

И. Ю. Роготнев

Поэзия А. С. Пушкина в горизонте политической теологии

УДК 821.161.1.09+32:2
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_42
EDN WYHGDB



Аннотация: В духовном пути А. С. Пушкина обнаруживается корреляция между политическими и религиозными исканиями поэта, что позволяет поставить вопрос о возможности прочтения его текстов в горизонте политической теологии. Опыт такого прочтения определяет новизну исследования, актуальность которого заключается в применении метода сопряжения, согласования богословских и политических смыслов текста. Следуя интуиции К. Шмитта, под политической теологией можно понимать отношение между политическими и теологическими структурами дискурса, а также проект исследования этих отношений. В пушкинском творчестве политико-теологическая мысль заявляет о себе в стихотворении о сеятеле (1823), которое послужило источником развернутого богословского размышления об истории в «Великом инквизиторе» Достоевского. В стихотворении Пушкина осуществляется перенос категории «Свобода» из сферы политического в область духовного опыта. В поэме «Медный всадник» (1833) обнаруживаются концептуальные параллели с политико-теологической конструкцией Т. Гоббса. Государство предстает как необходимый, но монструозный момент истории. Политико-теологическая мысль Пушкина находит свое завершение в цикле стихотворений 1836 г., где фигура Христа предстает в качестве источника свободы в мире и средства исхода из политической реальности. Политическая теология Пушкина может быть охарактеризована как дуалистическая, то есть разделяющая священное и мирское, и как знание о пределах политического. Это знание имеет для поэта практическое значение.

Ключевые слова: Пушкин, политическое, политическая теология, власть, священное и мирское, Каменноостровский цикл, монархизм, «Левиафан», свобода.

Об авторе: **Илья Юрьевич Роготнев**

Кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета.

E-mail: rogotnev05@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7053-6180>

Для цитирования: Роготнев И. Ю. Поэзия А. С. Пушкина в горизонте политической теологии // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 42–54.

Статья поступила в редакцию 25.12.2023; одобрена после рецензирования 17.01.2024; принята к публикации 12.02.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2024

Ilia Yu. Rogotnev

Alexander Pushkin's Poetry in the Context of Political Theology

UDK 821.161.1.09+32:2
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_42
EDN WYHGDB



Abstract: Analysis of Alexander Pushkin's spiritual path reveals correlation between the poet's political and religious searchings, and makes it possible to undertake a reading of his texts in the context of political theology. The experience of such a reading determines the novelty of the study whose relevance is in the application of the method of conjugation, coherence of theological and political meanings of the text. Following Carl Schmitt's intuition, political theology can be defined as relationship between political and theological structures of discourse, as well as the project of studying these relationships. In Pushkin's work, political and theological thought manifests itself in the poem about a sower (1823), which happened to be a source of extensive theological reflection on history in Dostoevsky's *The Grand Inquisitor*. In Pushkin's poem the concept of Freedom is transferred from the area of political experience to the field of spiritual experience. *The Bronze Horseman* (1833) reveals conceptual parallels with the political-theological construct of Thomas Hobbes. The state appears as a necessary but monstrous moment in history. Pushkin's political-theological thought is finally completed in the cycle of poems (1836) where Jesus Christ appears as a source of freedom in this world and a means of escape from political reality. Pushkin's political theology can be defined as dualistic, i.e., separating the sacred and the profane, and as knowledge of the limits of the political. This knowledge is of practical significance for the poet.

Keywords: Pushkin, the political, political theology, power, the sacred and the profane, *Kamennoostrovsky* (*Stone Island*) lyrical cycle, monarchism, *Leviathan*, freedom.

About the author: **Ilia Yurievich Rogotnev**

Ph.D. in Philology, Lecturer, Department of Russian Literature, Perm State University.

E-mail: rogotnev05@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7053-6180>

For citation: Rogotnev I.Yu. Alexander Pushkin's Poetry in the Context of Political Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 42–54.

The article was submitted 25.12.2023; approved after reviewing 17.01.2024; accepted for publication 12.02.2024.

В основании политической теологии лежит вопрос о взаимоотношениях политического (*нем.* das Politische, *англ.* the Political) с областью священного. В свете этого вопроса многие аспекты истории, права, культуры, религии обнаруживают смысл, недоступный при партикулярном взгляде на феномены политической и религиозной жизни. В судьбе А. С. Пушкина обнаруживается взаимосвязь политической биографии и духовного пути: сдвигаясь от декларативного либерализма к просвещенному консерватизму и политическому реализму, поэт в то же время осуществляет в своих произведениях разворот от просветительского скепсиса к религиозной медитации (нам близко прочтение жизни поэта, представленное в работе: [Сурат, Бочаров, 2002]). Отмеченная корреляция интуитивно кажется естественной, едва ли не самоочевидной. Между тем анализ текстов такого без преувеличения безупречного автора, как Пушкин, позволит, как мы надеемся, выяснить смысловую структуру, лежащую в основе одного из возможных типов взаимоотношений политического и священного в христианской культуре.

Ввиду известных разночтений в трактовках политической теологии как проблемы для мысли и как области мышления (см.: [Кондуров, 2021, 23–40]) представляется уместным изложить наше понимание этого фундаментально открытого (здесь уместно сказать: *развернутого*) вопроса (1). Затем мы возьмем политическую теологию в качестве горизонта понимания пушкинских текстов, что для нас значит прочитать их в круге политико-теологических интуиций христианской культуры. Мы предпримем прочтение стихотворения «Свободы сеятель пустынный...» с учетом его влияния на «Великого инквизитора» Достоевского (2); поэму «Медный всадник» мы предлагаем прочитать как параллель к трактату Томаса Гоббса «Левиафан» (3); интерпретация итогового лирического цикла Пушкина — «Каменноостровской мессы», как назвал его Андрей Битов [Битов, 2006] — осуществляется в сопоставлении пушкинской политико-теологической концепции с языческой (античной) метафизикой (4). Опираясь на поэтическую мысль Пушкина, мы в заключение возьмем на себя смелость определить политическую теологию уже не как вопрос, но как особое знание (5).

