепенность континуальной рутины и осуществляют прорыв к дальнейшему становлению, т. е. к осуществлению подобия.

Будь всегда подобен образу Божьему, осуществи в подобии (в каждый данный момент твоего существования) через становление (непрерывное, но идущее толчками в соответствии с ритмом бытия), осуществи то, чем ты есть бытийственно — изначально (образ) и процессуально (подобие). Вот что значит *Werde, der du bist*. Это связано с той задачей и с тем замыслом, о котором говорили святые отцы церкви — с обожением человека. А это отрицание им всего, что мертво и не может достичь воскресения, и осуществление за счет собственных усилий того, что задумано относительно человека Богом, и в результате приближение его к Богу, единение с Богом.

Величие задач здесь связано с отрицанием в себе всего косного, омертвело, недостойного Бога, с превозмоганием себя и преодолением смерти во всех ее ипостасях. Соответствующий динамизм заложен в коротком высказывании *Werde, der du bist*, ведь если глагол здесь в повелительном наклонении, значит, все, о чем говорится, мыслится в данный момент как задача, как императив, еще не реализованный. Значит, ты еще не стал собой в полном смысле слова и, может быть, не только не осуществил становления, но и не приступил к этому осуществлению. Тем настоятельней императив.

*Werde, der du bist* — это не просто стань, не просто осуществи себя, но выстраивай, созидай себя через поведение, деятельность, творчество, строй свою судьбу и свой внешний и внутренний мир, как творец произведения искусства, как Создатель, творящий мир и бытие.

Возвращаясь к теме искусства, можно добавить: подлинное искусство, как эти высказывания Гете, содержит в себе становление и императив к становлению, оно неизбежно вызывает у воспринимающего потребность в становлении, стремление к становлению.

Я нашел подтверждение того, что все это не случайно, но существенно значимо для всего творчества Гете, у лучшего из экспертов — Б. Пастернака, человека искусства, поэта, давшего конгениальный перевод главного творения Гете — «Фауста». Он писал об этой трагедии: «Это чудодейственная драма о чудотворстве. О творческом, о деятельном начале исторического существования. О чуде творения, которое перерастает границы пространства, образует содержание столетий, разрушает его и возрождает вновь, предсказывает и обеспечивает будущее, будучи его причиной. Драма утверждает, что трагизм и чудо личного участия принадлежит к широчайшим проявлениям человеческого рода. Стержнем трагедии является крупная, значительная личность, которую в силу ее успешной плодотворной деятельности нужно оценивать как чудесное, удивительное и не укладывающееся в привычные рамки явление. Драма утверждает святость и бессмертие гениальности и действенность этого порыва и подвига» [с. 290–291].

Пастернак использует другие термины, но суть остается той же: творческое, деятельное, разрушающее и возрождающее, обеспечивающее будущее личное участие, плодотворная деятельность, порыв и подвиг — все это становление, влекущее к становлению.

«Фауст» — главный труд жизни Гете, в котором все его духовное напряжение связано с вопросом, будут ли произнесены слова «Оста-

новись, мгновенье». Как философ Фауст понимал, что он не скажет этого никогда, потому что в этой фразе глубочайшее противоречие. Мгновение неостановимо, потому что когда оно есть, его уже нет. Оно есть переход как таковой. Оно тоже есть образ становления, и оно и существует только в потоке становления. То есть сказать «мгновение, остановись» — примерно то же, что сказать: «музыка, остановись, постой».

Фауста влекло к себе становление бытия во всех его проявлениях. И когда он все же произнес в конце эти немыслимые слова, он ведь имел в виду другое: не «мгновение, постой», но субъективно переживаемое в это мгновение состояние бытия как становления. Не мгновение, а то, что составляет содержание этого мгновения, чем наполнено оно.

Смею думать, что способность непосредственно проникнуть в суть замысла и в процесс осуществления становления у Пастернака обусловлена не только его поэтическим даром, но и его гениальной музыкальностью. Он обладал способностью всем сердцем, всем сознанием слушать и слышать музыку становления. Но, вообще говоря, дело в том, что, размышляя об онтологии искусства, если эти размышления развиваются в рамках идеализма, мы неизбежно придем к пониманию логико-онтологической (не эмпирической, конечно) первичности музыки по отношению к другим родам искусства (в первую очередь временным). Напомню название одной из работ Ф. Ницше: «Рождение трагедии из духа музыки».

Изложенное позволяет наметить определение (в духе Гете) музыки, определение, которое может быть применено и к другим родам искусства, в особенности к искусству слова. В нем, надеюсь, можно будет найти объяснение и пафоса творчества Гете, и дара его понимания у Пастернака, и того, почему приведенные фрагменты могут сопровождать человека всю жизнь и многое определять для него, и оправдание музыки и искусства в целом, и, наконец, раскрытие содержания и задач нашего времени, переходящего от конца к началу, переводящего состояние Post в динамику поступательности.

Музыка — это непредметный (в то же время четырехмерный, т. е. пространственно-временной) образ бытия как становления, влекущий слушателя к душевному соучастию в этом становлении, что обеспечивает в дальнейшем (поскольку музыка задала соответствующую инерцию) переживание внешнего бытия самого по себе как ста-

новления и экзистенциального переживания становления личности в ее внутреннем бытии — обретения, упрочивания, восстановления самотождественности как идентичности со своим предназначением перед лицом любых испытаний, когда становление способно преодолевать любые преграды, продолжаясь даже за порогом смерти. *Stirb und werde*, — говорит нам музыка, рождающая трагедию. *Werde, der du bist*, — говорит она и дает нам музыкальный катарсис. Но неизменно: *werde, werde, werde*.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гёте И.В. Собрание сочинений в 10 т. — М., 1975–1980.
2. Золотое перо. — М., 1974.
3. Пастернак Б. Об искусстве. — М., 1990.
4. Пиндар. Вакхилид. Оды; Фрагменты. — М., 1980.

---

---

## ДОМ БЫТИЯ (И. БРОДСКИЙ, «СРЕТЕНЬЕ»)

Выражение «дом бытия» в дальнейшем будет употребляться в нескольких, на первый взгляд, параллельных, но на самом деле расходящихся в разные стороны из одного источника смыслах. В строго философском, терминологическом (по М Хайдеггеру: «Язык есть дом бытия» [см.: 6; 7; 9; 10]) в мифопоэтическом (с учетом, скажем, оппозиции «дом — лес») в культурно-символическом (имеется в виду традиция, восходящая у нас к Пушкину, когда слово Дом пишется с прописной буквы) и в некоторых других. Все они так или иначе сводимы к общему корню, ведь, по Хайдеггеру, подлинным является изначальное бытие (свойственное, очевидно же, мифопоэтическому сознанию), каким жила «досократовская», «допарменидовская» Греция, которая, по мысли Хайдеггера, и жила в «истине бытия». Это «изначальное бытие» есть не реализованная возможность для европейской культуры, и это, хотя и «забытое» современным сознанием бытие все же живет в самом интимном лоне культуры — в языке. Именно поэтому «язык — это дом бытия» [10, с. 61].

Хранителями этого дома являются, по Хайдеггеру, «мыслящие и поэтизирующие». По-настоящему язык и живет в поэзии. А.Михайлов так излагает основные идеи М.Хайдеггера относительно пары «язык — поэзия»: «Язык сам включает в себе силу творчества, он — пусть отчасти — ведет поэта. Язык и слово творят в поэте, как творят они и в создаваемом поэтом произведении» [7, с. 50]. Комментируя одну из работ Хайдеггера, Ганс-Георг Гадамер отмечает: «Замышление поэтического творения зависит от прежде проторенных путей — это предначертанные проторенные тропы языка» [6, с. III].

Все это позволяет расширительно толковать термин язык у Хайдеггера. Очевидно, язык — это и семиосфера, и концептосфера культуры, и мифопоэтическая модель мира. Это и язык как язык мифа



и поэзии, т. е. вторичная моделирующая семиотическая система. Все это и есть дом бытия. Но и концепт культуры, всегда соотносящийся с целостностью концептосферы, и глубокий символ, всегда системно связанный с целой семантической сетью, с языком в целом, — тоже дом бытия.

Филологам все это понятно и близко. Сознание, внутренний мир человека, мир культуры, мир текста или дискурса — это интенциональный и интенциональный мир, сформированный языком как языком культуры. Мир культуры, культурное сознание — вот где понастоящему явлено нам бытие. Бытие есть, когда есть кому им жить, его воспринимать, осознавать, переживать, постигать. Дом бытия — в широком смысле — это и дом души, дом внутреннего мира, дом сознания и дом культуры. Но правит в этом доме язык — его интенционалы, концепты, символы, его смыслы. Он, его глубинная семантика действительно ведет нас — и в жизни, и в творчестве.

Об этом, что важно для дальнейшего изложения, в свое время говорил И. Бродский. В нобелевской лекции он указывал, что с самого начала творческого процесса поэт переживает «ощущение вступления в прямой контакт с языком, точнее — ощущение немедленного впадения в зависимость от оного, от всего, что на нем уже высказано, написано, осуществлено». И далее: «пишущий стихотворение пишет его потому, что язык ему подсказывает или просто диктует следующую строчку» [3, т. 6, с. 53]. Представляет интерес проследить, как возможно подобное. С этой целью попробуем рассмотреть текст того же И. Бродского «Сретенье» [см.: 3, т. 3, с. 13–15].

Когда мы подходим к нему, возникает вопрос: почему именно о сретенье написал этот текст И. Бродский в марте 1972 г.? Что привело его к нему, какая движущая сила вела его при написании этого стихотворения — и привела к некоторым удивительным поэтическим и семантическим открытиям? Напомню, что в статье, посвященной лауреату Нобелевской премии 1975 г. Эудженио Монтале И. Бродский сочувственно цитирует слова итальянского поэта: «искусство слова, безнадежно семантическое искусство» [3, т. 5, с. 83].

На самом деле, чтобы ответить на этот вопрос, нужно открыть текст и прочитать первое слово, которое следует после названия. Это слово — Анна — из посвящения: «Анне Ахматовой». Можно предположить, что мысли, воспоминания об Анне Ахматовой и соответственно имя Анна сыграли ведущую роль в выборе темы.

Заметим, до 1965 г. Бродский написал целый ряд стихотворений, посвященных А.Ахматовой. Здесь стихи, скажем, 1962 г., где есть строки, высоко оцененные самим адресатом: «Вы напишете о нас наискосок» [3, т. 1, с. 179]. Как он относился к ней, ясно из таких строк того же 1962 г.:

Когда подойдет к изголовью  
Смотритель приспущенных век,  
я вспомню запачканный кровью,  
укатанный лыжами снег,  
платформу в снегу под часами,  
вагоны — зеленым пятном  
и длинные финские сани  
в сугробах под Вашим окном [3, т. 1, с. 190].

Нужно отметить, что уже тогда мысль об Ахматовой у Бродского возникала в соотношении с мыслью о смерти. Это пригодится в дальнейшем. Были и другие стихи [см.: 3, т. 1, с. 236]. Но, может быть, самое личное — это «Утренняя почта для А.А. Ахматовой из города Сестрорецка»:

В кустах Финляндии бессмертной,  
где сосны царствуют сурово,  
я полон радости несметной,  
когда залив и Комарово  
освещены зарей прекрасной,  
осенены листвой беспечной,  
любовью Вашей — ежечасной  
и Вашей добротой — вечной [3, т. 1, с. 212].

Он писал ей и в 1964, и в 1965 г. Вслед за этим — молчание. За исключением случая со стихотворением «Сретенье» с 1966 по 1978 г. ни упоминаний, ни посвящений, ни эпитафий из Ахматовой. Да и то стихотворение 1978 г., которое сопровождается эпитафией «Пора забыть верблюдий этой гам», обращено к другой и скорее говорит об этом гаме и о том, что именно пора и надо забыть. И опять на долгие годы молчание. Лишь в 1989 г. появляются стихи «На столетие Анны Ахматовой». Здесь впервые Бродский как поэт смог сказать о ней, о жизни и смерти, душе и теле, любви и прощенье, вновь обретая дар прямой поэтической речи, обращенной к Ахматовой. Получается,

что такая вот прямая речь об Ахматовой (к Ахматовой) ему не давалась 23 года. Это можно понять, объяснения же вряд ли уместны.

Итак, стихотворение «Сретенье» посвящено Анне Ахматовой. И можно думать, что в марте 1972 г. на пороге разлома своей судьбы, в связи с очередной годовщиной ее смерти И. Бродский искал способ обратиться к ней, осмыслить и преодолеть то, что постигло её и его, но главным образом её. Незадолго до дня смерти А. Ахматовой (5.03) в церкви вспоминают Сретенье (15.02). Одним из участников этого евангельского события является пророчица Анна. Таким образом, имя Анна — совпадение имен — открывают тему. Но только ли совпадение? Есть мотивы и содержательные.

Первое, что нужно отметить, — в одном из интервью И. Бродский сказал по поводу этого стихотворения: «Дело в том, что именины Анны Андреевны Ахматовой на Сретенье приходятся — она сретенская Анна» [4, с. 298]. Второе: евангельская Анна — пророчица. Применимо ли к А. Ахматовой это слово или этот библейский концепт? Если говорить о мотивациях внешнего характера, то величия (и в глазах Бродского) ей было не занимать. Вспомним «Сонет» 1964 г. с эпиграфом из Ахматовой («Седой венец достался мне недаром»). Вот его последние строки:

Но, подступая к самому лицу,  
оно (море — В. М.) уступит в блеске своенравном  
седому, серебристому венцу,  
взнесенному над тернием и лавром! [3, т.2, с. 80].

Но более важны мотивы внутренние. Вот свидетельства Бродского в диалогах с Соломоном Волковым: «Ахматова одним только тоном голоса или поворотом головы превращала вас в хомо сапиенс... В разговорах с ней, просто в питье с ней чая или, скажем, водки, ты быстрее становился христианином — человеком в христианском смысле этого слова, — нежели читая соответствующие тексты или ходя в церковь» [5, с. 223]. И далее: «На всех нас, как некий душевный загар, что ли, лежит отсвет этого сердца, этого ума, этой нравственной силы и этой необычайной щедрости, от нее исходивших... Мы шли к ней, потому что она наши души приводила в движение, потому что в ее присутствии ты как бы отказывался от себя, от того душевного, духовного — да не знаю уж как это там называется — уровня, на котором

находился, — от «языка», которым ты говорил с действительностью, в пользу «языка», которым пользовалась она» [5, с. 256].

Но главное сказано Бродским об Ахматовой в стихах на её столетие:

Бог сохраняет все: особенно слова  
прощенья и любви, как собственный свой голос [3, т. 4, с. 58].

Напомню, пророк всегда говорит не от своего имени, а от имени Божьего, предваряя сказанное словами: «Так глаголет Господь». В ее словах Бог дает нам услышать собственный свой голос. Значит, не просто тезоименитство, не просто именины — совпадение по сути: Ахматова — пророчица Анна.

Итак, выбор для разработки евангельского сюжета был мотивирован содержательно. Отталкивался же Бродский от имени, вело его оно.

Но логика вспоминаемого сюжета вызывает и на первый план выводит имя Симеона. И собственно развертывание текста ведет уже это имя. Точное и подробное изложение евангельского сюжета, занимающее первые 11 строф текста И. Бродского, подводит его к теме, для него особенно значимой. Тема эта связана с тем, о чем он мог вспоминать в начале марта, в годовщину смерти А. Ахматовой, и о чем должен был думать годами — о смерти и о том, что она делает с человеком, с ушедшими и с нами, переживающими наши утраты. В Евангелии говорится: «Тогда был в Иерусалиме человек, именем Симеон. Ему было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня. И когда родители принесли Младенца Иисуса, он взял Его на руки и сказал: Ныне отпускаешь раба Твоею, Владыко, по слову Твоему, с миром» [Лк, 2, 25–29]. Ср. у Бродского:

А было поведено старцу сему  
о том, что увидит он смертную тьму  
не прежде, чем Сына увидит Господня.  
Свершилось. И старец промолвил: «Сегодня,  
реченное некогда слово храня,  
Ты с миром, Господь, отпускаешь меня».

И в Евангелии, и у Бродского подчеркнута, что из жизни Бог отпускает в покой смерти, с миром, что такая смерть может быть и желанна, и не страшна. Ахматова, писавшая: «Господи! Ты видишь, я ус-

тала Воскресать, и умирать, и жить» [2, с. 402], хорошо знала об этом. Она была способна «смерти ждать, как чуда» [2, с. 410]. Но Бродскому нужно было найти самому нечто подобное тому, что открыла для себя Ахматова, когда писала: «Будто там впереди не могила, А таинственной лестницы взлет» [2, с. 472]. Подобные истины не могут быть преподаны или переданы, они должны быть пережиты.

Итак, через Симеона вводится тема смерти. Частично преодоленной, потому что из гула земного бытия в нее отпускают, и отпускают с миром. Но преодоление это у Бродского остается именно частичным, что в тексте стихотворения находит выражение с помощью символа «смертная тьма», отсутствующего в евангельском тексте. Актуализация этого символа в оппозиции к символу «источник света» в последних строфах стихотворения играет значительную роль. Но главное авторское решение связано с неэксплицитным использованием концепта перспектива. Эксплицитно Бродский его использовал в значении «прямая перспектива», например, в таком фрагменте:

Человек, дожив до того момента, когда нельзя  
Его больше любить... прячется в перспективу [3, т. 3, с. 280].

В диалоге с Соломоном Волковым (и именно об Ахматовой) Бродский обронил: «Жизнь очень быстро превращается в какой-то Невский проспект, в перспективе которого все удаляется чрезвычайно стремительно. И теряется — уже навсегда» [5, с. 224]. Именно этот концепт «ведет» дальнейшую разработку темы. Бродский показывает, что происходит с Симеоном после того, как он закончил пророчествовать о судьбе Младенца и Матери Его:

Он кончил и двинулся к выходу. Вслед  
Мария, сутулясь, и тяжестью лет  
согбенная Анна безмолвно глядели.  
Он шел, уменьшаясь в значенье и теле  
для двух этих женщин под сенью колонн.

Уменьшаясь в значенье и теле, Симеон уходит в перспективу, прячется, теряется в ней.

Далее разрабатывается мотив ухода — выхода в смерть. Смерть как символ-мифологема предполагает подчеркнутое противопостав-

ление жизни, живому. Смерть — нечто обратное жизни. Дальнейшее изложение ведет этот символ.

Нужно сказать, что в разработке темы смерти Бродский доходит до некоторых трудно вообразимых для обыденного сознания пределов: он явственно раскрывает — постигает, насколько смерть есть нечто противоположное жизни:

Он шел умирать. И не в уличный гул  
он, дверь отворивши руками, шагнул,  
но в глухонемые владения смерти.  
Он шел по пространству, лишенному тверди,  
он слышал, что время утратило звук.

Заметим, что эта подчеркнутая «обратность» — «обращенность» — противоположность живому в дальнейшем может быть и будет актуализована.

Если говорить о деталях, впрочем, значимых, обратим внимание, что слово «глухонемой» через 17 лет появится в стихотворении «На столетие Анны Ахматовой»:

Великая душа, поклон через моря  
За то, что их (слова — В.М.) нашла — тебе и части тленной,  
что спит в родной земле, тебе благодаря  
обретшей речи дар в глухонемой вселенной.

Одно словоупотребление поддерживает и поясняет другое. Коль скоро Вселенная глухонемая, она мертва (если вспомнить «Сретение») без слов прощенья и любви. Но, с другой стороны, глухонемая вселенная, а значит, и глухонемые владения смерти — могут быть преодолены в этом их качестве. Иначе говоря, полагание предельного по негативности состояния предполагает усилие преодоления безблагодатности, немоты, глухоты, тьмы смерти.

Собственно, ради такого преодоления и писалось стихотворение «Сретенье».

Дом бытия, язык культуры, мифа, символики устроен так, что, дойдя до определенного предела, ты можешь изменить точку зрения и, например, открыть для себя обратную перспективу. Если смерть во всем противоположна жизни, то и следует взглянуть на всё «с той стороны» и увидеть всё в «обращенном» виде.

Такой подход или такой ход мысли или, вернее, творческой интуиции не был чужд Бродскому. В 1991 г. в очередном рождественском стихотворении он писал:

века  
одних уменьшают в размере, пока  
другие растут — как случилось с Тобою [3, т. 4, с. 107].

В «Сретенье» Симеон

Шагал по застывшему храму пустому  
к белешему смутно дверному проему.

Если смотреть вслед Симеону и видеть светящуюся дверь, лучи от нее по закону прямой перспективы для наблюдателя (в данном случае Марии и Анны) сходятся у двери. Если же выйти за дверь и оглянуться, лучи будут расходиться. «Обращение» сходящихся и расходящихся лучей, соответственно линий перспективы, «обращение» представления лиц и предметов — в этом одна из основных особенностей обратной перспективы, используемой в иконописи для выявления зримым способом сакрального [1; 8].

Родной для И. Бродского дом бытия устроен так, что в его символике и образности сакральное маркируется через проявления обратной перспективы. Язык как семиосфера, символосфера, концептосфера неоднократно диктовал поэту соответствующие решения. Уже в 1963 г. в рождественских стихах он писал (имея в виду караваны волхвов, которые шли поклониться Младенцу):

Звезда, пламенея в ночи,  
смотрела, как трех караванов дороги  
сходились в пещеру Христа, как лучи [3, т. 1, с. 282].

Образ этот для поэта настолько значим, что он его использует еще раз, в рождественских стихах 1989 г.:

Представь трех царей, караванов движенье  
к пещере; верней, трех лучей приближенье  
к звезде [3, т. 4, с. 70].

И здесь все зависит от точки зрения. Внешняя точка зрения говорит, что лучи сходятся. Но если оказаться в сакральном центре, лу-

чи разворачиваются в разные стороны. И здесь, как и вообще в языке как доме бытия, сакральное маркируется характеристикой «обратная перспектива». Это заложено в семантике культуры, в ее пространственной семиотике. Язык продолжает диктовать.

Так можно приблизиться к пониманию символического преодоления смерти, которое представлено в последних двух строфах «Сретенья». Симеон идет «смертной тропкою»

в ту черную тьму,  
в которой доселе еще никому  
дорогу себе озарять не случалось.

Но то-то и оно, что он соприкоснулся с тем, о ком несколько минут назад сказал:

глаза мои видели это  
Дитя: Он Твое продолженье и света  
источник...

Приобщившийся к этому (сакральному!) источнику может обладать тем, о чем Христос сказал: «свет, который в вас». Такой свет, сакральный, человек может пронести с собой, переступая за порог смерти. И тогда он — носитель сакрального света и — соответственно — центр развертывания линий перспективы, и смертная тропа начинает разворачиваться так, как и положено по закону обратной перспективы:

И образ Младенца с сияньем вокруг  
пушистого темени смертной тропкою  
душа Симеона несла пред собою,  
как некий светильник, в ту черную тьму  
в которой доселе еще никому  
дорогу себе озарять не случалось.  
Светильник светил, и тропа расширялась.

Надо ли говорить, что в пространстве, лишенном тверди, Симеон идет по лучу, исходящему из его светильника, и это именно луч расширяется. Симеон уже в ином мире, но в этом мире, который прежде был только миром черной тьмы, есть свет, источник света, есть луч этого света, который ведет его через узкие врата дальше, путем, который расширяется в этом луче, потому что сама эта тропа — луч.



Это иной мир, но это не черная тьма, не ничто, это все тот же дом бытия. Обретение такого света во тьме, обретение дома бытия по ту сторону бытия было для автора главной целью и главным достижением, которого он добивался не для себя — для той, кому адресован этот текст.

В этом доме бытия теперь, после написания «Сретенья», пребывает Анна Ахматова (во всяком случае для Бродского, но, может быть, и для нас?). Ведь, надо думать, именно опыт осмысления этой утраты дал ему понимание того, что

Века  
одних уменьшают в объеме, пока  
другие растут.

Одни, лишённые сакрального света, могут быть обречены на прямую перспективу и уменьшаться в значенье и теле, пока не спрячутся в перспективу и не потеряются — уже навсегда. Но если об Ахматовой сказано «на всех нас лежит отсвет этого сердца» значит, источник света был в ней. Тот (та), кто несет слова прощенья и любви, пребывает в любви, а «кто в любви пребывает, тот в Боге пребывает, и Бог в нем» [1 Ио., 4:6]. Приобщившийся к Богу и свету, нашедший слова прощенья и любви не только оставляет после себя речи дар в глухонемой вселенной, но и через этот дар передает нам иной язык, с которым, посредством которого преодолевает в себе, для себя — для нас то, о чем сказано «глухонемые владения смерти» и претворяет мир, и жизнь в нем, и смерть — в сакральное единство, в данный нам здесь и сейчас — и в то же время вечный Дом бытия.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев С. Энциклопедия православной иконы. — СПб: Сатис, 2004. — 335 с.
2. Ахматова А. Избранное. — М.: «Худож. Лит.», 1974. — 592 с.
3. Бродский И. Сочинения Иосифа Бродского. Т. 1–7. — СПб: Пушкинский фонд, 2001.
4. Бродский И. Большая книга интервью. — М.: Захаров, 2000. — 703 с.

