

Наталья Жилина

Творчество А.С. Пушкина

в контексте
христианской
аксиологии



Наталья Павловна Жилина

Творчество А.С.

Пушкина в контексте

христианской аксиологии

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=25198323

Творчество А.С. Пушкина в контексте христианской аксиологии:

ИТПК; Москва; 2017

ISBN 978-5-88010-450-5

Аннотация

В монографии творчество Пушкина рассматривается как единая аксиологическая система, ключевыми понятиями в которой являются такие центральные христианские категории, как любовь, милосердие, нравственный закон, совесть, грех, добро и зло, обращающие читателя к проблемам духовного плана. Книга может быть интересна и полезна филологам, преподавателям вузов, учителям русского языка и литературы в средней школе, а также широкому кругу читателей, интересующихся русской классикой.

Содержание

Введение	5
Глава 1. Концепция личности в пушкинских поэмах	32
§ 1. Тема духовного плена в сюжете поэмы "Кавказский пленник"	32
Конец ознакомительного фрагмента.	54

Н. П. Жилина

**Творчество А. С. Пушкина
в контексте христианской
аксиологии: Монография**

© Жилина Н. П., 2017

© Издательство ИТРК, издание и оформление, 2017

*** * ***

Моей дочери Татьяне

Введение

Обращение к творчеству Александра Сергеевича Пушкина всегда таит в себе немалые трудности. Прежде всего в русском национальном сознании Пушкин воспринимается как явление абсолютно уникальное и ни с кем другим не сопоставимое. И дело не только в том, что в своеобразной поэтической «табели о рангах» именно ему принадлежит бесспорное первенство как первому поэту и прозаику, первому реалисту, наконец, родоначальнику всей новой русской литературы. Степень известности пушкинских произведений, как и фактов его биографии, не сравнима ни с кем другим, а в определении его творчества как всенародного достояния нет даже малой доли преувеличения. Все это само по себе накладывает на исследователя, приступающего к анализу пушкинских произведений, особую ответственность. Но есть и другая сложность. Творческая индивидуальность Пушкина осуществляла себя в различных, даже противоположных авторских воплощениях, что было нехарактерно и непривычно для литературы его времени.

Множественность и широкий разброс рецепций особенно проявился в отношении религиозного сознания великого поэта – этот вопрос, остававшийся на протяжении нескольких десятилетий непроясненным, постепенно был выведен из разряда дискуссионных. В XX веке представление об

атеистических воззрениях Пушкина в отечественной науке утвердилось настолько прочно, что стало приниматься *a priori* – при этом, разумеется, полностью игнорировались и тот интерес, и то внимание, которые сам поэт проявлял к различным фактам религиозной жизни. Так, например, в малоизвестной рецензии «Собрание сочинений Георгия Кониского, архиепископа Белорусского» [Пушкин, 7, 325-343] Пушкин раскрыл читателям прекрасный духовный облик православного подвижника, заступника преследуемых польскими властями верующих. При этом поэт не ограничился описанием деяний епископа, но включил в публикацию также и фрагменты его рукописи. Заслуживает внимания и рецензия на «Словарь о святых» [Пушкин, 7, 473-476], опубликованная, как и предыдущая, в 1836 году в «Современнике». Наконец, важнейшим свидетельством отношения Пушкина к религии являются прямые и открытые его высказывания, как, например, такое: «Величайший духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. В сей-то священной стихии исчез и обновился мир. История древняя есть история Египта, Персии, Греции, Рима. История новейшая есть история христианства» [Пушкин, 7, 143].

Определяя место и значение Пушкина для русского сознания, один из известных наших исследователей еще в начале XX века поставил вопрос, который и сейчас остается актуальным: «Пушкина называли явлением необычайным и пророческим, – писал он. – Про него говорили, что он унес

с собою великую тайну, которую мы и разгадываем. С ним боролись, как атеисты борются с Богом, – как будто вся судьба русской жизни зависела от того, как отнестись к Пушкину. <...> Но если Пушкин, на самом деле, был и необычайным, и пророческим явлением русской жизни, то как было не принять его со стороны религиозной, как явление религиозной жизни?» [Гиппиус: 1915, 5] Однако только кардинальные общественные перемены, происшедшие в конце минувшего столетия в нашей стране, открыли возможности для глубокого исследования этой проблемы.

При изучении художественного творчества в разные эпохи на первый план выдвигались и различные аспекты в зависимости от духовных или идеологических потребностей общества. Проблема автора, авторской позиции всегда была одной из значимых, но при анализе текста исследователи не всегда учитывали, что «оценка в произведении обусловлена теми ценностями и идеалами, которые выражает и отстаивает писатель. Внутренний мир произведения неизбежно ориентирован на ту или иную систему ценностей, строится на определенной шкале авторских оценок» [Свительский, 8]. В последние годы в отечественном литературоведении утверждается и набирает силу новое научное направление, в основе которого лежит аксиологический подход к художественному произведению. Нельзя не вспомнить, что такой подход еще со времен В. Г. Белинского является традиционным. В свое время М. М. Бахтин, говоря об «основ-

ной задаче» исследователя, формулировал ее так: «прежде всего определить художественное задание и его действительный контекст, то есть тот ценностный мир, где оно ставится и осуществляется». Ученый при этом добавлял, что «художественный стиль работает не словами, а моментами мира, ценностями мира и жизни... и этот стиль определяет собою и отношение к материалу, слову, природе которого, конечно, нужно знать, чтобы понять это отношение» [Бахтин: 1979, 169].

Выделяя «два *подхода* к пониманию художественного произведения», «историко-литературный и мифопоэтический», И. А. Есаулов предлагает и «*третий подход*, вытекающий из постулата существования различных *типов культур, типов ментальностей*, которые оказывают глубинное воздействие на создание и функционирование того или иного произведения искусства. <...> Однако само выделение „третьего измерения“ и его адекватное научное описание возможны лишь при определенном аксиологическом подходе исследователя к предмету своего изучения: русской культуре». Прежде всего, считает ученый, необходимо учитывать «систему аксиологических координат, оказавшую воздействие, в частности, на поэтику русской литературы, а возможно, и определившую эту поэтику» [Есаулов: 1994, 379-381]. Следует признать, что аксиология как область науки, как «философское учение и общая теория о природе социально-эстетических ценностей жизни и культуры» [КССП,

21] в нашем обществе не отвергалась и в XX веке, в советское время в нее включалось теоретическое осмысление идеалов, целей, нормативных начал, ведущих тенденций бытия. Однако действительно широко и разносторонне ценностный подход при исследовании русской литературы заявил о себе лишь в конце минувшего столетия. Ученые наконец заметили, что история русской литературы, как она была написана в послевоенные годы, собственно, представляет собой историю общественной мысли, иллюстрированную художественными текстами, и от этого не может избавиться даже пристальное внимание к поэтике того или иного писателя. Советское литературоведение основывалось на идее, что новая литература (в отличие от древнерусской) принадлежит внерелигиозной культуре, и только в 1990-е годы ученые всерьез заговорили о христианской основе русской классики.