1. Политическая теология

Современная (модерная, нововременная) политическая теология позволяет ощутить перерыв, разлад, зазор между политическим и теологическим в христианской культуре и сосредоточиться на продумывании, постижении этого зазора, на извлечении из этого осмысления философских и методологических выводов.

Подлинный источник этого разрыва в континууме общественной мысли — само Евангелие: «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18:36); «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22:21). Сформулируем профанное недоумение перед «политической теологией» Иисуса Христа. Почему, отдавая Богу Божие, требуется отдавать и кесарю? Если Царство Христа не от мира сего, то не освобождает ли Он нас от долга миру сему? Задолженность Богу и задолженность кесарю — «случайно» («контингентно») сопоставленные факты или же эти долги связаны единой кредитной линией? Входит ли долг кесарю в «экономику спасения» (излюбленная метафора Джорджа Агамбена)?

Исходя из Евангелия и других текстов Писания, христианская традиция политической мысли вводит радикально новое — для античного интеллектуального ландшафта — понятие о власти и выстраивает тонкую диалектику вопроса о власти земной и Божественной [Марей, 2019]. Между тем неустрашимое недоумение разума перед проблемой власти в свете Божественной реальности порождает всегда возобновляющееся в европейской культуре усилие по конструированию границ между политическим и священным. «Граница, проводимая между духовным и мирским, может быть спорной, и ее всегда нужно проводить заново (**этим политическая теология и занимается постоянно**), но если это разделение пропадает, то у нас иссякает наше (европейское) дыхание...» [Таубес, 2021, 123] (выделено нами).

Эпоха модерна предала забвению «зияние» между политическим и священным, представив религию лишь сферой, пусть иногда и привилегированной, общественной жизни. В момент острого кризиса современного мира, в межвоенный период, Карл Шмитт, верующий католик и выдающийся теоретик государства и права, придал политической теологии новый, собственно модернистский импульс. Напомним тот интеллектуальный ход, который осуществляет Шмитт для введения в политическую теорию теологического горизонта. Эссе Шмитта «Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете» (1922) открывается чеканной формулой: «Суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [Шмитт, 2012, 8]. В развитие тезиса вводится аналогия между чрезвычайным положением как приостановкой регулярного правового режима и чудом как вмешательством божества в дела тварного мира. Аналогия эта позаимствована, очевидно, у Хуана Доносо Кортеса, который использовал ее в своей блистательной «Речи о диктатуре» [Доносо Кортес, 2023, 22–23]. Для Доносо Кортеса люди всегда, фатально уклоняются в погибель, и лишь «прямое, личное, суверенное действие» Бога спасает историю и род людской [Доносо Кортес, 2023, 67, 68]. Соответственно, диктатура («чрезвычайное» управление) является проекцией Божественной власти в область политического.

Над этой аналогией (суверен — Господь Бог, чрезвычайное положение — чудо) Шмитт выстраивает свою теоретическую стратегию: он заявляет о систематическом характере корреляций (или даже тождеств) между предельными политическими понятиями и понятиями теологическими [Шмитт, 2012, 41]. Несущая конструкция политического мира теологична; выходя к пределам политического, мы сталкиваемся со священным. Какова природа этих корреляций: является ли теология местом и способом свершения уставных политических актов? или, быть может, политические перформативы порождают в качестве своих идеологических дериватов теологию? — Шмитт как будто не берется выяснять.

В 1970 г. Шмитт издает свой последний трактат «Политическая теология II. Легенда о закрытии любой политической теологии». В этой прощальной реплике Шмитт настаивает на том, что политическая теология есть вопрос открытый, развернутый: политическая теология имеет место, и даже попытка «закрыть» политическую теологию происходит в поле политической теологии.

Кажется, недостаточно внимания уделено тому факту, что Шмитт переводит проблему, названную нами «зиянием» между политическим и священным, из онтологии в анализ дискурса. Это очевидно уже в первой «Политической теологии» (1922), где речь идет о понятиях и понятийных корреляциях. Это же подчеркнуто во второй «Политической теологии», где Шмитт раскрывает тему взаимной методологической ориентированности теологии и права как двух великих дискурсов христианского Запада [Schmitt, 1970, 99–102]. Если у св. Павла (Рим 13:1–2) Бог устанавливает власть (важный момент: «...идет речь не о каждом начальнике в отдельности, но о самой власти» [Иоанн Златоуст, 1903, 774]), то Шмиттовы размышления могут быть поняты в том духе, что теология устанавливает правовой порядок. Следуя Шмиттовой интуиции, общественная мысль модерна стремится показать — обычно с критическими целями, — как много в нашей политической реальности зависит от теологического истока. Теологична светская философия истории [Лёвит, 2021]; теологичны прославленные Э. Канторовичем «два тела короля» — смертное и бессмертное, — концепция «государства» и производное от нее «священное чувство патриотизма» [Канторович, 2015]; теологично само понимание политики как прежде всего управления [Агамбен, 2019]; в этом горизонте природа капитализма раскрывается в фигуре отрицания теологии и превращения религии в безблагодатную и самореферентивную веру (кредитование как вера в веру) [Агамбен, 2021]. Богословское ядро нашей политической реальности скрыто от ее обитателей, подвергнуто «амнезии» [Taubes, 2003, 64]. Западный мир в своих предельных основаниях отсылает к священному, однако западный модерн — это проект забвения, вытеснения политической теологии. Тогда в качестве интеллектуального поля современная политическая теология выступает способом

реконструкции истоков и прояснения смысла общественных институтов, политического языка и самого политического.

