

ПРОРОК И/ИЛИ ПОЭТ...

Тема «поэта и поэзии» в лирике А.С. Пушкина на уроках литературы в 9 классе.

Тема назначения поэзии волновала А.С. Пушкина всегда, еще в 1817 году в оде “Вольность” он писал:

Хочу воспеть Свободу миру,
На тронах поразить порок.

Центральным же в разработке этой темы, и биографически, и по значению, стало стихотворение “Пророк”. Этот общеизвестный факт, сам по себе не требующий каких-либо дополнительных доказательств, предполагает необходимость такой его методической интерпретации, которая, с одной стороны, доступна по уровню сложности учащимся 9 класса, а с другой — не допускает декларативной примитивизации истолкования.

По нашему мнению, эта интерпретация должна развиваться в двух направлениях при взаимодополнительности выводов. Первое — имманентный анализ, комплексное и разностороннее осмысление поэтической структуры стихотворения; второе — определение места “Пророка” в творческой эволюции Пушкина и, шире, в истории всей русской литературы XIX века. Это позволило бы сформулировать некоторые важнейшие тезисы идеологической и эстетической программы поэта в конце 20-х годов и, в перспективе, охарактеризовать некоторые определяющие принципы отношения русской поэзии к власти, обществу и миру, так как именно “Пророк” А.С. Пушкина стал исходной точкой в разработке этих принципов на целое столетие, достаточно вспомнить стихотворение М.Ю. Лермонтова с тем же названием, стихотворение Н.А. Некрасова «Не говори забыл он осторожность», имевшее в итоговом сборнике «Последние песни» название «Пророк (из Барбье)» или полемически обращенное к Пушкину «Безумие» Ф.И. Тютчева.

Безусловно, в школе стихотворение «Пророк» должно рассматриваться в контексте всей пушкинской лирики, посвященной теме назначения поэзии, так как его изоляция из этого контекста может спровоцировать недопустимую экстраполяцию выводов анализа в сферы, где эти выводы не применимы, и, следовательно, упростить позицию поэта. Это важно как с литературоведческой, так и с методической точек зрения. Кроме того, в методической интерпретации целесообразно опираться на текст VI главы книги пророка Исая, послуживший литературным протографом для пушкинского сюжета. При этом нельзя забывать, что в личной библиотеке А.С. Пушкина был перевод Библии на французский язык, а в церкви он мог слышать перевод на старославянский [см. Shvarzband S. С.181] и,

следовательно, ориентировался на библейскую традицию в целом, но в условиях школы этим фактом мы вынуждены пренебречь.

Внутренняя связь пушкинского и библейского текстов создает установку на двойственное восприятие стихотворения, с одной стороны, как переложения Священного Писания, подобного «Подражанию Корану», а с другой — как оригинального произведения, которое не может рассматриваться как вне религиозного контекста, так и сугубо подчиняясь ему.

«Мицкевич несомненно был прав, когда назвал «Пророка» Пушкина автобиографическим признанием. Недаром в «Пророке» рассказ ведется от первого лица; Пушкин никогда не обманывал. Очевидно, в жизни Пушкина был такой опыт внезапного преображения; да иначе откуда он мог узнать последовательный ход и подробности события, столь редкого, столь необычайного? В его рассказе нет ни одного случайного слова, но каждое строго-деловито, конкретно и точно, как в клиническом протоколе. Эти удивительные строки надо читать с суеверным вниманием, чтобы ни упустить ни одного признака, потому что то же может случиться с каждым из нас, пусть частично, и тогда важно проверить свой опыт по чужому. Показание Пушкина совершенно лично, и вместе вневременно и универсально; он как бы вырезал на медной доске запись о чуде, которое он сам пережил и которое совершается во все века...» — писал М.Гершензон в статье «Мудрость Пушкина [Пушкин в русской философской критике, С.219], в его отзыве резко обозначены основные позиции истолкования стихотворения. Первая и, увы, самая соблазнительная, особенно для школы: стихотворение «Пророк» поэтическая фиксация личного жизненного опыта А.С. Пушкина. Вторая: стихотворение есть сублимированное, внебиографическое изображение идеи поэта как такового: с этой точки зрения, в «Пророке» создан «идеальный образ истинного *поэта* в его сущности и высшем призвании», — как утверждал В.С. Соловьев» [Пушкин в русской философской критике, С.64], для которого пушкинский образ — это «*поэт* в одежде пророка, созданный вдохновением и с внутреннею, свободною необходимостью раскрывающий полноту своего смысла, не совпадая ни с каким из действительных поэтов», он «никак не может, однако, быть простым отвлечением от них, потому что, живя в них всех, он больше их всех, он есть то в них, что они все знают в себе как лучшее их самих ... он не есть отвлечение от них, а их существенная норма» [там же, С.74].

Биографический подтекст, свойственный пушкинской лирике феноменологически, так как «пушкинские читатели годами воспитывались на живом восприятии реальной судьбы поэта» [Гинзбург, С.208], и универсализм мысли взаимопроницаемы и взаимодополняют друг друга. «В лирическое произведение автор входит не целиком, не в полноте своего

умственного, нравственного, бытового опыта, но входит лишь некоторыми отобранными и преображенными чертами своей личности, атрибутами своей жизни, существенными для данной концепции человека» [там же, С.206].

Осмысление «Пророка» предполагает, таким образом, включение стихотворение как в реальный биографический контекст во многом переломной в судьбе А.С. Пушкина эпохи середины 20-х годов XIX века, а с другой, преодоление ограничений и упрощений, которые часто являются следствием абсолютизации биографических данных при комментировании лирического произведения. Сопоставление пушкинского «Пророка» с «вечным» и универсальным прототекстом Библии преодолеть «земное притяжение» бытового и в этом смысле псевдоисторического прочтения стихотворения. Кроме того, такое сопоставление открывает возможности знакомства девятиклассников с лабораторией поэтического творчества Пушкина и помогает очертить важнейшие свойства пушкинского мировоззрения.

Прежде всего, целесообразно обратить внимание учащихся на знаменательность датировки первой окончательной редакции «Пророка» — 8 сентября 1826 года. В этот день состоялась так называемая «тайная аудиенция» А.С. Пушкина с Николаем I, во время которой царь предложил поэту стать его единственным цензором и, следовательно, выразил свое высочайшее доверие к поэту. Однако можно предположить, что за этим предложением скрывалось желание подчинить его дар монаршей власти. Завершение работы над «Пророком» в тот же день — это ответ поэта государю. И не так важно до или после «тайной аудиенции» это произошло. История распорядилась так, что в «историческом календаре» эти два события записаны на одной странице.

Пророк как проводник божественной воли в мир оказывается вне компетенции власти светской, царская цензура для него не указ. Так можно интерпретировать этот ответ. Таков исторический и, уже, политический смысл стихотворения, если приписать ему сугубо автобиографическое значение. Также важно и то, что после казни пятерых декабристов, ссылки и каторги, разжалования в солдаты и отправки на Кавказ в действующую армию остальных общественная жизнь России оказалась по сути парализованной. На этом фоне пушкинские строки прозвучали как декларация права личности на свободу слова, хотя право это и должно быть санкционировано свыше и строго регламентировано Высшей волей («Исполнишь волею *Моей*»).

Если не входить пока в рассмотрение метафизики «Пророка», такое его прочтение в контексте реальной истории представляется нам вполне допустимым. Более того, краткий исторический комментарий, предваряющий анализ стихотворения, при выявлении его сюжетной доминанты — преображения человека, наделенного «духовной жаждой», в пророка — проводника воли божьей — позволяет учащимся самостоятельно придти к

аналогичным выводам. Учителю-словеснику же следует подчеркнуть, что в ситуации “общественной немоты” стремление к свободе слова, не ограничиваемой диктатом власти, — лучшее доказательство гражданского и человеческого мужества А.С. Пушкина и, одновременно, того, насколько несправедливы были те читатели, кто в появившихся в том же году “Стансах” увидел проявление конформизма и соглашательства.