5. Волков С. Диалоги с Иосифом Бродским. — М: Изд-во Независимая газета, 1998. — 328 с.
6. Гадамер Г. Введение к «Истоку художественного творения» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис, 1993. — С. 120–132.
7. Михайлов А. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис, 1993. — С. VII–LII.
8. Флоренский П. Обратная перспектива // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. — М: Прогресс, 1993. — С. 247–264.
9. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис, 1993. — 464 с.
10. Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. — Bern, 1947.

2006

---

---

## ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ И «ДОМ БЫТИЯ»

Данный доклад задуман как реализация метафоры или развертывание образа «дом бытия» [см. 15:47; 5], что сказано было о языке и что интересно было бы осмыслить или проинтерпретировать в контексте соотношений ЯЗЫК–ЭТНОС–КУЛЬТУРА–ЧЕЛОВЕК. Тему задает М. Хайдеггер: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты хранители этого жилища» [26:192]. «Он дом истины бытия» [26:195]. «Язык есть просветляющее, утаивающее явление самого Бытия» [26:199]. «Мы, люди, чтобы быть тем, что мы есть, встроены в язык и никогда не сможем из него выйти» [26:272]. И он же задает подтему: не люди говорят языком, а язык говорит людям и людьми, язык сам заключает в себе силу творчества, он, пусть отчасти, ведет поэта [см.: 27:XXXIX]. Эту мысль подхватывает в нобелевской лекции И. Бродский: язык диктует поэту [см.: 20:53].

Но прежде представляется важным сформулировать несколько положений, имеющих принципиальное значение. В них есть определенные и весьма существенные акценты.

Главное, что объединяет этнолингвистику и лингвокультурологию, — это то, что здесь рассматривается язык не как система элементов и отношений, а язык в действии, язык как энергия, а не эргон, что и было нам завещано В. Гумбольдтом [9] и А.А. Потебней [17], иначе говоря, исследуется динамика взаимодействия в триаде ЯЗЫК–КУЛЬТУРА–ЧЕЛОВЕК. При этом в языковой системе на первый план выдвигается семантика, но не как совокупность денотатов и сигнификатов, а как цельное явление, о котором можно сказать «образ мира, в слове явленный», как отображение с помощью знаков естественного языка осмысленной в рамках культуры реальности, что можно связать с терминами «модель мира» или «картина мира».

В семиосфере на первый план выходит речь, речевые акты, речевые произведения, речевая деятельность. Любой знак — лексема, сочетание слов, фразеологизм, собственное имя и т. д. — рассматривается погруженным в речевые акты, дискурсы, связанным с прецедентными текстами, с интертекстуальностью, с речевой практикой, где знак обретает коннотации, ассоциативный ореол, «приращения смысла», аккумулирует и передает культурную информацию, энергию знака в действии, становится синергетичным или, по термину раннего А.К. Жолковского [10], подвергается усилению.

Языковая личность предстает не просто как пользователь языка, но именно как личность — носитель индивидуальной и коллективной памяти, в том числе и генетической (имеется в виду память, связанная с архетипами, с коллективным бессознательным), как личность, имеющая опыт, в том числе и речевой, и культурный, и интертекстуальный, активно опирающаяся на апперцепцию, как личность, имеющая мотивации и ставящая перед собою цели, как личность, имеющая ценностные установки, модус мироотношения и переживания бытия, т. е. как интенциональная личность [см.: 14]. Здесь реализуется усиленный вариант антропоцентрического подхода: подход становится естественным образом персоналистическим.

В отношении интенциональной личности с языком и речью неизбежно доминирует диалогичность в бахтинской [см.: 2] ее трактовке, иначе говоря, нетривиально понимаемая прагматика, нуждающаяся если не в переосмыслении, то в дополнении ее истолкования с позиций лингвокультурологии и этнолингвистики.

В подлежащих изучению в рамках лингвокультурологии и этнолингвистики текстах, дискурсах, устной речи (пересыпанной идиомами, поговорками, прибаутками, порой быличками и т. п.) возникает один возможный мир или множество возможных миров. Но, что характерно, здесь возможный мир формируется не интенционалами естественного языка, как это утверждал Ю.С. Степанов [21], а синергетичной семантикой — семантикой культурных концептов и «чужих слов» (как их называл М.М. Бахтин), семантикой интертекстуальной, семантикой мифопоэтической, семантикой, связанной с народным бытом и пр. и пр. — семантикой, аккумулирующей опыт если не веков, то многих десятилетий.

Отсюда вытекает следующее утверждение: лингвокультурология и этнолингвистика имеют дело не с языком в сосюрловском тол-

ковании, не с первичной знаковой системой, каковая представлена в лексиконе, а с тем, что в свое время было названо, на мой взгляд, удачно — «вторичными моделирующими семиотическими системами» [11]. Это системы мифопоэтическая, религиозная, система, которую можно назвать «язык поэзии (того или иного периода)», система, названная «мир человека в слове Древней Руси» [12] и т. п.

Традиции их изучения давние. Эти системы успешно разрабатывали А.А. Потебня, писавший о мифическом значении некоторых обрядов и поверий и о связи некоторых представлений в языке [18], Э. Бенвенист, исследовавший индоевропейскую социальную терминологию [3], О.Н. Трубочев в работах о терминах родства [23] и ремесленной терминологии [24], Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров в упомянутой работе [11] и многих других исследованиях, Вяч. Вс. Иванов и Т.В. Гамкредидзе в книге «Индоевропейский язык и индоевропейцы» [6], где представлен образец семантического словаря архаичной этнокультуры, Б.А. Успенский в «Филологических разысканиях в области славянских древностей» [25] и пр. Так проектировался «Этнолингвистический словарь славянских древностей» [29].

Сделано много. Думая же о перспективе, считаю нужным еще раз подчеркнуть: живой язык в действии — как энергия — предстает в виде вторичной моделирующей семиотической системы, его семантика, лингвокультурологическая и этнолингвистическая, — это семантика семиосферы, концептосферы, концептуальной или мифопоэтической картины мира, семантика возможных миров (художественного, поэтического, фантастического, интертекстуального, миров гипертекстов и дискурсов), семантика культурного сознания и народного опыта.

Забегая вперед, скажу: так понимаемый язык действительно может трактоваться как дом бытия — во всяком случае с гораздо большим основанием, нежели язык как лексикон, фонологическая система и грамматика. Кстати, при этом мы приближаемся гораздо больше и к пониманию того, что имел в виду И. Бродский, сказав: «Язык диктует поэту». Не как это происходит (это останется тайной), а как это возможно, почему это может происходить.

Если приемлемо сказанное, то все это дает возможность в рамках лингвокультурологии и этнолингвистики обратиться (вернуться) к целостному филологическому подходу к материалу. Филология — это любовь, любовь к Слову, но, согласимся, не к лексису,

а к логосу. Для филологов Логос не столько философское понятие, сколько культурный концепт, имеющий фундаментальное значение для построения адекватной предмету методологии филологических исследований, в связи с чем он заслуживает специального рассмотрения. Добавим, это именно такой концепт, с которым можно связывать представление о доме бытия. Попробуем рассмотреть его под этим углом зрения. Воспользуемся при этом методической идеей А.А. Потебни — проследивать связь представлений в языке, и именно представлений культурного характера. Можно предположить, что выявление таких связей позволит приблизиться и к пониманию того, как язык «диктует», и не только поэту, но и философу, и филологу.

В древнегреческих текстах слово «логос» приобретало следующие значения: слово, речь, разговор, беседа, рассказ, молва, предание, слава, история (рассказанная), сочинение, книга, проза, басня, положение, учение, дело, соразмерность, значение, внимание, забота, разум, мнение, понятие, смысл [4]. Обратим внимание: в этом концепте явлено бытие, помещающееся в нем, как в доме. Это само бытие (история), его осознание (положение, учение, значение, мнение и т. д.), его восприятие и переживание (внимание, забота), его деятельностное освоение (дело), его знаковое представление (слово, речь и т. д.), его культурное освоение (книга, проза, басня), его нравственная трактовка (молва, слава, но также и забота), его упорядоченность (соразмерность), его смысл для человека.

Соответствующие представления системно связаны, и этим может определяться характер реализации репрезентирующих данный концепт единиц языка в европейской культуре. Язык именно таким образом диктует. Так, в данном концепте связаны представления «слово» и «дело». Вот откуда пушкинское: «Слова поэта суть уже его дела». Если слово не просто лексическая единица, а логос, тогда это верно. Это ясно и глубоко обосновывается С.С. Аверинцевым: «Логос — это противоположность всему безотчетному и бессловесному, безответному и безответственному» [1:277]. Так же точно язык диктует гетевскому Фаусту, когда он переводит первый стих Евангелия от Иоанна. Им руководит представленная в языке культуры связь представлений «слово» — «мысль» — «дело» [8:88]:

«В начале было Слово». С первых строк  
Загадка. Так ли понял я намек?  
Ведь я так высоко не ставлю слова,  
Чтоб думать, что оно всему основа.  
«В начале мысль была». Вот перевод.  
Он ближе этот стих передает. (...)  
Могла ли мысль в создание жизнь вдохнуть? (...)  
Я был опять, как вижу, с толку сбит:  
«В начале было дело» — стих гласит.

Для филологического подхода к материалу лингвокультурологии и этнолингвистики методологическое значение имеет то, что перечень связанных в языке культуры через концепт Логос представлений (слово и дело, соразмерность и смысл и т. д.) охватывает во всей полноте объект нашего изучения: реальность — как деятельность (дело), слово — как речь-текст-дискурс, порядок — который представлен в картине мира, модели бытия, смысл — который все это имеет для человека, полного внимания и заботы (т. е. для интенциональной личности).

Филолог и сам должен быть такой интенциональной личностью. По определению (филология — любовь к Логосу) он должен любить, и в том смысле, который вкладывал в представление о филологической любви С.С. Аверинцев (любовь как ответственная воля к пониманию) [1:452–456], и в некоторых иных смыслах, вытекающих из связи представлений в концепте Логос и обусловленных тем, что через этот концепт раскрывается с достаточной полнотой то, что имеется в виду, когда говорится: «Язык — это дом бытия». В связи с этим для филолога должны быть ценностно значимы новозаветные сопоставления: «Слово было Бог» и «Бог есть любовь». Любовь и Логос, Логос и Любовь через теологему Бог отождествляются на самом деле не только в религиозном дискурсе: связь этих представлений — уже достояние культурной семантики.

Ряд связанных в языке представлений можно продолжить. На основе одного из значений (порядок, упорядоченность) логос может сопоставляться с космосом. В древнегреческих текстах космос противопоставляется хаосу. Данное слово там имеет такие значения: порядок, благопристойность, государственный порядок, устройство, строение [4]. Напомню, что мир небесных сфер и светил, по А.Ф. Лосеву, был эстетическим идеалом для древних греков в силу его упо-

рядоченности, противостоящей хаосу, в том числе и хаосу общественного бытия [13]. В концепте Космос связаны представления об упорядоченности небесных сфер и упорядоченности этики и этикета (благопристойность). Не эта ли связь продиктовала известные всему миру слова: «Две вещи наполняют душу <...> удивлением и благоговением, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»? Упорядоченность бытия вне нас коррелирует с упорядоченностью ценностной внутри нас.

Цепочка связанных в языке представлений приводит нас к дому. Во-первых, потому что слово космос в некоторых контекстах принимает значение строения, т. е. здания, стало быть, оно соотносимо с домом, с древнегреческим словом *domos*, которое и образовано от древнего корня *dem-* строить [3:198]. Во-вторых, потому что дом- это тоже нечто устроенное, упорядоченное, противостоящее хаосу. В языке культуры оказываются связанными, логос — космос — гр. *domos* и лат. *domus* (по Э. Бенвенисту, наименьшая социальная единица, семья, род, свое, родное, противостоящее чужому и внешнему [3:196–200]). Космос как бытие охватывается логосом, помещается в нем и через него становится своим, родным для человека. Можно думать, что именно так прочитанная связь представлений, интуитивно схваченная философом, продиктовала ему: «Язык — это дом бытия».

Дополнительные возможности понимания этого дает при его рассмотрении дом как языковой и культурный концепт. В языке с домом связаны культурные коннотации: дом — средоточие семейных и культурных традиций. «К дому человек по-особому относится, рассматривая его как часть своей личной сферы. Это особый обжитой мир, уклад жизни, средоточие традиций, часто семейных, имеющее культурную ценность» [16:84]. Отмечается, что это особый, неповторимый мир, отмечается также возможность расширительных употреблений, когда слово дом обозначает страну, вообще место, которое человек ощущает как свое [там же, см. также: 5; 15:89–90]. По данным В.В. Колесова, «в основе народных представлений о доме», по данным древнерусских текстов, лежит «понятие о чем-то созданном, постоянном, общем для всех «своих», которые объединяются кровом такого дома» [12:196].

В мифопоэтической семантике дом — средоточие основных жизненных ценностей, счастья, достатка, единства семьи и рода (включая не только живых, но и предков). Важнейшая символическая функция



дома — защитная. «Дом противопоставлен окружающему миру как пространство закрытое — открытому, безопасное — опасному, внутреннее — внешнему. Он дает также определенную модель, позволяющую воспроизводить картину мира: четыре стены дома обращены к четырем сторонам света, а фундамент, сруб и крыша соответствуют трем уровням вселенной» [22:168].

Изложенное только что расставляет точки над «i»: дом — это модель мира, дом, со всеми его частями, стенами и крышей, порогом, окном, матицей, красным углом, как и живой язык в действии, в синергетике, — это вторичная моделирующая семиотическая система, где все живо, все наполнено энергией, культурными смыслами и ассоциациями, тем, что Ю.Н. Тынянов называл «домашней семантикой», это неповторимый обжитой мир, воспринимаемый человеком как его личная сфера, упорядоченностью он противопоставлен хаосу, интимной близостью противопоставлен как свое чужому, он защищает, он дает ощущение, что ты дома, у себя, где свои, где стены помогают. Это и культурный уклад, и правила поведения, и система нравственных ориентиров: он направляет, он требует и запрещает, он диктует. Отношение к нему интенциональной личности может быть только ценностным. Обратим внимание: здесь просвечивает взаимосвязь представлений и концептов Дом — Логос — Любовь. Вспоминается пушкинская «любовь к родному пепелищу».

Еще раз, сказанное относится и к дому (это слово Пушкин не зря писал с большой буквы), и к языку. Связь представлений в языке культуры не случайна, напротив, она, при наличии культурной памяти, может быть незыблема. В языке культуры связались эти представления: логос — космос — дом. Эта связь через вдохновенное озарение открылась и, еще раз повторю, продиктовала: язык есть дом бытия. Этот образ еще требует углубленного анализа, который, можно сказать с уверенностью, откроет новые пути и методы исследования материала этнолингвистики и лингвокультурологии.

Несколько замечаний по этому поводу. Позиция М. Хайдеггера возникает под влиянием феноменологии Э. Гуссерля, который считал, что реальность сама по себе трансцендентна для субъекта, человек имеет дело с феноменами сознания, а также восприятия, переживания (но и они, поскольку являются человеческими, обусловлены сознанием, осознаются и тогда обретают реальное существование для человека, впрочем, и бессознательные переживания корректи-

руются феноменами сознания) [см. об этом: 14]. Сознание же имеет знаковую природу. Человек живет не в природе, действительность не дана ему в ощущениях. Человек живет в осознанном мире, в мире, проекция которого пропущена через призму языка. Через язык человек осваивает мир, и мир дикий, чужой, хаотичный становится своим, домашним, упорядоченным. Для человека мир, бытие как бы селится в языке, как в доме, и полноценно существует для человека именно в доме языка.

Эти общие представления имеют чисто методологическое значение. Более конкретные положения можно будет выдвинуть, рассматривая положение интенциональной личности в пространствах дома бытия. Несомненно, языковая личность в своем родном языке чувствует себя дома. И чем уже и специфичней языковая среда, тем более остро это ощущение. Дома — кто в милом сердцу харьковском говорке, кто в сленге, кто в философском дискурсе, кто в речевом потоке, скажем, Бунина или лирики серебряного века. И каждый — в своей языковой микросреде, возрастной, семейной, профессиональной, и каждый в своем идиолекте. Стратификация здесь очень дробная. В доме языка обитателей много, и они требуют описания и систематизации. И ведь каждый диалект, социолект, идиолект (это очевидно) диктует свое. Отречемся от хронологического и культурного провинциализма. Нет плохих диалектов. Каждый обогащает мир.

А человек есть то, что он может сказать, что он уже сказал, что в нем «отстоялось словом». Это слишком сильное утверждение? Но если есть невыразимое, то и оно определяется тем, как устроена феноменология нашего внутреннего мира. А как она устроена? Это, конечно дом, но кирпичики в нем слова [ср.: 15:47], несущие конструкции связаны с различными концептосферами, в красном углу — религиозная знаковая система. Подчеркнуть нужно, что проблема интенциональной личности — языковой личности в сугубо персоналистической трактовке может оказаться центральной (при условии ее успешного разрешения) в процессе изучения проблем лингвокультурологии и этнолингвистики. Воспользуюсь еще одним образом: «мир как воля и представление». Имеется в виду, что в феноменологии внутреннего мира Мир есть то, каким образом он опредмечен, представлен, каким он предстает как феномен сознания и феномен культуры. На это представление накладывается отпечаток: то, какова

воля, каковы мотивации, интенции, модус мироотношения и переживания бытия. Язык дает нам представление (дом). Остальное зависит от интенциональной личности.

И последнее: о модусе нашего отношения к исследуемому материалу. В этом модусе присутствует печаль близящейся и предполагаемой утраты. В этнопространстве традиционной культуры, объективно уходящей в прошлое, в пространстве концептосферы культуры XIX, да и XX веков — в этом Доме бытия чувствуют себя дома далеко не все. Самые молодые поколения уже нуждаются в экскурсоводах, им уже непонятно даже столь элементарное для старших поколений (и столь задевающее их эмоционально) [ 19:7]:

В Рождество все немного волхвы.  
В продовольственных слякоть и давка.  
Из-за банки кофейной халвы  
производит осаду прилавка  
грудой свертков навьюченный люд:  
каждый сам себе царь и верблюд.

Модус же активного отношения к нынешней культурной ситуации, актуальной для этнолингвистики и лингвокультурологии, лучше других в свое время выразил Г. Гессе: «И если среди бедствий еще будет возможно некое счастье, то единственно духовное счастье, обращенное назад, к спасению культуры минувших эпох, и обращенное вперед, к бодрому и деятельному самовыявлению духа среди такой эпохи, которая в противном случае всецело подпала бы под власть вещественного» [7:357]. Здесь проявляется то, что можно назвать модусом ценностного отношения [см.: 14], здесь вновь выявлена связь концептов Дом — Дом бытия — Логос — Любовь (последнее «чувство-отношение» является, во всяком случае в русской культурной семантике, главным репрезентантом модуса ценностного отношения [см. об этом: 14]).

Закончить же мне хочется двумя строфами из М. Цветаевой, в которых особенно остро и напряженно представлена эмоциональная составляющая интересующего меня модуса отношения (собственно, ценностное отношение и, конечно, любовь к Дому, сопряженная с печалью и всем тем, что на языке прозы невыразимо) и которые еще раз наглядно дают понять, как это возможно и как это бывает, когда язык культуры (или Логос, который в этом доме бытия так тесно связан

с Любовью) диктует поэту, стоит только назвать стихотворение «Дом» [28:293–294]:

Из-под нахмуренных бровей  
Дом — будто юности моей  
День, будто молодость моя  
Меня встречает: — Здравствуй, я. (...)  
Меж обступающих громад —  
Дом — пережиток, дом — магнат,  
Скрывающийся между лип.  
Девический дагерротип  
Души моей...

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. — К.: Дух и литера, 2006.
2. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. — М: Художественная литература, 1975.
3. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — М.: Прогресс — Универс, 1995.
4. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. — М., 1991.
5. Верещагин Е.М. и Костомаров В.Т. Дом бытия языка. В поисках новых путей развития лингвострановедения: концепция лингвоэпистемы. — М.: Икар, 2000.
6. Гамкредидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. — Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1984.
7. Гессе Г. Игра в бисер. — М.: Художественная литература, 1969.
8. Гете И.В. Фауст. — М.: ГИХЛ, 1960.
9. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. — М: Прогресс, 1985.
10. Жолковский А.К. Об усилении // Структурно-типологические исследования. — М.: Изд-во АН СССР, 1962.
11. Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. — М: Наука, 1965.
12. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986.

13. Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). — М: Высшая школа, 1963.
14. Маринчак В.А. Интенциональное исследование ценностной семантики в художественном тексте. — Харьков: Фолио, 2004.
15. Маслова В.А. Введение в когнитивную лингвистику. — М.: Флинта: Наука, 2004.
16. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1999.
17. Потебня А.А. Мысль и язык. — К.: СИНТО, 1993.
18. Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. — Харьков: Издание М.В. Потебня, 1914.
19. Сочинения Иосифа Бродского. Том 3. — СПб.: Пушкинский фонд, 2001.
20. Сочинения Иосифа Бродского. — Т. 6. — СПб.: Пушкинский фонд, 2000.
21. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. — М.: Наука, 1985.
22. Топорков А.Л. Дом // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. — М.: Эллис Лак, 1995.
23. Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. — М., 1959.
24. Трубачев О.Н. Ремесленная терминология в славянских языках. — М.: Наука, 1966.
25. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. — М: Изд-во Моск. Ун-та, 1982.
26. Хайдеггер М. Время и бытие. — М: Республика, 1993.
27. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис, 1993.
28. Цветаева М. Избранные произведения. — М.-Л.: Советский писатель, 1965.
29. Этнолингвистический словарь славянских древностей. — М.: Наука, 1984.

---

---

## ПИЛАТ И «ПИЛАТЧИНА» В РОМАНЕ М. БУЛГАКОВА «МАСТЕР И МАРГАРИТА»

### I РАЗДВОЕНИЕ ПИЛАТА

В шквале критики, обрушившейся на Мастера после публикации на вкладном листе в газете отрывка из его романа, среди невежественных обвинений в попытке «протащить в печать апологию Иисуса Христа», в том, что автор романа «богомаз» и даже «воинствующий старообрядец», можно найти созданное критиком Лавровичем слово «пилатчина», с одной стороны, ярко-экспрессивное, отрицательно-оценочное и потому глубоко обидное, с другой стороны, очевидно, являющееся обозначением некоего объемного и содержательного понятия.

Введя термин «пилатчина», Лаврович «предлагал ударить и крепко ударить по пилатчине и тому богомазу, который вздумал протащить (опять это проклятое слово!) её в печать». Здесь не должно ускользнуть от внимания следующее: ударить, и крепко ударить критик предлагает не по «апологии Иисуса Христа» (во-первых, мнимой, поскольку Иешуа Га-Ноцри, безусловно, не может отождествляться с Иисусом Христом, а во-вторых, ничего для таких критиков нового не представлявшей), а именно по пилатчине — проницательный Лаврович понял, что именно она представляет некую опасность, когда ее пытаются «протащить» в печать.

Мастер был явно не готов к такому восприятию того, что названо словом «пилатчина»: как сам он рассказывает И.Бездомному, от этого слова он «остолбенел». Видимо, поразительны для него были и неприятие со стороны критики сделанного им, и меткость попадания в сердцевицу его замысла.

Можно предположить, что пилатчина, а не мнимая апология Иисуса Христа заставляет критика Аримана назвать Мастера (в одной

из редакций) «враг под крылом редактора», а его роман «вылазкой врага», а также, что с содержанием именно этого понятия связано то в критических статьях, что так удивило Мастера: «Что-то на редкость фальшивое и неуверенное чувствовалось буквально в каждой строчке этих статей, несмотря на их грозный и уверенный тон. Мне все казалось, — и я не мог от этого отделаться, — что авторы этих статей говорят не то, что они хотят сказать, и что их ярость вызывается именно этим».

Итак, «пилатчина» по сути может рассматриваться как концепт, имеющий отношение к замыслу Мастера, писавшего роман о Понтии Пилате, соответственно получающий детальное представление в повествовании, раскрывающийся через последовательность событий, как концепт, посредством которого устанавливается содержательная связь между романом Мастера и романом о Мастере, как концепт, ценностно-значимый, на который направлены оценки, ценностное отношение и эмоциональные реакции, как концепт, с одной стороны, аккумулирующий в себе сюжет романа Мастера и, с другой стороны, играющий сюжетобразующую роль в романе о Мастере. Наконец, этот концепт имеет отношение к внетекстовой семантике, исходя из которой и можно понять, откуда фальшь и неуверенность у авторов статей, почему они «говорят не то, что они хотят сказать», и каково содержание этого так и не сказанного ими.