Итак, согласно шмиттианской гипотезе (подтвержденной трудами К. Лёвита, Э. Канторовича, Дж. Агамбена и др.), теологическая подоплека политического имеет место даже в том случае, если мы подвергли вопрос о мирском и священном забвению. Наша цивилизация располагает, однако, универсальным способом припоминания или местом, в котором мысль понуждается к тому, чтобы помнить свой исходный контекст. Этим местом выступает литература — дискурс, репрезентирующий сам язык в богатстве его формальных, смысловых, эстетических возможностей и всегда обращенный к другому дискурсу, играющий с текстами и текстовыми традициями (см.: [Culler, 2000, 28–34]).

2. «Свободы сеятель пустынный...» (1823)

Любопытно, как на политическую теологию однажды, как бы невзначай, натолкнулся Пушкин — поэт, энергично осваивавший культурное пространство европейского модерна. Пушкин рубежа 1820-х гг. — певец политической вольности, поэтический «декабрист» (так в советской гуманитарии принято было обозначать либеральную/республиканскую ориентацию русских романтиков). Идеал его декларативной поэзии трудно описать в строгих категориях политической мысли, но во всех его поэтических выступлениях на политические темы проступает стремление к политической свободе и ниспровержению тирании. В 1823 г. (в момент перехода в литературную «зрелость») Пушкин пишет своего «Сеятеля», поясняя в письме А. И. Тургеневу, что теперь с *либеральным бредом* он порывает и обращается к притчам *умеренного демократа* — Иисуса Христа (Пушкин, IX, 84).

В «Сеятеле» поражает язвительный, горький слог: *Паситесь, мирные народы! / Вас не разбудит чести клич. / К чему стадам дары свободы? / Их должно резать или стричь. / Наследство их из рода в роды / Ярмо с гремящими да бич* (Пушкин, II, 16). С. Г. Бочаров верно указывает на связь этого текста с политической теологией Великого инквизитора (Ф. М. Достоевский, «Братья Карамазовы») [Бочаров, 2007], который повторит вывод пушкинского лирического субъекта: свобода людям не нужна, Сеятель (в славянском переводе Евангелия от Луки — *сеяй, то есть сеющий*) *потерял... только время* (Пушкин, II, 16).

В источнике (Лк 8:5–15) под семенем, как мы помним, разумеется Слово Божие. Притча говорит о редкой среди людей способности расслышать, воспринять и употребить сие семя. У Пушкина весь «горький» образный ряд: *стада, ярмо с гремящими* и проч. — независим от Евангелия; субъект смотрит на людей отнюдь не евангельским взором.

Если народы суть стада, невосприимчивые к слову о свободе (*чести клич*), то вся политическая программа пушкинского «декабризма» терпит крах. Почву для слова-семени нет смысла искать среди «народов». С этого пункта Пушкин начинает свое движение навстречу государству и государственной власти.

Важно отметить, что Пушкин предвосхищает образы не только Инквизитора, но и Христа в трактовке Достоевского. Пушкинский *сеяй* сеет свободу — как и Христос в поэме о Великом инквизиторе. Помимо разочарования в политической пропаганде свободы, мы обнаруживаем в «Сеятеле» тенденцию к теологизации свободы. Эта категория будет теперь перемещаться из политического в теологическое, из поля власти и сопротивления в сферу отношений субъекта с трансцендентным. Пушкин будет «петь» монархию (и особенно Петра Великого) как государственную волю к могуществу и национальному развитию. Свободу же как ценность Пушкин ищет на уровне субъекта, но, как нам представляется, уже не на уровне политики.

Следует сразу оговорить своеобразный характер продемонстрированной Пушкиным впоследствии политической лояльности. Очень точно охарактеризовал гражданскую позицию Пушкина свящ. Б. Васильев, комментируя стихотворение «Друзьям»

(1828): «Пушкин предстает перед русской образованной общественностью, перед правительством и царем как свободный *поэт*, который говорит языком сердца и вдохновения, как в древности великие библейские пророки. Он и обличает царя, и прямодушно высказывает ему надежды, которые он и в лице его русский народ возлагает на царствование; и ждет от него амнистии осужденным декабристам, большей свободы печати и выражения мнений, решительных реформ внутри страны, в частности в области народного просвещения» [Васильев, 1994, 142]. Мы настаиваем на том, что сам разговор Пушкина с «правительством и царем» имел условием отчетливый интеллектуальный разрыв с декабризмом.

Образ Христа помогает Пушкину покинуть политику (область ангажированной речи), точнее — либеральную политику, однако на покинутом месте поэт оставил мизантропическую тень, мимо чего не прошел гениальный читатель — Достоевский. «Великий Инквизитор является и будет еще являться в истории под разными образами. <...> Где есть опека над людьми, кажущаяся забота о их счастье и довольстве, соединенная с презрением к людям, с неверием в их высшее происхождение и высшее предназначение, — там жив дух Великого Инквизитора» [Бердяев, 1993, 23]. *Паситеесь, мирные народы!* — заявляет пушкинский *сеятель*. Инквизитор Достоевского идет, однако, дальше: о стадах следует проявить заботу, причем без Бога, но усилиями тех, кто уже освобожден. Кажется, никто не задавался вопросом: что сделало свободным (во всяком случае в его собственном понимании свободным) самого Инквизитора? Его освободило от мира сего Слово Божье, брошенное семя, против которого Инквизитор и развернул свою волю.

3. «Медный всадник» (1833)

Итак, людьми приходится править. Думается, именно это открытие ведет Пушкина к проблематике «Медного всадника» — его последней поэмы и его самого глубокого высказывания в поле политической теологии, куда вновь обращается мысль поэта через десять лет после «Сеятеля».