Пушкин как поэт был далек от пафоса брутального инакомыслия, свойственного во все времена радикалам всех мастей, и никогда не отождествлял свой голос с ними, однако, допуская партнерские отношения с властью, сотрудничество с ней, о чем свидетельствует написанная тогда же по личной просьбе Николая докладная записка “О народном воспитании”, не считал для себя возможным подчинить музу чиновничьей иерархии. Весьма показателен в этом смысле написанное А.Х. Бенкендорфом на основании устного отзыва Николая I письмо к Пушкину от 23 декабря 1826 года: «Государь император с удовольствием изволил читать рассуждения ваши о народном воспитании и поручил мне изъявить вам высочайшую свою признательность. Его Величество при сем заметить изволил, что принятое вами правило, будто бы просвещение и гений служат исключительным основанием совершенству, есть правило опасное для общего спокойствия, завлекшее вас самих на край пропасти и повергшее в оною толикое число молодых людей. Нравственность, *прилежное служение* [выделено нами], усердие предпочесть должно просвещению неопытному, безнравственному и бесполезному» [т. VI, С. 660 — 661].

Пушкин, говоря словами грибоедовского Чацкого «служить был рад», «прислуживаться» ему было «тошно» Яркое подтверждение этому мы находим в стихотворении 1836 года “Из Пиндемонти” (“Не дорого ценю я громкие права...”):

Зависеть от царя, зависеть от народа -

Не все ли нам равно? Бог с ними.

Никому

Отчета не давать, себе лишь самому

Служить и угождать; для власти, для ливреи

Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи...

Сама отсылка к итальянцу Пиндемонте, а в одном из рукописных вариантов — к Альфреду Мюссе, совершенно оригинального стихотворения говорит о том, что для Пушкина свобода поэта от чьей бы то ни было власти есть, в сущности, общее место мировой культуры, своего рода идеологический штамп. Можно с известной долей уверенности предположить, что в его сознании это было одним из самых устойчивых представлений и вряд ли оно претерпело изменения за 10 лет, отделяющих “Пророка” от “Из Пиндемонти”. В конце концов именно эта свобода допускает возможность конструктивного сотрудничества с властью.

Впрочем, ограничиваться констатацией социального пафоса “Пророка” и видеть в нем только декларацию прав поэта — значит, по сути дела, уравнивать искусство и общественную деятельность. Искусство же, с точки зрения А.С. Пушкина, суверенно и самоценно, что он и утверждал в стихотворении “Поэт и толпа”, входящем в ряд стихотворений, которые могут быть объединены в цикл “о назначении поэта и поэзии”. В этом ряду “Пророк” занимает одно из первых мест, и непонимание его метафизики чревато искажениями представлений о сущности поэзии вообще. “В пушкинском “Пророке” значение поэзии и призвание поэта являются во всей высоте и цельности идеального образа” [Соловьев, 357]

Первым же шагом на пути постижения этой метафизики при изучении стихотворения в школе может стать его жанровая атрибутика. Учащимся в этом помогут ранее усвоенные знания. Отвечая на вопрос — “Страницы какой всемирно известной книги напоминают вам “Пророк”?”, — они без особого труда укажут Библию, даже не зная истории заимствования Пушкиным сюжета у пророка Исаяи, так как в процессе литературного образования у них уже был опыт чтения текстов Священного Писания, а в 9 классе они встречались с литературными переложениями Священного Писания: это переложения псалмов, осуществленные М.В. Ломоносовым, В. Тредьяковским, Сумароковым и, в особенности, стихотворение “Властителям и судиям” Г.Р. Державина, которое, на наш взгляд, так же целесообразно сопоставлять с текстом 81 псалма.

Даже если учитель не акцентировал на этом явлении внимания учащихся, стилистическая окрашенность лексики говорит сама за себя. Церковнославянские архаизмы (*персты, зеницы, уста, глагол, десница, горний, дольний, вещей и т.д.*), религиозные реалии (*шестикрылый серафим, ангелы, Бог, пророк*), устойчивые словесные формулы (*духовная жажда; влачиться в пустыне; грешный язык, празднословный и лукавый и т. д.*) восходят к библейской традиции, и для современных школьников это не секрет.

Итак, даже не упоминая прототекст Исаяи, учитель имеет возможность подвести учащихся к пониманию библейского происхождения интерпретированного А.С. Пушкиным сюжета.

Почему это важно? Ветхий Завет, куда входит книга пророка Исаяи, будучи сакральным текстом, одновременно является и повествованием о судьбе еврейского народа; символическое и реальное в ней не противопоставлены, а взаимодополняют друг друга. Следовательно, естественно предположить, что для Пушкина оба плана повествования, вечный и исторический, неразделимы. Более того, именно сохранение обоих планов придает стихотворению особую эмоциональную и экспрессивную напряженность. Например, семантика слова “пустыня” может разворачиваться на разных уровнях: во-первых, это место, куда, следуя установившемуся канону, удаляется пророк в надежде на “встречу” с Богом, во-

вторых, это образ символический, так как на него распространяется инерция эпитета “духовная” (в буквально понятой пустыне естественней испытывать жажду физическую, а не духовную), в-третьих, пустыня ассоциируется с пустыней, монастырем, местом прибежища отшельников, взыскующих Истину, в-четвертых, пустыня может восприниматься как указание на “пустоту”, омертвление общественной жизни России после суда над декабристами и казни пятерых из них, наконец, в-пятых, пустыня — это аллегорический образ Михайловского, где вызревал замысел “Пророка” и где Пушкин находился в вынужденном уединении. Автобиографическое, историческое и вневременное пересекается не только в пределах стихотворения как целого, но и в каждом его сегменте, в каждом отдельном слове. Это лишний раз доказывает допустимость “политизированной” трактовки “Пророка”, как и то, что подобной трактовкой этот текст не исчерпывается.

Собственно анализ “Пророка” целесообразно начать с его сопоставления с VI главой книги пророка Исайи, так как установка на это сопоставление создана жанровой атрибуцией стихотворения. При этом учащиеся должны отчетливо понимать, что собственно пушкинская позиция, проявившись в выборе сюжетной ситуации, о чем было сказано выше, еще ярче сказалась в отступлениях от текста сакрального прототипа. Без этого само сопоставление, может быть, и интересное по форме, бессмысленно по содержанию, а главное, по результатам наблюдений.

Книга пророка Исайи

Глава 6

Видение Исайи в храме; горящий уголь с алтаря. Призыв Исайи говорить к народу.

1. В год смерти царя Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм.
2. Вокруг Его стояли серафимы; у каждого из них по шести крыл; двумя закрывал каждый лицо свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал.
3. И взывали они друг к другу, и говорили: свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!
4. И поколебались верхи врат от гласа восклицающих, и дом наполнился курениями.
5. И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа.
6. Тогда прилетел ко мне один из серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника,
7. И коснулся уст моих, и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен.

8. И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для нас?
И я сказал: вот я, пошли меня.

9. И сказал Он: пойдя, и скажи этому народу: слухом услышите, и не уразумеете; и очами смотреть будете, и не увидите.

10. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтоб Я исцелил их.

11. И сказал я: надолго ли, Господи? Он сказал: доколе не опустеют города, и останутся без жителей, и дома без людей, и доколе земля эта совсем не опустеет.

12. И удалит Господь людей, и великое запустение будет на этой земле.

13. И если еще останется десятая часть на ней, и возвратится, и она опять будет разорена; *но*, как от теревинфа и как от дуба, когда они и срублены, *остается* корень их, так святое семя *будет* корнем ее.

А.С. Пушкин

Пророк

1. Духовной жаждою томим,
2. В пустыне мрачной я влачился, —
3. И шестикрылый серафим
4. На перепутье мне явился.
5. Перстами легкими как сон
6. Моих зениц коснулся он.
7. Отверзлись вещие зеницы,
8. Как у испуганной орлицы.
9. Моих ушей коснулся он, —
10. И их наполнил шум и звон;
11. И внял я неба содроганье,
12. И горний ангелов полет,
13. И гад морских подводный ход,
14. И дольней лозы прозябанье.
15. И он к устам моим приник,
16. И вырвал грешный свой язык,
17. И празднословный и лукавый,
18. И жало мудрыя змеи
19. В уста замершие мои
20. Вложил десницею кровавой.

21. И он мне грудь рассек мечом,
22. И сердце трепетное вынул,
23. И уголь, пылающий огнем,
24. Во грудь отверстую водвинул.
25. Как труп в пустыне я лежал,
26. И Бога глас ко мне воззвал:
27. «Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
28. Исполнишь волею моей,
29. И, обходя моря и земли,
30. Глаголом жги сердца людей».

Прежде всего, сопоставим общую канву сюжета. И Исая, и вслед за ним Пушкин достаточно жестко строят свое повествование. Сначала — экспозиция: описание места действия, выявление субъекта действия и его первоначального внутреннего состояния; далее — опосредованный контакт с Богом через его посланника — серафима, который воздействует на субъекта; затем обретение пророческого дара через прямое богообщение; и в финале — завет Всевышнего пророку, детализированный у Исая, пророчество которого и конкретно, и символично одновременно, и максимально обобщенный у Пушкина.

