
ЦЕННОСТНАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ
В СЕМАНТИКЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА
(А.С. ПУШКИН, «ПРОРОК»)

Духовной жаждою томим,
В пустыне мрачной я влачился, —
И шестикрылый серафим
На перепутье мне явился;
Перстами легкими как сон,
Моих зениц коснулся он.
Отверзлись вещие зеницы,
Как у испуганной орлицы.
Моих ушей коснулся он,
И их наполнил шум и звон:
И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.
И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замершие мои
Вложил десницею кровавой.
И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И угль, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.
Как труп в пустыне я лежал,
И Бога глас ко мне воззвал:
«Встань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей».

Аппарат семантического анализа художественного текста, имеющего отношение к истине, добру и красоте, как представляется, дол-

жен включать такой концепт, как ценностная интенциональность. Это возможно, поскольку в трактовке интенциональности на протяжении XX в., начиная с философа Э. Гуссерля [6] и до специалиста по логическому анализу естественного языка Д. Фоллесада [11] обнаруживается определенная тенденция: от истолкования интенциональности как характеристики сознания, сознательного восприятия, как направленности (установки) сознания к истолкованию интенциональности как характеристики целостного отношения человека к миру, включая переживания, чувство, от направленности на те или иные объекты к направленности на ценности, от активности чисто познавательной к переживанию, а затем и утверждению в действии, деятельности ценностей. Все это дает основание говорить о ценностной интенциональности.

Ценностная интенциональность как устремленность всей целостности личности к ценности особенно ярко проявляет себя в конфликтных ситуациях, в экзистенциальных коллизиях и катастрофах, поскольку их разрешение возможно через обращение к ценностному аспекту бытия, к ценностному взгляду на мир.

Одной из разновидностей ценностной интенциональности является религиозная интенциональность, которая может быть определена как направленность восприятия, чувств, воли, сознания личности к трансцендентному, с чем могут быть связаны ценности высшего порядка.

У современного человека подобная направленность, как правило, возникает как реакция на неразрешимые экзистенциальные или исторические коллизии. При этом осуществляется выход сознания за пределы условий коллизии, обретается дополнительное измерение в картине мира, в результате неразрешимое приобретает новый смысл, и перед субъектом открывается возможность иначе взглянуть на реальность, найти вектор духовной жизни. Наиболее существенно тут именно то, что происходит качественное и крайнее расширение картины мира и опыта, само бытие и его переживание включается в трансцендентный метаконтекст, отсюда переосмысление личного и исторического существования, поскольку оно берется в единстве личного и надмирного, временного и вечного.

Религиозная интенциональность реализуется в специфических интенциональных ситуациях — приобщения, обращения и откровения. Ситуация приобщения связана с максимальной активностью

субъекта, с его готовностью интериоризировать трансцендентное, он уже обращен к нему и в этом нашел себя, путь, истину, жизнь. Об обращении можно говорить скорее как о событии перехода, при котором происходит некое озарение сознания субъекта и в нем осуществляется перестройка всей картины бытия. По С.С. Аверинцеву, это радикальное духовное перерождение, перелом, кризис, обусловленный внутренней катастрофой, отчаянием и даже отвращением к себе, это подобие смерти и воскресения [1:112]. Для истолкования интенциональной ситуации обращения тут важно переживание неразрешимости экзистенциально-духовной коллизии в рамках прежнего духовного, нравственного состояния, откуда отчаяние и отвращение к себе как аналог покаянного чувства, при этом соответствующие переживания достигают такой интенсивности, которая и обуславливает прорыв к трансцендентному, к преображению всей внутренней сущности личности. Что касается откровения, то здесь активность исходит со стороны трансцендентного. Как отмечает С.С. Аверинцев, «чтобы идея откровения получила завершение, необходимо, чтобы это «истинно-сущее» бытие приобрело личностное осмысление: оно должно не только быть объектом «исканий» для человека, но и само активно «искать» его и «открываться» ему» [2:175–176].