«Медный всадник» может быть рассмотрен в качестве поэтической параллели к основополагающему политико-философскому трактату Нового времени — «Левиафану» Томаса Гоббса. Мотивы поэмы имеет смысл сопоставить с хорошо известными гоббсовскими тезисами: люди, преследуя свои интересы, склонны вступать в конфликты и угрожать друг другу смертью («война всех против всех», которая есть, по Гоббсу, «естественное состояние»); заключая в себе деструктивное начало, люди, однако, с готовностью отказываются от права убить ближнего в пользу суверена; в результате договора каждого с каждым и делегирования власти суверену образуется «искусственный человек», он же «смертный бог» и «Левиафан»; мир (согласие) устанавливается на основе полного, неоспоримого права суверена диктовать свою волю другим; власть суверена — владения Левиафана — ограничена «сверху», законом Божиим.

Божественный порядок определяет ограниченный, но всё же широкий простор Левиафану, который в своей монструозности являет, однако, защиту каждому от всех остальных. Внушаемый «смертным богом» политический трепет — одна из самых сложных, непроясненных тем Гоббсовской политической теологии [Филиппов, 2015].

У нас нет оснований говорить об интертекстуальной связи произведения Пушкина с теориями Гоббса. Русский поэт, однако, размышляет в своей последней поэме об идеях «Государя» Никколо Макиавелли [Кара-Мурза, 2016]. Преемственность Гоббса в отношении Макиавелли известна: именно Гоббс реализует философские последствия макиавеллистской революции в политической мысли (см.: [Штраус, 2000, 74]). Пушкинская политико-теологическая конструкция не наследует Гоббсу, но параллельна и альтернативна последнему: Пушкин ставит те же вопросы и исходит, вероятно, из того же, макиавеллистского, импульса.

Наследуя русской панегирической традиции — а русские классицисты не только отдали дань статуарным, скульптурным образам Петра, но и предпринимали опыты

«оживления» статуи [Пумпянский, 2000, 183], — Пушкин персонифицирует идею суверена в образе первого российского императора. В «Медном всаднике», однако, произведено отделение личности Петра от функции Петра, в терминах Э. Канторовича — тела смертного от тела бессмертного. Всадник — идол того духа, которого, опираясь на прецедентный текст Гоббса, удобно назвать Левиафаном. В качестве живой и обаятельной личности Петр представлен Пушкиным в целом ряде произведений, например в стихотворении «Пир Петра Первого» (1835), которое резко контрастирует с мрачными и возвышенными картинами «Медного всадника».

В поэме Петр, когда он творит свой политический проект — воплощенный в его городе, Санкт-Петербурге, — обозначен таинственно: *он*. У суверена в тот момент нет имени, здесь творит некий дух. «Пушкин подчеркивает, что Он есть демиург, Творец, покоритель стихий, воплощение Бога на земле. Но этот земной бог отнюдь не благ» [Альтшуллер, 2003, 58]. Цель политического творения гениально раскрыта Пушкиным: это военный и экономический успех (*Отсель грозить мы будем шведу... Все флаги в гости будут к нам...* — Пушкин, III, 285). Результат политического творчества Пушкин оценивает прежде всего эстетически, через суждение вкуса: Санкт-Петербург прекрасен, эстетически безупречен (*Люблю тебя, Петра творенье...* и далее, — Пушкин, III, 286–287).

Могущественные силы (имперская власть), уже во Вступлении к поэме как бы заведомо оправданные автором, в основном тексте показаны в конфликте с обывателем, человеком без фамилии — Евгением. Раскрытием политико-теологические импликации этой коллизии.

Демонизм фигуры Всадника означает, как мы отметили, дух Левиафана — политическое «бессмертное тело» государя, отделенное от тела смертного. «И сам поэт, охваченный ужасом перед этой сверхчеловеческой мощью, не умеет ответить себе, кто же это перед ним» [Брюсов, 1975, 39]. Вся символика поэмы метонимична. Статуя — дух петровского царства; Петербург — метонимия петровского проекта; гибель Параша (невесты Евгения) — метонимия холодной, лишенной гуманного начала логики империи. Метонимически поэма разворачивает тяжбу между империей и обывателем, лишенным аристократического достоинства (см.: [Сурат, Бочаров, 2002, 153]), своей любви и в конце концов разума — в угоду имперскому величию.

Важнейшие строки поэмы (обращены к Петру): *О мощный властелин судьбы! / Не так ли ты над самой бездной, / На высоте, уздой железной / Россию поднял на дыбы?* (Пушкин, III, 297) — требуют постановки герменевтического вопроса. Гоббсов Левиафан спасает людей от бездны «естественного состояния» («войны всех против всех»), но о какой «бездне» идет речь у Пушкина? Ради чего принесен в жертву обыватель? Стихи о *самой бездне* относятся к конкретной мизансцене: всадник возвышается над Евгением. Этот «маленький человек» парадоксальным образом представляет за *бездну*. Безусловно, есть в поэме бездна как воды — и всплывающий из разлившихся вод город напоминает библейского Левиафана. Между тем следует включить в категорию «бездна» и несчастного Евгения, о жизненных интересах которого Пушкин дает исчерпывающее представление: *Уж кое-как себе устрою / Приют смиренный и простой / И в нем Парашу успокою. / Пройдет, быть может, год-другой — / Метечко получу, Параше / Препоручу семейство наше / И воспитание ребят... / И станем жить, и так до гроба / Рука с рукой дойдем мы оба, / И внуки нас похоронят...* (Пушкин, III, 289). Империя учреждается над «бездной» обывательского сознания и с ним вступает в глубокое противоречие.