Смысл же развития сюжета при внешнем сходстве оказывается различен. Приведем в качестве доказательства один, но в высшей степени знаменательный факт: у Исая из 13 стихов (имеется в виду нумерация, принятая в Библии) 3 стиха (11,12,13) посвящено содержанию пророчества и 2 (9 и 10) примыкают к нему, являясь характеристикой адресатов пророчества, отсутствующей у Пушкина, как нет у него и собственно самого пророчества, а есть лишь указание на важнейшую функцию пророка — «Глаголом жечь сердца людей». У Исая 2 стиха (6 и 7) посвящены воздействию серафима и 1 (8) — следствию этого воздействия, а Пушкин это воздействие описывает в 20 стихах из 30 (с 5 по 24 включительно), то есть Исая отводит этому событию менее четверти пространства текста, Пушкин же — две трети. Вывод напрашивается сам собой: для Исая в равной степени важны как мотивация появления пророческого дара, преображение человека в пророка, так и само пророчество; для Пушкина же именно процесс преображения, как физического, так и духовного, человека в пророка является главным в стихотворении.

Пристальное рассмотрение каждой сюжетной ситуации в отдельности дает еще большие расхождения. Пушкин не только меняет место действия — пустыня вместо храма, — ориентируясь на библейскую традицию в целом, а не на единичный, хоть и «отправной» для развития своего сюжета текст, но и снимает всякую временную маркированность события.

Только в соотношении с текстом Исая, в котором есть точная датировка происходящего (“В год смерти царя Озии”), мы можем найти у Пушкина намек на смерть Александра I, причем, всякое суждение о значимости этого намека лишь гипотетично и не более. Автобиографическое и историческое начало не может и не должно заслонять общечеловеческого, хотя было бы соблазнительно провести аналогии с реальными фактами. «...современники передавали, что «Пророк» входил в цикл стихов, посвященным казненным, что первоначально он выглядел иначе и что Пушкин захватил с собой из Михайловского в Москву листок с текстом этой ранней редакции, чтобы вручить его новому царю, если разговор с ним окончится для него неблагоприятно» [Вацуро, С.16.] И тем не менее, было бы если не ошибочно, то излишне прямолинейно толковать образ пустыни исключительно в свете историко-биографических данных. Гораздо важнее другое: восходя к библейской традиции в целом, этот образ придает пушкинскому тексту большую степень обобщенности. Пустыня, понятая как пустынь, куда стремится лирический герой, воодушевленный духовной жаждой, предполагает отрешенность от мирских забот, освобождение от всего суетного и сиюминутного, обращенность к вечному. В пустыне человек оказывается один на один с Богом. Иные, указанные выше, значения слова “пустыня”, вероятно, сохраняясь, смещаются на периферию семантической структуры текста.

Актуализация присутствия в тексте Пушкина библейской традиции несравненно более важная задача, нежели поиск исторических соответствий. «Заземление» духовного горизонта стихотворения в сущности есть профанация его смысла. Сопоставление же с текстом Исая акцентирует внимание учащих на вневременном значении пушкинского творения, а выявление различий с библейским протографом способствует прояснению поэтического замысла.

Собственно, уже начало стихотворения разительно отличается от библейского текста: Пушкин меняет не только место действия, но и качественно по-другому, нежели Исая описывает исходное духовное состояние героя. Увидев Господа, Исая скорбит о своем несовершенстве и греховности в сравнении с Всевышним: «И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа». Пушкинский же герой пребывает в состоянии духовного поиска, так аллегорически можно интерпретировать состояние духовной жажды.

«В 1828 году, составляя план сборника своих стихотворений, Пушкин записал первую строчку в иной редакции: «Великой скорбию томим»» [Вацуро, С. 10], ситуативно и психологически более соответствующий тексту Исая. Окончательный вариант — «духовной жаждою томим» — подчеркивает активность человека, которая в конечном итоге становится первопричиной его преображения в пророка. С этой точки зрения, именно

активность субъекта в стремлении к Богу приводит его «на перепутье», к месту встречи с серафимом. В.Э. Вацуро трактует этот образ как «перекресток путей» [там же, С.11] и как «положение человека, колеблющегося в выборе пути, заблудившегося» [там же, С.11 — 12]. Мы же полагаем, что «перепутье» — символ духовного выбора, который предстоит сделать герою, точка экстремума, в которой должно произойти самоопределение личности. Как ни парадоксально обе эти трактовки совмещаются в тексте Пушкина. Действительно, его герой томим ощущением духовной опустошенности и потому лишен сил. Как справедливо отмечает В.Э.Вацуро, «слово «влачить», «влачиться» ... разошлось в значении со своей русской парой — «волочить», «волочиться». Оно получило более общее, более абстрактное значение. ... Эта смысловая разница между словом старославянским и русским была отлично известна Пушкину. И вместе с тем он знал, что первоначально старославянское, библейское слово также было конкретно и что его первичное значение постоянно брезжит, пробивается сквозь то, которое было приобретено впоследствии, за время исторического развития русского языка. Это первичное значение можно усилить, оживить, подчеркнуть, вызвав у читателя нужные ассоциации. ... «Влачиться» может значить «вести томительное существование». ... И вместе с тем «влачиться» — в первичном значении «тащиться», пустыня есть пустыня, и даже в метафоре «духовная жажда» оживает для нас первичное значение второго слова — «жажда». Две сферы поэтических представлений — более общая и более частная — как бы накладываются друг на друга, и создается поэтический образ с прямым, и с переносным значением» [там же С.11]. Таким образом, можно истолковать глагол «влачиться» на основании взаимоналожения двух значений: «влачить бремя сомнений» и «едва волочить ноги», краткое прилагательное «томим» «усиливает» допустимость такого прочтения. Однако, если мы примем как аксиому, что «Пророк» не столько переложение VI главы книги пророка Исаи, сколько подражание Библии, аналогичное стихотворению «Подражанию Корану», написанному там же в Михайловском, где рождался замысел «Пророка», то мы должны будем признать одно очень существенное обстоятельство: помимо внутритекстуальных аллюзий и связей, не меньшее значение может иметь обыгрывание интертекстуальных параллелей.

Мы полагаем, что первое двустихие пушкинского стихотворения:

Духовной жаждою томим,

В пустыне мрачной я влачился, —

восходит к другой книге Ветхого Завета, книге Екклесиаста или проповедника, в которой перед нами разворачивается мучительный процесс духовного поиска, усугубляющийся сложностью и дерзновенностью самого вопрошания Истины. В первой главе Екклесиаста мы читаем:

13. И предал я сердце мое тому, чтоб исследовать и испытать мудростию все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем.
14. Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все — суета и томление духа!
15. Кривое не может сделаться прямым, и чего нет, того нельзя считать.
16. Говорил я с сердцем моим так: вот, я возвеличился и приобрел мудрости больше всех, которые были прежде меня над Иерусалимом, и сердце мое видело много мудрости и знания.
17. И предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость; узнал, что и это — томление духа.
18. Потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь. (Еккл., гл. 1, 13 — 18)

Подобно Екклесиасту Пушкин в первом двустишии сводит воедино и «духовную жажду» как стремление к Истине, «тяжелое занятие», которое «дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем», и «томление духа».

В контексте этой параллели «перепутье» воспринимается не только как обозначение места встречи человека с серафимом, не только как знак «духовной смуты», «духовных блужданий», но и как обозначение духовного выбора, предполагающего активность и напряженность поисков Истины.

Исайя, потрясенный величием и красотой открывшегося ему видения, подпадает под власть Высших сил. Герой пушкинского стихотворения сам стремится к контакту с Ними. Духовная жажда предполагает желательность и необходимость ее утоления. Эпитет же «мрачная» применительно к пустыне может быть оправдан мучительностью («еле волоча ноги») поисков источника утоления этой жажды, доходящей до крайней степени физического и не только истощения. Здесь-то и «срабатывает» предметный план лексического значения глагола «влачился», простирающийся сквозь его символическое значение. Кроме того, этот эпитет предполагает оппозицию «мрак — свет», которая присутствует в символическом подтексте стихотворения: мрак — это мрак неведения и незнания, свет — это свет Истины, всеобъемлющей и непреложной, и только она способна утолить духовную жажду, а источником этого света может быть только Бог, что мы и видим в стихотворении. В свою очередь, оппозиция «мрак — свет» разворачивается в дальнейшем развитии сюжета в оппозицию «слепота — прозрение», прозрения истины («Отверзлись вещи зеницы»).