Заметим, человек может приобщиться, быть обращен, пережить откровение не в беспредметном пространстве, но в рамках определенной культурной традиции. Поэтому религиозная интенциональность должна рассматриваться и в экзистенциальном, и в культурном контексте, на пересечении которых она возникает, в связи с чем подход к изучению ее должен быть контекстуальным, с учетом контекстов и знаков культуры.

Изложенное представляется необходимой предпосылкой для анализа в интенциональном и культурологическом аспекте семантики стихотворения А.С. Пушкина «Пророк». Напомним, что в одноименной статье В. Непомнящий писал: «Невозможно избавиться от ощущения, что стихи эти родились не совсем так, как все другие, что с ними связано какое-то ослепительное озарение» [9:22], и далее: «Пророк» — «непосредственное и целостное переживание откровения, неведомым нам образом явленного ему через его художнический дар» [9:28].

Итак, озарение и откровение — вот существенные определения, характеризующие, по В. Непомнящему, ту интенциональную ситу-

ацию, которая находит отражение в «Пророке». Это представляется справедливым. Но уже истолкование результатов пережитого откровения – «преображение поэта в пророка» [9:26], примыкающее к традиции приписывать Пушкину утверждение пророческой роли поэта, усматривать в стихотворении, по словам В. Соловьева, «идеальный образ поэта в его сущности и высшем призвании» [10:64], вызывает сомнения. Подобная интерпретация опирается на никем до конца по-настоящему не обоснованное отождествление «Я» поэта и «Я» пророка.

Одним из следствий такого отождествления является ограниченность в истолковании «библейзма» пушкинского стихотворения. В. Соловьев писал: «По форме мы, без сомнения, имеем здесь дело с удачейшим, безукоризненным подражанием Библии» [10:60], имеется в виду тон, слог, синтаксис. По поводу же содержания В. Соловьев утверждал: «Пушкинский «Пророк» испытывает, слышит и говорит... совсем другое, по существу отличное от того, что испытывал, слышал и говорил настоящий библейский пророк» [10:60–61].

Ограничив же содержательно библеизм пушкинского текста, неизбежно приходят к трактовке сути пережитого откровения в сниженном, слишком человеческом ключе, в духе антропоцентризма, не вполне свойственного библейскому взгляду на мир. Так, В. Непомнящий пишет: «В центре всего — человек, а над всем — «Бога глас», обращенный к человеку... вся непостижная уму громада мироздания у Пушкина звучит, происходит и совершается ради человека... у мира этого есть цель и главная ценность — человек. Эту истину, полную и общую для всех, и должен Пророк напоминать людям, жечь ею сердца» [9:26].

Таким образом, вопросы о библеизме пушкинского текста, о содержании и результатах представленного в нем откровения представляются открытыми. Они разрешимы в комплексе с применением контекстуально-ситуативного анализа интенциональности и знаков культуры в тексте. При таком подходе в качестве знаков культуры могут рассматриваться не только номинативные единицы, но и знаки ситуаций — экзистенциональных и интенциональных. Этот подход обеспечивает содержательность результатов анализа и открывает более широкие возможности обнаружения библеизма пушкинского текста.

В качестве исходной посылки дальнейшего анализа примем не-отождественность «Я» поэта («Я» автора) и «Я» пророка. В таком случае

слово пророк должно осмысляться не в профаническом, а в сакральном значении. По словарю «Ключевые понятия Библии», «Пророк... в Библии — это человек, возвещающий что-то, открытое ему Богом... Наитием Святого Духа Бог вкладывал в их уста должные слова... Их основной задачей было привести людей к покаянию и возвратить их к служению Единому Богу... Доказательством того, что данный человек — пророк Божий, может служить только тот факт, что его учение помогает людям лучше исполнять волю Божию» [8:296–297].

Если «Я» в пушкинском тексте это «Я» пророка и только, текст не должен противоречить приведенному истолкованию, а представленные в нем экзистенциальные и интенциональные ситуации должны соответствовать их библейским аналогам и через последние получать адекватное содержательное истолкование. Рассмотрим последовательно представленные в тексте Пушкина ситуации, толкуя их через библейские контексты — с тем, чтобы на основе этих толкований сформировать целостную интерпретацию пушкинского текста.