Судить о концепте «пилатчина» можно главным образом на основании текста ершалаимских глав. Правда, их авторство ставится под сомнение: ведь первая из них известна в изложении Воланда, вторая предстает как сон Бездомного, возможно, внушенный тем же Воландом, и лишь последующие прочитываются по рукописи, впрочем, восставшей из пепла по воле того же Воланда, хотя знавшая очень хорошо роман Маргарита узнает их и перечитывает как знакомый текст. Можно предложить следующее объяснение. Объем опубликованного в газете на вкладном листе фрагмента романа примерно совпадает с объемом представленных в «Мастере и Маргарите» ершалаимских глав. В них действительно речь идет, за исключением главы «Казнь», главным образом о Пилате. Возможно, что это и есть опубликованный в газете отрывок из романа. Появление Воланда в Москве среди прочего мотивируется и его интересом к Мастеру. В таком случае роман Мастера ему должен был быть известен изначально. И тогда он

при встрече с Берлиозом и Бездомным мог воспроизводить именно его. Примем это как рабочую версию.

С самого начала следует заметить, что суть концепта «пилатчина» связана с изменениями эмоционально-психологического состояния, нравственно-ценностной позиции и поведения Пилата. Изменения здесь катастрофические, приводящие к существенному перевороту в сознании и поведении прокуратора, в результате чего возникает коллизия между ветвями власти, нарастающая до напряженно-катастрофического конфликта, сам Пилат переживает внутренний конфликт (в первую очередь это конфликт между его изменившимся ценностным сознанием и его статусом), что в итоге ставит его в конфликтное положение по отношению к власти над ним и к власти как таковой.

Власть сама по себе есть функция, которой подчинены и активный носитель власти, и тот, кто претерпевает ее действие. Для ситуации применения власти обе стороны актуальны лишь в соотношении с данной функцией. Всё остальное не имеет значения. Проблема «пилатчины» связана в первую очередь с тем, что личностное вступает в противоречие с функциональным. Если воспользоваться словом, употребленным в названии одной из глав «Мастера и Маргариты», то происходящее с Пилатом в романе Мастера можно назвать раздвоением. «Раздвоение», пожалуй, тоже один из важнейших концептов в романе Булгакова, где раздваиваются разные герои (не только Иван), раздваивается реальность, ход событий. Коль скоро раздваивается и Пилат, этот концепт тоже связывает оба романа.

Раздвоение Пилата вызвано появлением перед ним осужденного Иешуа Га-Ноцри, встреча с которым за считанные минуты вводит его в противоречие с его функциональной ролью. Чтобы понять, как это происходит, необходимо проследить изменения внутреннего состояния, восприятия, отношения к наблюдаемому у Пилата, раскрыть динамику интерпретации им происходящего. Само происходящее, а особенно изменения в его толковании разворачиваются в крайне интенсивном темпе, поэтому здесь необходимо принимать во внимание мельчайшие подробности.

С первых слов, характеризующих исходное состояние Пилата в момент его встречи с Иешуа, становится ясным, что это состояние — физическое, но вследствие этого и эмоциональное, является крайне негативным. Прежде чем мы узнаем о приступе его болезни,



мы видим, как остро и болезненно он воспринимает все окружающее: «Более всего на свете прокуратор ненавидел запах розового масла, и все теперь предвещало нехороший день, так как запах этот начал преследовать прокуратора с рассвета». Далее об этом запахе говорится: «примешивается проклятая розовая струя». Состояние прокуратора столь тяжело, что он мысленно восклицает: «О боги, боги, за что вы наказываете меня?» Наконец, мы узнаем, что у него приступ: «Это она, опять она, непобедимая, ужасная болезнь». Через некоторое время явятся дополнительные характеристики тяжести состояния: дважды в большой голове прокуратора появляется мысль о яде.

Состояние Пилата способствовало реализации того направления в ходе событий, возможность которого в определенный момент представилась прокуратору: «И вдруг в тошной муке подумал о том, что проще всего было бы изгнать с балкона этого странного разбойника, произнеся только два слова: «Повесить его». Изгнать и конвой, уйти из колоннады внутрь дворца, велеть затемнить комнату, повалиться на ложе, потребовать холодной воды, жалобным голосом позвать собаку Банга, пожаловаться ей на гемикранию». Функция власти была бы осуществлена, агент власти остался бы однозначным, во всяком случае для окружающих, но и для себя как носителя функции, ситуация применения власти была бы стандартной. Но происходит, как известно, иное.

Возможность такого иного хода событий намечается уже в первой реплике Пилата: «Подследственный из Галилеи? К тетрарху дело посылали?» Из этих слов следует, что прокуратор в данном случае не прочь бы уклониться от применения власти. В последующем обмене репликами есть намек, который впоследствии получает подтверждение, на мотив, который руководит Пилатом:

— Да, прокуратор, — ответил секретарь.

— Что же он?

— Он отказался дать заключение по делу и смертный приговор Синедриона направил на ваше утверждение.

Мотив таков: приговор вынесен Синедрионом, по отношению к которому у Пилата, как видно, неоднозначная позиция.

Правда, поначалу отношение прокуратора к обвиняемому вполне соответствует его состоянию, и физическому, и душевному, его характеру, о котором он сам говорит: «Это меня ты называешь добрым человеком? Ты ошибаешься. В Ершалаиме все шепчут про меня,

что я свирепое чудовище, и это совершенно верно». И в первом его действии по отношению к подследственному реализуется обезличенная и обезличивающая функция власти: «Преступник называет меня «добрый человек». Выведите его отсюда на минуту, объясните ему, как надо разговаривать со мной. Но не калечить». Неважно, кто приказывает, кто будет исполнять приказ (лишь бы эффективно, потому и вызван Крысобой), неважен тот, кто будет подвергнут «воздействию», неважно, что это будет за воздействие — все дано в аспекте сугубо функциональном, главное: как надо разговаривать с представителем власти.

Разворачивающийся далее диалог с подследственным поначалу идет в том же ключе. Тут характерны замечания прокуратора: «Не притворяйся более глупым, чем ты есть»; «Это можно выразить короче, одним словом — бродяга»; «Ты, например, лгун. Записано ясно: подговаривал разрушить храм»; «Перестань притворяться сумасшедшим, разбойник». Пилат здесь исходит из диспозиции: перед прокуратором — обвиняемый, в суде первой инстанции уже приговоренный к смерти. По отношению к нему власть прокуратора безгранична. Обвиняемый не может не бояться этой власти и должен быть перед ним в униженном, жалком положении и соответствующем состоянии. Для него естественно изворачиваться, притворяться, лгать. Статус обвиняемого крайне низок: «одним словом — бродяга», что не сопоставимо со статусом прокуратора. Обвинение тяжкое, что позволяет именовать подследственного «разбойник». Оно доказано. Обвиняемому остается трепетать перед властителем и умолять о пощаде.

Здесь есть одна тонкость. В самом начале сцены, до появления Иешуа, Пилат действительно называет его подследственным и обвиняемым. Но на самом деле положение арестанта намного хуже: он осужденный, предстающий, пожалуй, не перед кассационным или, скажем, верховным судом после суда в первой инстанции, а перед верховной властью, которая через утверждение или неутверждение приговора может санкционировать казнь или помиловать преступника. Это не апелляционный суд, и здесь не место для разбирательства обстоятельств дела. Здесь уместно только прошение о помиловании. Судя по их реакциям, именно так трактуют диспозицию Пилат и его секретарь. Соответственны и их ожидания.

Но эти ожидания не оправдываются. Подследственный вместо того, чтобы унижаться и молить о помиловании, осмеливается воз-

ражать: «Я, игемон, никогда в жизни не собирался разрушать здание храма и никого не подговаривал на это бессмысленное действие». Здесь уже налицо незаметное для нас и проигнорированное Пилатом нарушение нормы общения. Но секретарь, тонкий знаток протокола и этикета, реагирует незамедлительно: «Удивление выразилось на лице секретаря».

Секретаря в реплике осужденного могло удивить не только то, что он пытается опровергнуть показания свидетелей и вернуть разговор к рассмотрению сути обвинения, что само по себе неуместно, но и сама манера речи: в ней есть что-то лишнее. Даже возражая, арестант должен был ограничиться таким, например, заявлением: «Я на самом деле не собирался разрушать здание храма и никого не подговаривал на это». Но арестант зачем-то к этому присоединяет не имеющие отношения к делу слова «никогда в жизни». Более того, он употребляет оценочное определение «бессмысленные действия», тогда как в подобной ситуации появление оценок в устах арестанта есть явное нарушение речевого этикета, что свидетельствует о недопустимой в его положении свободе поведения.

После утверждения Пилата, что он лгун, арестант вновь осмеливается возразить: «Эти добрые люди, игемон, ничему не учились и все перепутали, что я говорил. Я вообще начинаю опасаться, что путаница эта будет продолжаться очень долгое время. И все из-за того, что он неверно записывает за мной». Здесь налицо новое, более грубое нарушение этикета: во-первых, в положении осужденного совершенно неуместно допускаемое им многословие (здесь лишним является все, кроме слов «эти люди все перепутали, что я говорил»); во-вторых, под конец он говорит нечто, что может быть его собеседником расценено как дерзость. Это уже не проходит мимо внимания прокуратора: «Наступило молчание. Теперь уже оба большие глаза тяжело смотрели на арестанта».

После слов Пилата о том, что «записанного достаточно, чтобы тебя повесить», осужденный, как бы не замечая ни этих слов, ни тяжелого взгляда прокуратора, пускается в многословное объяснение, подробно рассказывая об обстоятельствах встречи с Левиим Матвеем, переходя вообще к отвлеченным рассуждениям этико-лингвистического характера: «Первоначально он... даже оскорблял меня, то есть думал, что оскорбляет, называя меня собакой, — тут арестант усмехнулся, — я лично не вижу ничего дурного в этом звере, чтобы оби-

жаться на это слово». Смелость и свобода арестанта (он еще и усмехнулся!) здесь переходят всякие границы, и чуткий секретарь тут уже ожидает соответственной реакции со стороны Пилата: «Секретарь перестал записывать и исподтишка бросил удивленный взгляд, но не на арестованного, а на прокуратора».

Секретаря удивляет именно то, что Пилат никак не реагирует на непротокольное поведение арестанта. Можно думать, что прокуратор не реагирует из-за болезни или из-за того, что помимо воли поддается обаянию и внушающей силе речи осужденного. Может быть, он тянет с допросом и вязывается в беседу на постороннюю тему (о том, что сборщик податей бросил деньги на дорогу), потому что достаточно сильно его негативное отношение к синедриону. Но возможно и иное объяснение: арестант навязывает прокуратору свое видение диспозиции в диалоге — это беседа равных по статусу лиц. И статус этот определяется не по социальному положению или распределению социальных ролей, а по параметру личностному: это беседа двух полноценных и свободных личностей, даром что один над другим имеет неограниченную власть, а этот другой стоит перед первым со связанными руками и обезображенным побоями лицом.

Так не ведут себя рабы, разбойники, арестанты. Свобода, внутренняя, но и проявляющая себя в поведении, в речи, свобода естественная, ведь с натугой изображая себя свободным, вряд ли сможешь столь непосредственно усмехнуться, — это могло поразить и заразить Пилата. Арестант и сам нестандартен, и мыслит своеобразно, противореча стандартным представлениям. И говоря о том, оскорбительно ли наименование «собака». И рассказывая, что сборщик податей бросил деньги на дорогу, потому что они стали ему ненавистны. Для человека весьма строгих правил, каковым в силу его положения не мог не быть Пилат, сама такая возможность выхода за пределы стандарта поразительна.

Пилату нестерпимо плохо. Он «в тошной муке» думает о том, что проще всего было бы вынести приговор и попытаться спрятаться от боли, от которой, он знает, нет спасения, «мысль об яде» соблазнительно мелькает в его больной голове. Он мучительно вспоминает, «какие еще никому не нужные вопросы ему придется задавать». Даже голос арестанта, «казалось, колот Пилату в висок, был невыразимо мучителен». Но Пилат неизвестно почему, а точнее по причине того,

что у него складываются с арестантом отношения, весьма странные с позиции такого наблюдателя, как секретарь, продолжает длить свою муку и задает вопрос, может быть, самый главный в ходе беседы: «А вот что ты все-таки говорил про храм толпе на базаре?» И получает главный в контексте его уже новых отношений с арестантом ответ: «Я, игемон, говорил о том, что рухнет храм старой веры и создастся новый храм истины».

Задав следующий вопрос («Что такое истина?»), Пилат как бы слышит голос здравого смысла, опирающегося на стандартные представления: «Я спрашиваю о чем-то ненужном на суде». Но главные слова уже сказаны, их неотвратимое действие уже началось. Тут нужно остановиться, ведь дальше произойдет, пусть небольшое, но чудо. Кроме того, объективно изменится диспозиция: Иешуа и Пилат со следующего момента будут находиться в отношениях «врач — пациент». Подведем итог этой части разговора.

Пилат встретил человека, связанного и избитого, слабого, униженного, бесправного и незащитного, над которым тяготел смертный приговор синедриона, судьба которого полностью зависела от прокуратора. Его статус — бродяга, его роль — приговоренный к смерти. Но его внутреннее состояние, проявления, речь, поведение входят в противоречие с названными характеристиками его положения. Он являет себя как свободная личность, чье достоинство непоколебимо, несмотря на все унижения. В слабости своего положения он проявляет глубокую внутреннюю силу, которая связана не с тем, что он вообще чего-то или кого-то не боится (он боится Марка Крысобоя и возможных побоев), но с удивительным социальным бесстрашием. Для него не важны статус и роль собеседника. Он игнорирует диспозицию судья — обвиняемый, всевластный прокуратор — униженный арестант. Он игнорирует этикетные нормы, протокольные формы поведения. Он общается с другим как с личностью. При этом он естествен и прям. И в мышлении своем он отвергает все стандартное, он знает: старое обречено. Всему этому старому, косному, обветшавшему он противопоставляет новую истину.

Все это и поразило прокуратора, которому, вопреки его статусу, остались не чужды свобода и достоинство человека. Слова же о том, что «рухнет храм старой веры», давали объяснение тому, на чем основывался смертный приговор синедриона, и могли поставить Иешуа в глазах Пилата в несколько более благоприятное положение, учи-

тывая, что наметилась некая оппозиция Пилата к синедриону. Уже к этому моменту личность арестанта обрела для Пилата некоторую загадочность и привлекательность.

Дление разговора Пилатом до этого момента объясняется тем, что арестант предстает перед ним как нечто совершенно неожиданное и непонятное с точки зрения его предшествующего опыта: явление внутренней силы в слабости положения, внутренней свободы в положении крайне униженном, отваги, игнорирующей весь ужас ситуации, способности не думать при этом о себе, но думать и говорить о чем-то ненужном на суде — об истине.

С позиций рационального латинского сознания истина — это утверждение, которое поддается проверке, может быть подтверждено фактами, доказано. Можно ли этому поклоняться? Возможен ли культ истины, вера в истину или служение ей при таком толковании слова «истина»? Конечно, нет. Поэтому с точки зрения Пилата само словосочетание «храм истины» бессмысленно. Потому-то он и задает свой вопрос: «Зачем же ты, бродяга, на базаре смущал народ, рассказывая про истину, о которой ты не имеешь представления? Что такое истина?» Прокуратор тут же спохватывается, но факт налицо: он вовлечен в беседу «о чем-то ненужном», его внимание уже приковано к Иешуа, как он поймет позднее, ему нужно о чем-то «договорить», что-то «дослушать». И это уже личностное отношение, противоречащее функциональному, оно и обнаруживает начало «раздвоения» Пилата.

## II

### «ЧТО ТАКОЕ ИСТИНА»

Истина с точки зрения Иешуа соотносится с верой: храму старой веры он противопоставляет новый храм истины. Иначе говоря, истина — не то, что доказывают и постигают рационально, но то, во что верят, чему служат и поклоняются, чем живут и за что отдают жизнь. Ему эта истина дана непосредственно, в целостном приобщении к ней, в переживании её. Не только он овладевает ею, но и она владеет им. Именно это, судя по всему, дает ему то состояние внутренней свободы и то бесстрашие, которые так поражают Пилата.

Через короткое время о главном в познанной им истине и соответственно о содержании своей веры Иешуа скажет Пилату. Но теперь, чтобы прокуратору «было понятнее», он демонстрирует ему явление истины. С одной стороны, в том, как он отвечает на вопрос Пилата, есть внешняя сторона, замеченные опытным взглядом симптомы, что позволяет поставить диагноз: «Истина прежде всего в том, что у тебя болит голова... Ты не только не в силах говорить со мной, но тебе трудно даже смотреть на меня». Это пока истина в пилатовском понимании: утверждение соответствует действительному состоянию пациента, подтверждается как фактически верное.

Но есть другая сторона, и тут явлено нечто большее. Истина раскрывает суть вещей, суть происходящего. И тут главное то, что внутри, а не снаружи, глубинное внутреннее, а не внешнее и поверхностное. Внутреннее же непосредственно переживается, это мотивы, стремления, эмоции, мысли, отношения. Это и то, «что ты малодушно помышляешь о смерти», и то, что «я невольно являюсь твоим палачом, что меня огорчает», и то, что «ты не можешь даже и думать о чем-нибудь и мечтаешь только о том, чтобы пришла твоя собака, единственное, по-видимому, существо, к которому ты привязан». Истина в этом фрагменте являет себя еще и в том, что возникает невозможное с точки зрения Пилата проникновение во внутреннее (скрытые переживания, мысли, отношения). Оказывается, что невозможное возможно. Истина, открывающаяся здесь, также в том, что полнота личности входит в непосредственное соприкосновение и взаимопроникновение с полнотой другой личности. И отношения между этими двумя становятся отношениями равноценных личностей, что хотя бы в некоторой мере отменяет функциональные отношения (прокуратор — осужденный).

Истина, наконец, в том, что и осужденный проявляет себя во всей полноте — своих сил, возможностей, в целом своей личности. Это, конечно, в который раз являемая дерзостная отвага, на которую опять так остро реагирует секретарь: «Секретарь вытаращил глаза на арестанта и не дописал слова». Но важнее другое. Пилат, очевидно же, хорошо знал, как ведут себя приговоренные к повешению на столбе. Крайнее отчаяние, беспредельный ужас, ничем неутолимая тоска — вот все, чего можно ожидать от человека в таком положении. Трудно даже вообразить, что человек при этом может забыть о себе, полностью переключиться на другого. Но именно это — немысли-

мое — происходит. Какой же истиной должен владеть человек, чтобы быть способным к такому!

Тут-то и открывается истина о существовании таинственной Истины, которая дает человеку такие духовные возможности. Это действительно Истина высшего порядка, небывалая, новая, это на самом деле Истина, которой следует создать храм, которой можно поклоняться, служить, в которую стоит верить. Все это, конечно, не осознается Пилатом. Но интуитивно он что-то, безусловно, схватывает. И то, что дано ему в интуиции, определяет его реакции, не соответствующие ожиданиям секретаря: после реплики Иешуа он — до свершения исцеления — только всматривается в арестанта.

Совершаемое арестантом исцеление вселяет в прокуратора ужас: ведь он знал, что гемикрания болезнь непобедимая, «от нее нет средств, нет никакого спасения». Но невозможное стало реальностью. Для дальнейшего развития отношений между прокуратором и осужденным важно не столько изменение диспозиции (то, что они теперь в отношениях врач — пациент на самом деле имеет второстепенное значение), сколько внутреннее преобразование Пилата, уже ощущаемое арестантом. Иешуа продолжает свою речь, очевидно, потому, что для него Пилат — тот, с кем стоит говорить.

Его тон несколько меняется, сказывается изменение диспозиции: как успешный врач, он «благожелательно» поглядывает на Пилата, дает ему советы: «Я советовал бы тебе, игемон, оставить на время дворец и погулять пешком где-нибудь... Прогулка принесла бы тебе большую пользу, а я с удовольствием сопровождал бы тебя». Уже это могло бы поразить секретаря, еще не уловившего ни смены диспозиции, ни изменения внутреннего характера отношений между Пилатом и Иешуа. Тон арестанта тем временем становится и вовсе покровительственным: «Мне пришли в голову кое-какие новые мысли, и я охотно поделился бы ими с тобой, тем более что ты производишь впечатление очень умного человека». Здесь уж «секретарь смертельно побледнел и уронил свиток на пол».

Но арестанту теперь многое позволено, поскольку многое открыто из внутренней жизни Пилата, а тот, только что обнаружив это проникновение Иешуа в его внутренний мир, на какое-то время остается как бы в растерянности. Поэтому никто не останавливает связанного, и он продолжает: «Беда в том, что ты слишком замкнут и окончательно



но потерял веру в людей. Ведь нельзя же, согласишься, поместить всю свою привязанность в собаку. Твоя жизнь скудна, игемон».

Здесь уже характеризуется не временное состояние внутреннего мира, как в предыдущем фрагменте, здесь дается представление фундаментальной ущербности внутренней жизни прокуратора. Точность характеристики такова, что границы допустимого этикетом оказываются далеко позади. Мету по сути предельного нарушения правил можно оценить через реакцию секретаря: «Секретарь думал теперь об одном, верить ли ему ушам своим или не верить. Приходилось верить. Тогда он постарался представить себе, в какую причудливую форму выльется гнев вспыльчивого прокуратора при этой неслыханной дерзости арестованного. И этого секретарь представить себе не мог, хотя и хорошо знал прокуратора».

Дальнейшее можно объяснить тем, что у прокуратора появляется мотивация смягчить участь осужденного. Что происходит в это время во внутреннем мире Пилата, остается сокрытым. Но то, что внутри у него закипает буря, очевидно: «Круто, исподлобья Пилат буравил глазами арестанта, и в этих глазах уже не было мути, в них появились всем знакомые искры».

Чувства Пилата не могут не быть противоречивыми. Тут и радость освобождения от нестерпимой боли, и ощущение вновь обретаемой физической крепости. И более того, восторг от того, что с болезнью может быть покончено навсегда. Тут и гнев, и ярость от того, что он только что был вывернут наизнанку арестантом. Тут ощущение, как на краю бездны, ведь, чтобы иметь у себя такого врача, нужно на многое решиться. Тут и предощущение этой решимости. Тут и смутная тревога, и недоверие. И мучительное переживание раздвоения: душа Пилата уже начинает отрываться от статуса, роли, функции. Вместе с тем появляется интуитивное схватывание того, что все происходящее имеет еще какое-то необыкновенно важное значение, что все это может перевернуть мир внутри и вне Пилата.

Переживаемое Пилатом предопределяет дальнейшее развитие разговора. Пилат явно признает правоту арестанта в той части, которая касается вещей, рационально объяснимых:

— Как ты узнал, что я хотел позвать собаку?

— Это очень просто, ты водил рукой по воздуху, как будто хотел погладить, и губы...

— Да, — сказал Пилат.

Показательна идущая сразу вслед за этим ремарка автора: «Помолчали». За этим молчанием — отсутствие отрицания всех иных высказываний Иешуа о внутренних состояниях и в целом о внутреннем мире Пилата. Молчание, как известно, знак согласия. Пусть неявного, но все же... А такое молчаливое согласие свидетельствует о готовности Пилата к внутреннему перевороту, к обращению. Ведь если он согласен с тем, что он замкнут, и потерял веру в людей, и поместил всю свою привязанность в собаку, что жизнь его скудна, значит он, хотя бы отчасти, разделяет и соответствующую оценку его жизни и состояния души, следовательно, может уже начать испытывать отвлечение к некоторым хотя бы состояниям своего внутреннего мира, а соответственно и мира, в который он погружен, но это и составляет необходимое условие обращения.

И потребность иметь под рукою великого врача, и начавшееся обращение обуславливают изменение модуса следующего вопроса к Иешуа: «Так ты утверждаешь, что не призывал разрушить или поджечь, или каким-либо иным способом уничтожить храм?» Модус здесь, выраженный с помощью частицы *так*, имеет следующий смысл: ты утверждаешь, и я готов этому поверить. Отвечая, арестованный, по своему обыкновению прибавляет замечание, не имеющее как будто отношения к делу: «Я, игемон, никого не призывал к подобным действиям. Разве я похож на слабоумного?» Реакция Пилата вновь свидетельствует о чудовищности ситуации — и положения Пилата, и положения осужденного — и о катастрофичности того переворота, который внутренне назревает у Пилата: «О да, ты не похож на слабоумного, — тихо ответил прокуратор и улыбнулся какой-то страшной улыбкой».

Дело в том, что Пилат уже готов войти в противоречие с приговором синедриона, и это делает его положение как минимум проблематичным. Далее, он, в отличие от осужденного, не забывает о приговоре, который должен быть утвержден, знает, что необходимо нечто из ряда вон выходящее, чтобы уклониться от его утверждения. Наконец, и это важнее всего, под воздействием этого человека, который «не похож на слабоумного», он пережил нечто такое, что и вынуждает его к входящему в противоречие с его статусом прокуратора и с его ролью представителя инстанции, функция которой — утверждение (и не более) уже вынесенного приговора, кардинальному изменению своего отношения к происходящему.

Но пока что тот внутренний переворот, который переживает Пилат, сводится к негативному, к отрицанию — своих предшествующих состояний, своей функции, того приговора, которым Иешуа осужден к повешению на столбе. Однако по-настоящему обращение может осуществиться, когда на смену всему негативному придет то положительное, чем можно наполнить душу. Собственно это и раскрывается в следующей части диалога.