Дальнейшее сопоставление показывает, что результат воздействия серафима описано у Исайи и у Пушкина по-разному. Если у Исайи — это освобождение от мирских пут

(«беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен»), то у Пушкина — это, прежде всего, обретение Знания, недоступного обыкновенному человеку. У Исайи этот результат достаточен для обретения пророческого дара, а у Пушкина обретенное Знание — необходимое, но недостаточное условие этого дара, его предпосылка, и фактически предшествует описанным с «хирургической» точностью действиям серафима, изменившим не только духовную, но и физическую природу человека. Обретение Знания — лишь первая фаза преобразования человека в пророка. «... тема «мудрости» Пророка сменилась в стихотворении темой «мученичества», ... мученичество связано с обретением пророческого дара. Мысль эта принадлежит самому Пушкину, ее нет в библейских книгах пророков» [Вацура, С.15]. Знание само по себе, даже и ниспосланное свыше, для Пушкина еще не является оправданием пророческой миссии, таким оправданием становится для него страдание, причем понятое не только аллегорически или символически, но и физически ощутимое.

Теперь отвлечемся на время от текста Исайи и проследим логику Пушкина более подробно. Лирический зачин стихотворения (стихи 1 — 4) есть обоснование причин явления серафима человеку. Центральная часть (стихи 5 — 24) членится на неразрывно взаимосвязные стадии обретения пророческого дара по принципу «возрастающей градации» [там же, С.13]. Первая стадия — утоление духовной жажды, обретение Высшего Знания (стихи 5 — 14). Вторая — духовное и физическое перерождение (стихи 15 — 24). Обе стадии составляют по 10 стихов, что подчеркивает их равнозначность в едином процессе преобразования человека в пророка. Наконец, заключение (кода) — возрождение в новом качестве — пророка (стихи 25 — 30), при этом заключительное двустишие указывает на необходимость грядущего осуществления пророческой миссии.

При внимательном рассмотрении становится ясно, что стихотворение А.С. Пушкина строго симметрично по своему композиционному решению, и это, на наш взгляд, является отражением развития лирического сюжета, который предполагает движение от духовной пустоты («духовная жажда») к полноте («воля» Пославшего), от безжизненности природы («мрачная пустыня») к многообразию форм жизни («моря и земли»), от бессмысленного существования («влачился») к осмысленному («обходя») — в сущности, от хаоса к гармонии.

Числовая схема композиции будет выглядеть так: I ч. (А) — 4 стиха; II ч.(В) — 10 стихов (В₁) + 10 стихов (В₂); III ч. 4 стиха (А₁) + 2 стиха (С), при этом Вступление и Заключение вместе составляют количественно ровно половину основной части.

Анализ композиции показывает, что первая часть (А) противопоставлена заключительной (А₁) как ложное существование, жизнь, лишённая смысла, «суета и

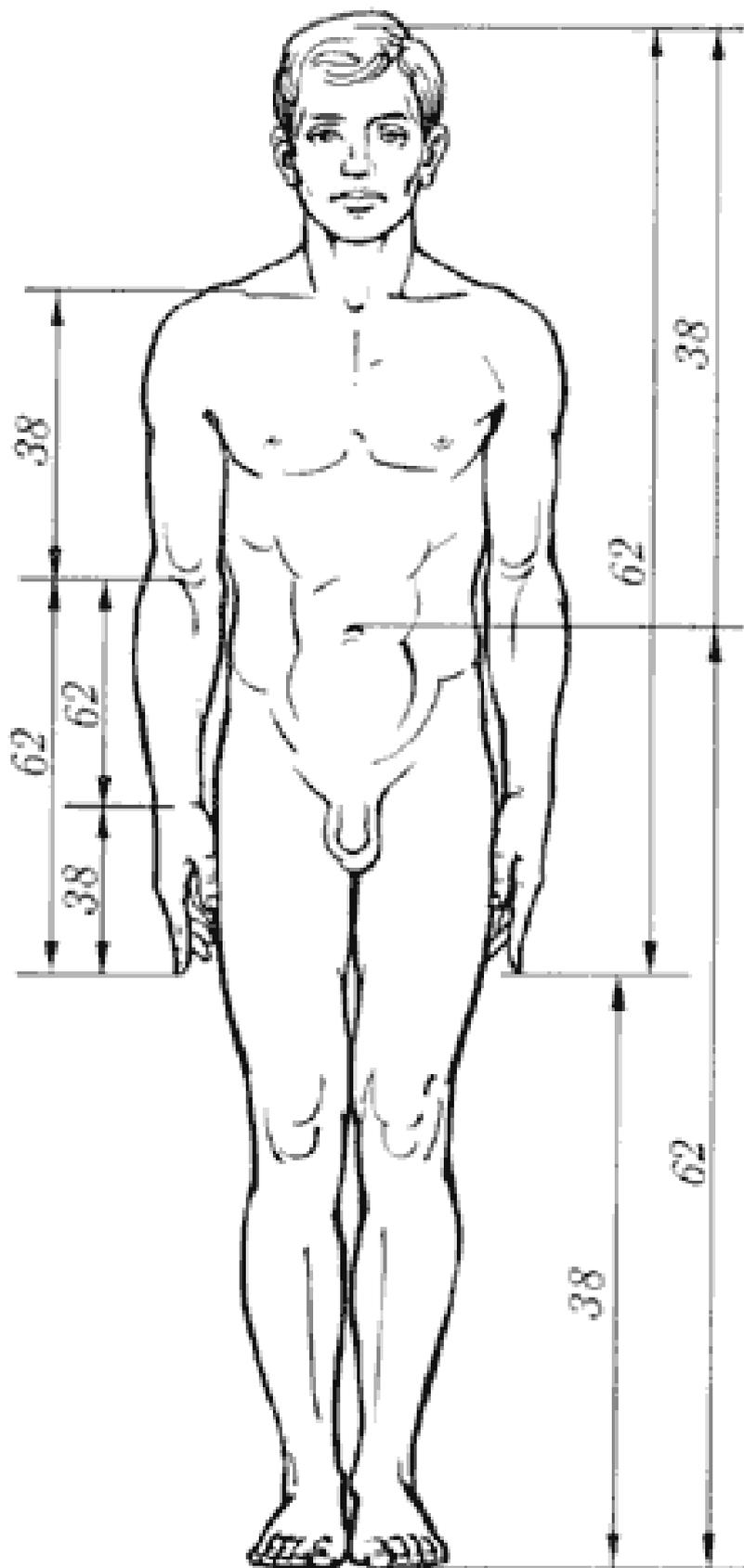
томление духа» [Еккл. Гл.1, ст.14.] — осмысленности и полноте бытия, бытия в Боге. При этом границы частей резко обозначены сопоставимостью стихов 5, открывающего основную часть (**В**) и 25, открывающего заключение (**А1**) на семантическом и грамматическом уровнях (оба стиха содержат сравнения — «как сон» и «как труп»). И в том и другом стихе речь идет о состояниях переходных. В 5 стихе из мира видимого в мир невидимый, метафизический, что подчеркнута актуализацией мифопоэтической семантики сна как границы миров, в сущности серафим переносит душу героя в мир высший, Поднебесный, отсюда значимость образа-сравнения «как у испуганной орлицы», можно предположить, что герой погружается в сон-смерть, аналогичный сну-медитации, душа его воспаряет к Небесам и спускается в Преисподнюю. В 25 стихе, наоборот, мы становимся свидетелями возвращения из мира метафизического в мир реальный, свидетелями воскресения, восстания из мертвых, а точнее, события, подобного воскресению, но в новом качестве: труп — нечто неодушевленное, «я... как труп» значит лишенный жизни, однако уже в следующем стихе происходит преобразование в пророка, наделенного волей Всевышнего.

Итак, мы можем увидеть в композиции четкую градацию: I ч. (**А**) — жизнь вне Истины, сон-смерть-медитация; II ч. (**В**) Откровение Истины: **В1** — Познание, **В2** — Страдание; III ч. (**А1**) — Воскресение, жизнь в Боге + **С** — Действие. Каждая из частей отделена от предыдущей синтаксически (граница частей — всегда граница предложений). Вторая часть, в свою очередь, строится по принципу зеркальной симметрии: числовая формула части **В1** — 4 стиха (2+2) + 6 стихов; числовая формула части **В2** — 6 стихов + 4 стиха.