Необходимый поворот наметился в 1990-е годы и в отношении к творчеству А. С. Пушкина. Важнейшую роль в нем сыграло возвращение к пушкиноведческим трудам представителей русской религиозной философии и духовенства, опубликованным в это время в сборниках «Пушкин в русской философской критике» и «А. С. Пушкин: путь к православию». Большое значение имели также работы В. С. Непомнящего, выдающегося современного пушкиниста, еще в советское время обратившегося к духовной проблематике творчества Пушкина, выдвинувшего ряд принципиально новых идей и сумевшего опровергнуть привыч-

ное, традиционное толкование многих произведений великого поэта. Уже во второй половине 1980-х годов этот исследователь сумел разглядеть то, что было скрыто от других: начался сдвиг, «радикальнейший методологический сдвиг в изучении творчества Пушкина, его жизни и личности – сдвиг в сторону постижения *смысла* того, что он писал и делал...» [Непомнящий: 1987, 14]. В 1999 году значительным событием не только в литературоведении, но и в отечественной культуре вообще стало появление книги В. С. Непомнящего «Пушкин. Русская картина мира» [Непомнящий, 2001] – по жанру сборник, по существу целостная концепция творчества Пушкина, данного на фоне духовной истории европейского человечества. Новые интерпретации отдельных пушкинских произведений предложены и в работах других исследователей, применяющих при анализе аксиологический угол зрения. Однако место Пушкина в отечественной культуре настолько значительно, пушкинская проблематика столь неисчерпаема и возрастающе актуальна, что необходимость целостного анализа художественного мира поэта в самых различных ракурсах остается насущной задачей современного литературоведения. Удивительное явление отметил И. Сурат: «Со временем Пушкин как явление приобретает все больший объем, открываясь нам в новых измерениях» [Сурат: 2000, 48]. Несмотря на то что осмысление пушкинского творчества продолжается уже многие десятилетия, считать эту работу близкой к завершению невозможно. В

представленной монографии творчество Пушкина рассматривается как единая аксиологическая система, ключевыми понятиями в которой являются такие центральные *христианские* категории, как любовь, милосердие, нравственный закон, совесть, грех, добро и зло, обращающие читателя к проблемам духовного плана.

В связи с поставленной в центре исследования проблемой необходимо хотя бы вкратце изложить *основы христианской системы ценностей*, самым точным и непосредственным образом выражающей сущность всей религии. Центральной в ней является идея *спасения*, неразрывно связанная с Крестной Жертвой Богочеловека Иисуса Христа, принесенной Им ради спасения каждого человека и всего человечества. Само же христианское учение о спасении (сотериология) неотделимо от библейских догматов о творении и грехопадении человека.

В библейском повествовании очень существенно указание на то, что сотворение человека происходило *особо* от всего остального мира, но еще более важным является другое указание: только человек сотворен «по образу и подобию Божию». Бог сотворил человека «из праха земного», то есть из материи. Человек есть, таким образом, плоть от плоти земли, из которой он вылеплен руками Божьими. Но Бог также «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [Быт. 2: 7]. Тело человека, пишет известный богослов XIX века А. П. Лопухин, «как и тела всех

животных, образовано из земли; но духовная часть его есть непосредственное вдуновение Творца. <...> Образ и подобие Божие в человеке поэтому состоит в духовном сыновстве его Богу, в стремлении к умственному и нравственному совершенству, дающему ему возможность господствовать над природой» [Лопухин, 6]. По словам первосвященника Русской православной церкви патриарха Кирилла, «образ Божий есть отображение Божественной природы в человеческой личности, отражение тех ее качеств, которыми на земле не обладает никто, кроме человека» [Кирилл, 38]. В святоотеческой литературе обычное толкование этой библейской формулы таково, что «образ» Божий признается вошедшим в самое существо человека, отличая его этим от дочеловеческого живого мира. «Подобие» же обычно толкуется как задача, которая была поставлена человеку, – достигнуть богоподобия. «Будучи „перстным“, земным, человек получает некое Божественное начало, залог своей приобщенности к Божественному бытию. <...> Создавая человека по образу и подобию Своему, Бог творит существо, призванное стать богом. Человек есть богочеловек по своему потенциалу» [Иларион, 78]. Созданный по образу Божию, человек предназначен к тому, чтобы как личность уподобить себя Богу: он «сам себе задан для того, чтобы творческим усилием осуществлять свой предвечный образ» [Булгаков: 1993, 637].

Христианская антропология признает в человеке три уровня: первый, наиболее связанный с внешней природой

уровень, – тело; второй, пограничный – душа, или психика; третий, самый глубокий, – дух. Первые два измерения – общие у человека и других живых существ. Духом же обладает лишь он один среди всех известных земных творений [Лука]. Дух образует человеческое «Я» и те высшие свойства человека, в которых отражен «образ и подобие Божие». Все особенности духа объединяются тем, что он реализует себя через «Я», через личность, причем личность не изолированную, но живущую во взаимосвязи с другими личностями. Основные положения христианской религии не исчерпываются только представлениями о Боге Троице – «абсолютно совершенном Духе, не только абсолютном Разуме и Всомогуществе, но и абсолютной Благости и Любви», важное место среди них занимает и «учение об *абсолютной ценности человеческой личности* как бессмертного, духовного существа», идеальное назначение которого заключается «в бесконечном, всестороннем, духовном *совершенствовании* („будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный“) [Христианство, 3, 395]. Таким образом, „то, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу. Другим свойством духа является осознающий себя разум“ [Лосский, 160]. „Материальный и органический мир не есть мир мысли. Только человек мыслит, познавая себя и все окружающее; в нашем уме рождается целый идеальный мир, в котором отражается все познанное нами“ [Верховской, 307]. „Только в человеке

имеет место *самосознание*, и это как раз и является основным признаком личности в человеке. Человек, подобно всем живым существам, борется за свое бытие, приспосабливается и приспосабливает к себе среду, сознает то, что вокруг него, изобретает орудия и подчиняет себе силы природы. Все это может быть и в других высших существах. Но только в человеке есть самосознание – и не в том лишь смысле, что человек видит себя, но и в том, что он открывает в себе глубину неисследимую, находит в себе целый мир“, – писал известный философ, педагог и богослов В. В. Зеньковский. Наше самосознание, отмечал он, *„не есть продукт природы*, его никак нельзя вывести „снизу“, в порядке генетической эволюции психики; самосознание не рождается из недр сознания, из недр жизни, а приходит откуда-то „сверху“, то есть от Бога. Ничто так не свидетельствует о сверхприродности в человеке, о невыводимом из природы образе Божиим в человеке, как этот свет самосознания“ [Зеньковский: 2002, 64-66].

Еще одно важное свойство духа – свобода. Один из древних святых отцов, прп. Никита Стифат писал: „Ино – образ Божий и ино то, что усматривается в образе. Образ Божий – душа мысленная, ум и слово – единое и нераздельное естество, а усматриваемое в сем образе есть начальственность (самостоятельность), владычественность (независимость) и самовластность (свобода)“ [Добротолюбие, 336-337]. „Только в определенной и конкретной личности существует и живет человек, и только в ней он свободен. Получая жизнь

извне, завися в ней от внешнего, он сам и свободно располагает ею, принимает или отвергает дар, волен спасти или погубить себя. Если в жизни все связано, все „зависит“ – от Бога, от природы, от мира, то в личности дар жизни становится даром свободы. <...> В своем духе, то есть в личности, человек „похож“ на Бога, есть Его „образ и подобие“, потому что в личности он свободен даже от Бога“ [Шмеман, 66-67]. „Бог создал человека абсолютно свободным: по Своей любви Он не хочет принуждать его ни к добру, ни ко злу. В свою очередь Он ждет от человека не просто слепого повиновения, но ответной любви. Только будучи свободным, человек может уподобиться Богу через любовь к Нему“ [Иларион, 80]. „Как образ Божий, человек – существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек ему отвечает. Святой Василий Великий говорит, что человек есть тварь, получившая повеление стать богом.

Но это повеление, обращенное к человеческой свободе, не есть принуждение. Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию“ [Лосский, 162].

Реализация духовного начала происходит и в стремлении к творчеству. „Не случайно творчество для христианства имеет значение космическое: в нем человек как бы продолжает божественное дело созидания“ [Мень, 1, 119]. „Творец наделил человека правом господствовать над землей и управлять ею для того, чтобы тот привнес нечто свое в творение Отца Небесного. Мир, вышедший из рук Божи-

их, был изначально прекрасен, и все же Господь препоручает его человеку для творческой деятельности и разумного усовершенствования, повелевая возделывать райский сад“ [Кирилл, 38]. Будучи „венцом творения“, человек становится и „владыкой твари“: в Библии это выражено в указании, что Бог „привел к человеку“ все живые существа и человек „нарек... имена“ всему живому [Быт. 2: 19-20]. Поскольку *имя* наделено было в сознании древних сакральными свойствами, человек получал от Бога неограниченную власть над всей природой.