Прокуратор предлагает осужденному поклясться и на встречный вопрос («Чем хочешь ты, чтобы я поклялся?») отвечает так, что этот его ответ должен был бы вернуть и ход разговора, и внимание и мысли осужденного к ясному представлению всего ужаса его положения: «Ну, хотя бы жизнью твоею, — ответил прокуратор, — ею клясться самое время, так как она висит на волоске». Но происходит иное: Иешуа, вместо того чтобы опомниться, говорит то, что, не имея отношения к темам приговора, суда и казни, раскрывает в одной фразе и содержание, и модус (характер и меру) его веры: «Не думаешь ли ты, что ты ее подвесил, игемон? — спросил арестант, — если это так, ты очень ошибаешься».

Это можно понять так: Иешуа верует в Истину, а Истина в том, что жизнь дана человеку свыше. И от этой Высшей Силы зависит и жизнь, и судьба человека. Спокойствие, смелость, свобода, с которыми говорит об этом Иешуа, свидетельствуют о том, что его вера как доверие к этой Высшей Силе и как верность принятой им Истине непоколебимы: это полное доверие, это спокойная уверенность, это спокойное, просветленное приятие Высшей воли, какой бы она ни была. Если ты отдал себя, свою жизнь, свою судьбу в руки Божьи, нечего тревожиться, суетиться. Ведь будет воля Божья, а это лучшее, чего бы ты мог желать.

До этого момента Пилат еще мог бы думать об осужденном, что это безумец, блаженный, отрешенный фанатик, человек, который в силу гиперконцентрации на чем-то своем и, соответственно, в силу некоторой ущербности, вызываемой подобной акцентуированностью, не вполне адекватен в восприятии реальности, в связи с чем не может сосредоточиться на действительном своем положении и до конца понять и оценить его. Но теперь становится ясным, что дело не в этом, а в той ясно осознанной и в то же время захватывающей всю личность вере в то, что единственной целью человека является следо-

вать воле Божьей, отдаться ей, что в этом высшая ценность и высший, непреходящий смысл его бытия.

Но тот, кто верует так, обладает такой внутренней свободой, отвагой и силой, которые недостижимы без подобной веры. Но поразительнее всего для Пилата, что над человеком с такой верой не властен никто, кроме Бога. Его можно истерзать пытками, но не сломить, убить, но не растоптать. Вот случай, когда очевидно превосходство над ним, Пилатом. Вот чего ему, Пилату, недостает. Смог ли бы он так ответить человеку, вершащему его судьбу?

Может быть, поэтому «Пилат вздрогнул» и следующую реплику проговорил «сквозь зубы». Эта его реплика — еще одна попытка крайне заострить ситуацию: «Я могу перерезать этот волосок». Ответ арестанта таков и произносится он так, что места для сомнений не остается: вот она, настоящая вера, которая не декларируется, являет себя не доктринально, но как живое свидетельство — в поведении, в целостной экзистенции, в способе бытия в целом и в каждом проявлении, в каждой мелочи, в каждом тоне, слове и жесте: «И в этом ты ошибаешься, — светло улыбаясь и заслоняясь рукой от солнца, возразил арестант, — согласишься, что перерезать волосок уже наверно может лишь тот, кто подвесил?»

Показательно, что Пилат дальше не продолжает эту линию разговора. В этом отношении ему, как видно, ясно, что дискутировать дальше бессмысленно: поколебать арестанта не удастся. Характерно, что следующую реплику Пилат начинает, «улыбнувшись»: дескать, что тут скажешь. Перевод разговора на другую тему, что подобно уже отмеченному молчанию, как и улыбка, говорит о том, что возразить нечего, что правота осужденного косвенно признана, более того, неявно признается его внутреннее превосходство. Перед интуицией Пилата предстает, наконец, то положительное, чем можно было бы наполнить душу. А отсюда — один шаг к тому, чтобы захотеть такому научиться. Налицо все необходимые предпосылки для обращения.

Но что-то удерживает Пилата от безоговорочного приятия свойственной Иешуа экзистенции. Да, он чувствует превосходство арестанта. И стремление овладеть тем, что обеспечивает это превосходство, есть. Но, с другой стороны, именно то, что это обеспечивает — вера Иешуа, Истина, открывшаяся ему, обуславливает то, что он как бы ускользает из сферы действия власти. Экзистенция Иешуа противопоставляет его власти и закону, властителям и судиям.

Конечно, это не антигосударственная, антиимперская позиция, как у настоящего бунтовщика, каким мог быть, скажем, Вар-равван. Позиция Иешуа не политическая, он аполитичен. Вместе с тем он асоциален по отношению к власти и закону, точно так же, как асоциальным в сфере материальных отношений становится сборщик податей, бросающий деньги на дорогу. Пребывая в своем, альтернативном мире истины, веры, духовной свободы, он проявляет нигилизм по отношению к власти и закону. Позиция, безусловно, утопическая. Но раздражающая и подозрительная и для той власти, которая опирается на римское право, и для той власти, которая руководствуется ветхозаветным законом. Подобная позиция ставит ее носителя в положение вне закона, потому что она с точки зрения и светской, и духовной власти представляет общественную опасность, может по-настоящему смутить народ.

Не менее опасно и поддерживать (защищать, освобождать от смертного приговора) такого человека. Вот более полное объяснение, почему в определенный момент прокуратор «улыбнулся какой-то страшной улыбкой». Имея в виду (может быть, и бессознательно) эту асоциальность Иешуа, которая носит по сути тоже бунтарский характер, Пилат и задает ему вопрос относительно Дисмаса, Гестаса и Вар-раввана, действительных бунтовщиков, хотя, судя по всему, в материалах дела Иешуа они не упоминались. И, поскольку эта тема не может иметь продолжения, цепляется к термину «добрые люди» как более важному для прояснения позиции Иешуа:

— Ты всех, что ли, так называешь?

— Всех, — ответил арестант, — злых людей нет на свете.

— Впервые слышу об этом, но, может быть, я мало знаю жизнь.

И спустя минуту задает острый вопрос, дающий возможность проверить меру убежденности арестанта: «А вот, например, кентурион Марк, его прозвали Крысобоем, — он — добрый?» Ответ арестанта раскрывает, с одной стороны, его еще раз удивляющую прокуратора способность к альтероцентризму, а с другой стороны, — основания такого его убеждения: «Да, — ответил арестант, — он, правда, несчастливый человек. С тех пор как добрые люди изуродовали его, он стал жесток и черств».

За этим стоит вера, что каждый сотворен по образу Божию, а значит, каждый изначально добр; в жестоком мире этот образ может быть поврежден, но у человека всегда есть возможность вернуться к исходному состоянию — отсюда следующая реплика Иешуа: «Если

бы с ним поговорить, — вдруг мечтательно сказал арестант, — я уверен, что он резко изменился бы». В ответе Пилата, что «мало радости ты доставил бы легату легиона, если бы вздумал разговаривать с кем-либо из его офицеров или солдат», и в обещании позаботиться, чтобы этого не случилось, содержится и признание силы убеждений Иешуа, и социального прагматизм прокуратора, хорошо понимающего, что легионеры, призванные выполнять любые, самые жестокие приказы, оказались бы непригодными к службе после подобных разговоров.

Именно в этот момент прокуратор решается. В его голове «сложилась формула»: «Игемон разобрал дело бродячего философа Иешуа, по кличке Га-Ноцри, и состава преступления в нем не нашел»... Прокуратор, хотя и чувствует, что мирная проповедь философа носит бунтарский характер, хотя и понимает, что могла быть связь «между действиями Иешуа и беспорядками, происшедшими в Ершалаиме», — игнорирует это. Чтобы это как-то оправдать, он мысленно именует его душевнобольным, а речи его — безумными и утопическими.

Прокуратор вознамерился не утвердить смертный приговор Синедриона, может быть, и понимая, что он сам входит в противоречие не только с Синедрионом, но с принципом власти как таковым. Он сделал свой внутренний выбор — не в пользу власти, а в пользу личности — конечно, врача, но и носителя необыкновенной, таинственной духовной силы. Если его обращение осуществилось, то именно в этот момент. Но если совершилось обращение, значит, он готов признать в Иешуа учителя, от которого многое еще надо дослушать. Коллизия между властью и личностью, властью и свободой, властью и духовным самостояньем как будто уже разрешилась на этот момент для него в пользу личности, свободы, духа. Но — лишь на мгновение — и только потому, что открыто антагонизм проповеди Иешуа и принципа власти еще не проявился.

### III МОМЕНТ ИСТИНЫ

Вот тут и настает момент истины почти в юридическом смысле этого выражения. На вопрос: «Все о нем?» секретарь отвечает: «Нет, к сожалению». Так ли неожиданно то, что он добавляет к отве-

ту выражение, передающее его личное отношение? С точки зрения этикета — да. Даже если секретарь и понял что-то, он должен был бы скрыть это. Но его заражает пример прямоты, открытости и свободы. И он проникся сочувствием и к арестанту, и к прокуратору, разительные перемены в поведении которого он к этому моменту не мог не заметить.

Но дальше Пилат выдает себя еще больше. Прочитав написанное на другом листе пергамента, он «изменился в лице, кожа его утратила желтизну, а глаза как будто провалились». Ясно, что произошла катастрофа. Но почему Пилат переживает ее как свою катастрофу? По-видимому, в этот момент, когда он обнаружил нечто непоправимое, он должен был до конца осознать или прочувствовать, что с ним только что произошло: он действительно захотел освободить арестанта, он не только проникся к нему симпатией, он пережил уже некое подобие обращения. В любом случае он ощутил внутреннее раздвоение, утратил тождество себе как исключительно представителю власти, обрел некое дополнительное измерение сознания и внутреннего мира в целом. Вместе с тем он обрел надежду на освобождение, и не только от болезни, это была надежда, связанная со смутным предощущением какого-то внутреннего освобождения, внутреннего подъема, может быть, взлета. И вот все рухнуло.

Траектория движения души надломилась в высшей точке, и началось сокрушительное падение с этой высоты. Падения не было бы, если бы не было взлета. Насколько он разотождествился с системой власти, говорит тот образ, который возник в первый же момент перед его глазами: «Так, померещилось ему, что голова арестанта уплыла куда-то, а вместо нее появилась другая. На этой плешивой голове сидел редкозубый золотой венец: на лбу была круглая язва, разъедающая кожу и смазанная мазью; запавший беззубый рот с обвисшей нижней капризной губой». Это портрет императора Тиберия. Но как же он отвратителен для Пилата!. «И со слухом совершилось нечто странное — как будто вдали проиграли негромко трубы и очень явственно послышался носовой голос, надменно тянущий слова: «Закон об оскорблении величества»».

Здесь тоже момент истины: вот куда привела (и теперь ясно, что не могла не привести) мирная проповедь бродячего философа. Осознание этой части обвинения моментально приводит Пилата к пониманию: положение Иешуа безнадежно, спасения нет. Отсюда первая

мысль — из тех, что охарактеризованы как «короткие, бессвязные и необыкновенные»: «Погиб!» Необыкновенность этой мысли в том, что она альтероцентрична: первое, о чем подумал Пилат, — не о себе, а о судьбе осужденного. К тому же эта невольная мысль содержит как дополнение сочувственное отношение. «Погиб» говорят о том, кто заслуживает высокой оценки, кому сочувствуют, с кем внутренне отождествляются.

Момент истины также в том, что Пилат не может этой гибели препятствовать. Он будет вынужден отдать мучительной смерти того, с кем отождествился. Отождествившись, он пережил как возможное для себя ту меру свободы, достоинства, отваги, которые он ощутил в арестанте. Теперь, из-за того, что он насквозь детерминирован социальным устройством, системой власти и как ее представитель, и как личность, он опять окажется «по ту сторону свободы и достоинства». Власть как таковая и главный ее рычаг — «Закон об оскорблении величества» внушает ему непередаваемый ужас.

Данное как возможность (свобода, достоинство, отвага) вновь становится невозможным. Наметившееся обращение остается сугубо виртуальным. В реальности он того, кто открыл ему возможность обращения, уже предает. Если бы не было обращения, не было бы и страха — могла быть досада, может быть, сожаление. Но не приливали бы кровь к вискам, не стучала бы в них, потому что не было бы ни страха, ни бессильной ярости, ни крушения надежд, ни страшного разочарования в самом себе, ни мучительного стыда. Все это есть — есть предательство, есть сокрушительное падение. Гибнет лучшее в нем, что только явилось как возможность, когда он отождествился внутренне с Иешуа, и вот он предает это лучшее в себе, обрекает его на погибель, то есть самого себя как свободную суверенную личность. Вот откуда вторая «необыкновенная» мысль: «Погибли!»

Погибли действительно оба. Но гибель Иешуа обусловлена тем, что он во всем до конца верен себе, своей вере, своей Истине. Эта гибель сопровождается катарсисом: герой гибнет, до конца сохраняя свою свободу и веру. Пилат же гибнет как личность, которая только что в возможности обрела новую, необыкновенно значимую ценностно идентичность и теперь теряет ее. Но потеря самотождественности есть разрушение личности, катастрофическое и фундаментальное. Исправить это невозможно, искупить — тоже. Неискупимая вина порождает неизбежные муки совести. Отсюда последняя из необык-



новенных мыслей: «И какая-то совсем нелепая среди них о каком-то долженствующем непременно быть — и с кем?! — бессмертии, причем бессмертие почему-то вызвало нестерпимую тоску».

Да, Пилат как будто совершает дальше одну за другой попытки поправить положение: «Ты когда-либо говорил что-нибудь о великом кесаре? Отвечай! Говорил?.. Или... не... говорил? — Пилат протянул слово «не» несколько больше, чем это полагается на суде, и послал Иешуа в своем взгляде мысль, которую как бы хотел внушить арестанту». Далее он посылает осужденному еще один намекающий взор. Но очень скоро в тоне Пилата появляется безнадежность.

Дело в том, что Иешуа не только декларирует: «Правду говорить легко и приятно». Он на деле ни в чем не отступает от правды, сколько ему ни напоминай о «не только неизбежной, но и мучительной смерти». Он повторяет сказанное Иуде в ответ на просьбу того «высказать свой взгляд на государственную власть»: «Среди прочего я говорил, что всякая власть является насилием над людьми и что настанет время, когда не будет власти ни кесарей, ни какой-либо иной власти. Человек перейдет в царство истины и справедливости, где вообще не будет надобна никакая власть».

Преступность таких взглядов, их подпадание под закон об оскорблении величества неочевидны для Иешуа, потому что проповедь его действительно мирная, по сути утопическая или, скорее, связанная с эсхатологическими ожиданиями. То, что эти «утопические речи Га-Ноцри могут быть причиной волнений в Ершалаиме», обусловлено не их содержанием, а социальной напряженностью и экстатической настроенностью народа, ожидающего пришествия мессии и чающего освобождения от римского владычества.

Но с точки зрения закона, на страже которого должен стоять прокуратор, связь между такой проповедью и беспорядками в Ершалаиме очевидна. Уклониться от применения закона игемон не может. И это было ему ясно при первом взгляде на показания Иуды и тех людей, которые связали Иешуа и повели в тюрьму. Так что мнимые попытки спасти арестованного, намекая ему, что нужно изменить показания, были на самом деле бессмысленны (ведь устранить показания свидетелей невозможно) и совершались Пилатом скорее для самооправдания и самоуспокоения, впрочем, не вполне осознанно. Он, как бы ни хотел иного, вынужден признать, что Иешуа — «безумный преступник».

Да, при этом он «с ненавистью смотрел на секретаря и конвой», что опять выдает его внутреннее отношение к власти и всем ее представителям, сверху донизу. Эта ненависть по отношению к секретарю и конвою имела бы смысл, если бы отсутствие свидетелей при этих последних показаниях Иешуа могло бы что-то изменить. Но изменить уже ничего нельзя. И, значит, ненависть эта от той же ярости бессилия.

Пилат захотел остаться наедине с преступником, мотивируя это секретарю тем, что «здесь государственное дело». На самом деле ему нужно успокоиться, привести свое лицо и тон в порядок. Кроме того, может быть, ему нужно просто побыть в первый и последний раз рядом с этим арестантом наедине, сказать на прощание что-то человеческое или услышать еще что-то. И он слышит: «Я вижу, что совершилась какая-то беда из-за того, что я говорил с этим юношей из Кириафа. У меня, игемон, есть предчувствие, что с ним случится несчастье, и мне его очень жаль». Здесь поразительны все те же, уже известные из предшествующей части разговора особенности поведения арестанта.

Во-первых, он по-прежнему игнорирует нависшую над ним роковую неизбежность смерти, очевидно, потому что в силу своей асоциальности не понимает, каким образом его мысли становятся преступными. Ведь его царство истины эсхатологично — оно вне истории, оно вне профанического измерения бытия, оно вне государства. Оно асоциально, оно представляет собой чисто духовную реальность. Он недалковиден и не понимает непримиримости власти к любым альтернативным воззрениям на ее сущность, к любым способам выхода из зависимости от нее, даже если этот выход чисто виртуален и независимость исключительно духовна.

Во-вторых, он проявляет ту же уже известную альтероцентричность по отношению к другому человеку. Наконец, он проявляет поразительную социальную близорукость (опять-таки вызванную его фундаментальной асоциальностью): он так и не понял, что Иуда — провокатор, участник интриги синедриона, подстроивший все, чтобы получить обличительные свидетельские показания против Иешуа. Но более всего показательны здесь то, что можно было бы счесть нравственной неразборчивостью: ведь для него Иуда — «очень добрый и любознательный человек». Но это не столько неразборчивость, сколько верность принятому воззрению: все люди добрые.

На самом деле человек по природе противоречив: в нем действительно есть образ Божий, а значит, его природе присущи добро, свет, любовь. Но вместе с тем человек по природе также и греховен, в нем есть нечто такое, что обусловлено первородным грехом, суть которого в своевольном отпадении от Бога. Это нечто — подверженность искушению, склонность к греху, падкость на соблазны, способность в ситуации выбора выбрать грех, зло, подлость, низость, выбрать не под давлением обстоятельств, но свободно, по своей воле. На это Иешуа закрывает глаза. И в этом пункте его представления о людях собственноручно утопичны, и в случае с Иудой это совершенно очевидно.

Иешуа судит о людях по себе, это он — по-настоящему добрый человек, это ему не свойственна склонность к греху, это он не способен ни в каком случае выбрать зло и низость, он в этом отношении непротиворечив, не амбивалентен. Но в реальном мире такими могут быть только святые. Пилат, не имеющий, естественно, представления о святости, чуть позже употребит иное слово — «юродивый», но чаще он называет Иешуа безумным, сумасшедшим. Нет, он не буквально сумасшедший, но все же игнорировать греховность в природе человека — безумие. Здесь — самое слабое место в воззрениях Иешуа. Кстати, здесь воззрения его решительно уклоняются от христианских, поскольку ни Христос, ни Его ученики никогда не игнорировали грех и греховность человека.

Чтобы предать учителя, надо что-то в нем отвергнуть, что-то опровергнуть в его учении. Это и делает Пилат: «Итак, Марк Крысобой, холодный и убежденный палач, люди, которые, как я вижу, тебя били за твои проповеди, разбойники Дисмас и Гестас, убившие со своими присными четырех солдат, и, наконец, грязный предатель Иуда — все они добрые люди?... И настанет царство истины?... Оно никогда не настанет!» Вот его опровержение.

Само по себе оно тоже опровержимо. Ведь истина не в том, что все люди добры в каждый данный момент своего существования. Для Иешуа истина в том, что в духе возможна свобода, что имеющий духовное измерение бытия может покончить (в духе и истине) с низменным профаническим существованием, что человек, извративший в себе образ Божий, может вернуться к себе истинному, к доброму человеку в себе, покончить с амбивалентностью в себе, тем самым подняться над царством кесаря, над властью князя мира сего, в себе са-

мом создать храм истины и жить далее (или хотя бы пытаться жить) так, как и должно жить в царстве истины.

Но Пилат, который мог об этом догадываться, сейчас, чтобы отречься, на все это закрывает глаза, гипертрофируя слабое — опровержимое место в проповеди Иешуа. Отречение (внутреннее) состоялось. И сразу вслед за этим Пилат «возвысил голос, выкликая слова так, чтобы их слышали в саду: — Преступник! Преступник! Преступник!»

И лишь уже отрекшись, Пилат пытается сказать что-то человеческое. Это у него плохо получается, ведь, что бы он ни сказал, как бы ни молился Богу арестант, это не поможет. В течение какого-то времени прокуратор не понимает, что с ним происходит. А потом почему-то говорит: «Ненавистный город». Это продолжает свое дление момент истины. Иешуа — жертва интриги синедриона. Но эта интрига такова, что и сам Пилат стал объектом манипуляции — попал в унижительное положение человека, ставшего, как и Иуда, орудием в чьих-то руках.

Но его положение хуже, чем у Иуды. Тот сознательно выбрал путь провокатора — успешно и с удовольствием реализовал свою греховность. Пилат же вынужден против своей воли (скрываемой, но сильной) делать то, что диктует ловкий и энергичный интриган. Он вынуждаем к отречению от учителя, а соответственно к отрицанию самого себя, к утрате чего-то необыкновенно ценного за миг до его обретения. На него веет холодом смерти, уготованной для арестанта, но и холодом его собственной духовной и нравственной гибели. А это более страшный — омерзительный холод. Обстоятельства — правовой порядок, система власти — но вместе с тем и интрига синедриона вынуждают его стать опять голой функцией, опуститься, унизиться до предательства. Ведь это не Иуда, а он грязный предатель. Вот от этого холода и омерзения он «передернул плечами, как будто озяб, а руки потер, как бы обмывая их». На руках-то — грязь предательства.

То ли на осужденного подействовали слова Пилата («если бы тебя зарезали перед твоим свиданием с Иудой из Кириафа, право, это было бы лучше»), то ли он заметил и верно истолковал эти движения прокуратора, то ли уловил, как тот преобразился за последние минуты, но, наконец, момент истины настает и для Иешуа: «А ты бы меня отпустил, игемон, — неожиданно попросил арестант, и голос его стал тревожен, — я вижу, что меня хотят убить».

Но в новых обстоятельствах Пилат может только с тем же содержанием от переживаемого омерзения подтвердить уже предрешенное им с той минуты, как он взглянул на другой кусок пергамента: «Лицо Пилата исказилось судорогой, он обратился к Иешуа воспаленные, в красных жилках белки глаз и сказал: — Ты полагаешь, несчастный, что римский прокуратор отпустит человека, говорившего то, что говоришь ты? О боги, боги! Или ты думаешь, что я готов занять твое место? Я твоих мыслей не разделяю!»

Все точки над *i* расставлены. Все кончено для Иешуа. Он пытается еще что-то сказать: «Игемон»... Но Пилат резко обрывает его. Почему? Что еще мог сказать, чего не досказал осужденный? Что его царство истины виртуально и к беспорядкам в Ершалаиме и тем более к посягательствам на римскую власть не имеет отношения? Что царство истины не от мира сего? Что он посягнул на иные — не светские авторитеты и догмы? Но все это для Иешуа очевидно и должно было ему казаться очевидным и для Пилата. Может быть, он мог бы сказать иное: перед ним вдруг открылась другая сторона человеческой природы, к этому открытию он не был готов, он, как будет отмечено позднее, растерян, ему нужно собраться с мыслями, с духом, ему нужно для этого время.

Но то, что Пилат вскричал: «Молчать!», позволяет предположить большее: Иешуа в этот момент истины мог сказать Пилату что-то такое о нем, чего игемон не хотел слышать. Он мог бы сказать, что Пилат, как и всякий вообще, есть по сути «добрый человек», и вот только что самому Пилату приоткрылась эта сокрытая в глубине его души правда о нем, приоткрылась возможность устремления его внутреннего человека к духовной свободе и отваге, к истине, к вере, дающей необыкновенные духовные силы. Все это не просто возможность, в мире его души это с ним уже произошло. Это неотменимое событие его внутренней жизни, поднявшее его как личность над унижающим его достоинство детерминизмом социального существования. Он уже другой.

И если этот иной, новый Пилат утверждает приговор, он не просто реализует функцию власти. Он возвращается к социальному детерминизму, но во внешнем мире, не как личность, а как «совокупность общественных отношений». И личность его с этой «совокупностью общественных отношений» входит в непримиримое противоречие. Новый, «обращенный» Пилат уже не может быть прежним. Духовное

обращение необратимо. На какое же мучительное раздвоение обрекает себя Пилат, предавая смерти, а главное — предавая как ученик того, кто обратил его, предавая все новое в себе, что только-только приоткрылось ему, и соответственно предавая самого себя в целом. В какой нескончаемой, нестерпимой тоске будет влачить он существование. Его внутреннее «я», сокровенный человек в нем терпит при этом сокрушительное поражение. Если бы это было сказано, момент истины еще раз настал бы для Пилата. Но он не хотел этого слышать. Ему не нужно было это слышать. Его смутная интуиция, очевидно, уже и так все открыла ему

#### IV

### ВТОРОЕ ПОРАЖЕНИЕ

Следует заметить, что чем далее продвигается рассмотрение романа о Пилате, тем яснее становится, что перед нами художественное исследование, осуществленное Мастером как человеком своего времени. Предмет же исследования — феномен власти и человек, облеченный властью в ситуации, катастрофической и для самой власти, и для личности, включенной в ее систему. Кульминационная точка этого исследования — встреча Пилата и первосвященника Иосифа Каифы.