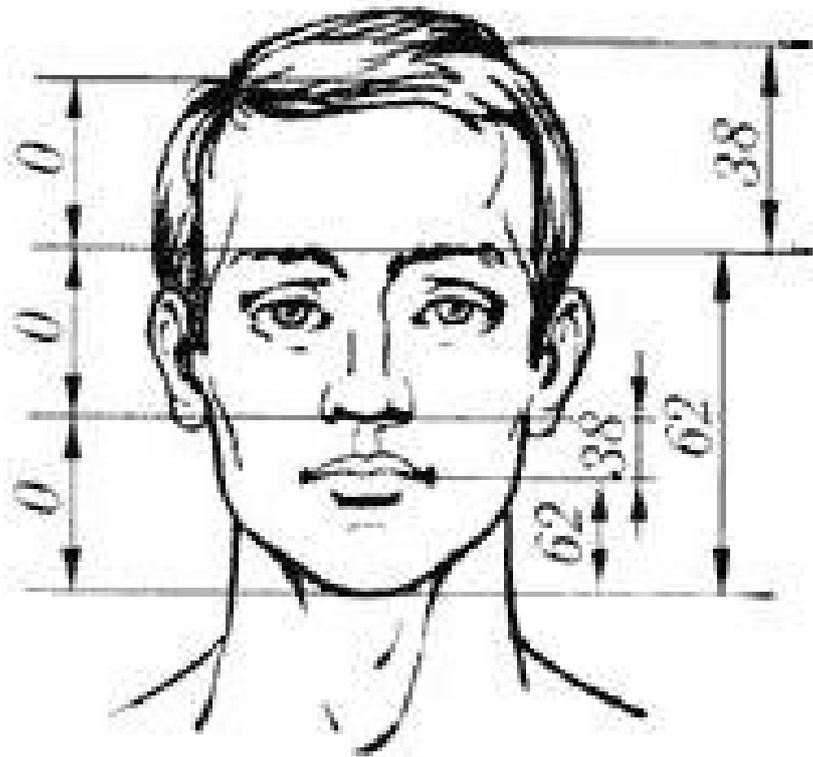
Выше приведенные факты позволяют построить графическую схему стихотворения «Пророк» по методике, предложенной Е.Г. Эткиндром в книге «Симметрические композиции у Пушкина» [Эткинд, 1988]. Составление таких схем может вызвать недоуменный вопрос у школьников: «Разве поэт знал и более того чертил нечто подобное?». Вопрос справедливый, хотя и наивный. Пушкин, безусловно, никаких схем не чертил, однако гармония его стихотворения может быть передана при обнаружении действия универсального закона мироздания, каким является закон симметрии, объективацией действия этого закона в поэтическом тексте и может быть графическая модель композиции. Поразителен тот факт, что симметрическая модель стихотворения А.С. Пушкина строится по законам «золотого сечения», которое традиционно связывают с идеей божественной гармонии. В числовом выражении золотое сечение рассматривают как отношение 38 % к 62 %. Это соотношение соответствует пронизывающему Пушкинское стихотворение соотношение 4 стиха к 6 стихам: 4 стиха Вступления соотносятся с 6 стихами заключения, а основная часть стихотворения членится на две части, которые, в свою очередь, строятся на соотношении 4+6

и 6+4, то есть в каждой части тоже представлено соотношение 4 к 6. Это соотношение часто представляют через образ человеческий.

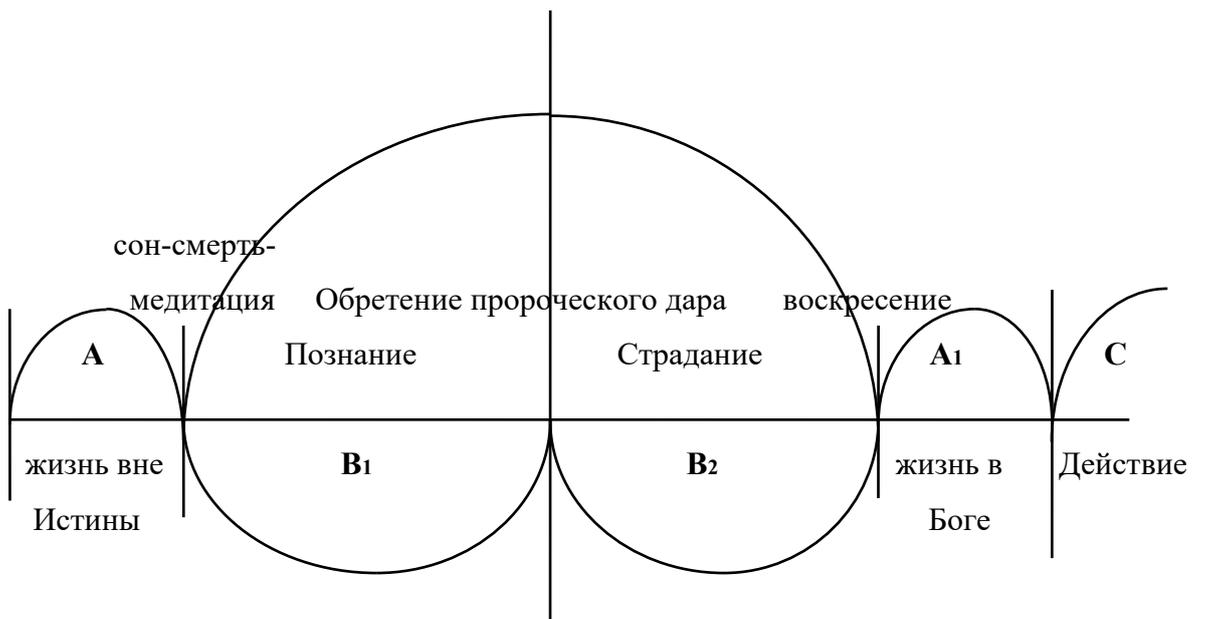
«Золотое сечение» в пропорциях человеческого тела (Рисунок 1)



«Золотое сечение» в пропорциях человеческого тела (Рисунок 2)



В нашем варианте анализа композиционная схема стихотворения «Пророк» будет выглядеть так (Рисунок 3):



Эта схема делает наглядным сам факт преображения человека, каким мы видим героя стихотворения в I части, в пророка, каким он становится в заключительной, и позволяет более четко выстроить тематический и образный анализ стихотворения.

Итак, мы установили: в первой части «духовная жажда» является необходимым условием контакта человека с Богом, максимальная же напряженность этой жажды подчеркнута образом «перепутья».

Утоление жажды и обретение пророческого дара расписано Пушкиным стадияльно, что подчеркивается синтаксическими средствами: на 20 стихов 5 самостоятельных предложений, семантически связанных друг с другом в строго определенном порядке. Единство же процесса, его неразрывность и непрерывность декларируется с помощью доминирующего во второй части приема анафоры: из 20 стихов 12 связаны анафорическим повтором соединительного союза «и».

Первые два двустопия в этом ряду (стихи 5 — 8) составляют два предложения, где первое — «Перстами легкими как сон / Моих зениц коснулся он.» — описывает начальное действие серафима, а второе — «Отверзлись вещие зеницы, / Как у испуганной орлицы.» результат этого действия. Зрение — предельно физическое восприятие мира, не случайно, философские категории физического и трансцендентного (запредельного) часто описываются через оппозицию «видимое — невидимое». Зрение ограничено линией горизонта, за которую его возможности не распространяются. Однако у Пушкина это зрение иного качества, и горизонты его безграничны, отсюда и сравнение «как у испуганной орлицы». «Глаз орла — символ зоркости. «Испуганный орел» был бы образом сниженным, почти комическим, — и Пушкин заменяет «орла» «орлицей»» [Вацура, С.12] Сверхприродность, гиперовосприимчивость обретенного зрения подчеркнута эпитетом «вещие», описывающим зеницы. Отсутствие же запятой при формально грамматическом сравнении — «перстами легкими как сон» — актуализирует семантику сна-медитации как способа преодоления границы миров «видимого» и «невидимого». «Вещие зеницы» прозревают то, что закрыто для человека в естественном его состоянии. Следовательно, зрение дарованное человеку — зрение духовное по своей природе. Глагол «отверзлись» ассоциативно притягивает в свое семантическое поле существительное «бездна». Действительно, перед героем стихотворения отверзается бездна, глубина которой недостижима, этим объясняется отсутствие указания на какую бы то ни было конкретность увиденного им и, одновременно, фиксация в высшей степени эмоционально выразительной его реакции — «Как у *испуганной* орлицы».