Духовная жажда и пути удовлетворения ее в Библии — это жажда Бога («Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому» [Пс, 41:2–3]), это вода из «источника спасения» [Ис., 12:3], это духовная пища и духовное питье [1 Кор., 3:4], жажда правды [Мф., 5:6], вода живая, даруемая тем, кто верует [Ио., 7:37–38], текущая в жизнь вечную [Ио., 4:13–14]. В речи ап. Петра, толкующего пророчество Иоила, излияние духовное в час метафизической катастрофы связывается с даром пророчества: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши» [Деян., 2:17]. Таким образом, духовная жажда — есть жажда Бога, единения с Ним, жажда правды и спасения, жажда укрепления, жажда жизни, но жизни неотчуждаемой, устремленной к жизни вечной. Иначе говоря, это интенциональное состояние, возникающее в ситуации неудовлетворенности наличествующим, неустойчивостью и отчуждаемостью ценностей, обретаемых человеком на плоскости профанического существования, зыбкостью и отчуждаемостью самого этого существования. Это интенциональность как устремленность к неизблемым и неотчуждаемым ценностям, которые человек обретает в Боге даже перед лицом метафизических катастроф, потому что в Боге неразрушимы, вечны жизнь, крепость, правда, спасение. Жаждущих духовно, устремленных к Нему Бог наделяет всем этим и даром пророчества, т. е. возвещения Его воли. Но чтобы вместить эту волю, предназначен-

ный быть пророком должен пройти назначенный путь — страданий, испытаний, посвящения.

Путь этот проходит «в пустыне мрачной». Для Пушкина это могла быть пустыня мира. Но в данном тексте — это прежде всего символ, по смыслу подобный архетипическому — внешнее пространство, мир чуждый, хаотичный, противостоящий культурному, упорядоченному пространству города, храма, мир, через который пролегает путь проходящего инициацию архаического героя. С другой стороны, это та пустыня, где пребывали пророки Илия, Иоанн Креститель, куда Иисус был возведен Духом «для искушения от диавола» [Мф., 4:1], т. е. место сакральное и духовно небезопасное, но там и может совершаться откровение, так Моисею «Явился... в пустыне горы Синае Ангел Господень» [Исх., 7:30], во мраке же может совершаться общение с Богом: в свое время «Моисей вступил во мрак, где Бог» [Исх., 20:21]. Наконец, в Библии мрачная и опустевшая местность есть знак экзистенциальной катастрофы [Иов, 30:3], смерти — страны мрака [Иов, 10:20–22], ада — «тьма внешняя, где плач и скрежет зубов» [Мф., 8:12], т. е. тьма метафизическая, тьма небытия, «Ничто», тьма в отсутствие Бога.

Для пушкинского текста актуальны все приведенные смыслы. Но пока не явился Серафим, пока не началось свершение откровения, на первый план выступают признаки экзистенциальной катастрофы, настолько глубокой, что жаждущий спасения ощущает себя в состоянии Богооставленности, в отчаянии, без надежды. Следы таких переживаний есть в тексте. До поры духовная жажда лишь томит, потому что нет ее утоления. В пустыне же предназначенный стать пророком влачится, потому что нет ничего, что укрепило бы его иссякающие силы, не утоляется и духовная жажда, и жизнь понемногу отчуждается.

Таким образом, начальная интенциональная ситуация неоднозначна. Есть интенциональная обращенность к Богу, но приобщения, столь необходимого, нет. Вокруг мрак — экзистенциальный и метафизический, пустыня мира и пустота, где нет устройства [ср. Иов, 10:20–22]. Для истолкования этой неоднозначной интенциональной ситуации (обращенность без приобщения) воспользуемся аналогией с таинством евхаристии (причастия). О нем в Новом Завете говорится: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет Жизнь Вечную... пребывает во Мне и Я в нем» [Ио., 6:53–56]. В причащении, таким образом, достигается единение человека с Богом (удовлетворяющее духовную жажду).