Уместно вспомнить о загадочной, не проясненной аллюзии Гоббса к книге Иова. Господь говорит Иову о Левиафане, перед мощью которого человек жалок, ничтожен, однако Творец способен «играть» с Левиафаном в бездне. Левиафан — момент ужаса, включенный в творение. Называя именем Левиафана свой политический трактат, Томас Гоббс совершает экзегетический акт (в русле своеобразной политической теодицеи): для чего Творцу ужас в системе мироздания? — чтобы укрощать ужас жизни людской. Гоббс всегда почтителен к государю и государству, потому, вероятно,

он и не раскрывает глубину своего заглавного символа. Устанавливая в мире власть как позицию (как «суверенитет»), Бог оставляет людей в подчинении Левиафана, но Сам Он играючи одолевает тварь из бездны. Гоббсово государство в известном смысле монструозно, однако Творец «воздаст» Левиафану:

Можешь ли ты уздою вытащить Левиафана и веревкою схватить за язык его? Вденешь ли кольцо в ноздри его? Проколешь ли иглою ноздри его? Будет ли он много умолять тебя и будет ли говорить с тобою кротко? Сделает ли он договор с тобою, и возьмешь ли его навсегда себе в рабы? Станешь ли забавляться им? (Иов 40:20–24). Надежда тщетна: не упадешь ли от одного взгляда его? (Иов 41:1).

Гоббс дает политико-теологическую трактовку этого образа — вслед за средневековыми еврейскими мистиками, которые уже видели в Левиафане символ враждебной политической общности: «Мировая история трактуется [каббалистами] как борьба языческих народов между собой. В частности, Левиафан, то есть морские державы, борется против Бегемота, сухопутных держав. Бегемот стремится разорвать Левиафана своими рогами, тогда как последний своими плавниками зажимает Бегемоту рот и ноздри, умерщвляя его удушьем, что, кстати сказать, прекрасно иллюстрирует процесс покорения сухопутной державы посредством блокады» [Шмитт, 2006, 116]. В гоббсианской перспективе приведенные библейские стихи раскрывают отношения человека к государству («надежда тщетна») и государства к Богу (перед Богом Левиафан — «раб», с которым «забавляются»). Не является ли пережитое Евгением наводнение «забавой» Бога с его монструозным «рабом»?

Величие и красота империи подавляют частного человека с его житейским интересом (в этом и заключается монструозный момент порядка). Тяжба эта вершится, кажется, не по Божьему закону: империя есть решение проблемы негативной антропологии — проблемы людей, которыми приходится править (людей как «стада»), — но империя отнюдь не вводит в мир Божественную справедливость.

Монархический принцип необходим Пушкину как раз потому, что через институт самодержавия в государственный порядок вводится гуманность. Монарх как живая личность эксцентричен политическому порядку (закону), поскольку он может позволить себе милосердие, превосмогающее формальную справедливость. К этой идее Пушкин обращается в поэме «Анджело», стихотворении «Пир Петра Первого», в повести «Капитанская дочка» (см.: [Лотман, 1995б, 249–250; Сурат, Бочаров, 2002, 160–161]).

4. «Каменноостровский цикл» (1836)

В 1836 г. Пушкин снова вводит в поэтический мир образ Христа. Мы знаем, что в середине 1830-х гг. Пушкина преследуют тяжелое, мрачное настроение и чувство разочарования в своем пути (см.: [Лотман, 1995, 167–168]). В 1835–1836 гг. поэт размышляет и много пишет о смерти и даже о самоубийстве (см.: [Сурат, 2009, 269]). Именно в этом жизненном контексте задуман и написан итоговый лирический цикл Пушкина, который пушкиноведами был назван «Каменноостровским».

Впервые гипотезу о циклической связи между рядом пушкинских стихотворений, написанных летом 1836 г. (четыре из них в черновиках имеют римскую нумерацию), обстоятельно изложил и аргументировал Н. В. Измайлов (см.: [Измайлов, 1975, 243–259]). Существуют различные взгляды на состав и структуру цикла: из него исключают то стихотворение «Из Пиндемонта» [Davidov, 1993], то «Памятник» [Dinega Gillespie, 2004]; «Из Пиндемонта» рассматривают как открывающее или, напротив, завершающее стихотворение цикла [Старк, 1982]. Александр Долинин и вовсе отказывает «каменноостровским» текстам в сюжетном и тематическом единстве (см.: [Долинин, 2007, 234–235]). Думается, исследователями доказано как минимум наличие

циклизирующей тенденции в пушкинских текстах лета 1836 г. Расположение «Из Пиндемонта» в начале или в конце серии — в любом случае оно обозначает позицию этого стихотворения как некоторого края художественной конструкции «Каменноостровской мессы» (термин А. Битова).

Согласно С. А. Фомичеву, в «Каменноостровский цикл» имеет смысл включить: «Из Пиндемонта», «Отцы-пустынники и жены непорочны...», «Подражание итальянскому», «Мирская власть», «Когда за городом, задумчив, я брожу...», «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...». Известно, что образно-смысловое единство цикла задано символизмом Страстной недели. «Отцы-пустынники...» содержат переложение молитвы св. Ефрема Сирина, читаемой во дни Великого поста; «Подражание...» раскрывает тему Иуды; «Мирская власть» организована вокруг образа Распятия (тема Страстной пятницы); «Когда за городом...» — размышление о смерти; «Памятник» — о бессмертии (тема Пасхи) (см.: [Фомичев, 1986, 266–282]). Мы склонны придерживаться этой концепции, признавая, впрочем, небезосновательность иных подходов.

С. А. Кибальник, рассматривающий христианские мотивы Пушкина как скорее этические, чем собственно религиозные, в свое время справедливо отметил: «Показательно, что попытки чисто религиозного истолкования, например, так называемого „каменноостровского цикла“ стихотворений сопровождаются, как правило, игнорированием горацанского плана в „Памятнике“ и выводом за скобки стихотворения „Из Пиндемонта“...» [Кибальник, 1999, 178]. Наша интерпретация цикла, напротив, делает акцент именно на этих, «нерелигиозных» частях целого.