Далее картина проясняется, и связано это со следующим действием серафима — «Моих ушей коснулся он / И их наполнил шум и звон». Слух расширяет границы доступного

зрению, услышать можно то, что находится за пределами визуально осязаемого. Тем не менее перед нами еще не целостный образ, а только его признаки — «шум и звон». И лишь преодоление возможностей чувственного восприятия, к которому относятся зрение и слух, позволяет обнаружить всю картину в целом.

Возникает «возрастающая градация» [там же, С.13] в описании обретения способности сверхчувственного, недоступного ни одному из физических органов, восприятия:

1. зрение — «зеницы»,
2. слух — «уши»
3. способность «внимать» — ?

Конкретизация открывающегося человеку превышает возможности физических чувств, зрения и слуха, поэтому процесс интериоризации (внутреннего, духовного освоения и присвоения) трансцендентного мира дан с помощью глагола «внял», предполагающего некое экстраординарное, сверхчувственное восприятие. «Слух здесь имеет особое значение. Мир раскрывается перед Пророком не в красках, а в звуках. <...> Это не случайно. Звуки природы — это ее язык, и во многих стихах пушкинского времени мы можем найти это поэтическое представление о голосах природы. Они таинственны, и для понимания их нужна сверхчеловеческая мудрость. «Внял я неба содроганье...». «Внял» означает «услышал», но вместе с тем и «усвоил», «понял» [там же, С.13]. Этот «дар серафима — больше первого, он ставит Пророка на более высокую ступень мудрости» [там же].

В стихотворении выстраиваются строго последовательные параллельные ряды: с одной стороны, сверхчувствительное зрение («вещие зеницы») — слух — способность внимать незримое, трансцендентное, способность, не атрибутируемая ни по одному из органов чувств; с другой — повышено эмоциональная реакция на увиденное, предполагающая это увиденное, никак не названное, и характеризующееся опосредованно только через испуг воспринимающего, затем проявление трансцендентного начала в восприятии героя («И их наполнил шум и звон») и, наконец, явленная картина:

И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.

Иными словами, развитие повышенной чувствительности и восприимчивости необходимо для постижения тайны мироздания, для постижения Истины.

Знание, открывшееся человеку на пределе его возможностей и даже благодаря преодолению этих возможностей представлено в выше процитированных стихах (стихи 11

— 14) как знание духовно освоенное. Граница, отделяющая взгляд извне, взгляд «испуганной орлицы» от постижения изнутри («и внял я») стерта.

Сам характер этого знания качественно иной, нежели у Исаяи. Знание, которым наделен от Бога Исаяя, — это знание о грядущих судьбах народа и, шире, человечества (Исаяя, ст. 9 — 13). Знание пушкинского пророка — это знание о мироустройстве. На этом основании В.С.Соловьев утверждал, что стихотворение Пушкина нельзя воспринимать как переложение Библии: «Настоящие библейские пророки менее всего интересовались порядком природной жизни хотя бы в самых глубоких ее основах, хотя бы в самых возвышенных ее явлениях... <...> Главный предмет их умственного интереса, как и их сердечной заботы, — не в области природы, а в области *истории*» [Пушкин в русской философской критике, С. 61]

Любопытно, что, не позаимствовав у Исаяи текста пророчества, Пушкин воспользовался оппозицией, которая обнаруживается в библейском сказании. У Исаяи сказано:

9. И сказал Он: пойдя, и скажи этому народу: слухом услышите, и не уразумеете; и очами смотреть будете, и не увидите.

10. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтоб Я исцелил их.

Эта характеристика «народа сего» предполагает сопоставление с пророком, который наделен способностью слышать, видеть и разуметь сердцем. Надо полагать, что Пушкин, опираясь на этот факт, создавал образ своего пророка, в высшей степени наделенного тем, чего лишен библейский народ.

Рассмотрим подробнее картину мира, как ее изображает Пушкин. «Неба содроганье и горний ангелов полет» — это мир высший, Небесный; «гад морских подводный ход» — мир низший, мир Преисподней (гады — обитатели этого мира); «дольней лозы прозябанье» — мир земной. Церковно-славянской оппозиции «Горний — дольний» в современном языке соответствует оппозиция «Небесный — земной». Эта картина — картина динамическая, не случайно она описывается с помощью отглагольных существительных («содроганье», «полет», «ход», «прозябанье»). Жизнь мира земного — «дольней лозы прозябанье» — при этом сопряжена с жизнью как высших, так и низших сил. Более того, современный язык подчеркивает эту зависимость земного, физического, от метафизического. Во начале XIX века главным значением слова «прозябанье» было «произрастание», современный же язык на первый план выделяет другое значение — «бессмысленное существование». Получается, что мир земной — точка приложения двух активных и противоположающихся сил: Высшей и низшей. Вряд ли Пушкин стремился так расставить акценты. Для него все сферы мироздания

суверенны при их единстве и неразрывности (вновь анафорический повтор служит для обозначения взаимосвязи).

Сама последовательность духового освоения мира в «Пророке» не случайна: сначала герою открывается «неба содроганье» — первоисточник бытия всех остальных сфер и миров, затем его противоположность — «гад морских подводный ход», и лишь в конце «дольней лозы прозябанье».

Обретенное Знание еще не гарантирует право на пророчество, природа человека должна быть приведена в соответствие с этим знанием. Человек в его духовном и физическом естестве слишком связан с миром дольным и несовершенен для пророческого дара. Чтобы человек открыл для себя тайны мироздания, серафиму достаточно было «коснуться» зениц и ушей, но чтобы это знание стало активным и воплотилось в Слове («глаголе»), он подвергает человека жесточайшей операции:

И он к устам моим приник,
И вырвал грешный свой 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 уголь, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.

«Мудрецу достаточно созерцания и понимания, пророку нужна вдохновенная речь. Но ... дар прорицания — мучителен. ... прикосновение серафима тоже ужесточается по принципу возрастающей градации. Первое было легко, как сон, второе ощутимо, третье жестоко.» [Вацуро, С.13 — 14]. Жестокость и энергичность действий серафима подчеркнута использованием глагольных форм совершенного вида при описании этих действий, семантически однотипных, обозначающих замену одного другим, и распадающихся на две триады:

1. приник — вырвал — вложил;
2. рассек — вынул — водвинул.

Ощущение жестокости происходящего усиливается эпитетом «кровавой», косвенно характеризующим безжалостность серафима по отношению к человеку.

Показательно, что именно в этой части текст стихотворения А.С. Пушкина наиболее отдаляется от повествования Исая. При внешнем сходстве и подобии сюжетной ситуации

разительней оказываются отличия. Если у Исаяи, чтобы освободить уста от греха, серафиму достаточно коснуться их углем, взятым с жертвенника, то у Пушкина чистоту уст обеспечивает замена языка на « жало мудрых змей ». Однако « жало мудрых змей », согласно пушкинской логики, еще не обеспечивают возможности пророчествовать. Очищение от греха празднословия и лукавства — всего лишь необходимое, но недостаточное условие пророческого дара. У Исаяи пророческий дар оправдывается скорбью человека о несовершенстве человечества и своей собственной природы перед Лицом Всевышнего (стих 5) и духовной активностью самого человека: «И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для нас? *И я сказал: вот я, пошли меня*» [курсив наш — прим. С.Ф.]. У Пушкина таким определяющим преобразование в пророка условием становится, как это ни парадоксально, отказ от человеческого в человеке. Духовная жажда — пушкинский эквивалент скорби Исаяи — приводит героя к добровольному самоуничтожению.

«Трепетное сердце» — субстанциональное качество человеческой природы — должно быть принесено в жертву Высшей Правде, Высшей Истине.. Более того, восстание пророка из мертвых — это воскресение в новом качестве и даже новом облики. Хотя у Пушкина нет и не может быть развернутого описания внешности пророка, но представить себе, что он физически остался таким же, как был, вряд ли возможно. Сугубо же метафорическое понимание преобразований серафима над человеком по типу: жало змеи — символ вечной мудрости, уголь, пылающий огнем, — вечного горения и вечной жизни, — противоречит наглядной и намеренно предметной образности пушкинского стихотворения. В стихотворении Пушкина « слова играют своими скрытыми, вторичными значениями, оттенками смысла — то более общими, то более конкретными » [Вацура, С. 14] Натурализм происходящего преодолевается использованием традиционной библейской символики, но не снимается ею окончательно — в этом заключается одно из удивительных свойств пушкинского стихотворения.