Предоставление человеку полной свободы сопровождалось в то же время установлением закона, нарушение которого должно было повлечь за собой страшные последствия, о чем он был своевременно предупрежден. „Чтобы предоставить человеку возможность засвидетельствовать свое послушание и укреплять свою веру, Бог дал ему заповедь, которая могла служить для него испытанием как средством укрепления того свободного нравственного самоопределения, в котором заключается высшее благо жизни“ [Лопухин, 8]. „Поступив вопреки прямому повелению Господа, люди тем самым нарушили свою сыновнюю связь с Ним, вследствие чего утратили свое царственное положение в мире. Господь предупреждал Адама, что если он „вкусит плод от дерева познания добра и зла“, то „смертью умрет“. И действительно, разорвав с Богом связь, люди утратили свою основу в Боге, и смерть вошла в их природу“ [Зеньковский: 2004, 192].

Этот библейский рассказ дает ключ к пониманию зла, проявляющего себя в натуре человека. Развивая учение Библии, христианство выработало понятие „первородного греха“: это понятие выражает то изменение в самой природе человека, в силу которого действие образа Божия в человеке постоянно ослабляется проявлениями греховности. Очевидную раздвоенность природы человека, выраженную Г. Р. Державиным в поэтической формуле „Я – царь, я – раб, я – червь, я – бог“ [Державин, 32], Библия связывает с этой духовной болезнью, постигшей человечество на заре его существования. Грех прародителей изменил то высокое положение, которое Бог дал людям в мире, – и вместо царственного владычества над землей человек стал рабом природы, должен был подчиниться ее законам. „Бог сотворил человека по образу Своему, то есть бессмертным, самовластным и украшенным всякой добродетелью, – пишет один из святых отцов, авва Дорофей. – Но когда он преступил заповедь, вкусивши плод дерева, от которого Бог заповедал ему не вкушать, тогда он был изгнан из рая [Быт. 3], отпал от естественного состояния и впал в противоестественное, и пребывал уже в грехе: в славолубии, в любви к наслаждениям века сего и в прочих страстях, и был обладаем ими, ибо сам сделался рабом их чрез преступление. Тогда мало-помалу начало возрастать зло и воцарилась смерть“ [Добротолюбие, 191]. Изначально „дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было

жить душою, – таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека.

Отвратившись от Бога, дух вместо того, чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем „духовными ценностями“), душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это – происхождение страстей; и, наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть“ [Лосский, 167]. Как писал св. прп. Максим Исповедник, „смерть, собственно, есть отдаление от Бога; жало же смерти – грех, которое Адам приял в себя, стал в одно время изгнан и от древа жизни, и от рая, и от Бога; за чем необходимо следовала и телесная смерть. Жизнь же, собственно, есть Тот, Кто сказал: *Азесмь... живот* [Ин. 14: 6]“ [Добролюбие, 23]. „Пользуясь данной ему свободой, человек не только изменил своему призванию, но оказал ему сознательное сопротивление. Библия изображает это в виде посягательства на плоды „Древа Познания добра и зла“, а мотивом нарушения заповеди называет желание людей „быть как боги“. В свете ветхозаветной терминологии „познание добра и зла“ может быть истолковано как власть над миром. Но это не та власть, которая была дана человеку Богом, а власть автономная, утверждающая свои цели и свои мерила для жизни и мысли. Конкретно Первородный грех можно представить в виде попытки человека повлиять на природу, используя данные ему силы в одних лишь своекорыстных целях.

Сам этот акт „первой в истории магии“ привел к внутренней переориентации человека и внес разлад во все его существо. Роковая черта была перейдена: человек осознал, что он свободен, что может действовать вопреки Богу. Головокружительная бездна раскрылась перед ним, и тот, кто был создан стать борцом с Хаосом, стал его рабом. Путь к Древу Жизни был закрыт. Законы, властвующие в природе, овладели человеком, гармония духа и плоти была нарушена, между Небом и Землей разверзлась пропасть... Первородный грех есть крушение духа, утвердившего себя не в Боге, а в самом себе“ [Мень, 1, 144-145].

„Церковь часто говорит о падении человека и о смерти, появившейся в результате этого падения, – пишет греческий ученый-богослов митрополит Иерофей (Влахос). – Телесная смерть последовала за духовной. Душа утратила нетварную благодать Божию, ум же потерял связь с Богом и подвергся помрачению. Это помрачение и помертвление он передал и телу. <...> В результате падения душа исполнилась страстей, тело же уподобилось скотам. Человек облекся в „кожаные ризы“ тления и смертности, уподобившись бессловесным животным“ [Иерофей, 111]. Отвечая на вопрос „Что такое страсти?“, он далее поясняет: „Слово „страсть“, как легко видеть, происходит от глагола „страдать“ и обозначает внутреннюю болезнь. <...> Страсть есть помрачение, уничтожение и поношение образа Божия, красоты Божией. <...> Являются ли они (страсти. – *Н. Ж.*) силами, вошедшими извне в

нашу душу, которые необходимо вырвать с корнем, или же это естественные способности души, развращенные грехом и нашим удалением от Бога? Все библейское святоотеческое предание указывает на второе решение. <...> Человек не был создан вместе со страстями, как они проявляются сегодня в плотском человеке, лишенном действия Святого Духа. <...> Страсть подобна мраку, который не существует сам по себе, но есть отсутствие света. <...> Страсти представляют собой извращение душевных сил. <...> Страсти есть состояние противоестественное“ [Иерофей, 248-251]. Наиболее точно передают это состояние человека слова апостола Павла из его послания к Римлянам: „Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... уже не я делаю то, но живущий во мне грех <...> Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю <...> по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного“ [Римл. 7: 15-23]. „В этих словах ап. Павла дано яркое описание того, что мы видим у людей; в человеке, кроме образа Божьего, через который всегда струятся лучи свыше, т. е. уму и сердцу, совести, – образовался в самой природе человека второй центр его существа – начало греховности“ [Зеньковский: 2004, 193]. Святые отцы, объясняя все предание Православной церкви, говорят, что в результате грехопадения мы утратили подобие Божие, „но образа не погубили“. Именно потому, что этот образ не

потерян, мы можем воскресить душу.

Это учение христианства дает разрешение труднейшего вопроса, который всегда волнует людей, – о смысле и происхождении зла. Сущность зла, по христианскому учению, заключается лишь в отходе от Бога, в разрыве с Ним: „...корень зла не в самой личности, а в нашей природе, в вошедшей в нашу природу греховности, – т. е. в следовании не тому, что от Бога, а тому, что рождается из противления Его воле“ [Зеньковский: 2004, 39]. По словам одного из святых отцов, блаженного Диадокха, „зла нет в естестве и нет никого злого по естеству, ибо Бог не сотворил ничего злого. Но когда кто с похотением сердечным вносит в себя образ зла, тогда оно, несмотря на то, что не есть в естестве, начинает быть в таком виде, как возжелал сего тот, кто так делает“ [Добротолюбие, 323]. Об этом же пишет прп. Иоанн Кассиан: „...нет настоящего зла, кроме одного – греха и отделения от Бога“ [Добротолюбие, 192]. Таким образом, „зло не есть некая изначальная сущность, совечная и равная Богу, оно есть отпадение от добра, противление добру. В этом смысле оно вообще не может быть названо „сущностью“, потому что не существует само по себе. Как тьма или тень не являются самостоятельным бытием, но лишь отсутствием света, так зло есть лишь отсутствие добра. <...> Бог не создал ничего злого: и ангелы, и люди, и материальный мир – все это по природе является добрым и прекрасным. Но разумным личным существам (ангелам и людям) дана свобода воли, и они мо-