Суть происходящего к этому моменту могла представляться Пилату следующим образом. Мирная проповедь Иешуа противостоит принципу власти. Первое: его царство истины, хоть и пассивно, но отрицает власть кесаря. Второе: его храм истины противостоит и храму старой веры, и духовной власти. Если первое разве что теоретически могло быть причиной волнений, то второе практически могло смутить и реально смущало народ в отношении фундаментальных устоев жизни, связанных с законом, которым определялось и сакральное обоснование вертикали духовной власти, и иерархия общественного устройства, и обязанности каждого члена сообщества, и контроль за их исполнением, и предмет верования, и модус веры, и ритуальные правила, и регламентация поведения — всё, до мельчайших деталей.

Тип власти, представляемой первосвященником и синедрионом, может быть охарактеризован как теократия, вырождающаяся в ие-

рократию. Такая власть по характеру своему подобна хорошо знакомой Мастеру идеократии. У нее те же трудности. Дело в том, что такая власть на самом деле весьма уязвима. Ее уязвимость обусловлена тем, что закон, общественное устройство, бытие, порядок — все основывается на некоей системе идей. А идеи — опровержимы. Сохранение подобной власти поэтому предполагает реализацию мощной системы охранительных мер. В таком общественном устройстве неприемлема свобода слова и мысли. Но как ни развивай охранительную систему, она не имеет стопроцентной надежности, как ни притесняй свободу, ограничить до конца ее не удастся. Ведь вот приходит в подзаконный мир первосвященника Иешуа Га-Ноцри и с легкостью (судя по тексту романа, не за месяцы или недели, а чуть ли не за пару дней) всерьез смущает народ, говоря, что иерархически устроенное, во всех деталях упорядоченное здание («храм старой веры») должно рухнуть.

Это, безусловно, катастрофа, которая может затронуть те самые фундаментальные устои жизни народа. Но более всего она опасна для вертикали духовной власти. Причем в первую очередь становится очевидной ненужность охранительной системы, ее защищающей. На самом деле появление в Ершалаиме этого мирного проповедника показывает, и это должен был уловить Пилат, что духовная власть по своему тоже висит на волоске. И вынося смертный приговор Иешуа Га-Ноцри, синедрион расписывается в своей слабости: он не может победить мирную проповедь ничем, кроме насилия. Эта власть пуце всего боится таких мирных проповедей, сила которых обусловлена их человечностью, личностной ориентацией, творческим началом, поскольку сама она враждебна личностному началу, по сути бесчеловечна, ориентирована на культивирование раз навсегда заданного, что и является причиной ее слабости и бесперспективности.

Вот это и волнует Иосифа Каифу: мирная проповедь для него страшна, она угрожает его власти. Поэтому он непримирим по отношению к Иешуа Га-Ноцри. Но для того чтобы добиться своей цели, он совершает подмену, изображая дело так, что эта проповедь в первую очередь направлена против власти кесаря. Теоретически Пилат мог бы разоблачить эту подмену. Но тогда дело надо было отдать на суд непредсказуемого Тиберия, со своей стороны непримиримого к малейшему намеку на «оскорбление величества». Непримиримость у него, так же как и у Каифы, обусловлена страхом перед утратой

власти. Но тиран, боящийся утраты власти, по-настоящему страшен. Это и останавливает Пилата.

Заметим, что в реальной истории не мирная проповедь учителей праведности (из среды фарисеев или первых христиан) приводит к разрушению храма и рассеянию народа, но именно вооруженное восстание. Объективно для народа, его судьбы, всего строя народной жизни Вар-равван и подобные ему неизмеримо опаснее, чем безумный мечтатель Иешуа. Это сознают и Пилат, и первосвященник. Во всяком случае Пилат как политик, мыслящий весьма реалистично, не только схватывает это, но на этом впоследствии и настаивает. Но Иешуа уже сейчас посягнул на главное с точки зрения первосвященника: на его власть над народом, на авторитет духовной власти.

Боящийся утраты власти готов на все: на подлость, предательство, подмену — цель (сохранение власти) оправдывает любые средства. Боящийся утраты власти по ту сторону добра, свободы, чести, совести. Он ни перед чем не остановится и потому заведомо опаснее Пилата, даже если тот выступает только как функционер, а тем более Пилата, пережившего если не обращение, то раздвоение.

На этапе подготовки процесса над Га-Ноцри и суда в инстанции синедриона, совершив упомянутую подмену, Каифа обыграл Пилата: он его, римского прокуратора, и в его лице римскую власть сделал своим орудием, направив это орудие против Иешуа, на самом деле не в интересах народа, а в интересах верхушки духовной власти — синедриона и первосвященника.

Такова диспозиция взаимоотношений Пилата и Каифы к моменту их встречи наедине. Предугадать неумолимость Каифы было несложно. И все же Пилат делает попытку изменить ход событий. Это мотивировано не только теми изменениями, которые произошли с Пилатом. Его подталкивает к этому также оскорбленное достоинство человека, ставшего помимо его воли орудием в грязном деле. К тому же в его лице унижена римская власть. И тут есть возможность попытаться исправить положение, апеллируя к необходимости уважать эту власть. С этим Пилат и выходит к первосвященнику.

Сказанное объясняет, почему «прокуратор хорошо знал», что на вопрос, кого намерен в честь праздника отпустить синедрион, будет ответ: «Синедрион просит отпустить Вар-раввана». Но он с большим искусством показал, «что такой ответ вызывает его изумление». Он подробно, говоря по существу дела, вскрывая главное, что отличает



Вар-раввана от Га-Ноцри, объясняет, почему тот «гораздо опаснее, нежели Га-Ноцри» и просит первосвященника пересмотреть решение. И когда Каифа «вторично сообщает, что намерен освободить Вар-раввана», пускает в ход главный аргумент: «Как? Даже после моего ходатайства? Ходатайства того, в лице которого говорит римская власть?» Но первосвященник, зная, что унижает и лично Пилата, и римскую власть, непреклонен: он не боится власти над ним, он боится только одного — утраты собственной власти над народом.

Неудивительно, что после этого Пилата уносит, «удушая и обжигая, самый страшный гнев, гнев бессилия». Характерна первая реакция Каифы на этот приступ гнева Пилата. Это единственный случай, когда приоткрывается ход мыслей Каифы и становится слышимой для читателя его внутренняя речь. И тут мы узнаем, что он предвидит «все муки, которые еще предстоят», и мысленно проговаривает: «О какой страшный месяц нисан в этом году!» Какие муки? Может быть, он предполагает, что Пилат все же воспротивится исполнению приговора и передаст дело на суд кесаря? Нет. Во-первых, Каифа все хорошо рассчитал и знает, что этот выход невозможен для Пилата. Во-вторых, протокол соблюден, отклонение от него невозможно, после утверждения приговора ничего уже не зависит от Пилата. Да и Пилат ведь уже сказал еще раз: «Хорошо. Да будет так».

Каифа, конечно, может предполагать, что, вступая в конфликт с Пилатом, он должен ждать его мести. Но, обыграв его раз, он может быть уверен, что обыграет еще. Нет, страшно то, что народ в смущении — и именно относительно вертикали духовной власти. Когда спустя несколько минут Каифа говорит: «не мир, не мир принес нам обольститель народа в Ершалаим, и ты, всадник, это прекрасно понимаешь. Ты хотел его выпустить затем, чтобы он смутил народ, над верою надругался и подвел народ под римские мечи. Но я, первосвященник, не дам на поругание веру и защиту народ», — он совершает подмену приоритетов: защита веры и народа для него, конечно, важны, но во вторую очередь, поскольку это связано с сохранением власти.

Пилат в гневе угрожает первосвященнику, дает ему понять, что распознал ход его интриги, в том числе провокаторскую роль Иуды. Но Каифа чувствует, что он сильнее Пилата, и не боится его. Пилату он отвечает бесстрашно. Он и сам может угрожать прокуратору: «Услышит нас, услышит всемогущий кесарь, укроет нас от губителя

Пилата!» Для него не имеет силы даже сугубая угроза со стороны Пилата: «Настал теперь мой час, Каифа. Теперь полетит весть от меня самому императору, весть о том, как вы заведомых мятежников в Ершалаиме прячете от смерти». Для Каифы это не более чем размахивание кулаками после драки. В этом раунде борьбы за сохранение собственной власти он победил.

И значение этой победы проясняется, когда он восклицает: «Прислушайся, прокуратор! — Каифа смолк, и прокуратор услышал опять как бы шум моря, подкатывающего к самым стенам сада Ирода Великого. Этот шум поднимался снизу к ногам и в лицо прокуратору... — Ты слышишь, прокуратор, — тихо повторил первосвященник, — неужели ты скажешь мне, что все это... вызвал жалкий разбойник Варраван?»

Дело в том, что народ, о котором так печется первосвященник, взволнован, это море вышло из берегов под влиянием смутивших его речей Га-Ноцри. От того, кто будет сегодня казнен, зависит, вернется ли оно в отведенные ему синадрионом границы. Каифа уже знает: вернется. Контроль духовной власти над народом будет восстановлен. И это главное.

А прокуратор в его глазах — фигура слабая. И слабостей у него — множество. Он слаб в интриге. Его легко сделать объектом манипуляции. Он слаб в отстаивании не только своих интересов, но и авторитета римской власти: он не пошел на крайние меры при этом, потому что боится власти над ним. Он слишком прямолинеен и не умеет, как Каифа, холодно и расчетливо подготавливать неотразимый удар. Люди ему не всегда безразличны, и чья-то жизнь может для него иметь ценность. Он, пожалуй, человечен, и в этом тоже слаб. Он почти добр (хотя бы в данном случае) и тяготеет к справедливости, тогда как носитель власти должен руководствоваться не справедливостью, а целесообразностью.

С точки зрения Каифы он, пожалуй, недалновиден как политик. Ведь ему как прокуратору выгоднее иметь в союзниках первосвященника и синадрион, которые более успешно контролируют свой народ, чем оккупационные власти. Позиция Каифы ограничена его собственными мотивациями, но с этой позиции выходит так, что Пилат слаб, потому что преувеличивает значение прямых бунтовщиков и недооценивает опасность «мирных проповедей».

Он слишком раздражителен по отношению ко всему, что тут творится. Слишком откровенен в выражении ненависти к первосвященнику и его народу. Слишком прям и груб в угрозах. Слишком неадекватен в своей горячности. И откуда эта горячность? Почему он с такой злобой говорит об Иуде: «если бы такой проник сюда, он горько пожалел бы себя»? Что это он: сначала назвал Га-Ноцри явно сумасшедшим человеком, повинным в произнесении нелепых речей, потом юным бродячим юродивым и наконец философом с его мирной проповедью? Уж не подействовала ли и на него эта мирная проповедь?

Если да, то в глазах Каифы это крайняя слабость. Слабость личностная — обаянию речей Га-Ноцри могут поддаваться люди сами по себе слабые, нуждающиеся в том, чтобы другие люди были добрыми и потому легко поддающиеся соответствующей иллюзии. Мало того, пусть бы это был человек из толпы на базаре или праздный зевака, но римскому прокуратору к лицу ли хоть в чем-то быть солидарным с человеком, который всем своим образом жизни и образом мышления отрицает власть как принцип. И это тот, кто еще недавно был свирепым чудовищем! И все это под впечатлением получасового разговора с Га-Ноцри. Так поддаться внушению может только изначально слабый человек.

Он, властитель, готов отказаться от насилия, необходимого атрибута власти, по отношению к тому, кто отрицает власть как таковую. Что это за самоотрицание власти? Что это за раздвоение? До какой слабости нужно дойти, чтобы так выродиться ему как представителю римской власти! Нет, и как властитель прокуратор в глазах Каифы предельно слаб.

И здесь есть для первосвященника принципиальный момент, становящийся поводом к обобщению: идеологически незаангажированная власть на взгляд Каифы ненадежна, потому что эта незаангажированность способствует появлению у ее представителей непредвзятости юридических оценок, тяготения к справедливости, ведет к колебаниям, сомнениям, наконец, может спровоцировать (подумать только!) привлечение, пусть и невысказанных, аргументов этического характера. Система власти, которая допускает к ключевым постам людей, способных поддаться подобному, обречена. Она не может выдержать конкуренции с властью, опирающейся на твердый идейный фундамент и потому непоколебимой и неумолимой. Так что слаба

и сама власть светская, но в особенности слаб прокуратор. Неудивительно, что он теперь демонстрирует бессилие.

И, наконец, если уж Пилат так глубоко проникся проповедью Га-Ноцри, то утверждение им приговора есть проявление крайнего малодушия. Не в этом ли причина его гнева? Не стоит ли за этим гневом что-либо еще, например, стыд? А стыд, на взгляд таких, как Каифа, и тем более удел слабых. Малодушие и бессилие, бессилие малодушия — вот что такое Пилат в глазах Каифы. Если прокуратор первосвященника ненавидит, то Каифа Пилата скорее презирает. И в этом невысказанном, но ощутимом презрении Пилат, как в зеркале увидел себя, свое малодушие, бессилие, стыд.

Сколько слабых сторон увидел у Пилата Каифа, столько раз прокуратор унижен первосвященником. Но он-то может помнить о том, что и власть синедриона по природе своей слаба, что слабость эта если не ясна первосвященнику, то по-своему преломляется в его сознании и что Иосифу Каифе знаком свой страх. Так же, как свой страх есть и у императора Тиберия. И у Пилата. Власть и страх неразделимы.

Как ни парадоксально, но все происшедшее, все, что было осознано или прочувствовано Пилатом, может только укреплять его в том новом отношении к власти, которое наметилось в тот момент, когда секретарь подал ему второй кусок пергамента. Власть отныне вызывает в нем, очевидно, смешанные чувства. Здесь есть ненависть и жажда мщения, вызванные ее неумолимой жестокостью и тем, что она делает его предателем, предельно унижая и уничтожая его как личность. Здесь и омерзение, обусловленное ее подлостью и низостью. И презрение, объяснимое ее подверженностью страху.

Власть пребывает в страхе архетипически. Это в природе власти как таковой. Но, возможно, в глазах Пилата светская власть, опирающаяся, конечно, на насилие, но, с его точки зрения, как правило, в рамках, пусть и сурового, но закона, не столь страшна и отвратительна, как та власть, которую представляет Каифа, потому что такая власть порочна по существу, так как удержаться может, как показывает ему теперь его опыт, лишь постольку, поскольку стоит над законом и моралью. Поэтому-то все ожесточение Пилата и направляется против синедриона и первосвященника.

Ожесточение это по силе соответствует сокрушительности поражения, которое потерпел Пилат в столкновении с первосвященником. У этого поражения две стороны. Внешняя связана с тем, что

интриган без чести и совести обыгрывает его, делает его марионеткой в своих руках, унижает его как представителя римской власти, показывая, кто на данный момент настоящий хозяин в Ершалаиме. Внутренняя же связана с тем, что Каифа продемонстрировал Пилату всю его слабость. И система представляемой Пилатом власти слабее власти синедриона, поскольку не опирается на твердокаменный идеологический фундамент. И сам он слаб, так как не способен оградить эту власть от унижения.

Но главная его слабость в том, что является слабостью только с точки зрения Каифы и подобных ему, но с позиций нравственного сознания должно получить иную оценку: он может при исполнении властных полномочий поддаться человеческому в себе. Более того, (вот они «слабости», одна пуще другой!): он тоже нуждается в том, чтобы люди были добрыми, его тоже тяготит насилие над людьми, ему тоже нужна справедливость, он поддается обаянию внутренней свободы и отваги, которые чувствует у Га-Ноцри, он сам, очевидно, нуждается в такой свободе и отваге. Нуждается, именно нуждается, ведь с нравственной точки зрения подлинная, главная слабость его — в малодушии.

Как ни странным это может показаться, но именно в этот момент открывается возможность катарсиса. На самом деле потерпеть поражение от Каифы это лучше, чем победить его: ведь его можно поразить лишь его же оружием, но взявший в руки такой меч от этого отравленного меча и погибнет. Поражение Пилата не оборачивается его победой. Но очевидной становится победа Иешуа. Никого не боится бесстрашный первосвященник, а этого нищего из Гамалы боится. И это подтверждение силы экзистенции этого бродяги, силы его веры, его мирной проповеди. И все это накрепко запечатлевается в душе Пилата.

Он претерпел поражение и падение, узнал жгучий стыд, испытал отвращение не только к миру, в который погружен, но и к самому себе. Но без этого обращение его было бы более поверхностным. Нет, поражение это может только укреплять его обращение. И, кроме вызывающей нестерпимую тоску мысли о вечности, он мог бы смутно предчувствовать как отдаленную возможность милость к падшим. А значит, отсюда может быть начат его двухтысячелетний путь к свету.

Тут можно приблизиться к пониманию того, почему Мастер написал роман на такую странную тему. Мастер исследовал приро-

ду власти, которая стремится быть безальтернативной, в связи с чем ее носители озабочены в первую очередь удержанием, сохранением ее — во что бы то ни стало, любой ценой. Такая сверхзадача приводит к тому, что власть стремится отбросить все ограничения, стать над законом и моралью. Поэтому для ее природы характерны полная бесконтрольность, неограниченное насилие, тотальное подавление, направленное не только против действий, но и против мыслей альтернативного характера. Соответствующие цели оправдывают любые средства.

Характерно, что язычник Тиберий и олицетворяющий власть духовную первосвященник при этом мало отличаются друг от друга. Впрочем, откровенная жестокость светской власти не столь отвратительна по сравнению с позицией первосвященника, который возводит провокаторство, доносительство и предательство в систему, прикрываясь изощренной демагогией насчет того, что не даст на поругание веру и защитит народ. Но такова уж природа подобного типа власти, хорошо знакомого современникам Мастера в виде идеократии. Карательное законодательство, правовой произвол, применение презумпции виновности, акции устрашения, уголовная наказуемость инакомыслия, идеологический сыск, пренебрежение правами личности и человеческой жизнью, провокации, доносы, ложные обвинения — таково ее лицо.

Что может противостоять такой власти? Вера, духовная свобода, позволяющие выйти из-под ее контроля. Явление такой веры, свободы и обусловленного ими социального бесстрашия дано в романе в лице Иешуа Га-Ноцри. Духовная власть первосвященника его мирной проповеди может противопоставить только физическое истребление. Представителя же светской власти, не опирающегося на твердокаменную идейную традицию, мирная проповедь может впечатлить. Его может захватить экзистенция веры, свободы и отваги.

Как легко и радостно это принять душой и как невыносимо трудно нести бремя такой позиции в жизни, дает понять то, что происходит с Пилатом. Его обращение остается исключительно виртуальным. В реальности он не может сбросить оков социальной детерминированности, поскольку он включен в систему власти. Однако и вообще в исследуемой социальной системе для тех, кто не способен на асоциальную позицию и соответствующее поведение, свобода (мысли, веры, нравственного выбора) могут быть только виртуальными. Здесь

и теперь царство истины невозможно, оно настанет после жизни, по окончании времен. В мирах Тиберия и Каифы и в подобных им, как убедился еще раз Пилат, оно никогда не настанет.

## V POST FACTUM

Все дальнейшее для Пилата протекает в модусе *post factum*. Кульминационная точка его судьбы в романе Мастера отмечена его выкриком: «Молчать!» Тогда-то Пилатом и был перерезан волосок жизни Иешуа. Развязка наступила во время беседы с первосвященником, когда последняя надежда не оправдалась и стала окончательно очевидной неумолимая правда двух слов: «Погиб! — Погибли!» Его гнев бессилия, его восклицания, его последняя прямота, когда «не нужно было больше притворяться, не нужно было подбирать слова» сродни крикам влекомого на казнь, душою уже пребывающего по ту сторону жизни.

Пилат уже внутренне пережил свою смерть, смерть как погибель души. Показательна одна из ремарок в том диалоге: «Пилат мертвыми глазами поглядел на первосвященника». Дальше Пилат существует в своем посмертье. Настоящее бессмертье приходит не для него. Ему уготовано безблагодатное бессмертие погибшей души — вот что вызывает у него нестерпимую тоску и заставляет его похолодеть на солнцепеке. *Post factum* означает, что главное событие в жизни Пилата уже позади, непоправимое уже состоялось, главный свой поступок, одновременно объективно невозможный и настоятельно необходимый для него же, для его души, совершить Пилат оказался не в силах.

Дальнейшее поначалу, во всяком случае частично, происходит в инерционном режиме. Пущенная в ход машина неумолимо движется в заданном направлении, и Пилат автоматически выполняет то, что определено его ролью в этом механизме. Объявляет о приговоре представителям синедриона, выходит на помост... Правда, «прокуратор в затененной от солнца темными шторами комнате имел свидание с каким-то человеком». Но то, что это имеет отношение к его замыслу хотя бы немного сократить мучения казнимых, станет

ясно значительно позже. Однако сигнал о нарушении автоматизма, чистой функциональности в его поведении дан. А значит, раздвоение Пилата сохраняется.

Еще явственнее это ощутимо, когда сообщается, что Пилат «не хотел почему-то видеть группу осужденных», и затем, уже после объявления приговора с помоста, когда «Пилат повернулся и пошел по помосту назад к ступеням, не глядя ни на что, кроме разноцветных шашек настила под ногами. Лишь оказавшись за помостом, в тылу его, Пилат открыл глаза, зная, что теперь он в безопасности — осужденных он видеть уже не мог».

Что ж за опасность подстерегала его? Могло ли что-то произойти непредвиденное? Нет. Мог ли он потерять контроль над собой от гнева, от ярости бессилия? Почти невероятно. Мог ли он в реве толпы услышать хоть что-нибудь, даже если бы Иешуа и сказал что-то? Нет, конечно. Может быть, он боялся стыда? Такая вероятность есть. Ведь действительно, позорность его положения очевидна троице: ему самому, первосвященнику и осужденному Га-Ноцри. Но объективный позор и субъективное переживание стыда — это уже было. Да, повторения этого он не может хотеть. Он с этим хочет замкнуться в себе, наедине с собой отдаться горечи стыда и мукам пробуждающейся совести. Но эта беда уже постигла его, так что и эта опасность позади.

А вот увидеть лицо Га-Ноцри и, что еще страшнее, глаза — это пронзило бы его нестерпимой болью. И то, что Пилат хотел избежать этой опасности, раскрывает и то, кем стал для него осужденный Га-Ноцри, и то, что значит для него состоявшееся. И все же, в чем именно опасность? Увидеть глаза уводимого на казнь — значит еще раз пережить его смерть и вместе с тем смерть своей души. Но ведь Пилат и так переживает это внутри себя. Уже пережил. Так что и эта опасность позади.

Что же он мог увидеть такого, чего еще не видел? — Естественную с точки зрения опыта и здравого смысла слабость осужденного, его ужас, отчаяние, смертную тоску. Этого Пилат у Иешуа не видел. Он видел противоположное. И с этим хотел остаться, чтоб не разрушился сложившийся у него образ безумного мечтателя, философа и врача. С его верой, с его превышающей всякое воображение духовной силой и отвагой. Образ, который отвечал скрытым устремлениям души Пилата. Если бы у него разрушился этот образ, это значило



бы для него, что все то, что вело к его обращению, было фальшивым. Вместе с тем рухнуло бы в бездну то, что, пусть только в возможности, обрел обращенный Пилат. В подобном разочаровании он пережил бы вторую смерть, окончательно опустошающую душу. Для него, только-только обращенного, да и то виртуально, весьма неустойчивого в своем новом обращенном состоянии, во внешнем мире отрекшегося от того, кто дал ему образец духовной свободы, силы и отваги, опасно было увидеть даже минутную слабость Иешуа. И он избежал этого. Это теперь тоже позади.

Оба автора, и Мастер, и Булгаков, фиксируют как бы остановку времени для Пилата. В романе Булгакова Пилат появляется вновь лишь спустя двадцать две главы. В повествовании Мастера следующая глава — «Казнь». Но казнь совершается в отсутствие Пилата. Однако когда уже истек четвертый час казни, становится ясным, что дление ее в течение всего этого времени сопровождалось вниманием Пилата. Выждав время сообразно приличиям, он посылает к месту казни трибуна, чтобы прозвучали слова: «Славь великодушного игемона!»

Если бы он был при этом, от него не ускользнуло бы присутствие на месте казни бывшего сборщика податей. Он и, пожалуй, только он мог бы по-настоящему оценить то, как Иешуа, «стараясь, чтобы голос его звучал ласково и убедительно и не добившись этого, хрипло попросил палача: — Дай попить ему». Но Пилат все это время, пока процессия с осужденными двигалась к Лысой горе, пока тянулись часы казни, и потом, пока бушевала гроза, оставался один, во дворце.