Первое четверостишие заключительной части подводит итог преобразению человека в пророка, фиксирует его последнюю фазу. Смысл его, как нам кажется, можно интерпретировать следующим образом: только отказ от произвола личности, отказ от себя самого как духовно, так и физически, и полное подчинение воле Божьей является оправданием пророческого дара. Это проявляется в полном подавлении и редукции активности человека, которая после 11 стиха («И внял я неба содроганье») [курсив наш — прим. С.Ф.] сходит на нет.

Духовная жажда, способствующая мобилизации всех душевных сил и предполагающая волевое усилие, приводит человека к тому, что он становится орудием чужой воли, воли Пославшего его, поэтому Пушкин начинает коду стихотворения стихом: «Как труп в

пустыне я лежал». Однако было бы ошибкой считать, что гибель, смерть есть единственное и неизбежное следствие обретения дара пророчества, как это делает В.Э.Вацуро. Во-первых, Пушкин не описывает сам факт смерти, а лишь фиксирует некое состояние ей аналогичное, состояние переходное перед обретением нового качества, поэтому и не использует утвердительных конструкций (например: «И труп в пустыне мой лежал»), а прибегает к сравнению. Кроме того, именно в этом стихе герой наделяется минимальной, но все же способностью самостоятельного бытия («я лежал»), что резко контрастирует со стихами 15 — 24, где активность героя нулевая, действует только серафим. Возникает некое противоречие: только уничтожение человеческого в человеке обеспечивает новое качество духовной жизни. Однако это противоречие мнимое.

До сих пор мы подробно не касались одной важнейшей оппозиции стихотворения, без понимания которой смысл «Пророка» окажется искаженным. Духовная жажда имплицитно предполагает наличие пустоты, требующей наполнения: пустыне внешней, где влачится человек, и пустыне, ощущаемой в глубинах собственного духа, противостоит полнота Божественного бытия. Пустота как готовность внять гласу Божьему, подчеркнутая и очевидным повтором звукового комплекса, ее обозначающего («Как труп в пустыне...») должна быть преобразована в полноту Божьей Воли., проводником которой становится человек, вступающий теперь в прямое богообщение без посредничества серафима, как было раньше.

Это общение на новом уровне дублирует воздействие серафима, хотя и в несколько ином порядке. Глас Божий предполагает наличие у воспринимающего его человека особого слуха. Формула «и виждь, и внемли» зеркально отражает начало стихотворения («Моих зениц коснулся он. /И их наполнил шум и звон; / И внял я неба содроганье»). Суть этого повтора в том, что серафим открывает человеку Тайны мироздания, а Всевышний определяет, как распорядиться этим Знанием: «Исполнись волею Моей». Коррелят: «Наполнил шум и звон» — «Исполнись волею Моей» подчеркивает, что непонятное ранее «шум и звон» теперь становится руководством к действию «волею». Исходное состояние духовной смуты, «перепутья» в финале сменяется жесткой определенностью, опустошенность — полнотой («Исполнись волею...») воли к действию: «И обходя моря и земли, Глаголом жги сердца людей».

Итак, стадияльно мы можем разложить процесс преобразования человека в пророка, описанный в стихотворении, следующим образом: первопричина — духовная жажда — стремление к внутренней осмысленности существования, полноте бытия; далее — освоение и «присвоение» тайн мироздания с помощью божьего посланника, серафима; затем абсолютное подчинение его воли, отданность его власти, способствующая физическому и

духовному приуготовлению к пророческой миссии через страдание и добровольную утрату человеческого; наконец, полное подчинение воле Божьей, оправдывающее пророческий дар.

Особого толкования требует финал стихотворения — последнее двустишие:

И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей.

Выделенное композиционно (4 стихам начала соответствует 4 в конце + 2 выше процитированных) оно создает эффект открытого финала. Пушкин, в целом следуя за библейским сюжетом, переосмысливая его по-своему, отказывается от конкретизации пророчества, сократив его до одного последнего стиха, вместо 3-х у Исайи. С чем это связано? Надо полагать, большинству современников Пушкина было доподлинно известно, что стихотворение является переложением библейского сказания. Следовательно, в читательском восприятии стихотворения сохранялась инерция ветхозаветного пророчества, повествующего о конце света. Таким образом, формулу — «Глаголом жги сердца людей» — можно истолковать так: «Испепеляй их души весть о страшном Суде и напоминанием о неизбежной расплате за грехи». Но, как это часто бывает у Пушкина, его финал многозначен (вспомним, например, заключительную ремарку «Бориса Годкнова» «народ безмолвствует» или последнюю реплику священника в «Пире во время чумы» «Прости, мой сын») и может иметь совсем другой смысл: «жги сердца» значит возжигай их любовью к Истине, любовью к Богу, ибо огонь, опаляющий сердца может быть не только испепеляющим, но и очищающим. Пушкинский стих удерживает оба значения, оставляя и то и другое гипотетичным. Иными словами, миссия пророка может быть и провиденциальная (миссия прорицателя грядущих судеб) и нравственно-очистительная.

Теперь коснемся едва ли не самого сложного вопроса, который был и, наверняка, будет еще не раз предметом разногласий. Весьма соблазнительно увидеть в «Пророке» декларацию поэтической программы А.С. Пушкина и, вследствие этого, приписать стихотворению некое автобиографическое значение., уравнив в правах и качестве поэта с пророком. Культурологически такое допущение весьма возможно. Во-первых, как мы уже отмечали, стихотворение написано в тот период русской истории, когда голос личности приобрел особое значение: духовное опустошение общества после восстания декабристов требовало восполнения. Во-вторых, и это едва ли не важнее, по уже сложившейся в XVIII веке традиции поэт стал в России «глашатаем истин вековых» (вспомним, хотя бы известное каждому школьнику стихотворение Г.Р.Державина «Властителям и судиям»); секуляризация общественной жизни России в послепетровскую эпоху породило своеобразный дефицит святости, поэтому общественное мнение связало свои представления о религиозном и нравственном идеале с образами поэтов. Возник своеобразный культ поэтов —

боговдохновенных певцов Истины и Красоты. Однако мог ли сам Пушкин приписывать своему поэтическому творчеству такое расширительное значение? Ответ на этот вопрос надо искать у него самого. Уже христианская ориентация Пушкина ставит под сомнение такое допущение. Вряд ли он утверждал за поэтом право на узурпацию Истины, которое, безусловно, принадлежит пророку как проводнику Божественной воли в мир.

Через год после написания «Пророка» Пушкин вновь вернулся к разработке темы о назначении поэзии. Это произошло во время очередного посещения Михайловского, где 15 августа 1827 года было написано стихотворение «Поэт»:

Поэт

1. Пока не требует поэта
 2. К священной жертве Аполлон,
 3. В заботах суетного света
 4. Он малодушно погружен;
 5. Молчит его святая лира;
 6. Душа вкушает хладный сон,
 7. И меж детей ничтожных мира,
 8. Быть может, всех ничтожней он.
-
9. Но лишь божественный глагол
 10. До слуха чуткого коснется,
 11. Душа поэта встрепенется,
 12. Как пробудившийся орел.
 13. Тоскует он в забавах мира,
 14. Людской чуждается молвы,
 15. К ногам народного кумира
 16. Не клонит гордой головы;
 17. Бежит он, дикий и суровый,
 18. И звуков и смятенья полн,
 19. На берега пустынных волн,
 20. В широкошумные дубровы...

Стихотворение «Пророк» написано от первого лица, однако вряд ли следует на этом основании напрямую соотносить героя стихотворения с его автором, так как субъектность повествования Пушкин мог позаимствовать у Исайи. В стихотворении же «Поэт» Пушкин отказался от куда более оправданного именно в нем «исповедального» стиля, подчеркнув таким образом, что его волнует представление о поэте как о некоем феномене. Это

стихотворение поэта о Поэте вряд ли стоит рассматривать как автобиографическое, в нем Пушкин скорее попытался описать некие общие, универсальные и, вероятно, обязательные для всех свойства поэта.