гут направить свою свободу против Бога и тем самым породить зло. Так и случилось: светоносец-денница, изначально созданный добрым, злоупотребил своей свободой, исказил собственное доброе естество и отпал от источника добра. Причиной этого падения была гордость: лучший из ангелов, наделенный великими дарованиями, захотел быть равным Богу. Он заразил своим безумием других ангелов, и часть светлых ангелов стала темными силами“ [Иларион, 64-65]. Об этом же пишет и свт. Игнатий Брянчанинов: „Глава и князь царства тьмы, составленного из падших духов, – падший херувим. Он – начало, источник, полнота зла. Взамен падших ангелов Бог сотворил новую разумную тварь – человеков – и поместил их в рай. <...> Весьма понятно, что новая тварь соделалась предметом зависти и ненависти... падших ангелов. Отверженные духи, руководимые вождем своим, покусились обольстить новосозданных человеков, соделать их причастниками своего падения, своими единомысленниками, заразить ядом вражды своей к Богу, в чем и успели.

Человек, хотя и обольщенный и обманутый, но произвольно отвергшийся повиновения Богу, произвольно согласившийся на демонскую хулу против Бога, произвольно вступивший в общение с падшими духами и в повиновение им, отпал от Бога и от лика святых духов, к которым он принадлежал не только душой, но и духовным телом своим, числился к лику духов падших – по душе, а по телу – к бес-

словесным животным“ [ПЭ, 78]. „Когда человек заразился грехом, то душа человека как бы открылась для влияния дьявола, и дьявол получил доступ сеять в душу человека всякое зло, и прежде всего он получил возможность сеять в душу человека гордость, греховные страстные мысли и стремления“ [Пестов, 194]. „Грехопадение праотцев как вселенская трагедия вызвало изменения не только в физической и духовной природе самого человека, но и во всем мире: „Вся тварь совокупно стенает и мучится донyně“ [Рим. 8: 22]. Сотворенный мир пострадал в результате отрыва от Бога, ибо была утрачена та первозданная гармония, о которой говорит Библия и воспоминания о которой хранят религиозные сказания разных народов в повествованиях о „золотом веке“ человечества. Этот разрыв не мог быть преодолен усилиями только человеческими. Ведь „как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили“ [Рим. 5:12]. И поэтому Бог Сам решил помочь человечеству, протянув ему руку с тем, чтобы преодолеть пропасть, пролегшую между нами и Ним“ [Филарет, 118].

„Ко времени Христа злой мир достиг своего апогея. Обозначились два крайних полюса в положении людей. Эмблемой одного положения, до которого достиг смертный человек, был золотой трон римского императора. Роскошное сидалище, откуда человек мог обозревать весь мир, и этот мир лежал перед ним во прахе. <...> Эмблемой другого положения

человека был безобразный и нелепый обрубок дерева с поперечной перекладиной – тоже седалище, оказавшись на котором, человек попадал в безвыходное и унижительное положение. Этот обрубок с перекладиной говорил о том, что мог один человек (властитель) сделать с другим человеком (рабом). Наполнившись тьмой, человек приобрел возможность убивать себе подобного. Но, развивая в себе эти качества, человек уже перестал довольствоваться только убийством. Этого было ему мало – он стал убивать своего брата с мучением. Но и этого оказалось мало. Он стал, издеваясь, убивать брата. Но и этого все еще было мало. И вот выдумывается нечто такое, чтобы, не убивая, поставить брата в беспомощное положение (чтобы своей беспомощностью он вызывал смех у проходящих), и так, сидя на этом безобразном обрубке несколько дней с бессмысленно разведенными руками, брат сам умирал бы от приступов страшной боли.

Вот когда с совершенной ясностью открылось людям, кто такой Бог. <...> Если бы Он был громовержцем, Он должен был уничтожить весь человеческий род за то, что тварь так злобно посмеялась над мыслью своего Творца. Но Любящий поступил совершенно обратно. Отец думал о нашем спасении, т. е. о том, чтобы любовь опять соединила людей с Ним, друг с другом. И Он подал Божественный пример Своей дружбы. <...> Наш Небесный Отец отдал Сына Своего Единородного, чтобы повиснул на безобразном древке ненависти и черной злобы. И, провисев сколько нужно, насытив злобу

своих врагов, умер. Через три дня Отец воскресил Сына и запечатлел в сердцах людей Свое новое дело. С этого времени в мире людских представлений и понятий наступает полный переворот. Точка отправления человеческих дел перемещается соответственно Христову указанию. Трон цезарей становится двусмысленным и неустойчивым, тогда как безобразный обрубок с поперечником делается единственной верной опорой человека. „Путь, истина и жизнь“ начинаются с креста, без которого спастись нельзя“ [Пестов, 86-88]. „Люди осудили Бога на смерть; Своим воскресением Он их осуждает на бессмертие. За удары Он воздаёт объятиями, за оскорбления – благословением, за смерть – бессмертием. Никогда люди не являли себя более ненавидящими Бога, чем тогда, когда распяли Его; и никогда Бог не показывал большей любви к людям, чем тогда, когда воскрес“ [Иустин, 142]. „Совершенная жертва не есть только нравственный подвиг, это – полный переворот в целом жизненном строе, основанном на самоутверждении тварного эгоизма, и по тому самому – начало целого космического переворота. Два мира, два противоположных жизненных строя столкнулись на Голгофе – проповедь самоотречения и отдачи себя Богу, с одной стороны, а с другой стороны – вызванный ею подъем всех сил зла, всей накопившейся в мире ненависти“ [Трубецкой, 51]. „Христос пришел раскрыть имя Отца. Имя это Любовь. В любви нет подчиненных, властвующих и подвластных. Только свободные могут любить друг друга“ [Пестов, 86].

Изложение библейской истории свидетельствует нам, что в христианской системе ценностей центральными и основополагающими являются оппозиции *добро – зло, свет – тьма, жизнь – смерть*. Спаситель приходит в мир, чтобы связать Собой Небо и Землю и указать отпавшему от Бога человеку путь: от зла – к добру, от тьмы – к свету, от смерти – к жизни. Категории жизни и смерти в святоотеческой литературе рассматриваются в духовном плане. По определению св. Григория Паламы, „смерть собственно состоит в разлучении души от Божества и соединении со грехом. Это, для имеющих разум, – смерть истинная и страшная... <...> Убоившийся этой смерти и сохранившийся от нее не убоится приближения плотской смерти, имея в себе жительствующую истинную жизнь, которую плотская смерть соделывает лишь неотъемлемою“ [Добротолюбие, 22]. „Но если не должна нас страшить смерть тела, то нас должна ужасать смерть нашей души – ее бесчувственное, оцепенелое состояние во грехе“ [Пестов, 200]. Преподобный Антоний Великий пишет: „Смерть для людей, которые понимают ее, есть бессмертие, а для простецов, не понимающих ее, есть смерть. И этой смерти не следует бояться, а [бояться надобно] погибели душевной, которая есть неведение Бога. Вот что ужасно для души!“ [Добротолюбие, 20]. „Чтобы знать, в чем состоит спасение наше, – учит святой праведный Иоанн Кронштадтский, – надо знать наперед, в чем состоит наша погибель: потому что спасение нужно только для погибших. <...> Погибель наша

совершилась через уничтожение общения нашего с Богом и через вступление в общение с падшими и отверженными душами. Спасение наше заключается в расторжении общения с сатаной и восстановлении общения с Богом“ [ПЭ, 516]. То, что грех вошел в человеческую природу, есть следствие изменения в ней от греха прародителей. Однако теперь, после явления Искупителя, от каждого из нас зависит, поддаваться или не поддаваться соблазнам. Путь человека и есть борьба за добро, за свет, за жизнь в Боге.