Вводя в цикл «мирское» стихотворение «Из Пиндемонта», Пушкин придает «Каменноостровскому циклу» политический смысл. «Из Пиндемонта» манифестирует разрыв поэта с политикой. Последняя оказывается занятием ничтожным и бесполезным перед лицом истинной свободы — свободы от службы и борьбы для радостей красоты (природы, искусства). Тот факт, что истинным источником произведения является не лирика И. Пиндемонта, а известная ода Горация [Кибальник, 1982], усиливает степень «отстраненности» и с нею особой значимости стихотворения. Оно не случайно написано «под маской»: стихотворение заключает в себе набор антиполитических афоризмов (*Я не ропщу о том, что отказали боги / Мне в сладкой участи оспоривать налоги / Или мешать царям друг с другом воевать; / И мало горя мне, свободно ли печать / Морочит олухов...* — Пушкин, III, 455), в высокой степени созвучных автору, но не выражающих авторскую позицию. Свой истинный смысл «Из Пиндемонта» обретает только в составе цикла: Пушкин включил эти сентенции в круг размышлений на Страстной. «Пиндемонта» (маска поэта) избрал свободу и отверг политику, и этот жест открывает/закрывает христологический цикл. Бегство из политического нуждается в надмирном освободителе: обрести свободу в мире сем от мира сего можно только в юрисдикции Христа.

Отметим, что «Из Пиндемонта» уже рассматривалось как размышление о пути человека из рабства к свободе во Христе — на основании выявления полемического интертекста стихотворения [Науменко, 2014]. Безусловно, «Из Пиндемонта» не поддается «имманентному» чтению; более того: антиполитические афоризмы стихотворения сами по себе представляются довольно тривиальными, хоть и безупречно изложенными. В целом высказывавшиеся ранее взгляды на этот текст как выводящий «Каменноостровский цикл» за границы христианской этики [Тодес, 1983] нам не представляются обоснованными.

Прежде чем перейти к дальнейшему чтению цикла, эксплицируем намеченную в наших интерпретациях духовно-политическую линию пушкинской судьбы. В 1823 г. Пушкин покидает поприще политической борьбы, способ его исхода из «либеральной политики» (в «Сеятеле») — обращение ко Христу. В 1826 г. Пушкин поступает на службу идеологическим аппаратам империи, уже зная, что в отношениях между государством и подданными не следует искать свободы: она поэтом уже деполитизирована, уже отмечена для Пушкина присутствием Христа. Империя есть

Левиафан, в ее основе лежат принуждение и гнет — во имя мира и величия (не демагогического, а реального). В 1836 г. Пушкин символически покидает «имперскую политику» — и вновь именно Христос указывает путь исхода. Христос вырывает из политики — таков важнейший пункт пушкинской политической теологии. Подобный ход мысли выходит за рамки той парадигмы изучения политического-теологического, которую впоследствии задает Карл Шмитт. Мышление Пушкина (а поэзия есть мышление) заключает в себе какую-то иную (не корреляционную) политико-теологическую структуру.

Ян Ассман обнаруживает в истории духовной культуры три способа связать политическое и божественное: 1) дуализм — мыслить царство и божество как различные сферы, разделять мирское и священное; 2) теократия — учреждать политику авторитетом божества и подчинять непосредственно богу/богам мир политический; 3) репрезентация — мыслить корреляцию между властью и божественным, с «вытекающим отсюда слиянием политического и религиозного руководства в руках земного представителя» [Ассман, 2022, 66].

Пушкинская политическая теология, судя по всему, дуалистична (в то время как шмиттианская — репрезентативна). Пушкинский Христос не репрезентирован в мирской политике, Он освобождает от политики. «Мирская власть» — текст, непосредственно ставящий проблему отношений между сферами политического и священного. Стихотворение направлено на обличение казенного христианства, «огосударствления» Христа. «Мирская власть» показывает, что «национализация» Бога работает как ограда, как застава между Богом и народом: *Но у подножия теперь креста честного, / Как будто у крыльца правителя градского, / Мы зрим поставленных на место жен святых / В ружье и кивере двух грозных часовых. / К чему, скажите мне, хранительная стража? / Или распятие казенная поклажа, / И вы боитесь воров или мышей? / Иль мните важности придают царю царей? <...> И, чтоб не потеснить гуляющих господ, / Пускать не велено сюда простой народ?* (Пушкин, III, 453). Ассмановская «репрезентация» выступает как государственный контроль доступа к Богу. Вероятно, политическая власть стремится ограничивать доступ к священному потому, что Христос есть *Царь царей* в особом смысле — Он располагает свободой от политического порядка.

Пушкин, разумеется, далек от анархизма, он выступает скорее как политический реалист. Поэт не обманывается блеском государства, зная монструозный момент, залегающий в основании политического мира. Последний не становится и воплощением зла, ведь его оберегают от этого эксцентричная личная воля монарха и наличие выхода, открытость этой темницы через священное, через Христа.

Отметим здесь, что монархизм Пушкина связан, судя по всему, исключительно с этическим запросом к государству. Бюрократия и закон у зрелого Пушкина не бесчеловечны, но вне-человечны. Человечна личность, и это свойство монарха никак не связано с его легальностью (но, возможно, оно-то и сообщает монарху легитимность). Царскую милость демонстрирует в «Капитанской дочке» Пугачев, причем его милость — истинно царская, не законническая, не правосудная, но строго эксцентричная слепой логике наград и наказаний (на это преимущество Пугачева перед Екатериной недавно указала В. А. Мильчина, см.: [Мильчина, 2021, 181–182]).