Необходимость этого, на наш взгляд, была как раз продиктована стихотворением «Пророк». Иначе говоря, в 1827 году Пушкин попытался разграничить полномочия поэта и пророка, понять, что их роднит и в чем они различны. Взаимосвязь двух стихотворений заявлена очевидными автоцитатами: «Моих ушей коснулся он» («Пророк») — «До слуха чуткого коснется» («Поэт»); «И Бога глас ко мне воззвал» («Пророк») — «Но лишь божественный глагол» («Поэт»); «испуганная орлица» («Пророк») — «пробудившийся орел» («Поэт»); «моря и земли» («Пророк») — «берега пустынных волн, широкошумные дубровы» («Поэт»).

Смысл их, как нам кажется, заключается не в том, чтобы приравнять поэта к пророку, а наоборот, на фоне этих совпадений подчеркнуть различия между первым и вторым.

Даже при беглом чтении на первый план выступает сходство обоих текстов в развитии сюжета: и там, и там описывается преобразование героя, переход его из одного состояния в другое. И пророк, и поэт изначально принадлежат миру человеческому, с той лишь разницей, что духовная жажда одного возвышает его в глазах читателей, а ничтожество другого, наоборот, принижает. Упрек в малодушии вряд ли может быть отнесен к человеку, взыскующему истины, и вполне уместен по отношению к «ничтожному» сыну мира, принадлежащему «суетному миру».

При внешней общности сюжета с самого начала мы сталкиваемся с различиями сюжетных ситуаций. Кроме того, композиционные пропорции двух стихотворений подобны, но и противоположны. Как и «Пророк» стихотворение «Поэт» имеет трехчастную композицию [Эткинд, С.56]. Принцип построения тот же: I часть — исходное состояние, II часть — преобразование, III часть — итоговое состояние. Но уже числовое выражение окажется другим: В «Пророке», как выше описывалось, оно выглядит так: 4 + 20 + 4 + 2, а в «Поэте» — 8 + 4 + 8. Даже количественные показатели красноречиво говорят о том, что в «Пророке» смысловое напряжение падает на процесс преобразования, а в «Поэте» главным оказывается противопоставление исходного и конечного состояния героя, а сам процесс перехода из одного состояния в другое утрачивает свою самоценность.

Чтобы стать пророком человеку приходится отказаться от своей человеческой природы, отказаться от свободы, духовно и физически подчинившись Всевышнему, то есть принести человеческое в жертву Божественному. Поэт обретает способность творить тоже ценою жертвы, но что он приносит в жертву своему дару — «заботы суетного дара» (звучит почти иронически). Эта жертва несоизмерима с той, что приходится принести пророку.

Поэт — жрец искусства, Божественный глагол, коснувшийся чуткого слуха поэта, принадлежит не Творцу и Промыслителю, а Аполлону, покровителю искусств. Само обращение к античной традиции, воспринимаемой сугубо эстетически и не имеющей никакого онтологического смысла, в отличие от традиции библейской, устанавливает четкую иерархию понятий «поэт» и «пророк», где пророку принадлежит более высокое место. Текстуальное же совпадение отдельных стихов указывает лишь на некое родство поэтического и пророческого дара, а не на их тождественность.

Обретение пророческого дара — это всегда полное изменение духовной и физической природы, а поэтическое вдохновение, обретение творческого дара — это реализация изначально присущих поэту потенциалов. Поэт ничего не утрачивает, ничего не лишается. Не случайно, в первой строфе «Поэта» герой «в заботы суетного света *малодушно* погружен», его «*душа* вкушает холодный сон», а затем она лишь пробуждается. Следует отметить и то, как Пушкин описывает это пробуждение: «*Душа* поэта встрепенется». Автоцитата из «Пророка» имеет здесь важную смысловозначительную функцию. Замена «трепетного сердца» на «угль, пылающий огнем» необходима, чтобы приобрести право на пророчество, но только трепет души, то есть ее повышенная эмоциональная восприимчивость, противопоставленная в контексте стихотворения «хладному сну», позволяет поэту творить. В «Поэте» нет ни намека на перерождение, как в «Пророке», в нем речь идет, скорей, о возрождении. При этом возврат в изначальное состояние «духовной жажды» для пророка принципиально невозможен, а для поэта погружение в «хладный сон» вполне возможно, его возрождение оказывается не абсолютным и обратимым.

Таким образом, говоря о поэтическом вдохновении, Пушкин утверждает, что оно есть прежде всего определенное психическое состояние, а не принципиально новое качество духовного бытия. Это состояние можно определить как состояние душевной смуты («И звуков и смятенья полн»). Полнота же этого состояния — это полнота и самодостаточность стихии, а не исполненность Высшей волею. Показательно, что из двух эпитетов, характеризующих поэта в момент вдохновения («дикий и суровый»), первый совершенно неуместен в отношении к пророку, и лишь второй («суровый») может быть отнесен к ним обоим.

Сходство поэта и пророка не в субстанциональных признаках, определяющих их сущность, не в их тождестве, а в их подобии. Как и пророк, поэт неподотчетен чьей бы то ни было власти, как и пророк, пренебрегает ею:

Тоскует он в забавах мира,
Людской чуждается молвы,
К ногам народного кумира

Не клонит гордой головы...

Главное же отличие поэта от пророка заключается в следующем: пророк, обретая дар пророчества, открывает тайны мироздания и получает возможность «глаголом жечь сердца людей», смилив при этом гордыню своеволия; поэт же, наоборот, в творчестве обретает абсолютную свободу, но свободу стихийную. Поэт не столько познает мир, сколько сливается с ним, растворяется в нем. В момент вдохновения осуществляется некое соответствие внутреннего, психического состояния поэта и состояния мира. Душа поэта полна звуков и смятенья, но и «пустынные волны» (смятение) и «широкошумные дубровы» (звуки) тоже. Нерасторжимость этой связи поэта и природы подчеркивает и ассонантная рифма, пронизывающая пять последних стихов: «головы», «суровый», «полн», «волн», «дубровы»; опоясывающая же рифма заключительного четверостишия усиливает соотнесенность и родство поэта и стихии природы. Кроме того, исполненный воли Божьей пророк, является хранителем исчерпывающего Знания о мире, он «внял» горние, трансцендентные Тайны мироздания, а поэт, пребывая в смятении, сливается исключительно со стихиями мира дольного. Божественный глагол Аполлона и принадлежит всецело этому миру. Не случайно, в двух заключительных стихах «Поэта» Пушкин рисует образ природы, но нигде не указывает на ее метафизические первоосновы.

Поэтическое творчество принадлежит миру сему, а дар пророка миру Высшему и потому уже сему. Может быть, этим объясняется начало заключительной строфы итогового стихотворения А.С. Пушкина «Я памятник себе воздвиг нерукотворный»: «Веленью Божьему, о муза, будь послушна...».

Поэт принадлежит миру культуры, в ней он и останется. Всякая абсолютизация его значения есть прегрешение против правды искусства. Пушкин не хотел этого. Его поэты «полны беспечной веры» («Арион»), «рассеянны и вдохновенны» («Поэт и толпа»), свободны и требовательны («Поэту»), независимы и стихийны («Зачем крутится ветр в овраге» из «Египетских ночей») и всегда одиноки.

В качестве методического *post scriptum* отметим, что последовательное сравнение «Пророка» и VI главы книги пророка Исайи, «Пророка» и «Поэта» может быть дополнено как в виде самостоятельной домашней работы учащихся, так и в классной беседе сопоставлениями с другими стихотворениями А.С. Пушкина, посвященными теме «поэта и поэзии», а также сопоставлениями со стихотворениями других русских поэтов, которые шли вслед за Пушкиным. Наиболее же интересными из таких сопоставлений нам кажутся уже давно освоенное школьной практикой сопоставление «Пророка» А.С. Пушкина и «Пророка» М.Ю.Лермонтова, тем более что последний начинает там, где останавливается первый, и

сопоставление стихотворений «Поэт и толпа» А.С. Пушкина и «Поэт и гражданин» Н.А. Некрасова.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. В.Э.Вацуро «Записки комментатора». — СПб.,1994.
2. Гинзбург Л.Я. О лирике. — Л.,1974.
3. Пушкин в русской философской критике. — М., 1990.
4. Пушкин А.С. полн. Собр. соч. в 10 т.т. — М.,1963.
5. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. — М., 1991.
6. Эткинд Е.Г. Симметрические композиции у Пушкина. — Париж,1988.
7. Shvarzband S. Еще раз о библейском источнике стихотворения «Пророк» Пушкина (несколько замечаний по истории текста) // Jews & Slavs. — Volume I. — Jerusalem — St/Peterburg, 1993. — С.176 — 188.