В русском языке причащение иначе называется приобщением. Условием его является говение, т. е. пост, молитва, покаяние. Духовная жажда и без слов есть молитвенное предстояние Богу. Страдание, скорбь есть аналог поста. Так, ап. Петр говорил: «Страдающий плотию перестает грешить, чтобы... жить уже не по человеческим похотям, но по воле Божьей» [1 Петра, 4:1–2]. Эти условия приобщения выполнены. Нет пока только признаков покаяния. Возможно, томление и мрак затмевают зрение влачащегося, и чтобы он смог увидеть свою греховность, нужен толчок извне. Может быть, именно поэтому откровение приходит прежде появления мотива покаяния. Но главная причина явления откровения в ином.

Мрак и опустошение, глубоко экзистенциально переживаемые, вызывают особый модус жажды в прорыве к трансцендентному — жажды, возникающей, когда человек влачится из последних сил, томится во мраке и пустоте в отсутствии Бога. Откровение приходит как ответ на такую жажду.

Не случайно Серафим является на перепутье. Перепутье (перекресток) архетипически локус сакральный и неблагоприятный. В нем есть черты рубежа, с ним связана ситуация выбора дальнейшего пути, здесь высока опасность ошибиться в таком выборе и подвергнуться воздействию сил тьмы. Действительно, предназначенный стать пророком приблизился к рубежу, за которым воистину тьма внешняя. И здесь происходит чудо — Бог вспоминает о нем, как когда-то о Ное [Быт., 8:1], об Аврааме [Быт., 19:29], и посылает к нему Ангела, чтобы дать откровение и совершить посвящение.

Уже прикосновение к зеницам есть начало спасения. Подобное описанию в книге Ездры: «Просветил глаза наши Бог наш и дал нам ожить» [1 Езд., 9:8]. Зеницы становятся вещими, т. е. перед ними открывается некое сакральное знание. То, что зрение связано с познанием, пониманием и т. п., отмечали Бл. Августин, Дж. Беркли, Л. Витгенштейн, см. обобщение в книге Н.Д. Арутюновой [4:418 и далее]. Отличительным для библейского видения является то, что здесь речь идет о видении и знании сакральном и что в первую очередь это видение и знание спасения, как в словах праведного Симеона: «Видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал перед лицом всех народов, свет к просвещению» [Лк., 2:30–31], ср. молитву ап. Павла: «Чтобы Бог... дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и про-

светил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его» [Еф., 1:17–18].

Отверзшиеся зеницы уже видят этот свет, но сердце будущего пророка все еще трепетно. Не отсюда ли образ испуганной орлицы? Испуг мог быть вызван ослепительным явлением Серафима. Но по-настоящему страшно иное: увидеть свет надежды очами трепетного, отчаявшегося сердца, увидеть сияние Славы Божьей и прозреть свою неспособность приобщиться к ней. Но откровение и дается, чтобы подобное приобщение стало возможным. Может быть, поэтому Серафим вслед за этим касается ушей, ведь слух, как известно, «проникает глубину, сокровенность, тайну», ему дано «постижение тайн природы и мироздания» [4:417]. Слух может «внимать», а это значит «вбирать в себя, интериоризировать» [там же]. В нашем контексте внять — значит воспринять непосредственно, минуя сознание, всем существом, всем внутренним миром принять, пережить, прочувствовать внешнее как внутреннее, т. е. приобщиться. Это по-настоящему интенциональное восприятие. Такому восприятию открывается тайна мироздания: И внял я неба содроганье...

В. Соловьев отрицал библейское происхождение данных мотивов: «Настоящие библейские пророки менее всего интересовались порядком природной жизни хотя бы в самых глубоких ее основах, хотя бы в самых возвышенных ее явлениях» [10:61]. Он как будто забывает, с чего начинается первая книга пророка Моисея: «В начале сотворил Бог небо и землю» и т. д. [Быт., 1:1–25] и чему посвящен 103 псалом пророка Давида. Он не принимает во внимание соответствующих мотивов в книге Иова, привлечение материалов которой особенно важно, поскольку и там картина мировой жизни открывается перед человеком в состоянии экзистенциальной катастрофы.