В «Памятнике» Пушкин так определяет свою гражданскую миссию: *в свой жестокий век восславил я свободу и милость к падшим призывал...* (Пушкин, III, 460). Эта хвала свободе — не напоминание об оде «Вольность» и иных декларациях «декабристского» периода. Важно понять комплексность заявленных Пушкиным категорий: это свобода-и-милость в жестокий век. Речь идет об эксцентричных политическому миру силах. Поэт ставит себе в заслугу не идеологическую службу либеральной фронде или имперской власти (той и другой Пушкин отдал дань), добродетель его — в проведении в политику эксцентричных сил.

«Памятник» поставлен в цикле в позицию Воскресения, Христовой Пасхи. Между тем бессмертие, о котором здесь идет речь, — сугубо мирское. Заключенный

в стихотворение диссонанс впервые почувствовал М. О. Гершензон, который счел четвертую строфу (*И долго буду тем любезен я народу...* — Пушкин, III, 460) относящейся к чужому голосу, к народной молве, которая, как предсказывает поэт, будет судить о его стихах превратно — ценить в них «чувства добрые» и славу свободе, на самом деле как бы безразличные автору (см.: [Гершензон, 2000, 39–41]). Мы полагаем, что некоторый момент противоречия (точнее, противопоставления, оппозиции) имеет место между пятой, заключительной, и всеми остальными строфами, изображающими громкую посмертную славу поэта. Это не христианское бессмертие души, но то бессмертие, о котором знала культура древних, где человек определялся как фундаментально смертный (бессмертен — бог). В античном мирозерцании лучший, высший путь человека — земная слава: ты смертен, но ты можешь стяжать славу как земной аналог божественного состояния — бессмертия. «Бессмертие — это продолжающееся пребывание во времени, смерть без умирания, какая в греческом восприятии была присуща природе и олимпийским богам. В этой вечно длящейся жизни природы и под небом не знающих смерти и старения богов были рождены смертные люди, единственное преходящее в непреходящем космосе, где смертное и бессмертное встречались друг с другом, но где не было вечности или господства вечного бога» [Арендт, 2017, 29]. «Тогда задача и потенциальное величие смертных в том, что они способны производить вещи — творения, деяния, речи, — которые заслуживают того, чтобы на все времена водвориться в космосе, и благодаря которым сами смертные могут найти себе заслуженное место внутри порядка вещей, где всё непреходяще, кроме них самих» [Арендт, 2017, 30].

Итак, описанное в «Памятнике» бессмертие в людской молве: *Слух обо мне пройдет по всей Руси великой...* (Пушкин, III, 460) — это бессмертие «классическое», бессмертие древних, у которых Пушкин и заимствует модель стихотворного «памятника». О бессмертии во Христе нелепо свидетельствовать с одическим гулом и панегирическим гигантизмом. О бессмертии в вечности поэт говорит исключительно косвенно, при этом явно меняя интонационный регистр: *Веленью Божию, о муза, будь послушна, / Обиды не страшась, не требуя венца. / Хвалу и клевету приемли равнодушно / И не оспаривай глупца* (Пушкин, III, 460).

Таков символический финал пушкинской лирики как единого корпуса. Мирская слава должна быть поэту безразлична, он свободен от нее, потому что послушен веленью Бога. Пушкин устанавливает в финале своего пути теологический провал в вечность. Он создает текст в кодировке поэтической традиции, в кодах Горация и Державина — дабы ввести в дискурс то, что этому дискурсу глубоко противоречит.

5. Заключение

Кажется, не будет слишком большим упрощением определить политический фокус русского богословия как выяснение смысла и границ императива покорности «высшим властям» (см.: [Антоний Паканич, 2009, 196–201]). Пушкинская поэтическая теология устремлена по ту сторону «покорности», то есть не к опровержению этого императива, но скорее к его восполнению в смысле обретения имманентной христианской свободы от власти мира сего.

Политическая теология — это знание пределов, начал и концов, входов и выходов политического мира. У Шмитта политическая теология обнаруживается там, где порядок отменяет себя, — в диктатуре, в чрезвычайном. Пушкин же выявляет значение «зияния» между политическим и священным не для политики, но для субъекта: наличие теологического горизонта дает ему свободу от политической власти, а с нею — источник добра в жестокий век.

Источники и литература

Источники

1. Пушкин — *Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. / Под общ. ред. Д. Д. Благого, С. М. Бонди, В. В. Виноградова, Ю. Г. Оксмана. М.: Гос. изд-во художественной лит-ры, 1959–1962.*

Литература

2. Агамбен (2019) — *Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с ит. Д. С. Фарафоновой (гл. 1–8), Е. В. Смагиной (приложение); под науч. ред. Д. Е. Раскова, А. А. Погребняка, Д. С. Фарафоновой. М.: Изд-во Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019. 552 с.*

3. Агамбен (2021) — *Агамбен Дж. Капитализм как религия / Пер. с ит. Н. Охотина // Агамбен Дж. Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии / Под ред. М. Лепиловой. М.: Гилея, 2021. С. 123–143.*

4. Альтшуллер (2003) — *Альтшуллер М. Между двух царей: Пушкин в 1824–1836 гг. СПб.: Академический проект, 2003. 354 с.*

5. Антоний Паканич (2009) — *Антоний (Паканич), архиеп. Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. Киев: Издательский отдел УПЦ, 2009. 232 с.*

6. Арендт (2017) — *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ад Маргинем, 2017. 416 с.*

7. Ассман (2022) — *Ассман Я. Политическая теология между Египтом и Израилем / Пер. с нем. А. Лагурева. СПб.: Владимир Даль, 2022. 182 с.*

8. Битов (2006) — *Битов А. Г. Каменноостровская месса // Новый Мир. 2006. № 1. С. 142–161.*

9. Бочаров (2007) — *Бочаров С. Г. Пустынный сеятель и великий инквизитор // Бочаров С. Г. Филологические сюжеты М.: Языки славянских культур, 2007. С. 233–262.*