Если обратиться к святым отцам, то обычное определение ими цели христианской жизни формулируется как *спасение души*, понимается под этим „очищение души человеческой от греха, порока, страстей и пристрастий путем молитвы, покаяния, смирения, дел милосердия и развитие в душе христианских добродетелей“ [Пестов, 26]. Широко известно определение прп. Серафима Саровского: „Истинная цель жизни нашей христианской, – говорил он, – состоит в стяжании Духа Святаго Божия. Стяжание же, – объясняет далее святой, – есть собирание, постепенное приобретение через покаяние, молитву и другие подвиги, ради Христа делаемые“ [Житие, 420]. Человек „выходит из купели крещения чистым от грехов, светлым, сияющим по душе, но это не значит, что купель вместе с грехами отняла у него и тяготение к ним. Нет, оно остается. Стремление к страстям уничтожается долгим подвигом, через насаждение в себе противоположных им добродетелей, при помощи благодати Хри-

стовой. Когда Дух Святый вселится в человека, тогда пожжет все тернии и уничтожит всякое земное пристрастие“ [Варнава, 363-364]. „Только я сам, только мой человеческий дух может Спасителя мира и всех людей сделать *моим*

Спасителем. А спасти – не значит ли это восстановить и сохранить ту полную и свободную Личность, какой создан человек? Сын Божий стал Сыном Человеческим, чтобы каждого из нас сделать Сыном Божиим“ [Шмеман, 69-70].

Одной из основных целей Богоявления стало освобождение человечества от уз первородного греха в тайне искупления. Но была и другая цель: „организация нового, особого царства среди людей, во главе которого встал Сам Богочеловек. Он открыл двери этого царства для всех и всех зовет в него. А чтобы доказать, что никакой грех не может помешать человеку войти в него, Он ввел туда первым покаявшегося разбойника. Организация этого нового царства – Царства света духовного, истины и любви – не нарушила хода истории человечества, не сменила земных царств. Оно вне их, но, вместе с тем, объемлет всех их, и в него могут входить все взыскующие его из всех поколений: прошедших, настоящих и будущих. Богочеловек указал и законы этого Царства, исполнение которых обязательно для всех, кто хочет быть достойным его. Эти законы каждый может узнать из Четвероевангелия и добровольно подчинить им свою волю. Эти законы основаны на любви, милосердии, покаянии, смирении и кротости“ [Пестов, 70]. „Высшая цель нравственных

заповедей Христа в том, чтобы указать своим последователям путь к установлению сыновних отношений к небесному Отцу. <...> Это установление сыновних отношений человека к Богу, это выполнение высших нравственных целей называется на языке Евангелия созиданием царства Божия, учение о царстве Божиим и составляло главнейший предмет проповеди Иисуса Христа“ [Смирнов: 2007, 355]. „Царство Божие – вот основное содержание Евангелия. <...> Сущность Царствия Божия раскрывается в Евангелии как новая жизнь, основанная на любви к Богу и ближнему, на прощении грехов, милосердии, чистоте, единстве, искании во всем совершенства“ [Шмеман, 55].

Понятия *Царство Божие*, *Царство Христово* и *Царство Небесное* по существу тождественны с понятием *вечной жизни*. „Сущность вечной жизни, а отсюда и цель ее состоит в нравственном совершенстве. <...> Таким образом, все дело спасения представляется в следующем виде: человек здесь, на земле, трудится, работает над собой, созидает в себе Царство Божие и чрез это теперь же начинает мало-помалу делаться причастником вечной жизни, насколько он имеет сил и способности для этого причастия. <...> Нравственное обновление человека, таким образом, существенно связано с вечным спасением“ [Пестов, 116]. „Евангельское царство Божие не есть что-нибудь внешнее по отношению к каждой отдельной личности, не есть что-нибудь отдельное от внутренних тайников человеческой души. О нем нельзя сказать,

что оно там или здесь; оно внутри человека [Лк. 17:21], в его внутренних переживаниях, в его душевной настроенности, при которой человек сознает свою сыновнюю близость к Богу. Царство Божие есть правда, мир и радость о Святом Духе [Римл. 14:17]. Поэтому царство Божие есть факт не только будущего, но и настоящего – настоящего для тех, кто стал в сыновние отношения Богу. <...> Христос созидал Свое царство – царство не от мира сего – в глубине души каждого своего последователя. <...> Иисус Христос в своем нравственном учении призывает своих последователей не к исполнению той или другой отдельной заповеди, а к выработке в себе общего морального настроения, при котором человек может жить единственно только законом любви и высшей Христовой правды. Самая сущность христианства состоит в любви“ [Смирнов: 2007, 355-356].

Бог устроил нас таким образом, писал в своей книге „Слово пастыря“ в то время митрополит, а ныне патриарх Русской православной церкви Кирилл, что наше *„развитие определяется исполнением норм особого закона, который Творец вложил в человеческую природу. Этим законом является нравственный закон.* Богоустановленный нравственный закон регулирует внутреннюю жизнь человека. <...> Религия – это связь человека с Богом. Через религию человек входит в соработничество, в сотрудничество с Творцом, опирается на Божественную помощь в раскрытии норм нравственного закона, в созидании счастливой жизни. Поэтому *цель нашего*

бытия – быть с Богом, уподобиться Богу, жить в согласии с Божественным нравственным законом и благодаря этому обрести гармонию духовного и материального начал, душевное равновесие, покой, радость, мир и благополучие. Эта полнота жизни на языке Церкви именуется спасением. Обрести такую полноту – значит не только найти ее в нынешней временной жизни, но и через бессмертие души перенести ее в вечность“ [Кирилл, 39-41].

Глава 1. Концепция личности в пушкинских поэмах

§ 1. Тема духовного плена в сюжете поэмы "Кавказский пленник"

В «южных поэмах», обозначивших новый этап не только в пушкинском творчестве, но и в развитии всей русской литературы, была особенным образом поставлена проблема личности, важнейшая для романтической художественной системы, где внутренний мир человека утверждается как центральный объект искусства. Открывший собою ряд романтических поэм, «Кавказский пленник» был одобрительно встречен большинством критиков и имел большой успех читателей, воспринявших поэму как «подражание» Байрону. Влияние английского поэта, ставшего с конца 1810-х годов «властителем дум» как западноевропейских, так и русских читателей, на творчество Пушкина этого периода общеизвестно. По собственному признанию поэта, «Пленник» «отзывается чтением Байрона», от которого он в эту пору «с ума сходил» [Пушкин, 7, 170]. Не только многие современники Пушкина, но и исследователи более позднего времени считали, что «„Кавказский пленник“ – в полном

смысле слова байроническая поэма... что не только характер героя в ней – байроновский, но и построение поэмы, и отдельные мотивы в ней, и самая трактовка темы и стиля связаны с примером Байрона» [Гуковский: 1965, 323]. Так сложилось устойчивое мнение, что именно поэмы Байрона, прежде всего «Паломничество Чайльд Гарольда» и «Корсар», оказали наибольшее влияние на Пушкина, а первая из них послужила непосредственным «образцом» «Кавказского пленника». Однако в научной литературе высказывались и противоположные мнения. Показательно, например, утверждение Е. Н. Купреяновой, считавшей, что уже в первой из романтических поэм, «Кавказском пленнике», Пушкин создает характер героя «столько же байронический, как и антибайронический» [Купреянова, 251]. Как показал в своем фундаментальном труде В. М. Жирмунский, поэтика «южных поэм» во многом действительно восходит к Байрону. Но, по мнению ученого, в снижении и «развенчании» возвеличенного и идеализированного Байроном романтического героя-индивидуалиста обнаружилось и отчетливо проявилось существенное и принципиальное противостояние Пушкина всей художественной системе английского поэта [Жирмунский, 199]. Прояснение этого непростого вопроса возможно лишь при детальном сопоставлении художественных систем обоих поэтов, при этом главным объектом внимания должна стать, прежде всего, авторская позиция, неразрывно связанная со всей аксиологической системой в целом.