Иов в своем горе, в сознании неправды мира переживает состояние Богооставленности: «Но вот я иду вперед, и нет Его, назад — и не нахожу Его» [Иов, 23:8]. Чтобы вернуть Иова к единению с Богом, был необходим радикальный переворот. К нему обращается сам Бог, так раскрывая перед ним картину мироздания, чтобы, как заметил С.С. Аверинцев, «насильственно расширить его кругозор и принудить его к экстастическому изумлению перед тайнами мира» [3:294].

При всем различии масштабов то, что открылось Иову, и то, чему внял будущий пророк у Пушкина, подобны. Но главное — близость

предназначения обеих картин. Толкуя книгу Иова, С.Аверинцев пишет: «Если греческий мыслитель Протагор... назвал человека «мерой всех вещей», то здесь возникает картина Вселенной, для которой человек и все человеческое как раз не могут служить мерой» [3:294]. Иначе говоря, смысл этой картины в том, чтобы явить несоразмерность человеческого разуму промысла Божьего. Человек должен перед лицом величия Бога и всего сотворенного им понять, принять, что существует иная мера всему — мера Божья, Его промысел, которые охватывают всю недоступную человеку полноту бытия и наделяют все, что существует и совершается в мире, непостижимым для человека смыслом. Человек может верою приобщиться к нему и тем самым обрести спасение. Книга Иова содержит фундаментальное положение: мир не антропоцентричен, но теоцентричен, и лишь в соотношении с его центром, через веру, человек может не постигнуть смысл бытия, но приобщиться к нему. Этого до поры не понимал Иов, откуда его прение с Богом. В самонадеянном поставлении себя в центр бытия его грех.

Но с откровением личный Бог обращается лично к Иову, и в этом парадокс библейской картины мира: она персоналистична без антропоцентризма, в ней сочетаются теоцентризм и персонализм плюс принципиальное устранение антропоцентризма. Открывшееся здесь собственно откровение. Неочевидность его несомненна. Иначе не было бы ни прения Иова, ни бунта Карамазова, ни традиции теодицеи, ни слов Пушкина «Вращается весь мир вокруг человека», ни трактовки В. Непомнящим «Пророка» в ключе этой пушкинской строки.

У Пушкина становящийся пророком, вняв, может почувствовать как величие, так и несоразмерность человеку мира. Из того, чему он внял, человеческому наблюдению доступно, пожалуй, лишь дольней лозы прозябанье, да и то извне. Что есть содрогание неба, остается тайной, да и все остальное скрыто от человека — и гад морских подводный ход, и незримый полет бестелесных ангелов. Человека, кстати, в этой картине нет. Это мир, как бы не ориентированный на человека.

Но в нем бытие предстает во всей полноте, в единстве земного и небесного. И однажды вняв этому миру, человек не может не ощутить свою нужду в нем, устремление к нему всего существа как к мере бытия. Внять этому миру — значит вырваться из плоскости ограниченного человеческими мерками профанического существования.

Последнее подчеркнуто вертикальностью открывшейся картины мироздания. Это вертикаль духовная, то сакральное измерение, через которое осуществляется прорыв к трансцендентному и через которое само трансцендентное непосредственно раскрывается в откровении. Эта вертикаль демонстрирует человеку единство мира, дольного и горнего, то единство, которое было, очевидно, утрачено человеком, в результате чего он оказывается в безнадежном плену у экзистенциальных и исторических коллизий, которые, пока их решение ищут на плоскости профанического существования, остаются неразрешимыми.

Так становящийся пророком приобщается к мироустройству, превышающему человека. Далее происходит преображение всей его природы: И он к устам моим приник...

