
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 прошении. «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; эго

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 прошением «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.