Общая для обеих поэм исходная ситуация – молодой человек, вступающий в жизнь, – находит свое продолжение и в предыстории пушкинского героя, вызывающей у читателя прямые ассоциации с началом событий в поэме Байрона: и в том и в другом случае герой покидает родину. Основные черты байроновского героя раскрываются уже в экспозиции:

Жил в Альбионе юноша. Свой век
Он посвящал лишь развлечениям праздным,
В безумной жажде радостей и нег
Распутством не гнушаясь безобразным,
Душою предан низменным соблазнам,
Но чужд равно и чести и стыду,
Он в мире возлюбил многообразном,
Увы! Лишь кратких связей череду
Да собутыльников веселую орду.

[Байрон, 2, 139]

В этой открывающей поэму авторской характеристике, как видим, внимание сосредоточивается прежде всего на полном отчуждении главного героя, имеющем в своей основе открытое презрение к общественным нормам и моральным запретам. Важно отметить, что такая бунтарская направленность в контексте байроновского художественного мира является верным признаком и бесспорным свидетельством исключительности человека. Во всяком случае, у исследователей никогда не возникало сомнений в том, что яр-

ко выраженное мятежное начало байроновского героя было всегда обеспечено безусловной авторской поддержкой. Причины отъезда героя из родных мест объясняются автором однозначно: это *скука*, возникшая в результате *пресыщения* порочной жизнью и полностью отравившая его существование.

Но вдруг, в расцвете жизненного мая,
Заговорило *пресыщенье* в нем,
Болезнь ума и сердца роковая,
И показалось мерзким все кругом:
Тюрьмою – родина, могилой – отчий дом.
Он совести не знал укоров строгих
И слепо шел дорогою страстей.
Любил одну – прельщал любовью многих...

[Байрон, 2, 140]

Сугубо плотский характер и низменная направленность увлечений Чайльд-Тарольда еще ярче оттеняют совершенно иную по своему строю душевную устремленность пушкинского героя, в предыстории которого запечатлена эволюция юной души, успевшей испытать не только разочарование, но и настоящее упоение жизнью. Образ родины, возникающий в его воспоминаниях, но данный одновременно и через авторское восприятие, сложен и противоречив, но в любом случае невозможно утверждать, что он дается только в негативном плане, в черных тонах:

В Россию дальний путь ведет,
В страну, где пламенную младость
Он гордо начал без забот,
Где первую познал он радость,
Где много милого любил,
Где обнял грозное страданье,
Где бурной жизнью погубил
Надежду, радость и желанье,
И лучших дней воспоминанье
В увядшем сердце заключил.

[Пушкин, 4, 109]

Таким образом, душевное состояние героев в начале событий весьма различно: *пресыщение* Чайльд-Тарольда является прямым следствием несдержанности в плотских утехах – *разочарование* Пленника вызвано крушением того идеала, поиски которого определяли его вступление в свет:

Людей и свет изведаль он
И знал неверной жизни цену.
В сердцах друзей нашёл измену,
В мечтах любви безумный сон,
Наскуча жертвой быть привычной
Давно презренной суеты,
И неприязни двуязычной,
И простодушной клеветы,
Отступник света, друг природы,
Покинул он родной предел

И в край далекий полетел
С веселым призраком свободы

[Пушкин, 4, 109].

Категория *свободы*, которая в романтическом мировосприятии осознается как абсолютная ценность, в этой поэме является центральной и представлена в различных типологических вариантах. Прежде всего это *вольность* горцев, максимально близких к природе людей, не знающих ограничений цивилизации и не скованных ими. Жизнь черкесов, подчиненную своим особым этическим принципам, во многом определяет *хищное* начало, и автором они не раз названы «хищниками». Вопреки идеям руссоизма, в пушкинской поэме их особый «мир» показан как заключающий в себе амбивалентные черты: так, пространственно ограничивающие его горы предстают в поэме не только как «черкесской вольности ограда», но и как «гнездо разбойничьих племен» [Пушкин, 4, 108].

Прямая противоположность – свобода иной национально-культурной общности, она представлена в эпилоге и также имеет двусторонний характер: проявляя себя в пределах устойчивых ценностей и древних традиций, в рамках государственности и патриотизма, устанавливая спокойствие на Кавказе, она в то же время несет гибель черкесской вольности:

И воспою тот славный час,

Когда, почуя бой кровавый,
На негодующий Кавказ
Подъялся наш орел двуглавый.

И смолкнул ярый крик войны:
Всё русскому мечу подвластно.
Кавказа гордые сыны,
Сражались, гибли вы ужасно;
Но не спасла вас ваша кровь,
Ни очарованные брони,
Ни горы, ни лихие кони,
Ни дикой вольности любовь!

К ущельям, где гнездились вы,
Подъедет путник без боязни,
И возвестят о вашей казни
Преданья темные молвы.

[Пушкин, 4, 130-131].

Но в центре внимания автора прежде всего – проблема личностной свободы, антонимически заявленная в самом названии поэмы и непосредственно связанная с главным героем, с его мечтами и устремлениями:

Свобода! Он одной тебя
Еще искал в пустынном мире.

С волненьем песни он внимал,
Одушевленные тобою,

И с верой, пламенной мольбою
Твой гордый идол обнимал.

[Пушкин, 4, 109-110].

Этот образ свободы, представленный как бы одновременно с двух различных позиций (по точному замечанию Ю. Манна, переживание Пленником свободы «освещено явно со стороны, с точки зрения повествователя» [Манн, 36]), также оказывается амбивалентным: в противоположность герою, в сознании которого понятие *свободы*, безусловно, является сакральным («Прости, *священная* свобода!» [Пушкин, 4, 108]), в авторском восприятии подвергается сомнению, если не совершенно опровергается, сама истинность и непреложность этой сакральности («*призрак* свободы», «гордый *идол*»). Такая коннотативно-оценочная противоположность восприятий героя и автора оказывается заложенной в самой семантике слова, что получает отражение в его толковании: согласно словарю Даля, «свобода – своя воля, простор, возможность действовать по-своему; отсутствие стеснения, неволи, рабства, подчинения чужой воле. Свобода понятие сравнительное: она может относиться до простора частного, к известному делу относящемуся, или к разным степеням этого простора, и, наконец, к полному, необузданному произволу или самовольству» [Даль, 4, 151].

Центральная сюжетная оппозиция *свобода – плен* (где *свобода* выступает как адекват *жизни*, а *плен* – *смерти*) допол-

няется в поэме другой, частного характера: *родной предел – край далекий*:

Отступник света, друг природы,
Покинул он родной предел
И в край далекий полетел
С веселым призраком свободы.

[Пушкин, 4, 109].

В противоположность «родному пределу», ставшему для героя пространством измены, лжи и суеты, «край далекий» изначально представляется ему идеальным воплощением абсолютной свободы как в ее внешних, так и внутренних проявлениях. Рабство, настигающее его здесь, парадоксальным образом открывает перед ним неожиданные возможности для обретения истинной свободы. Мир, в «родном пределе» открывшийся ему только одной стороной и обнаруживший лишь свое несовершенство, теперь предстает перед ним сложным, многогранным и удивительно притягательным. При первой же встрече пленного с черкешенкой исчезают прежние трагические ощущения, а физическая жажда, утоленная кумысом из рук «девы молодой», заменяется жаждой жизни:

Но голос нежный говорит:
Живи! И пленник оживает.

Потом на камень вновь склонился
Отягощенную главой;
Но все к черкешенке молодой
Угасший взор его стремился...