Ничто так не характеризует человека в его человеческом, как его язык, отражающий обыденное и культурное сознание, в речевых актах используемый для выявления его воли, чувств, мыслей. Поэтому определения «грешный, празднословный, лукавый» равно относятся как к языку, так и к человеку. В некоем озарении предназначенному стать пророком открывается: и ты, и язык твой, и речи, и сознание, и направляемое ими поведение, — грешны, лукавы, подвержены искушениям, далеки от правды, от Бога, который есть Солнце Правды, праздны, суетны, отражают пустоту твоего существования и опустошенность внутреннего мира. Он сознает это и испытывает отвлечение к себе и к своему языку — совершается акт покаяния.

Выполнено третье условие приобщения, и начинается перерождение. Язык, столь глубоко определяющий все человеческое и по-человечески ограниченное в сознании и воле, вырван. Не человеческое «жало мудрых змеи» заменяет его. Ассоциация с евангельским «Будьте мудры как змии» [Мф., 10:16] очевидна. Способность жалить отзовется позднее в слове «жечь». Мудрость же змеи, по Библии, превышает человеческий разум, ибо ей открыты некие тайны. Но тайноведение нейтрально в нравственном и духовном плане. Поэтому преображение природы человека, начавшись с языка, переходит к сердцу.

В работе «Значение сердца в религии» Б. Вышеславцев писал: «Сердце есть центр не только сознания, но и бессознательного, не только души, но и духа, не только духа, но и тела, не только умопостижаемого, но и непостижимого; одним словом, оно есть абсолютный центр» [5:71]. Но в таком случае это и есть центр, откуда исходит ин-

тенциональность личности, ее основные ценностные устремления, т. е. интенциональность, которая направляет и восприятие, и внимание, обуславливает состояние сознания и интенции к действию, интуицию бытия и нравственное чувство, мудрость как соединение истины и блага. Здесь же центр религиозной интенциональности, недаром Б. Вышеславцев замечает: «Сердце есть орган религии» [там же].

Именно поэтому для полного преобразования человека необходимо преобразование сердца. В откровении из центра мирового бытия через Своего посланца Бог обращается к центру бытия личности, к источнику ее интенциональности, чтобы преобразить и наполнить его. Из груди изымается трепетное сердце. Соответствующее определение в Библии — знак переживания глубоких страданий и подверженности скорби, страху и отчаянию [Втор., 28, 65–66], т. е. это знак человеческой реакции на экзистенциальные и исторические катастрофы. Таким, по-человечески слабым, не должно быть сердце пророка. Прикосновение Бога к сердцу [1 Царств, 10:26], замена сердца [1 Царств, 10:9], кровавая операция над сердцем [Втор., 30:6] неоднократно упоминается в Библии. Но особенно показателен эпизод с пророком Иеремией, в сердце которого появляется горящий огонь, лишь только он вознамеривается отступить от веления Божия [Иер., 20:9]. Огонь является, чтобы принудить пророка исполнять волю Бога.

Такова же цель изыятия трепетного сердца у Пушкина, уголь водвигнут в грудь вместо сердца, чтобы мог пламенеть интенциональный центр личности в служении Богу. Но здесь мы имеем дело не просто с перерождением, но со смертью: с углем вместо сердца человеческое существование невозможно. То, что далее происходит с пророком, совершается действительно по ту сторону смерти. И это не просто временная смерть как архетип, связанный с обрядом инициации. В контексте библейском это освобождение от тех человеческих свойств, которые удаляют от Бога, т. е. от греха, лукавства, суетности, малодушия, страха и трепета, от всякой обусловленности, в рабстве у которой находится человек на плоскости профанической. По-настоящему это возможно за пределами жизни. И после наступления смерти здесь возможно или подлинное воскресенье, или небытие, Ничто.

Пророк у Пушкина не только внял мирозданию, превышающему человека, но, восставая из праха, сам обретает бытие, превышающее человеческую жизнь. И все это совершается ради того, чтобы очистить и освободить от всякой зависимости и обусловленности ин-

тенциональный центр, внутреннее интенциональное «пространство», ибо ему предназначено быть наполненным волею Божьей, и только ею. Все, происшедшее с пророком, совершается для того, чтобы услышать глас, требующий исполниться волей Божьей, исполнение которой должно стать по сути единственным содержанием его жизни.