Беседа Пилата с Иешуа Га-Ноцри длилась не более получаса. Еще меньше, не более четверти часа продолжалась его встреча наедине с первосвященником. Еще какие-то минуты занял выход на помост и объявление приговора. Но за этот короткий час он успел прикоснуться к благу обращения и ощутить, насколько непосильно его иго и бремя. Для него этот час беспримечен по насыщенности и напряженности. Теперь остановилась бешеная гонка событий. И в состоянии *post factum* можно, наконец, оглядеться, осмыслить то, что произошло для него во внешнем мире и чем это оборачивается для его внутреннего бытия.

Катастрофа, поражение — это осознается в первую очередь. Состояние его еще перед грозой таково и, соответственно, таково выражение лица, что слуга «почему-то» под его взглядом (надо было ви-

деть этот взгляд, чтобы расшифровать это «почему-то») растерялся, взволновался, не смог смотреть в это лицо, в эти глаза, «и прокуратор, рассердившись на него, разбил кувшин о мозаичный пол, проговори: — Почему в лицо не смотришь, когда подаешь?» Но разве африканцу был адресован этот гнев? Поэтому гнев на слугу и «улетел так же быстро, как и прилетел».

Он видел, как тьма «накрыла ненавидимый прокуратором город», как «все пожрала тьма, напугавшая все живое», как «лишь только дымное черное варево распарывал огонь, из крошечной тьмы взлетала вверх великая глыба храма», как «храм погружался в темную бездну», как он «выскакивал из нее, и опять проваливался, и каждый раз этот провал сопровождался грохотом катастрофы». Пожравшая все тьма, провал в бездну, грохот катастрофы. И провал именно храма как твердины власти роковой. Это так соответствовало не только настроению, но и желанию Пилата, бурной мечте его ожесточенного страдания.

Когда начался ураган, сквозь рев воды, удары грома и стук града «можно было бы расслышать, что прокуратор что-то бормочет, разговаривая сам с собой». Да, по сути это прение с собой. Это ожесточенный спор личности с функцией. Отсюда его позднейшая формула: «У меня плохая должность». Это полемика виртуально обращенного Пилата с прежним Пилатом.

У прежнего Пилата было инерционное восприятие мира, в котором царят насилие и жестокость. Он реальность принимал как должное, не задумываясь. Теперь — у нового Пилата — инерция мировосприятия нарушена. Он уже вкусил с древа познания добра и зла, для него стала актуальной эта оппозиция. И вот он, душою на миг избравший добро, в реальности оказался орудием зла. И все потому, что у него такая должность: он прокуратор, представитель власти, носитель функции, которая обезличивает и обезчеловечивает человека. Вот что открылось новому Пилату.

Прежде для него непререкаемой была власть, основанная на насилии. Насилие казалось естественным, неизбежным. Новый Пилат усомнился в необходимости повсеместного насилия. Поэтому позже у него вырывается: «У вас тоже плохая должность, Марк. Солдат вы калечите». Характерно, что, стараясь «загладить напрасные слова», он говорит: «Мое положение, повторяю, еще хуже».

Новый Пилат узнал, что миропорядку, основанному на власти как насилию, противостоит царство истины, добра и справедливос-

ти. С точки зрения прежнего Пилата такое царство «никогда не настанет». Но тот, для кого актуальна оппозиция добра и зла, может задуматься о необходимости иного миропорядка, в котором право и мораль выше власти. И тогда бессильный гнев его будет направлен против тех, кто такую возможность высокомерно отвергает. И тут его разговор с собой переходит в прение с ними.

Почему все основано на насилии? Ведь оно культивирует трусость. И у тех, кто подвергается насилию, и у самих насильников. Ведь такая власть непременно боится утраты власти и постоянно озабочена одним — ее сохранением. Но в таком случае она будет всегда пренебрегать справедливостью, законом, моралью и милосердием, такая власть неизбежно противозаконна, безнравственна, порочна. Вот пример: власть первосвященника. Он сакрализует власть. Но у него не власть стоит на страже сакрального, а сакральное служит охранению власти, И в результате сакрализованная власть становится источником зла. И опять возникает жажда возмездия, отмщения за зло. За этим жажда того, что можно вообразить, но что остается невозможным: чтоб рухнул в бездну храм сакрализованной власти.

И если «лицо прокуратора с воспаленными последними бессонницами и вином глазами выражает нетерпение», если «он кого-то ждет, нетерпеливо ждет», то ясно, что он ждет не только вестей о казни, он с нетерпением ждет, когда эту мечту можно будет начать приводить в исполнение. Мысль о мщении явилась уже тогда, когда прокуратор сказал: «Побереги себя, первосвященник». Замысел уже оформился. Как станет ясно позднее, деньги для этого были заготовлены заранее и уже были под рукой.

И, наконец, является тот, кого он так нетерпеливо ждет. Это заведующий тайной службой при прокураторе Иудеи. По ходу событий выясняется, что он знает всех и все в Ершалаиме, что у него высококвалифицированные и тонко понимающие дело подчиненные, в том числе и профессиональные убийцы, что у него есть целая сеть тайных агентов, среди которых имеются даже женщины, что у него есть все печати, в том числе и храмовые, что сам он отличается глубоким и тонким пониманием людей, да и вообще всех вопросов, встающих перед ним. Он высокий профессионал, он честолюбив. Вместе с тем он не отягощен никакими предвзятыми идеями, никакими беспредметными идеалами, никакими предрассудками и готов выполнить любой, даже противозаконный, даже преступный приказ. В Ерша-

лаиме у него объем власти, больший, чем у прокуратора и первосвященника.

У этого человека особый взгляд, который он направляет на собеседника тогда, когда тот проговаривается или каким-либо иным образом проявляет то, что хотел бы скрыть. Первый раз он посылает свой особенный взгляд на прокуратора, когда тот задает вопрос о Вар-равване, очевидно, потому что ему ясно: прокуратор нарочито медлит с главными вопросами.

И когда, наконец, Пилат спрашивает о подаваемом осужденным напитке, начальник тайной службы обнаруживает свое понимание особого отношения прокуратора к Иешуа Га-Ноцри: «Да. Но он, — тут гость закрыл глаза, — отказался его выпить». Афраний не ошибся. Пилат не в силах скрыть своего ожесточенного страдания: «Безумец! — сказал Пилат, почему-то гримасничая. Под левым глазом у него задергалась жилка, — умирать от ожогов солнца. Зачем же отказываться от того, что полагается по закону?» И дальнейшие вопросы Пилат задает глухо, то внезапно треснувшим, то, чуть позже, хриплым голосом.

Гость Пилата понимает, какие подробности важны прокуратору. На вопрос: «В каких выражениях он отказался?» — следует ответ: «Он сказал, — опять закрывая глаза, ответил гость, — что благодарит и не винит за то, что у него отняли жизнь. — Кого? — глухо спросил Пилат, — Этого он, игемон, не сказал».

Значит, не винит. Кого мог винить Иешуа? Не исполнителей, конечно. Тех, кто вынес и утвердил приговор. Но вменять вину синедриону и первосвященнику было бы бессмысленно, ведь именно против этой твердыни сакрализованной власти выступил Иешуа. Они ведали, что творили, их враждебность была предопределена уже тогда, когда Иешуа вышел проповедовать: рухнет храм старой веры. Какие претензии к врагу? Ведь смысл существования врага в том, что он враждует против тебя. Другой вопрос, почему Иешуа не вменяет вину утвердившему приговор.

Если речь идет о властной функции прокуратора, то утверждение приговора автоматически вытекает из этой функции. Автоматизм, с которым действует машина власти, основанной на насилии, не оставляет места для выбора. К власти, которую как таковую отрицает Иешуа, не может быть претензий. Тем более что винить или не винить кого-либо он может только в нравственном измерении. Меха-

низму, лишенному выбора, вменить вину нравственную абсолютно бессмысленно.

Если же речь идет о человеке, о личности Понтия Пилата, который на глазах Иешуа пережил раздвоение, сам готов был противостоять своей функциональной роли, сам душою приобщился к проповедуемому, то здесь вменить вину было возможно. Ведь Пилат отступился от Иешуа. Но это отступничество вызвано слабостью. А грех, совершенный по слабости, можно простить. Не оправдать человека, но простить. Значит, все-таки вменить вину, но помиловать, не по справедливости, а по милосердию. Пилат чувствует, знает, что виновен. Иешуа говорит, что не винит. Не потому, что невозможно ему вменить эту вину, а потому, что он вину эту отпускает. Пилат знает, что эти слова адресованы ему, только ему, и должен был бы увидеть в них торжество добра, доброго человека Иешуа, в смертный час не забывшего о нем, отпустившего ему вину.

И дальше Пилат слышит: «Он не был многословен на этот раз. Единственное, что он сказал, это, что в числе человеческих пороков одним из самых главных он считает трусость». Вот тут-то внезапно треснула голос Пилата. То, что и это адресовано ему, для него очевидно. Сказанное не могло не вызвать болезненной реакции. Но оно также требовало напряженного осмысления. Дело в том, что тут в проповеди Иешуа произошел смысловой сдвиг. К безоговорочному утверждению, что все люди добрые, добавилось то, что существуют и человеческие пороки. А порок, по определению авторитетного словаря, «затрагивает самую суть объекта, он неустраним», он «предопределяет итоговую отрицательную оценку объекта», «порок — это нечто абсолютно плохое, присущее объекту, причем самой его глубинной сути, замыслу».

Иешуа, таким образом, успел осмыслить то, что открылось ему в событиях последнего дня его жизни. Он признает теперь амбивалентность человека. Человек — добр по существу, поскольку в нем есть образ Божий. И вместе с тем человек греховен — и тоже по существу: ему присущи отрицательные свойства, затрагивающие самую его суть, свойства абсолютно плохие, что предопределяет или может предопределять итоговую отрицательную оценку тех, кто имеет пороки.

Трусость, по данным того же словаря, порок, потому что трусливый человек избегает опасности, даже когда это противоречит

этическим нормам, противоречит должному, приносит вред другим, трусливый нарушает свои обязательства, подводит или предает других людей, так как не имеет душевных сил проявить сопротивление обстоятельствам, поступать в соответствии со своими взглядами или принятыми решениями.

Трусость — не готовность к страху, а готовность к низости, подлости, предательству из страха, «страха ради». Но и греховность — это готовность к падению, пороку, готовность к той же низости и подлости. Вместе с тем здесь есть отличия. Ведь возможна ситуация, когда, поддаваясь греховным влечениям, человек сознательно или бессознательно выбирает грех, падение, соблазн, насилие, поскольку во всем этом — в соблазнительном, подлом, в насилии — находит наслаждение, его влечет сладострастие греха, ему сладостна и подлость, и низость, и предательство. На самом деле порочность такого свойства не имеет оправданий.

Проявляя же трусость, поддаваясь страху, человек из слабости, из-за отсутствия душевных сил, духовной крепости, воли оказывается вынуждаемым грозящей ему опасностью поступать не в соответствии с этическими нормами, со своими собственными взглядами и решениями. Трусость вызывает множество других грехов. Но сама она — проявление человеческой слабости. В ней нет злонамеренности, это вынужденная реакция слабого человека. Значит, и в этом послании Иешуа, адресованном Пилату, речь идет о вынужденном зле, вызванном человеческой слабостью. Ему не вменяется злонамеренность, наслаждение пороком.

Поскольку Иешуа одним из главных пороков считает трусость, это значит, что пороки, связанные с вождением зла и сладострастием греха, им не принимаются во внимание, таким образом, те, кто к этому склонен, остаются за пределами картины человеческого мира, которая существует в представлении Иешуа. Достаточно того, что у человека есть пороки, которые могут привести его к отрицательному итогу, что трусость есть готовность к другим порокам, а значит, источник и причина порочности человека. Но поскольку трусость это проявление слабости, тот, кто ее проявил — виновен, но ему тоже можно отпустить вину.

Наконец, Пилат слышит последнее об Иешуа: «Он все время пытался заглянуть в глаза то одному, то другому из окружающих и все время улыбался какой-то растерянной улыбкой». Что все это значит?

Как мог это понять Пилат? Иешуа мог показаться странным, потому что ему было странно происходящее: волосок перерезан — так быстро. Но что он проявляет? Удивление — да. Растерянность. Но ни сетований, ни протеста, ни страха, ни слабости. И — таинственная улыбка. Что в ней? Прощение, любовь, понимание и приятие высшей воли или что-то еще? Это остается загадкой. Но того, чего опасался на помосте Пилат, — нет.

Обсудив вопросы о погребении и заслугах заведующего тайной службой, Пилат, наконец, переходит к тому, для чего ему нужен именно такой человек, как Афраний. Услышав от прокуратора имя Иуды из Кириафа, Афраний во второй раз посылает Пилату свой взгляд. Как знаток своего дела, он понимает, что все предыдущее было лишь предюдией, что собственно в этот момент разговора Пилат переходит к главному. И взгляд его говорит, что о сути намерений Пилата он догадывается. Древний закон гласит: «око за око». Возмездие за зло — это нечто естественное с точки зрения Афрания. Существенно здесь и для менее осведомленного человека неожиданно то, что потерпевшей стороной, истцом, требующим отпущения, трактует сам себя и выступает Пилат.

Низменность побуждений Иуды из Кириафа Пилатом предполагалась с самого начала. И все же он задает вопрос о том, что могло бы если не нравственно, то хотя бы психологически оправдать действия Иуды: «Характеристику его вы можете мне дать? Фанатик?» Но услышав: «О, нет, прокуратор», узнав, что «у него есть одна страсть, прокуратор. — Страсть к деньгам», Пилат окончательно убеждается: низкий поступок Иуды — не случайность, он в целом по характеру своему низок. Ему свойственно то, что выходит за пределы предполагаемой у Иешуа картины человеческого мира, — злонамеренность, вожделение зла, наслаждение злом. Он порочен и только порочен по природе — и это итоговый вывод.

И тогда прокуратор говорит: «Я получил сведения о том, что его зарежут сегодня ночью». Нужно не забывать, кому он это говорит. Подобные сведения не могли проникнуть к прокуратору так, чтобы о них и о факте их получения не знал начальник тайной службы. Стало быть, никаких сведений Пилат не получал. «Сведения» эти возникают вот сейчас — в момент его речи. И кому они адресованы и с какою целью, понятно.

И тут — в третий раз Афраний «не только метнул свой взгляд на прокуратора, но даже немного задержал его». И хотя начальник тайной службы возражает: «У меня таких сведений нет», — Пилат настойчиво, упрямо утверждает свое, ссылаясь на свою обязанность все предвидеть («такова моя должность») и на свое предчувствие («ибо никогда еще оно меня не обманывало»). Но главное, он раскрывает суть своего замысла: «Сведение же заключается в том, что кто-то из тайных друзей Га-Ноцри, возмущенный чудовищным предательством этого менялы, стоваривается со своими сообщниками убить его сегодня ночью, а деньги, полученные за предательство, подбросить первосвященнику с запиской: «Возвращаю проклятые деньги!».

То, что «больше своих неожиданных взглядов начальник тайной службы на игемона не бросал», показывает, что он понял направление затеваемой интриги. Она и ему может быть интересна и полезна, так как подрывает авторитет первосвященника и демонстрирует утрату синедрионом полноты контроля над положением дел в Ершалаиме, вместе с тем усиливая позиции тайной службы и по отношению к синедриону, и по отношению к прокуратору.

Афраний понимает мотивы прокуратора, которым руководит такая жажда мести, что он не может сдерживать своих чувств («тут судорога прошла по лицу прокуратора, и он коротко потер руки»), а главное, прокуратор готов на все. Он не считается ни с чем: ни с трудностями исполнения замысла, ни с его противозаконностью, ни с необходимыми затратами, ни с неизбежными издержками — ведь Пилат в результате, поддаваясь человеческому в себе, своему гневному порыву, по существу передает начальнику тайной службы полноту власти, в том числе дает ему в руки власть над самим собой. Он некоторым образом как бы отрекается от власти в пользу начальника тайной службы. Он как бы символически сбрасывает с себя ее оковы. Может быть, поэтому Пилат и тут коротко потирает руки?

Власть — непереносимое иго для того, кому важно противопоставление добра и зла. И она вовсе не иго для такого, как Афраний, не отягощенного ни идейными соображениями, ни нравственными предрассудками, завидное, ничем не замутненное внутреннее здоровье которого обусловлено тем, что он абсолютно холоден и спокоен, его не тревожат человеческие страсти, он безразличен к добру и не стремится к злу, он не ищет наслаждения в насилии, у него нет жажды подавлять людей, ему чужда сладость подлости и низости, более



того, у него нет ни страстного вождения к власти, ни боязни ее утратить, он озабочен лишь полнотой контроля над обстоятельствами в сфере приложения своих усилий, но при этом он бесстрастен, а потому и может пользоваться властью, как никто, эффективно, он единственный в романе Мастера, кто в полном смысле слова находится по ту сторону добра и зла.

Природа власти такова, что она неизбежно призывает к себе на службу именно таких, она по существу таким принадлежит, лишь до поры до времени тайно, а в благоприятных обстоятельствах и явно. Он может посрамить первосвященника. Его превосходство в этом плане над Каифой да и над собой признает Пилат, потому и прибегает к его помощи. Но власть от Пилата ускользает, с чем он, впрочем, пожалуй, и согласен. И в этом случае человек в Пилате победил прокуратора. Но цена — не только фактическая, хотя и скрытая утрата власти. Приняв решение, передав ход событий в руки Афрания, Пилат и во внешнем своем бытии, и внутренне погружается в абсолютную безблагодатность.

## VI ПОМИЛОВАНИЕ

Не удивительно, что после ухода Афрания Пилат «на глазах постарел, сторбился и, кроме того, стал тревожен». Он в воображении пережил смерть и после этого еще раз открыл ей двери. Рядом ходит смерть, и жертвы ее действительно могут померещиться ему. Но главное то, что «за сегодняшний день уже второй раз на него пала тоска». Он объясняет себе это так: «Ему ясно было, что сегодня днем он что-то безвозвратно упустил, и теперь он упущенное хочет исправить какими-то мелкими и ничтожными, а главное, запоздавшими действиями».

Он все глубже осознает значение для него встречи с Иешуа, значение для него (и не только для него) этой личности, значение присутствия в мире подобной экзистенции, лишь слабой тенью которой является сама по себе мирная проповедь, услышанная им. Он упустил возможность дать этой личности с ее удивительной экзистенцией продолжать свое внешне как будто очень слабое, но по существу

такое важное воздействие на бытие, он упустил возможность для себя в дальнейшем соприкосновения с этой экзистенцией. Он упустил возможность через это соприкосновение обрести себя, сохранить в себе то, что только наметилось при встрече с Иешуа.

Есть фундаментальное несоответствие между тем, какое значение для него все это приобрело, и тем концом, который постиг Иешуа и вместе с тем всё, что могло явиться в мире и внутреннем бытии Пилата. И то, что он теперь совершает — мщение — безблагодатно и потому, что ничего не исправляет и исправить не может, и потому, что между утраченным и (пусть даже справедливым) возмездием есть то же фундаментальное несоответствие. Возмездие ничего не возмещает и не возвращает. Оно не дает подлинного удовлетворения, потому что удовлетворяет только жажду мщения, потому что умножает зло, насилие, открывает дорогу смерти. Но утрата остается не восполненной и невозполнимой.

Восполнение возможно теперь лишь во сне, лишь виртуально. Такой сон дарован Пилату. В нем «рядом с ним шел бродячий философ... Казни не было!» Вот что присутствует в глубинах его сознания, раскрываемых посредством сна: стремление отменить происшедшее, сделать его не бывшим, вернуться к тому моменту, когда это можно было предотвратить. Это очень характерно для сознания раскаявшегося в содеянном человека. В раскаянии человек готов отдать многое, заплатить самую дорогую цену, только бы не было того, что на самом деле было.

Вот и Пилат на свой собственный вопрос: «Неужели вы... допускаете, что из-за человека, совершившего преступление против кесаря, погубит свою карьеру прокуратор Иудеи?» — отвечает: «Да, да... Разумеется, погубит. Утром бы еще не погубил, а теперь, ночью, взвесив все, согласен погубить. Он пойдет на все, чтобы спасти от казни решительно ни в чем не виноватого безумного мечтателя и врача!»

В этом сне опять речь заходит о трусости. Но — такова коррекция, которую совершает сознание Пилата, — она трактуется несколько иначе, здесь это уже не один из главных пороков, в пилатовом сне Иешуа говорит: «И трусость, несомненно, один из самых страшных пороков». И вот ответ, который теперь формулирует Пилат: «Нет, философ, я тебе возражаю: это самый страшный порок». Он страшен, потому что в результате происходит разрушение личности того, кто проявил трусость. Он теряет себя — и теряет самое главное, самое

ценное и в мире, и в самом себе. Этот порок страшен, и с этим должен был бы согласиться Иешуа, потому что человек при этом порывает с тем, что является источником духовной крепости, свободы и отваги, — с верой в ту высшую силу, о которой сказано: «Согласись, что перерезать волосок уже наверно может лишь тот, кто подвесил».

Иешуа ушел из жизни, сохранив до последнего мгновения эту веру, а потому свободу, отвагу, человечность. Тот, кто не имеет этой веры, кто струсил, теряет всё: свободу, достоинство, силы противостоять злу, способность творить добро. Для нового Пилата все это оказывается настолько важным, что он — именно он трактует трусость как самый страшный порок.

Его раздвоенность сохраняется, разбуженный возвращением Афрания, услышав о том, что Иуду зарезали, он испытывает нечто такое, что «Афранию показалось, что на него глядят четыре глаза — собачьи и волчьи». Пилат с жадным любопытством выспрашивает о подробностях, у него сверкают глаза, когда Афраний рассказывает, что во дворце первосвященника происшедшее вызвало большое волнение. Он вдохновенно выдвигает свои версии — и, что весьма показательно, версию о самоубийстве Иуды, очевидно, не без основания предполагая, что это в особенности унизит уже посрамленного первосвященника, а потому косвенно дает соответствующее указание Афранию: «Я готов поручиться, что через самое короткое время слухи об этом поползут по всему городу». Тут понятливый Афраний «метнул в прокуратора свой взгляд, подумал и ответил: — Это может быть, прокуратор».

Он торжествует, как мог бы торжествовать прежний Пилат, которого не коснулась даже возможность обращения. Торжествующее чувство мести, торжество подготавливаемого унижения первосвященника — все это, конечно торжество над злом, но только еще большего зла. Это безблагодатная победа, это продолжающееся хождение по кругам зла.

Но вот, наконец, эта инерция прерывается — разговор переходит к теме погребения. Реакции Пилата меняются. Они подобны тем, что были, когда Афраний рассказывал о последних словах Иешуа. Он опять бросает короткие реплики и задает вопросы хрипло, мрачно, сдавленным голосом, морщась. Услышав, что одного тела на верхушке холма не было обнаружено, «Пилат вздрогнул, сказал хрипло: —

Ах, как же я этого не предвидел». Он тут же догадывается, что тело Иешуа было взято Левием Матвеем.

Чем мог так взволновать его бывший сборщик податей, а теперь оборванный бродяга, ясно: для Пилата очевидно, что этот человек беззаветно любит Иешуа. Он был где-то рядом, когда совершалась казнь. Он похитил тело Иешуа со столба. Через некоторое время Пилат скажет Левию: «Не будь ревнив». Но и сам он испытывает ревнивое чувство, а может быть, и зависть. Ведь очевидно, что любовь Левия к Иешуа несравненно сильнее того колеблющегося, робкого, до конца не определившегося и не раскрывшегося, задавленного чувства, которое появилось у Пилата.

Любовь делает Левия отчаянно смелым, безумно дерзким. Вот этой смелости, пренебрегающей собственной жизнью, и мог позавидовать Пилат. Уличенный в трусости, он чувствует свою ущербность и слабость перед этим человеком. Может быть, поэтому, когда появился Левий Матвей, «прокуратор изучал пришедшего человека жадными и немного испуганными глазами». За время рассказа о нем Афрания Пилат успел многое пережить и понять. Потому-то он смотрит на Левия, как «смотрят на того, о ком слышали много, о ком и сами думали».

Но зачем «нужно было повидать этого Левия Матвея» прокуратору? Какие ему «нужны подробности по делу Иешуа»? Конечно, ему интересен этот единственный в романе Мастера ученик Иешуа. Он, как и его учитель, совершенно бесстрашен. Но каковы корни его отваги? Он был ближе всех к тому, кто являл собою олицетворение добра. Преобразился ли он под влиянием учения Иешуа? Что он понял в нем? Что сохранил из него в своих записях? Пока известно лишь, что деньги ему стали ненавистны. И известны слова Иешуа: «Решительно ничего из того, что там записано, я не говорил»

И вот он появился. Он «смотрел по-волчьи, исподлобья». Он глядит мрачно, а потом и с ненавистью, он дважды улыбается «столь недоброй улыбкой», что лицо его обезображивается совершенно. Для Пилата очевидно, что он горит страстью, рассказанное Афранием о его отчаянии и злобе, о том, как он угрожал и проклинал, подтверждается. Подтверждаются и слова Иешуа о его пергаменте. Пилату удалось разобрать, что «записанное представляет собою несвязную цепь каких-то изречений, каких-то дат, хозяйственных заметок и поэтических отрывков». Вот что ему удалось прочесть: «Смерти нет.