[Пушкин, 4, 111]

Это не только изобразительная, но потрясающей точности психологическая деталь.

Далеко не только с этнографической целью включает Пушкин и описание жизни и быта горцев. Именно через них передаются те внутренние изменения, которые произошли в душе Пленника: во время пребывания в неволе в нем пробуждается интерес к жизни, причем к чужой и, казалось бы, чуждой ему жизни:

Но европейца все вниманье
Народ сей чудный привлекал.
Меж горцев пленник наблюдал
Их веру, нравы, воспитанье,
Любил их жизни простоту,
Гостеприимство, жажду брани,
Движений вольных быстроту,
И легкость ног, и силу длани.
Смотрел по целым он часам,
Как иногда черкес проворный,
Широкой степью, по горам,
В косматой шапке, в бурке черной,
К луке склонясь, на стремяна

Ногою стройной опираясь,
Летал по воле скакуна,
К войне заране приучаясь.
Он любовался красотой
Одежды бранной и простой.

[Пушкин, 4, 114].

Именно здесь оказывается возможным и настоящее слияние героя с природой, которая открывается ему во всем своем великолепии:

В час ранней, утренней прохлады,
Вперял он любопытный взор
На отдаленные громады
Седых, румяных, синих гор.
Великолепные картины!

[Пушкин, 4, 113]

Так становится понятно, что причины отчуждения Пленника имели двусторонний характер и заключались не столько в несовершенстве мира, сколько в самом герое, воспринимавшем его лишь в определенном ракурсе. В связи с этим представляется совершенно справедливым и обоснованным замечание Ю. Манна: «...край, который он оставил, кажется ему теперь, пленнику, „рабу“, желанным. Не новая ли это эманация „веселого призрака свободы“, чья привлекательность сохранена (до поры до времени) дальностью расстояния и теми препятствиями, которые надо пре-

одолееть?» [Манн, 45]. Описанная в предыстории эволюция мировосприятия пушкинского героя (от восторженности – к разочарованию) стала следствием как внешнего воздействия, так и внутренних процессов, показанных автором настолько отчетливо, что невозможно не понять: это было бегством не только от мира, но и от себя самого. Пленник покидает родной край в поисках свободы как последнего прибежища, в состоянии полной душевной опустошенности – «страстями чувства истребя, охолодев к мечтам и к лире» [Пушкин, 4, 109].

В современном языковом сознании слово *страсть* воспринимается прежде всего в одном, совершенно определенном плане – как многократно усиленное чувство. Именно такое толкование дается и в современном Словаре русского языка: «сильное чувство, с трудом управляемое рассудком», а также частный вариант: «сильная любовь с преобладанием чувственного влечения» [СРЯ, 4, 282]. (В этом же смысле оно употребляется и в высказывании современного исследователя о «нормальных, естественных человеческих страстях», существующих «не в цивилизованном обществе, к которому принадлежит охладевший Пленник, а в близком к природе „первобытном“ мире, в котором выросла, например, черкешенка, совершающая подвиг высокого благородства» [Фридман, 145].) Однако в церковнославянском языке это слово употреблялось в других значениях: «1) сильное желание чего-либо запрещенного; 2) страдание, му-

чение» [ПЦС, 671] – в противоположность *чувству*, толковавшемуся как «понятие, познание, благоразумие, мудрость; способность, чувствование; высшая способность в человеке, сообщающаяся с божеством, дух» [ПЦС, 827].

Это толкование находится в полном соответствии с тем представлением, которое изложено в учении святых отцов. По авторитетному мнению подвизавшегося в XIX веке толкователя святоотеческих писаний святителя Игнатия (Брянчанинова), «страсти, или греховные недуги души и тела, свойственны нашему падшему естеству. Страсти противоестественны непорочному естеству нашему, каким оно было создано; противоестественны страсти и естеству обновленному; они естественны падшей природе. <...> Страсти – иначе *грех*, в обширном значении этого слова. Апостол, когда говорит о *грехе, живущем в человеке* [Рим. 7:14; 17:20], разумеет под словом „грех“ заразу злом всего естества человеческого, разумеет страсти» [ПЭ, 525-526]. Об этом же писал и один из известных русских богословов в начале XX века: «Страсть понимается у святых аскетов, как порочное, греховное состояние, пленившее в послушание себе волю человека» [Соколов, 15]. Необходимо отметить, что и в словаре Даля зафиксировано это же принципиальное отличие *чувства* от *страсти*: «Чувствовать – ощущать... слышать, осязать, познавать телесными, плотскими способностями, средствами; познавать нравственно, внутренно, понимать, сознавать духовно, отзываясь на это впечатлениями. Чувство –

состояние того, кто чувствует что-либо; способность, возможность воспринимать сознательно деятельность внешнего мира; чувство духовное, нравственное, зачатки души человеческой, тайник, совесть; сознание души, побудка сердца» [Даль, 4, 611]. В то же время «страсть – страданье, муки, маета, мученье, телесная боль, душевная скорбь, тоска; душевный порыв к чему, нравственная жажда, жаданье, алчба, безотчетное влечение, необузданное, неразумное хотенье» [Даль, 4, 336].

Переосмысление слова *страсть* (как и многих других) произошло во второй половине XVIII века, в ходе общественно-идеологических процессов, происшедших в России. «В семантическом аспекте, – отмечает исследователь истории русского литературного языка А. М. Камчатнов, – многие славянские слова изменяли свое значение, становясь средствами выражения новых понятий; старые значения, связанные с церковнославянским узусом, если не совсем утрачивались, то уходили в тень, становились архаическими, тогда как актуальным становилось для них выражение новых смыслов, принесенных новой идеологией, что, в свою очередь, сказывалось и на стилистической окраске слова» [Камчатнов, 371-372]. В данном случае появлению нового смыслового значения и кардинальному изменению коннотации – с негативной на положительную – в огромной мере способствовало распространение просветительского мировоззрения (воспринимающего именно приверженность стра-

стям как истинную жизнь души), под влиянием которого оказались многие русские писатели. Именно в таком, уже переосмысленном значении слово *страсть* употребляется в целом ряде художественных произведений того времени, и прежде всего в ставшем чрезвычайно популярным в России жанре романа, – в нем центральная сюжетная линия, всегда имеющая любовный характер, раскрывается именно через *страсти*, которые и становятся главным объектом авторского внимания.

Пушкин, казалось бы продолжающий в первой из своих романтических «южных поэм» эту литературную традицию, совершает новый, неожиданный, можно даже сказать парадоксальный, поворот. Изображая страсти смертоносными, губительными для души («...бурной жизнью погубил // Надежду, радость и желанье...» [Пушкин, 4, 109]), противопоставляя их *чувствам* («страстями чувства истребя»), поэт возвращает читателя к первоначальной семантике этого понятия, укорененной в христианской антропологии, где *чувство* воспринимается как естественная, прирожденная способность человека, данная ему от природы, а *страсть* – как следствие искажения естественной человеческой природы первородным грехом.

Эту антитезу (*страсть* – *чувство*) подкрепляет в поэме целый ряд метафорических образов, призванных выразить эволюцию героя, пройденный им душевный путь от «пламенной младости» – к «бесчувственной душе» и «увядшему

сердцу». В признании черкешенке, характеризуя свое состояние как «души печальный хлад», герой сам называет причину: «Я вяну жертвою страстей» [Пушкин, 4, 120]. (Нужно отметить, что метафора *увядания* включает в себе семантику *смерти*: *увядать* – по Далю – 1) о растении: «усыхать, умирать», о человеке – «хилеть, дряхлеть, слабеть, угасать»; 2) «иссушать, обессилить, истощая, губить» [Даль, 4, 464].) И как следствие утраты героем прежних ценностей появляется образ «пустынного мира». Так возникает в поэме проблема соотношения *внешней* и *внутренней свободы*, поставленная и рассмотренная в определенном ракурсе: как проблема внешнего и внутреннего *пленения* человека.