Приобщение и обращение состоялись. Ставший пророком теперь может сказать нечто подобное словам ап. Павла: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» [Гал., 2:20]. Он может воскликнуть с Исаией: «Внимай, земля, потому что Господь говорит» [Ис, 1:2]. Зная, что «Глас Господний высекает пламень огня» [Пс, 28:7], он должен быть готов к тому, что ему, как Иеремии, скажет Господь: «Я сделаю слова Мои в устах твоих огнем» [Иер., 5:14]. Он должен жечь сердца людей, как Иоанн Креститель, говорящий: «Кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния... Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» [Мф., 3:7–8, 10]. Но быть готовым зажигать сердца и иным горением, связанным с непосредственным Богообщением: «Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге» [Лк., 24:32]. И, главное, быть гласом вопиющего в пустыне мира: «Приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези ему» [Мф., 3:3]. Всем тем, что дано ему через откровение, через его обращение и приобщение, он должен жечь и воспламенять сердца, т. е. обращаться к интенциональному центру каждого, вызывая духовную жажду, покаяние, обжигая болью, страданием и состраданием, понуждая к обращению, давая возможность приобщиться к раскрывшемуся в откровении.

«Я» пророка, очевидно, имеет тут столь специфические черты, что отождествлять его с «Я» поэта оказывается немислимым. Согласимся с Вяч. Ивановым: ставший «носителем вложенной в него единой мысли и воли», этот избранник, «если б он раньше был художником, то, конечно, перестал бы им быть», он «обходил бы моря и земли с проповедью, иноприродною искусству» [7:255].

Не откровение о поэте, но откровение о пророке предстало перед Пушкиным. Откровение это имеет библейские корни. Представленные в пушкинском тексте ситуативные семантические единицы находят многочисленные параллели в Ветхом и Новом Завете. Можно утверждать: во-первых, не только форма и стиль, но и семантика, и план содержания пушкинского текста характеризуются библеиз-

мом; во-вторых, совокупность ситуаций и внутренняя логика их развертывания соответствует концептуально-ситуативным свойствам библейского пророка.

Сопоставление с библейскими ситуациями и коллизиями, в особенности с книгой Иова, показывает, что открывшееся пророку в определенном смысле неожиданно, возможно, и для него самого, но совершенно определено для автора стихотворения, равно как и для многих его истолкователей. Речь идет об устранении антропоцентризма из модели мира. Библейская картина мироздания дает сочетание теоцентризма и персонализма. Мысль о том, что человек — в центре мира, что все совершается ради него, — достаточно общее место, она свойственна обыденному сознанию и многократно обыгрывалась в истории культуры, считать это тайной, постигнутой пророком в откровении, невозможно. Библейский Иов как раз преодолевает эту позицию как самонадеянную, полную гордыни, от нее отрекается и раскаивается в прахе и пепле [Иов, 42:5–6]. Но и перед пушкинским пророком открывается такая картина мира, им претерпеваются такие изменения, которые превышают все человеческое, пророк приобщается к воле не человеческой, но Божьей, к Богу как мере бытия, источнику смысла, неотчуждаемой жизни и спасения.

Пушкинский пророк в откровении интенционально открывается иным ценностным представлениям, иной истине, не вмещимой для обыденного сознания, ибо это не просто охватить, но еще труднее с этим примириться: превыше всего воля Божья, мера всему Бог и Его промысел, для человека непостижимые, охватывающие недоступную человеку полноту бытия, наделяющие все совершающееся в мире сокрытым от человека смыслом. Но к этому непостижимому и сокрытому можно приобщиться верой, доверяя и доверяясь Богу, сохраняя верность Ему. Можно приобщиться и к этой воле, принимая и исполняя ее, всей энергией интенциональности устремляясь к этому. Так обретается спасение человеком, трепетное сердце которого изнемогает перед лицом экзистенциальных катастроф. Так удовлетворяется духовная жажда — жажда незбылемых ценностей и неотчуждаемой жизни, которые обретаются с Богом, в Боге, когда Бог входит в сердце.