Вчера мы ели сладкие весенние баккуроты... Мы увидим чистую реку воды жизни... Человечество будет смотреть на солнце сквозь прозрачный кристалл». Тому, что узнал об Иешуа Пилат, соответствует лишь записанное в последних строчках пергамента: «большого порока... трусость».

И когда Левий являет свою бесстрашную непреклонность, откачиваясь от всего предложенного, говоря: «Ты будешь меня бояться. Тебе не очень-то легко будет смотреть в лицо мне после того, как ты его убил», Пилат делает вывод: «Ты, я знаю, считаешь себя учеником Иешуа, но я тебе скажу, что ты не усвоил ничего из того, чему он тебя учил. Ибо, если б это было так, ты обязательно взял бы у меня что-нибудь. Имей в виду, что он перед смертью сказал, что он никого не винит, — Пилат значительно поднял палец, лицо Пилата дергалось. — И сам он непременно взял бы что-нибудь. Ты жесток, а тот жестоким не был».

Жестокий прокуратор видит человека, с которым ему легко отождествиться. Этот человек так же, как он, амбивалентен. Его точно так же захватывает ненависть и злоба. И вместе с тем он так же охвачен любовью, только его любовь не была и не может быть замутнена трусостью. Да, этот человек пока ничего не понял и не усвоил сознательно. Он остался несовершенным и еще не пережил внутреннего преображения. Он из-за своей ненависти и злобы может погибнуть и погубить в себе еще не развившиеся плоды своей любви.

Но сердце его сделало выбор, приняло в себя во всей полноте образ безумного мечтателя, не сделавшего никому в жизни ни малейшего зла, охватило его всей полнотой своей беззаветной любви. И сердце обрело безумную отвагу. Оно не отдаст этой любви. Читатель знает, а Пилат может догадываться, что Левий готов был пойти на муки смерти на столбе вместо Иешуа. Читатель знает, а Пилат узнает через минуту, что Левий Матвей готов за Иешуа отдать не только жизнь — душу, бессмертную душу. Он ведь бога проклинал, требуя прекращения страданий Иешуа. Вот та сила, перед которой меркнет прямолинейное могущество кесаря, мощь изошренной охранительной системы первосвященника и всепроникающая власть начальника тайной службы. Пилат обнаружил то, что сильнее их всех, нашел того, кто владеет этой силой.

А Левий «вдруг приблизился к столу, уперся в него обеими руками и, глядя горящими глазами на прокуратора, зашептал ему: — Ты,

игемон, знай, что я в Ершалаиме зарежу одного человека». Этот человек — Иуда. Когда Пилат услышал это, «наслаждение выразилось в глазах прокуратора». Дело, конечно, в том, что он может сказать Левии: «Иуду этой ночью уже зарезали». И добавить: «не будь ревнив, я боюсь, что были поклонники у него и кроме тебя». А потом сказать: «Этого, конечно, маловато, сделанного, но все-таки это сделал я». Сказать — и поразить Левия. Сказать — и добиться того, чтобы «Левий подумал, стал смягчаться».

Его наслаждение вызвано и тем, что он увидел: в страстном гневном бессилии и жажде мщенья Левий тождествен ему, а значит, и он, Пилат, может отождествиться с ним, действительным учеником Иешуа, так что и Левий, жаждавший мщенья, не сможет отрицать эту тождественность, а вместе с тем и то, что в числе поклонников Иешуа может найтись место и для Пилата. А значит, Пилат может надеяться найти понимание своего отчаянного ожесточенного страдания.

Но главная причина наслаждения в глазах прокуратора в том, что заявление Левия («Я зарежу Иуду из Кириафа, я этому посвящу остаток жизни») многое меняет. Теперь совершенное по воле Пилата убийство Иуды приобретает новый смысл: Пилат избавляет Левия от гибели для души бывшего сборщика податей осуществления мести. То, что Пилат взял это мщенье на себя и тем самым освободил от этого Левия, вырывает Левия из порочного круга, где нет благодати, нет победы добра, где зло наказывается злом, где человек, вершащий, пусть даже справедливое, возмездие, душу свою погружает в бездну зла.

Осознает ли это Пилат или только ощущает некое странное облегчение своего душевного состояния, не важно. Важно, что объективно положение дел таково, что в соответствии с высшим промыслом, а точнее с замыслом Мастера, с логикой изображенных им событий и характеров Пилату объективно дарована возможность приобщиться к одному из фундаментальных качеств, присущих Иешуа: он общается к альтероцентризму, причем уже не в мыслях или чувствах, но через действие. Убийство Иуды оказывается наполненным не только негативным смыслом безблагодатного мщенья, но приобретает положительную осмысленность действия, совершенного для другого человека — ради его спасения.

Он приобщается и к свободе, ведь он в результате освобождает от зла, от необходимости идти на убийство, от мстительной страсти другого человека. Из-за любви к Иешуа Пилат идет на убийство Иу-

ды, тем самым губит еще раз свою душу. Но дело оборачивается так, что этим, то есть тем, что он губит свою душу, он спасает душу Левия, он берет на себя то, что могло препятствовать этой душе взрастить плоды приобщения к личности Иешуа, к его учению, плоды своей любви. Он дает ему возможность во всей полноте развить свою любовь, раскрыться через нее. Он спасает эту любовь, которую теперь не очернит убийство. Эта любовь останется чистой и будет напоминать тот прозрачный кристалл, сквозь который можно смотреть на солнце, будет подобна чистой реке воды жизни.

Так появляется последний и, может быть, самый сильный мотив к помилованию виновного в смерти Иешуа и в смерти Иуды Пилата. Вот откуда то неожиданное на фоне всех предыдущих событий ощущение удивительного покоя, возникающее в конце последней главы романа Мастера: «Прошел час. Левия не было во дворце. Теперь тишину рассвета нарушал только тихий шум шагов часовых в саду. Луна быстро выцветала, на другом краю неба было видно беловатое пятнышко утренней звезды. Светильники давным-давно погасли. На ложе лежал прокуратор. Положив руку под щеку, он спал и дышал беззвучно. Рядом с ним спал Банга. Так встретил рассвет пятнадцатого нисана пятый прокуратор Иудеи Понтий Пилат».

## VII POST SCRIPTUM

Мастер написал все это и с этим вышел в жизнь. Почему же его жизнь в результате кончилась? Дело в том, что с внешней точки зрения, которая в первую очередь схватывает поверхностный слой повествования, было ясно, что в его романе поставлен эксперимент, цель которого проследить, как проходят служители власти испытание через встречу с олицетворенным безусловным добром, олицетворенной безусловной духовной свободой, олицетворенной безусловной верой, которой обусловлены свобода и отвага того, кто наделен ею.

Среди тех, кто проходит это испытание в романе Мастера, и Левий Матвей, рядовой чиновник, сборщик податей, и первосвященник, и начальник тайной службы, и прокуратор. В обобщенном представлении результаты этого эксперимента таковы. Проще всего отказаться

служить власти простому сборщику податей. Он-то может бросить деньги на дорогу и последовать за тем, кто поразил его своим учением и экзистенцией. Тем же, кто вознесен на высшие ступени власти, пройти испытание этой встречей трудно.

Страшным оказывается месяц нисан для первосвященника. Носитель духовной власти, представитель традиции, которую он в силу своего положения должен защищать, явление олицетворенного добра и свободы воспринимает как посягательство на его власть и его доктринальную веру и пускает в ход всю мощь охранительных мер, не церемонясь со средствами, ибо цель — сохранение власти и сакрализующих ее доктрин — оправдывает любые действия, да и цели его по сути таковы, что их не могут деформировать самые низменные средства.

Эффективность этой ветви власти в силу ее охранительной изоциренности весьма высока. Но эффективность эта как раз ограничивается необходимостью охранять традицию. В результате первосвященник сам не замечает, как реальная опасность подменяется в его глазах виртуальной, по сути мнимой: проповедь Га-Ноцри угрожала не столько его власти как таковой, сколько охраняемой властью обветшавшей совокупности догм. Но в том-то и дело, что если власть отождествляет себя с этими стареющими доктринами, тогда и мирная проповедь угрожает ей (и, конечно, ей, а не бытию народа). Доктринальная заангажированность делает эту ветвь власти уязвимой, истощает ее, требуя все новых и новых охранительных мер, лишает ее перспективы, ее косность не дает ей возможности приспособливаться к новым условиям, ведет к оцепенению, законсервированности. Ее противодействие свободе, личностному началу и человечности нарастает и может только нарастать.

Сложно и драматично складываются обстоятельства этой встречи у вознесенного к вершинам власти человека с умом и сердцем, для которого возможна, а порой и неизбежна актуализация противопоставления добра и зла, который способен почувствовать и оценить явление добра, свободы и отваги, в котором должность не истребила до конца человека. И поскольку он остается человеком, он, пусть лишь в исключительных обстоятельствах, но все же может избрать душой добро, войти в противоречие со своей функциональной ролью, воспротивиться жесткому детерминизму своего положения. У него потенциально присутствует конфликтность по отношению



к своему статусу служителя власти. Отсюда его изначальное объективное неполное соответствие должности и возникающая в определенном моменте субъективная оценка своего положения («у меня плохая должность»).

Но при встрече с безусловным добром этот дремлющий конфликт переходит в катастрофу. Пилат входит в непримиримое противоречие с властью как таковой с ее жестким детерминизмом, неукоснительно требующим того, против чего восстает его душа. Он подрывает свое положение, входя в противостояние с другой ветвью власти, которая неизмеримо сильнее именно потому, что, будучи твердокаменной в своей доктринальной косности, крайне изоцированной в своей охранительной активности, пренебрегающей законом и моралью в своем самоутверждении, хорошо защищена от всего человеческого.

Пилат в противостоянии ей не находит иного пути, кроме как обратиться к другой ветви власти, совершенно неуязвимой в силу абсолютной свободы от закона и морали, которая может быть абсолютно прагматичной по причине отсутствия у нее какой бы то ни было заангажированности. Эта ветвь представлена начальником тайной службы, в соответствии со спецификой своей профессии находящимся по ту сторону добра и зла, на которого поэтому не может произвести никакого впечатления ни добро, ни свобода, ни тот, кто наделен ими в высшей степени, для которого встреча с Иешуа, столь значимая для Каифы и для Пилата, не может быть испытанием. Он остается невозмутимым, а потому бесстрастно контролирующим все, что находится в сфере его полномочий, являющим собою в связи с этим образец эффективного служителя власти.

Даже если всё это и не было ясно понято критиками Мастера, а только хоть отчасти померещилось им, могло ли оно не вызвать у них ярости от того, что такая художественная правда, жесточайшим образом неприемлемая для них, им по прочтении романа Мастера в непосредственном восприятии дана, но сказать о ней немыслимо. Вот они и говорили не то, что хотели бы сказать. Не эти ли, до конца не уясненные, но предопределяемые ими выводы заставляли их называть роман Мастера вылазкой врага, а его самого врагом под крылом редактора, вызывали то самое впечатление от их писаний («что-то на редкость фальшивое и неуверенное чувствовалось буквально в каждой строчке этих статей»), не эти ли выводы имелись в виду острым на

язык критиком Лавровичем, нашедшим для них обобщающий концепт, который был им назван злым и метким словом «пилатчина».

Но если все сводится к пилатчине, тогда роман Мастера оказывается посвященным теме власти и ее ветвей, власти, которая зиждется на насилии и страхе и культивирует трусость, власти, которая и сама проникнута страхом, теме несоответствия властной должности человека с умом и сердцем, теме превосходства идеократии над властью, которая опирается на право и не чужда морали, теме необходимости для любой власти тайных служб и провокаторов, теме всевластия этих тайных служб, теме провокации, теме неизбежности в подобном общественном устройстве трусости и предательства... И ведь действительно все это в романе Мастера было, то есть была в нем пилатчина.

Но к пилатчине повествование о Понтии Пилате не сводится. Художественное исследование Мастера выходит за рамки поставленного им эксперимента. Замысел и Мастера, и его создателя шире и глубже. Для них важны и другие темы, тесно связанные с их собственными мотивациями и с текстом всего романа М.А. Булгакова. Вспомним хотя бы Левия Матвея, у которого Иешуа Га-Ноцри вызвал поразительную по силе любовь. Он обыкновенный и очень живой человек, противоречивый, амбивалентный, страстный. Его любовь так горяча, что он готов и жизнь свою, и бессмертную душу погубить ради того, кого любит. И действительно оказывается на краю духовной гибели. Но высший промысел милосерден к нему, очевидно же, принимая во внимание силу его любви.

Странно ли после этого, что с ним отождествляет себя Маргарита — и не только потому, что так же, как Левий Матвей, опоздала, но — главное — потому что и она душу свою не только готова погубить — губит ради своей любви, ради того, кого любит.

Сам Булгаков главным пороком считал трусость и себя корил за приступы робости, находил им объяснение и все же утверждал: «Оправдание есть, но утешения нет». Он, конечно, при написании романа мысленно отождествлял себя с Мастером. Но Мастер-то, судя по его повествованию, эмпатию проявляет к Пилату, а не к кому-либо иному, прослеживая все тонкости его поведения, реакций, мыслей, чувств, ведя повествование почти постоянно с его точки зрения. А значит, он мысленно отождествляется с Пилатом.

Это не исключает иных параллелей — с Иешуа и Левием. Ведь Мастер сам по-своему асоциален. Он, правда, не бросал деньги на дороге, как Левий, а принял выигранные сто тысяч, чтобы сначала выпасть из социума, а затем вернуться в него, но не с проповедью духовной свободы и добра, не с той удивительной экзистенцией, которую он открыл у Иешуа Га-Ноцри, но, как показали дальнейшие события, сам не обрел, а с романом. С романом, где речь идет о несовместимости подобной проповеди и экзистенции с наличным и в прошлом, и, очевидно, в настоящем общественным устройством. С романом, где главная роль принадлежит Понтию Пилату, для которого обращение, вызванное поразившей его проповедью и экзистенцией, оказалось непосильным игом и бременем, что приводит его поэтому к духовной и нравственной катастрофе.

Что сублимирует при этом Мастер, от чего освобождается, вскрывая с таким пониманием внутреннюю жизнь своего героя, остается неизвестным. Но повествование о судьбе Пилата столь выстрадано, что не остается сомнений: за этим стоит глубокая личная боль и Мастера, и его создателя.

Не удивительно поэтому, что на последних страницах эпилога к «Мастеру и Маргарите» повествуется о сне Ивана, в котором Пилат говорит: «Какая пошлая казнь! Но ты мне, пожалуйста, скажи, — тут лицо из надменного превращается в умоляющее, — ведь ее не было! Молю тебя, скажи, не было? — Ну, конечно, не было, — отвечает хриплым голосом спутник. — И ты можешь поклясться в этом? — заискивающе просит человек в плаще. — Клянусь, — отвечает спутник, и глаза его почему-то улыбаются. — Больше мне ничего не нужно, — сорванным голосом вскрикивает человек в плаще».

Представленное в этом сне чрезвычайно важно для автора «Мастера и Маргариты». Здесь осуществляется вторая попытка дать окончательное завершение повествования о Понтии Пилате, которое врывается в текст романа Булгакова. Не случайно и то, что полное совпадение задуманным Мастером в самом начале финальным словам его романа мы находим в конце главы «Прощение и вечный приют». В ее начале есть слова: «Это знает уставший». Что знает уставший Мастер? Не только то, что стало его судьбой после публикации глав из романа, но и все то, что было в этом романе, где он столь многое угадал из своего будущего. Угадал, потому что имел скорбный опыт, который и дал ему возможность столь глубоко понять Пилата. Что же важно

для Мастера в судьбе прокуратора из того, что выходит за пределы содержания концепта «пилатчина»? Следует за этим еще раз обратиться к перипетиям разворачивания его романа.

Пилат переживает внутреннюю катастрофу, срываясь с подъема так и не успевшего осуществиться обращения и низвергаясь в черный провал трусости и предательства. Его сжигает отчаяние, ожесточение, страстное желание мщенья. Он жаждет зла для тех, кто, по его мнению, этого заслуживает. И погибает в жестоких нравственных муках. Только чудо могло спасти его. И чудо совершается. Дело не только в том, что Иешуа посылает ему весть, что вину его отпускает. Дело и в том, что провидение так направляет ход событий, что он, жаждавший мести, убийства, зла и осуществивший все это, тем самым совершает благо для другого человека. А это устанавливает содержательную связь и с эпиграфом к «Мастеру и Маргарите» (ведь именно здесь желающий зла совершает благо), и с широким контекстом романа М.Булгакова, объясняя, почему о романе Мастера сказано, что он не окончен. Ведь совершающий благо, спасающий, полагающий душу свою за другого, может быть помилован, освобожден от томления в безблагодатной вечности, попросту говоря, может быть окончательно прощен. А полностью прощенный узнает то, что некогда было названо «милость к падшим», он возвращается к общению с тем, кто его простил. Потому и кричит Пилату уже пребывающий в инобытии Мастер: «Свободен! Свободен! Он ждет тебя!»

И потому для уходящего к своему вечному дому Мастера (да и для его создателя) так важно, что о его герое можно сказать, что «он ушел в бездну» (в светлую бездну!), «прощенный в ночь на воскресенье сын короля-звездочета, жестокий пятый прокуратор Иудеи, всадник Понтий Пилат».

---

---

## ОТ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

Виктор Андреевич — из тех людей, которые живут по пастернаковскому принципу: «Не надо заводить архива, Над рукописями трястись». Поэтому публикуемая библиография, увы, содержит несколько не полный перечень как научных работ автора, так и интервью с ним. Литература о научной работе и общественной деятельности В. Маринчака тоже обширнее представленной в указателе. Будем надеяться, что в будущем библиографы и краеведы соберут более подробную библиографическую информацию о человеке, для которого цель жизни и творчества — «самоотдача, а не шумиха, не успех».

*М. Красиков*

---

---

**БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ  
ВИКТОРА АНДРЕЕВИЧА МАРИНЧАКА**

**НАУЧНЫЕ И НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ РАБОТЫ**

**1975**

1. Опыт экспериментального исследования лексико-семантических факторов прагматической валентности текста // Материалы V Всесоюзного симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации, Ленинград, 27–30 мая 1975 г. — М., 1975. — Ч. 2. — С. 205–207.

**1976**

2. Контрольные задания по темам «Лексическая стилистика», «Изобразительно-выразительные средства языка» и методические задания к их выполнению для студентов IV курса стационара и V курса вечернего и заочного обучения филологического факультета. — Х., 1976. — 30 с.

**1977**

3. Прагматическая характеристика текста // Текст и аспекты его рассмотрения: тез. докл. и сообщ. межвуз. науч.-метод. конф. — М., 1977. — С. 44–45.

**1978**

4. Експериментальне вивчення прагматичної інтерпретації лексичних одиниць // Вісн. Харк. ун-ту. — 1977. — № 154 : Питання жанру, поезики, стилю. — С. 50–53.

5. Критерии иерархизации предметов речи в структуре связного текста // *Общение: теоретические и прагматические проблемы*. — М., 1978. — С. 80–88.
6. Прагматический аспект знака, информации, текста // *Функциональные стили речи в синхронном и диахроническом аспектах* : межвуз сб. науч. тр. — Пермь, 1978. — С. 128–135.
7. Проблема накопления текстовой информации // *Тезисы VI-го Всесоюзного симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации (Москва, 17–20 апреля 1978 г.)*. — М., 1978. — С. 119–121.
8. «Самовитое слово» В. Хлебникова // *Рус. речь*. — 1978. — № 2. — С. 58–62.
9. Характеристика и факторы информативности текста // *Вісн. Харк. ун-ту*. — 1978. — № 165: Сер.: Філологія. — Вип. 11. — С. 76–81.

#### 1980

10. О разграничении компонентов актуального членения предложения // *Вопросы структуры предложения* : сб. науч. тр. — Днепропетровск, 1980. — С. 109–125.
11. Синтаксис связного текста в структурном и линейном аспектах // *Функциональный анализ единиц морфолого-синтаксического уровня* : сб. науч. тр. / Иркут. гос. ун-т им. А.А. Жданова. — Иркутск, 1980. — С. 17–27.

#### 1981

12. К вопросу о прагматических характеристиках текста // *Аспекты изучения текста*: сб. науч. тр. / Ун-т дружбы народов им. Патриса Лумумбы. — М., 1981. — С. 102–109.

#### 1982

13. Анализ семантико-синтаксической организации текста (на материале русской научной речи): дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. — Х., 1982. — 202 с.
14. Анализ семантико-синтаксической организации текста (на материале русской научной речи): автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. филол. наук: 10.02.01. — Х., 1982. — 26 с.

## 1985

15. Мова і стиль газети : метод. рекомендації щодо поліпшення мовної культури періодичної преси Харківщини / Л.В. Веневцева, В.С. Калашник, О.К. Клименко, В.А. Маринчак та ін. — Х., 1985. — 57 с.
16. Семантика текста: инциденты, состояния, катастрофы / В.А. Маринчак, Т.А. Смирнова // Материалы 8-го Всесоюзного симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации: (тез. докл.). — М., 1985. — С. 110–112.
17. Теория словесности А.А. Потебни и семантика текста // Творча спадщина О.О. Потебні і сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О.О. Потебні): тези респ. наук. конф. — Х., 1985. — С. 228–230.

## 1987

18. Задания и методические рекомендации к выполнению дипломных работ по семантике текста для студентов филологического факультета / сост. В. А. Маринчак. — Х.: ХГУ, 1987. — 25 с.
19. О некоторых категориях семантики текста // Вісн. Харьк. ун-та. — 1987. — № 310: Дослідження з класичної і радянської літератури, лінгвостилістики та граматичної структури української та російської мов. — С. 77–82.
20. Семантика и употребление пропозициональных операторов обнаружения // Пропозициональные предикаты в логическом и лингвистическом аспекте: тез. докл. раб. совещания / АН СССР, Ин-т языкознания, Проблемная группа «Логический анализ естественного языка». — М., 1987. — С. 75–78.

## 1988

21. Модус в семантике текста / Г.М. Зельдович, В.А. Маринчак // Вісн. Харк. ун-ту. — 1988. — № 327: Лінгвістична спадщина Л. Будаховського і розвиток філологічної науки в Харківському університеті. — С. 31–38.
22. О семантиці пропозиційних оператора «перцепције, проматранја, уоџаванја» / V.A. Marinčak, O.N. Trostinska // Sol Lingvistički časopis. — 1988.– № 5, codina 3. — Svezak 1. — S. 11–23.



**1991**

23. К семантике пропозициональных операторов восприятия, наблюдения, обнаружения / В.А. Маринчак, О.Н. Тростинская // Вісн. Харк. ун-ту. — 1991. — № 353: Питання сучасного радянського літературознавства і мовознавства. — С. 81–87.
24. Прогноз и ожидание как специфические разновидности пропозиционной установки предположения / Ю.А. Гуляева, В.А. Маринчак // Материалы республиканской научно-методической конференции «Вопросы совершенствования обучения иностранному языку как средству межнационального общения (14–16 мая 1991 г.). — Х., 1991. — Ч. 2. — С. 19–20.

**1992**

25. К вопросу о функционировании в речи утверждений знания / С.В. Завертанная, В.А. Маринчак // Вестн. Харьк. ун-та. — 1992. — № 368: Организация процесса обучения иностранных учащихся. — С. 18–21.

**1993**

26. Втаємничення в недосяжне: [вступ] // Краю гаю не видала: [вірші] / Олександра Криворучко. — Х., 1993. — С. 3–8.
27. Семантика и системные отношения пропозициональных установок предположения, прогноза и ожидания / Ю.А. Гуляева, В.А. Маринчак // Вісн. Харк. ун-ту. — 1993. — № 376 : Теоретичні проблеми літературознавства та мовознавства на сучасному етапі. — С. 67–72.
28. Спочатку було Слово: [передмова] // Очима серця: Ув'язнена лірика. — Х., 1993. — С. 3–4.

**1994**

29. Різдвяний цикл Богдана-Ігоря Антонича в контексті діалогу міфообрядової і релігійної свідомості // Зб. ХІФО. Нова сер. — 1994. — Т. 3. — С. 57–66.

**1999**

30. Мифоритуальные архетипы и религиозная интенциональность в поэтическом тексте / Вісн. Харк. ун-ту. — 1999. — № 448:

Міф і міфопоетика у традиційних та сучасних формах культурно-мовної свідомості. — С. 96–100.

31. Религиозная интенциональность в стихотворении А.С. Пушкина «Отцы пустынноики и жены непорочны» в сопоставлении с молитвой св. Ефрема Сирина // Вісн. Харк. ун-ту. — 1999. — № 449: Сер.: Філологія: Пушкін наприкінці ХХ століття. — С. 20–25.
32. Усилие одоления // Вторая навигация: альманах. — М., 1999. — Вып. 2. — С. 70–102.