По Пушкину, именно страсти становятся главным препятствием на пути к внутренней свободе человека: будучи пленницей страстей, душа не может обрести истинного освобождения. При этом нельзя не учитывать, что в христианском сознании непреодолимое влечение к *абсолютной свободе* также является страстью, только иного, не совсем привычного для нашего современного сознания свойства. Такой подход, совершенно не совпадающий с просветительскими идеями и даже противоречащий им, в то же время полностью соответствует христианским антропологическим представлениям. Рассматривая просветительскую концепцию свободы, Ю. М. Лотман отмечает: «Этика героического самоотречения, противопоставлявшая гражданина поэту, героя – любовнику и Свободу – Счастью, была свойственна широко-

му кругу свобододолюбцев – от Робеспьера до Шиллера. Однако были и другие этические представления. Просвещение XVIII в. в борьбе с христианским аскетизмом создало иную концепцию Свободы. Свобода не противопоставлялась Счастью, а совпадала с ним. Истинно свободный человек – это человек кипящих страстей, раскрепощенных внутренних сил, имеющий дерзость желать и добиваться желанного, поэт и любовник. Свобода – это жизнь, не уместяющаяся ни в какие рамки, бьющая через край, а самоограничение – разновидность духовного рабства. Свободное общество не может быть построено на основе аскетизма, самоотречения отдельной личности. Напротив, именно оно обеспечит личности неслыханную полноту и расцвет» [Лотман: 1995а, 50].

Романтическое сознание, наследуя и развивая идеи просветительства, напрямую связывает понятие личностной свободы с возможностью открытого, никакими внешними рамками не ограниченного переживания и проявления страсти. Как известно, в наиболее яркой и полной форме это нашло свое отражение в творчестве Байрона, прежде всего в типологически сходных образах главных героев его поэм, ведущих свое начало от «Чайльд-Гарольда». Немаловажно при этом, что Байрон, по мнению некоторых авторитетных ученых, «олицетворяет не одно из течений в романтизме, как обычно трактуют его, а романтизм как таковой, в полном своем и развернутом виде» [Берковский: 1971, 17].

Основные принципы байроновской аксиологической си-

стемы, ярко проявившиеся в поэме «Паломничество Чайльд-Тарольда», были отмечены уже в прижизненной Пушкину критике. Характерно высказывание одного из известных и весьма авторитетных критиков того времени, К. А. Полевого. Байрон, писал он, «положил на ноты песню своего времени. Мотивом сей песни были прощальные звуки разочарованного мира, исчерпавшего, как казалось ему, все средства жизни. Байрон был последним отголоском философии осьмнадцатого века, истребившей свою страшную иронию все верования в добро, которое неизменно цветет в мире. Ошибка байроновского направления состоит именно в том, что он видел, по следам мнимых философов, одну сторону предметов, одно злое, черное направление человечества, вышедшее из границ, как скоро благотворное действие религии перестало смягчать его. Рожденный быть необъятным гением, Байрон обстоятельствами жизни своей был приготовлен к выражению того страшного взгляда, той неумолимой иронии, разочаровывающей мир, которую Пушкин изобразил в превосходном своем стихотворении „Демон“» [Полевой, 179-180].

В мировосприятии Чайльд-Тарольда, в его самосознании и поведении в полной мере отражаются те моральные принципы и этические установки, которые были введены в жизнь мировоззрением просветителей. По их представлениям, личность, обладая при своем появлении на свет лишь прекрасными задатками и не имея греховной «наследствен-

ности», не только освобождалась от какой-либо ответственности и за грехи предыдущих поколений, и за свое собственное нравственное состояние, но и наделялась бесспорным правом суда над окружающим миром. Наиболее ярко это проявляется в возникшем позднее образе Каина, героя одноименной мистерии Байрона. Весь художественный строй пушкинской поэмы, ее событийная организация и сюжетная структура обнаруживают полемическую направленность против этих идей, утверждавших себя в сознании современников поэта.

Хотя характер пушкинского героя не разработан в поэме сколько-нибудь подробно, а лишь слегка очерчен, от читателя не остаются скрытыми глубинные психологические причины того состояния, в котором герой пребывает к моменту начала событий. Разочарование и бунтарское неприятие всего окружающего возникают у Пленника в результате крушения того идеального образа мира, который сложился в его сознании при вступлении в жизнь, в чем тоже в немалой степени проявляется влияние просветительских воззрений. Представление о человеке, прекрасном по своему природному естеству, которое подвергается искажению лишь в процессе воздействия на него уродливых социальных условий, становится причиной последующего разочарования в окружающем – обычном мире, не выдерживающем сравнения с идеалом. Но в этом же кроется и причина заблуждения человека относительно собственной души, которая представля-

ется наделенной изначально лишь самыми высокими и прекрасными свойствами. В противоположность христианским принципам, просветительская идеология направляла личность на поиски идеала в пределах земного мира, а такие традиционные ценности, как *любовь, дружба, творчество*, привычные для религиозного сознания и воспринимаемые им в сугубо духовном плане, переориентировались просветителями в земное русло и уже в этом трансформированном виде наделялись сакральными свойствами. Таким образом, именно просветительский идеал человека и мира, сквозь призму которого воспринимается Пленником все окружающее, становится главной и основной причиной его последующего разочарования.

Основной конфликт романтической поэмы обычно определялся учеными как отчуждение героя от мира и противостояние с ним. Поскольку у Байрона «поэт как бы отождествляет себя со своим героем путем эмоционального участия в его поступках и переживаниях» [Жирмунский, 29], в его поэмах на протяжении всех событий сохраняется единая призма восприятия, единая точка зрения – «изнутри» воспринимающего сознания. Очень точно это выражено Г. А. Гуковским: «У Байрона весь „внешний“ материал дан как лирический, как выражение души автора, отраженной в душе героя... У Байрона... весь мир погружен в душу, мятущейся и отвергающей этот мир, теснящийся в ней. Отсюда – полное единство байроновской поэмы» [Гуковский: 1965, 324]. Ге-

рой Байрона, полностью освобожденный от ответственности за состояние своей души, вознесен над миром на недостижимую высоту и противопоставлен всему окружающему. Бунт героя против всего мироздания и его Творца, в своей сущности поддержанный автором, становится основой конфликта в его поэмах.

Как убедительно показано в работе В. Н. Аношкиной, русский романтизм имеет принципиальные отличия от западноевропейского [Аношкина, 38-55], и в первую очередь это относится к творчеству Пушкина. Подобно Байрону, русский поэт показывает, как ощутивший свою исключительность человек, опираясь на представление о собственной непогрешимости, присваивает себе права судьи над всем окружающим миром. Однако значительная дистанция между автором и героем, которая проявляется в самом начале пушкинской поэмы, создает эффект объективности повествования и позволяет читателю воспринимать героя как бы одновременно с двух позиций: изнутри и извне – через критическую призму авторского сознания. Отсюда – иная организация всей художественной структуры в пушкинской поэме, где аксиологические системы координат автора и героя не только не совпадают, но оказываются противоположными. В то время как герой предпринимает попытку достичь максимальной свободы, вне каких-либо моральных запретов, позиция автора имеет в своей основе традиционные принципы христианского мировосприятия. Как верно замечено одним из иссле-

дователей, хотя «поэтика „южных“ поэм... во многом восходит к Байрону», «однако проблематика пушкинской поэмы далеко не байроновская. Существенное отличие состоит в том, что пушкинский герой, отвергающий, как и байроновский, официальную мораль, сам подлежит моральному суду....Пушкин сосредоточивает усилия не столько на протесте личности, сколько на внутренних мотивах поведения. <...> Пушкин... тоже ищет разгадку романтической разочарованности героев, но в их душе, а не в объективной действительности» [Коровин, 211-212].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.