В творчестве Пушкина данный текст стоит особняком. И по мере библеизма, и по сокрытости личной интенциональности поэта. В этом отношении «Пророк» разительно отличается от стихотворе-

ний «Два чувства дивно близки нам», «Отцы-пустынники и жены непорочны», где выявляется именно личная интенциональность, где она формируется.

И все же попытаемся, исходя из более широкого контекста творчества и судьбы поэта, предложить интерпретацию авторской интенциональности. Обусловленная великой скорбью (отброшенный вариант первой строки: «Великой скорбью томим»), она от скорби переходит к духовной жажде, поэт не может не жаждать приобщиться к трансцендентному, ибо только это может дать ему духовные силы к преодолению (в духе и истине) неразрешимой экзистенциальной коллизии. Он духовно открывается трансцендентному и получает ответ: откровение о пророке, через которое его личное существование, равно как и историческое бытие его страны и народа, т. е. личная и историческая коллизии вводятся в максимально крупный контекст всечеловеческой экзистенциально-исторической коллизии в ее отношении к метафизическому, метаисторическому измерению бытия. Возвестить поэту о необходимости такого взгляда, объемлющего всечеловеческое и трансцендентное, и является пророк.

На интенциональный запрос автора пророк как бы дает ответ. Когда ты переживешь личную трагедию и общественную катастрофу, когда предстоящее тебе кажется мрачной пустыней и сулит не просто труд и горе, но дальнейшее пребывание в неразрешимых коллизиях, когда ты прозреваешь, что «На всех стихиях человек Тиран, предатель или узник», а четвертого как будто и не дано, тогда твои тоска и отчаяние должны стать великой скорбью, т. е. скорбью всечеловеческой, тогда ты должен возжаждать духовной жаждою, и это должна быть жажда единения с трансцендентным. И благо для тебя и твоего народа, если ты узришь хотя бы в возможности, в возможном мире художественного текста, в откровении пришествие Пророка, уже узнавшего смерть, пережившего посвящение и откровение, через которые с него совлечено все греховное, празднословное, лукавое, все трепетно-человеческое, уже могущего осуществить повеление «виждь и внемли», уже внявшего иной мере бытия и потому способного преодолеть неразрешимое, уже внявшего промыслу Божьему, прикоснувшегося через откровение к Богу как высшей, превышающей все ограниченно человеческое мере бытия, через приобщение к которой только и возможно разрешение неразрешимого, уже постигшего, что в таком приобщении и через него духовном одолении человеком неодолимо-

го и состоит воля Божья, уже способного исполнившись этой волей, вместив невместимое для сознания и воли обыкновенного человека, нести эту жгучую, трагическую и вдохновляющую истину глаголом, возвещающим об этом, опаляя и воспламеняя сердца людей. «Жги» ведь означает и обжигай, и зажигай, чтобы горели.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Обращение // Философская энциклопедия. — Т. 4. — М., 1967. — С. 111–112.
2. Аверинцев С.С. Откровение // Философская энциклопедия. — Т. 4. — М., 1967. — С. 175–177.
3. Аверинцев С.С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. — Т. 1. — М., 1983. — С. 271–302.
4. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. — М., 1999. — 896 с.
5. Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии // Путь. Орган русской религиозной мысли. — 1925. — № 1. — С. 65–79.
6. Гуссерль Э. Картезианские размышления. — Санкт-Петербург, 1998. — 315 с.
7. Иванов Вяч. И. Два маяка // Пушкин в русской философской критике. — М., 1990, С. 249–262.
8. Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. — Санкт-Петербург: «Библия для всех», 1996. — 495 с.
9. Непомнящий В.С. Поэзия и судьба. Над страницами духовной биографии Пушкина. — М., 1987. — 448 с.
10. Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Пушкин в русской философской критике. — М., 1990. — С. 41–91.
11. Фоллесдаль Д. Понимание и рациональность // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. Логический анализ естественного языка. — М., 1986. — С. 139–159.