### 2000

33. Ценностное отношение в пушкинской интерпретации // Вісн. Харк. ун-ту. — 2000. — № 473: Сер.: Філологія: Праці молодих учених філологічного факультета. — С. 106–114.

### 2001

34. Ожидание и осуществление чуда в интенциональности и судьбах героев «Преступления и наказания» // Вторая навигация: альманах. — М., 2001. — Вып. 3. — С. 208–228.
35. Принципы конституирования метаязыка ценностной семантики // Вісн. Харк. нац. ун-ту. — 2001. — № 520. — Сер.: Філологія. — Вып. 33 : Філологічні дослідження дискурса. — С. 12–18.
36. Ценностная интенциональность в семантике русского культурного сознания и художественного текста // Вісник Харк. нац. ун-ту. — 2001. — № 519: Сер.: Філологія. — Вып. 32 : Сучасні філологічні студії. — С. 18–26.

### 2002

37. Конституирование ценностного отношения в лирике А. Пушкина // Проблеми взаємодії мистецтва, педагогіки та теорії і практики освіти: зб. наук. праць / Харк. держ. ін-т мистецтва ім. І.П. Котляревського. — К., 2002. — Вып. 10. — С. 53–68.

### 2003

38. «Гамлет» Б. Пастернака: интенциональное самоопределение в контекстах культуры, истории, судьбы // Вторая навигация: альманах. — Запорожье, 2003. — Вып. 4. — С. 208–232.

39. И надходить п'їтма: [Про драму В. Винниченка «Гріх»] // Культура, людина і право. — 2003. — № 11 (червень). — С. 6–11.
40. Интенциональность в исследовании семантики художественного текста // Вісн. Харк. нац. ун-ту. — 2003. — № 583: Сер.: Філологія. — Вип. 37 : Філологічні дослідження тексту. — С. 9–12.
41. Интенциональная семантика рассказа А.П. Чехова «Студент» (религиозная интенциональность: синтагматический аспект) // Вісн. Харк. нац. ун-ту. — 2003. — № 595: Сер.: Філологія. — Вип. 38: Сучасні аспекти дослідження літератури ХХ століття. — С. 109–114.

#### 2004

42. Интенциональное исследование ценностной семантики в художественном тексте. — Х. : Фолио, 2004. — 287 с.  
Рец.: Лучик А. [Рецензія] // Мовознавство. — 2005. — № 5. — С. 92–94.
43. Об общем подходе к изучению ценностной семантики в художественном тексте // Вісник Харк. нац. ун-ту. — 2004. — № 632: Сер.: Філологія. — Вип. 42. — С. 397–400.
44. С нами Бог!: эссе // Звездный Мост: антология. — Х., 2004. — С. 216–219.
45. Семантика ценностного отношения в культурном дискурсе и художественном тексте // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна. — 2004. — № 631: Сер.: Філологія. — Вип. 41. — С. 204–211.
46. Ценностная семантика художественного текста в ее контекстуальной обусловленности // Вісн. Харк. нац. ун-ту. — 2004. — № 627: Сер.: Філологія. — Вип. 40. — С. 97–103.

#### 2005

47. Семантика ценностного отношения // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна. — 2005. — № 659: Сер.: Філологія. — Вип. 44. — С. 26–31.
48. Четыре слова и четыре строки из Гете // Проблеми взаємодії мистецтва, педагогіки та теорії і практики освіти: зб. наук. праць / Харк. держ. ін-т мистецтв ім. І.П. Котляревського. — Х., 2005. — Вип. 16. — С. 5–10.

## 2007

49. Интенциональный субъект и «дом бытия» // Вісн Харк. нац. ун-ту. — 2007. — № 787: Філологія. — Вип. 52. — С. 7–12.

## 2008

50. Интенциональный субъект и дом бытия // Вторая навигация: альманах. — Запорожье, 2008. — Вип. 8. — С. 256–265.  
То же: [Электронный ресурс]. — Режим доступа:  
[http://imwerden.de/pdf/vtoraya\\_navigaciya\\_08\\_2008.pdf](http://imwerden.de/pdf/vtoraya_navigaciya_08_2008.pdf). —  
Название с экрана.

## 2009

51. «Он между нами жил...»: К 70-летию В.М. Шевелева // Вісн Харк. нац. ун-ту. — 2009. — № 846: Сер.: Філологія. — Вип. 56. — С. 203–204.

## ИНТЕРВЬЮ

52. В Харьковской области разразилось противостояние на духовной почве [Электронный ресурс] / беседа с настоятелем Иоано-Богословской церкви В. Маринчаком // Подробности. — 2006. — 22 июля. — Режим доступа: <http://podrobnosti.ua/society/2006/07/22/332823.html>. — Название с экрана.  
Верующие УПЦ Московского патриархата устроили пикет возле Ивано-Богословской церкви против приезда в Харьков патриарха Филарета. В.А. Маринчак расценил это как подстрекательство к межконфессиональной вражде.
53. Гаташ В. Страна диалогических биллингвов? / интервью с В. Шевелевым, В. Фесенко, А. Фельдманом, В. Маринчаком // Зеркало недели. — 2002. — 8–14 июня (№ 21). — С. 13.  
То же: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.zn.ua/3000/3300/35018/>. — Название с экрана.  
На вопросы о языковой ситуации в Украине и Харькове отвечают В.М. Шевелев, А.Б. Фельдман, В.В. Фесенко, В.А. Маринчак.

54. Два крыла Віктора Маринчака, преподавателя и священника: [интервью] / записал В. Бердуга // Время. — 2000. — 23 авг.: фото.
55. Дві точки зору на проблему смертної кари / Н. Ложкіна, В. Маринчак, [бесіду з В. Маринчаком вела І. Захарова] // Права людини в Україні: інф. Портал Харк. правозахисної групи. — 1999. — 30 груд. — Режим доступу: <http://www.khpg.org/index.php?id=946568815>. — Назва з екрану.
56. Валентин Демьянов, Виктор Маринчак: На западе — неврозы, а на востоке — истерика [Электронный ресурс] / Валентин Демьянов, Виктор Маринчак // Пятница. — 2006. — 4 мая (№ 18). — Режим доступа: <http://5nizza.kharkov.ua/arc/5nizza161/5nizza16104.html>. — Название с экрана.
57. [Загальнонаціональний проект «Свобода слова» з Президентом України Віктором Ющенко]: Сценарії розвитку для України: Президент України і лідери громадської думки — прямий ефір [Електронний ресурс] / веде Андрій Куликов // Свобода слова: ICTV: телеканал. — 2007. — 28 верес. — Режим доступу: <http://svobodaslova.ictv.ua/ukr/catalog/2007-09-27/text186.html/> — Назва з екрану.  
Виступ о. В. Маринчака.
58. Захарова І. Ми покликані повернути людей до життя з Богом: діалог з настоятелем парафії апостола і євангеліста Іоана Богослова м. Харкова [Електронний ресурс] / [І. Захарова, В. Маринчак] // Храм апостола і євангеліста Іоана Богослова: офіційний веб-сайт. — Режим доступу: <http://www.cerkva.ucoz.ua/news/4>. — Назва з екрану.
59. Испытываю потребность в покаянии: беседа со священником УАПЦ В.А. Маринчаком / записал В. Булат // Событие. — 1991. — 11 дек.: фот.
60. Как упорядочить мир: Отец Виктор Маринчак о вечных вопросах бытия / беседовал Владимир Чистилин // Главное. — 2008. — 27 дек. (№ 52).
61. Настав час обирати [Електронний ресурс] / інтерв'ю з протоієреєм Віктором Маринчаком, [розмову вела] Інна Захарова // Права людини в Україні: інф. Портал Харк. правозахисної групи. — Режим доступу: <http://www.khpg.org/index.php?id=1008954040>. — Назва з екрану.

62. Отец Виктор Маринчак: «Нам надо упорядочить мир»: ответы на вопросы газеты «Без цензуры» / беседовал Владимир Чистилин [Электронный ресурс] // Храм апостола і євангеліста Іоана Богослова: офіц. веб-сайт. — Режим доступа: <http://cerkva.uscoz.ua/blog/2009-09-06-4> — Название с экрана.
63. Отець Віктор Маринчак: Піна — лише на поверхні [Електронний ресурс] / розмовляв Є. Маслов // Главное ТМ: интернет обозрение из Харькова. — 2009. — 14 окт. — Режим доступа: // <http://glavnoe.ua/articles/a2630>. — Назва з екрану.
64. Разгуляева Т. Оборотни, вампиры, зомби и прочая нечисть: В этих вопросах сделали попытку разобраться автор данного материала и В.А. Маринчак // Теленеделя. — 1996. — 9–19 мая (№ 19). — С. 24.
65. С Рождеством Христовым!: Праздник православный, праздник государственный / В.А. Маринчак // Панорама. — 1993. — Январь (№ 1).
66. Смертна кара: [інтерв'ю з о. В. Маринчаком] / бесіду вела І. Захарова // Сучасність. — 1999. — № 7–8. — С. 154–160.
67. Это передалось с генами: беседа с настоятелем храма Иоанна Богослова В.А. Маринчаком / записал Н. Смоляков // Панорама. — 1993. — № 3 (январь). — С. 5: фот.

#### ЛИТЕРАТУРА О В.А. МАРИНЧАКЕ

68. В Харькове фотографируют ауру [Электронный ресурс] // Комсомольская правда. — 2008. — 15 мая. — Режим доступа: <http://kharkiv.proua.com/digest/2008/05/15/135545.html>. — Название с экрана.  
*Мнение о. В. Маринчака о возможности зафиксировать ауру на пленке.*
69. Донник Л. Незалежність поклала початок духовному зростанню та відвернула репресії / Лариса Донник // Права людини в Україні: інф. Портал Харк. правозахисної групи. — Режим доступа: <http://www.khpg.org/index.php?id=1008954077>. — Назва з екрану.  
*Упоминається о. Віктор Маринчак.*

70. Доповідь Вадима Приходченка та Ніни Немировської: 7.03.2009: [Про церковні братства] [Електронний ресурс] // Харківсько-Полтавська єпархія УАПЦ; офіц. сайт. — Режим доступу: <http://www.uarc.org.ua/ua/news/?newsId=144>. — Назва з екрану.  
*Упоминається о. В. Маринчак.*
71. Завершился V Международный форум русистов: [сводка новостей от 18.03.2005] [Электронный ресурс] // Русская линия: Православное инф. агенство. — Режим доступа: <http://old.rusk.ru/svod.php?date=2005-03-18>. — Название с экрана.  
*В. Маринчак выступил с докладом «Роль концепта «толерантность» в формировании современного общества».*
72. Захаров Є. У Харкові почалися міжконфесійні конфлікти. Хто винен? [Електронний ресурс] / Є. Захаров // Права Людини в Україні: Інф. Портал Харківської правозахисної групи. — Режим доступу: <http://www.khpg.org/index.php?id=1153904637>. — Назва з екрану.  
*О. В. Маринчак упоминается в связи с пикетом представителей УПЦ Московского Патриархата возле храма Св. Иоанна Богослова 22–23 июля 2006 г. с целью не допустить в храм патриарха УПЦ-КП Филарета с мощами Св. великомученицы Варвары.*
73. Иванова О. Церковное противостояние вылилось на площадь [Электронный ресурс] / Ольга Иванова, Алексей Жучков, Аркадий Шовский // АТН. — 2006. — 26 июня. — Режим доступа: <http://atn.kharkov.ua/newsread.php?id=15098>. — Название с экрана.  
*В. Маринчак высказался о попытке противопоставить запад и восток Украины в связи с выступлением части верующих против приезда в Харьков основателя и руководителя Украинской православной церкви Киевского патриархата Патриарха Филарета.*
74. Казбан І. Ім'ям апостола любові: [Храм Іоанна Богослова та його настоятель отець Віктор Маринчак] // Губернія. — 2006. — № 10. — С. 66–67 з фото.
75. Логвиненко Л. Коли в храмі служать янголи: [Про настоятеля Іоанно-Богословського храму о. В. Маринчака] / Л. Логвиненко // Слобід. край. — 2005. — 22 листоп. — С. 2 з фото.
76. Логвиненко Л. Коли нагорода — зруйнований храм: До 60-річчя В.А. Маринчака / Л. Логвиненко // Слобід. край. — 2005. — 24 берез.

77. Макаровский Н.А. От студенческого клуба любителей научной фантастики к международному фестивалю «Звёздный мост» [Электронный ресурс] / Н.А. Макаровский. — Режим доступа: [www.star-bridge.org/contact/makarovskiy.doc](http://www.star-bridge.org/contact/makarovskiy.doc). — Название с экрана.  
*О выступлении Маринчака на заседании клуба любителей фантастики «Контакт» на тему «Что есть добро и что есть зло?».*
78. Маринчак Н. Община храма святого Иоанна Богослова перешла в другую конфессию [Электронный ресурс] // Медиа-порт. — 2006. — 16 мая. — Режим доступа: <http://www.mediaport.ua/news/official/32327>. — Название с экрана.  
*Упоминается настоятель храма о. В. Маринчак.*
79. Мемуар о Звёздном Мосте-2006 [Электронный ресурс] / написал Рouse Orteil // Харьковский международный фестиваль фантастики «Звездный мост». — Режим доступа: [http://www.rusf.ru/star/stat/2005/zm\\_memyar.htm](http://www.rusf.ru/star/stat/2005/zm_memyar.htm). — Название с экрана.  
*Упоминается выступление Маринчака в дискуссии «Нечистая сила в современной литературе».*
80. Муратов А. И. Размышления [Электронный ресурс] / А.И. Муратов // Гармония. — 2006. — Режим доступа: <http://www.harmony.kharkov.ua/tr/coord/id/1/add/2>. — Название с экрана.  
*Упоминаются высказывания В. Маринчака о нечистой силе.*
81. НАСА фотографирует ауру человека [Электронный ресурс] // Энциклопедия йоги: Архив новостей: 2009 г. — Режим доступа: <http://www.all-yoga.ru/news/nasa-foto-aury>. — Название с экрана.  
*Упоминаются высказывания В. Маринчака по поводу фотографирования ауры.*
82. Новини УАПЦ: У Харкові пройшла богословська конференція «Помісна традиція України як частина східної християнської цивілізації»: [Повідомлення Прес-центру Харківсько-Полтавської єпархії УАПЦ] [Електронний ресурс] // Інформаційно-аналітичний звіт Радіо «Воскресіння». — 2004. — № 6. — С. 17. — Режим доступу: <http://www.rr.lviv.ua/aripdf/api2004-6.pdf>. — Назва з екрану.  
*Упоминается доклад о. В. Маринчака «Християнство як модус буття в українській поетичній рецепції».*
83. [Отец Виктор Маринчак освятил новое помещение общества «Просвіта»: фото] // Слобода. — 1992. — 26 февр.



84. Побарабанів М. «Свята людина» — Никодим // Народная правда. — 2007. — 10 окт. — Режим доступу: <http://narodna.prawda.com.ua/rus/politics/470ca45c6b781/>. — Назва з екрану.  
*Приводится характеристика митрополита Харьковского и Богородуховского Никодима, высказанная В. Маринчаком.*
85. Про відзначення державними нагородами України: Указ Президента України № 977/2009 від 30 лист. 2009 р. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.president.gov.ua/documents/10143.html>. — Назва з екрану.  
*О награждении орденом «За заслуги» III степени Маринчака Виктора Андреевича — настоятеля Храма Святого Иоанна Богослова УПЦ Киевского Патриархата.*
86. Програма Харьковского Международного фестиваля фантастики «Звездный Мост-2005» [Электронный ресурс] // Харьковский международный фестиваль фантастики «Звездный Мост»: сайт. — Режим доступу: <http://www.rusf.ru/star/spiski/2005/progr.htm>. — Название с экрана.  
*В фестивале принял участие В. Маринчак.*
87. Протокол XIV єпархіального собору Харківсько-Полтавської єпархії Української Автокефальної Православної Церкви (Харків, 24 березня 2005 р.) [Електронний ресурс] // Харківсько-Полтавська єпархія: Українська Автокефальна Православна Церква. — Режим доступу: // <http://www.uapc.org.ua/ua/news/?newsId=126>. — Назва з екрану.  
*Выступление о. В. Маринчака, посвященное расколу УАПЦ.*
88. Різниченко О. Харківсько-Полтавська єпархія УАПЦ у контексті громадсько-політичного життя 90-х рр. ХХ ст. / О. Різниченко // Визвол. шлях. — 2002. — Кн. 9. — С. 72–77.  
*Упоминається о. Виктор Маринчак.*
89. [Розмова голови Харківської облдержадміністрації Арсена Авакова з отцем Віктором Маринчаком]: Прямий ефір 7 квітня 2007 року [Електронний ресурс] // Харківська обласна державна адміністрація: офіц. сайт. — Режим доступу: <http://www.kharkivoda.gov.ua/show.php?page=9362>. — Назва з екрану.
90. Св. Миколай завітав у храм Іоана Богослова [Електронний ресурс] // Храм апостола і євангеліста Іоана: офіц. веб-сайт. — Режим доступу: <http://www.cerkva.ucoz.ua/news/2009-12-19-138>. — Назва з екрану.

91. Спалек М. Приходы пришли в движение [Электронный ресурс] / Мария Спалек, Богдан Лозовский // Релігійно-інформаційна служба України: Суспільство-дайджест. — 2006. — 23 трав. — Режим доступа: [http://old.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/other\\_art/article%3b10313](http://old.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/other_art/article%3b10313). — Название с экрана.  
*Приводится мнение о. В. Маринчака о причинах перехода общины храма Св. Иоанна Богослова под юрисдикцию УПЦ Киевского патриархата (недовольство общины внутренним состоянием УАПЦ).*
92. Станиславская К. Не судите, да не судимы будете? [Электронный ресурс] // Пятница. — 2010. — 26 янв. — Режим доступа: <http://5nizza.kharkov.ua/2010/01/26>. — Название с экрана.  
*Упоминается письмо, написанное В. Маринчаком в защиту судьи Любови Шаповаленко, прихожанки храма Св. Иоанна Богослова.*
93. Студенти Харкова моляться за долю України [Електронний ресурс] // УНІАН: Вибори-2004. — 2004. — 5 груд. (№ 107). — С. 16. — Режим доступа: <http://unian.net/ukr/products-53620.html>. — Назва з екрану.  
*О. Виктор Маринчак сообщил, что группа студентов филологического факультета заказала молебен «о судьбе Украины». В Иоанно-Богословском храме УАПЦ специально проводятся «внеплановые» службы при участии студентов.*
94. Ступа Н. Два прихода В. Маринчака / Н. Ступа // Событие. — 1991. — 4 сент.
95. Траурный митинг и панихида по жертвам Голодомора прошли в Харькове [Электронный ресурс] // Украинское фото: Фотосервис украинских новостей. — 2009. — 28 нояб. — Режим доступа: <http://uf.ukranews.com/reportages.php?id=1836&photo=34367>. — Название с экрана.  
*Подпись под фото: священник украинской православной церкви (Киевский патриархат) отец Виктор (Маринчак).*
96. Ходун Є. Інтелігентністю це не назвеш / Є. Ходун // Березіль. — 1991. — № 12. — С. 149–160.  
*С. 155: упоминается В.А. Маринчак, ставший первым священником, вышедшим из стен современного университета.*
97. Чистилін В. Національна ідея лежить у моральній площині [Електронний ресурс] / В. Чистилін, [у бесіді брали участь о. Віктор Маринчак, філософ Ігор Розсоха, віце-ректор Ук-

- раїнського католиц. ун-ту Мирослав Маринович] // Главное (Харьков). — 2009. — 22 янв. — Режим доступа: <http://orthodoxu.org.ua/uk/2009/01/23/21756.html>. — Назва з екрану.
98. Чистилин В. Храм апостола Любви: выстояли, выстрадали, вымолили: [про храм Иоанна Богослова и его настоятеля о. Виктора Маринчака] / В. Чистилин // Объектив-но. — 2007. — 23 авг. — С. 9.
99. Чистилин В. Храм апостола любви [Электронный ресурс] / В. Чистилин // Храм апостола і євангеліста Іоана Богослова: офіційний веб-сайт. — 2009. — 6 жовт. — <http://cerkva.ucoz.ua/blog/2009-10-06-9>. — Назва з екрану.

#### ДИССЕРТАЦИИ, ЗАЩИЩЕННЫЕ ПОД РУКОВОДСТВОМ В.А. МАРИНЧАКА

100. Гуляева Ю.А. Семантика и функционирование высказываний с пропозициональными предикатами предложения: автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук: 10.02.02 — русский язык / Ю.А. Гуляева, Харьк. ун-т. — Х., 1993. — 17 с.
101. Зельдович Г.М. Система минимальных значений частицы «хоть» и их взаимодействие с контекстом : автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук: 10.02.02 — русский язык / Г. М. Зельдович, Харьк. ун-т. — Х., 1990. — 20 с.
102. Ильина Л. Э. Семантика и функционирование оператора пропозиционального отношения знания в высказывании: автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук: 10.02.02 — русский язык / Л.Э. Ильина, Харьк. гос. ун-т. — Х., 1991. — 23 с.
103. Мосенцев В.В. Временные операторы в семантической структуре высказывания и текста: автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук: 10.02.02 — русский язык / В.В. Мосенцев, Харьк. гос. ун-т. — Х., 1990. — 22 с.
104. Суханова Т. Є. Міфопоетична семантика в ліричних текстах А. О. Тарковського: автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філол. наук: 10.02.02 — русский язык / Т.Є. Суханова; Харк. нац. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди. — Х., 2004. — 17 с.
105. Тарлева А.В. Мифопоэтический аспект семантики рассказов А. Платонова: автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филол.

- наук: 10.02.02 — русский язык / А.В. Тарлева, Харьк. нац. ун-т им. В.Н. Каразина. — X., 2001. — 20 с.
106. Тростинская О. Н. Функционально-семантический анализ высказываний с пропозициональным оператором восприятия: автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук: 10.02.02 — русский язык / О.Н. Тростинская, Харьк. гос. ун-т. — X., 1991. — 22 с.

*Составитель — Ю.Ю. Полякова*

*Научный редактор — канд. филол. наук М.М. Красиков*

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Михаил Блюменкранц. В поисках Абсолюта</i> .....	4
Антиостранение в поэтике Пастернака .....	8
Різдвяний цикл Богдана-Ігоря Антонича в контексті діалогу міфообрядової і релігійної свідомості.....	31
Из забвения смертного (А.П. Чехов, «Студент»).....	47
І надходить пітьма (В. Винниченко, «Гріх»).....	72
Усилие одоленья (Райнер-Мария Рильке).....	86
Ожидание и осуществление чуда в интенциональности и судьбах героев «Преступления и наказания» .....	130
«Гамлет» Б. Пастернака: интенциональное самоопределение в контекстах культуры, истории, судьбы .....	156
Религиозная интенциональность в стихотворении А.С. Пушкина «Отцы пустынноики и жены непорочны» в сопоставлении с молитвой Св. Ефрема Сирина.....	180
Ценностное отношение в пушкинской интерпретации (А.С. Пушкин, «Два чувства дивно близки нам»).....	187
Ценностная интенциональность в семантике художественного текста (А.С. Пушкин, «Пророк»).....	201
Духовное содержание любви в русском философском дискурсе и в стихотворении А.С. Пушкина «Я вас любил» .....	216
Рецепція і відтворення християнського модусу буття в ліриці В. Стуса.....	231

---

Четыре слова и четыре строки из Гете (Музыка становления).....	240
Дом бытия (И. Бродский, «Сретенье»).....	248
Интенциональный субъект и «дом бытия» .....	259
Пилат и «пилатчина» в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» .....	270
От научного редактора .....	325
Библиография работ Виктора Андреевича Маринчака .....	326

*Литературно-художественное издание*

В.А. МАРИНЧАК

## НАСТОЯТЕЛЬНОСТЬ СКАЗАННОГО

КАТАСТРОФИЧЕСКОЕ — СОКРОВЕННОЕ — САКРАЛЬНОЕ  
В ИСКУССТВЕ СЛОВА

ISBN 966-8919-91-6



Ответственный за выпуск *Е.Е. Захаров*  
Научный редактор *М.М. Красиков*  
Компьютерная верстка *О.А. Мирошниченко*

Подписано в печать 26.03.2010  
Формат 60 x 84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Тип Таймс  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,33 Усл. кр.-отг. 20,9  
Уч.-изд. л. 21,32. Тираж 500 экз.

Харьковская правозащитная группа  
61002, Харьков, а/я 10430  
<http://khp.org>  
<http://library.khp.org>

Издательство «Права людини»  
61112, Харьков, ул. Р. Эйдемана, 10, кв. 37  
Свидетельство Государственного комитета телевидения  
и радиовещания Украины  
серия ДК № 3065 от 19.12.2007 г.

Напечатано на оборудовании Харьковской правозащитной группы  
61002, Харьков, ул. Иванова, 27, кв. 4