10. Брюсов (1975) — *Брюсов В. Я. Медный всадник // Брюсов В. Я. Собрание сочинений. М.: Художественная литература, 1975. Т. 7. С. 30–61.*

11. Васильев (1994) — *Васильев Б. А., свящ. Духовный путь Пушкина. М.: Sam&Sam, 1994. 303 с.*

12. Гершензон (2000) — *Гершензон М. О. Мудрость Пушкина // Гершензон М. О. Избранное. М.: Университетская книга; Иерусалим: Gesharim, 2000. Т. 1. С. 9–115.*

13. Долинин (2007) — *Долинин А. Пушкин и Англия: Цикл статей. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 280 с.*

14. Доносо Кортес (2023) — *Доносо Кортес Х. Речь о диктатуре / Пер. с исп. А. В. Марая. СПб.: Владимир Даль, 2023. 196 с.*

15. Измайлов (1975) — *Измайлов Н. В. Лирические циклы в поэзии Пушкина конца 20–30-х годов // Измайлов Н. В. Очерки творчества Пушкина. Л.: Наука, 1975. С. 213–269.*

16. Иоанн Златоуст (1903) — *Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: Изд-во СПбДА, 1903. Т. 9. Кн. 2. С. 773–787.*

17. Канторович (2015) — *Канторович Э. Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. А. Бойцова, А. Ю. Серegiной. Изд. 2-е, испр. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 752 с.*

18. Кара-Мурза (2016) — *Кара-Мурза А. А. Поэма «Медный всадник» А. С. Пушкина: политико-философские проекции // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 2. С. 54–65.*

19. Кибальник (1982) — *Кибальник С. А. «Из Пиндемонта» (Пушкин и Гораций) // Временник Пушкинской комиссии. 1979. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1982. С. 150–156.*

20. Кибальник (1998) — *Кибальник С. А. Художественная философия Пушкина / ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом). СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 200 с.*

21. Кондуров (2021) — *Кондуров В. Е.* Политическая теология Карла Шмитта: теоретико-правовое исследование. Дис. ... канд. юр. наук. СПб., 2021. 442 с.
22. Лёвит (2021) — *Лёвит К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории / Пер. с англ. А. Саркисянца. СПб.: Владимир Даль, 2021. 511 с.
23. Лотман (1995а) — *Лотман Ю. М.* Александр Сергеевич Пушкин. Биография писателя // *Лотман Ю. М.* Пушкин. СПб.: Искусство-СПБ, 1995. С. 21–184.
24. Лотман (1995б) — *Лотман Ю. М.* Идеальная структура поэмы Пушкина «Андже-ло» // *Лотман Ю. М.* Пушкин. СПб.: Искусство-СПБ, 1995. С. 237–252.
25. Марей (2019) — *Марей А. В.* О Боге и его заместителях: христианская концепция власти // *Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики)*. 2019. № 2 (93). С. 85–107. DOI: 10.30570/2078–5089–2019–93–2–85–107
26. Мильчина (2021) — *Мильчина В.* Опять о правосудии и милости: еще один возможный источник финала «Капитанской дочки» // *Новое литературное обозрение*. 2021. № 6 (172). С. 180–192. DOI: 10.53953/08696365_2021_172_6_180.
27. Науменко (2014) — *Науменко Г. А.* «Из Пиндемонти» в Страстном сюжете Каменноостровского цикла // *Litera*. 2014. № 2. С. 22–65. DOI: 10.7256/2409–8698.2014.2.12287
28. Пумпянский (2000) — *Пумпянский Л. В.* «Медный всадник» и поэтическая традиция XVIII века // *Пумпянский Л. В.* Классическая традиция: Собрание трудов по истории русской литературы / Отв. ред. А. П. Чудаков; сост.: Е. М. Иссерлин, Н. И. Николаев; вступ. ст., подгот. текста и примеч. Н. И. Николаева. М.: Языки славянской культуры, 2000. С. 158–196.
29. Старк (1982) — *Старк В. П.* Стихотворение «Отцы пустынноики и жены непорочны...» и цикл Пушкина 1836 г. // *Пушкин: Исследования и материалы*. Т. 10 / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). Л.: Наука: Ленинградское отделение, 1982. С. 193–203.
30. Сураг (2009) — *Сураг И. З.* «Жил на свете рыцарь бедный...» // *Сураг И. З.* Вчерашнее солнце: О Пушкине и пушкинистах. М.: РГУ, 2009. С. 185–292.
31. Сураг, Бочаров (2002) — *Сураг И., Бочаров С.* Пушкин: Краткий очерк жизни и творчества. М.: Языки славянской культуры, 2002. 240 с.
32. Тоддес (1983) — *Тоддес Е. А.* К вопросу о каменноостровском цикле // *Проблемы пушкиноведения: Сб. научн. трудов*. Рига: Латвийский гос. ун-т им. П. Стучки, 1983. С. 26–44.
33. Филиппов (2015) — *Филиппов А. Ф.* Политический трепет и теодицея Левиафана // *Филиппов А. Ф.* Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Т. 2 / Под общ. ред. С. П. Баньковской. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 197–206.
34. Фомичев (1986) — *Фомичев С. А.* Поэзия Пушкина: творческая эволюция. Л.: Наука, 1986. 304 с.
35. Шмитт (2006) — *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. Смысл и фиаско одного политического символа / Пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2006. 300 с.
36. Шмитт (2016) — *Шмитт К.* Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 5–59.
37. Штраус (2000) — *Штраус Л.* Три волны современности // *Штраус Л.* Введение в политическую философию / Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 68–81.
38. Culler (2000) — *Culler J.* Literary Theory: A Very Short Introduction. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000. 149 p.
39. Davidov (1993) — *Davidov S.* Puskin's Easter Triptych: "Hermit Fathers and Immaculate Women", "Imitation of the Italian", and "Secular Power" // *Puŝkin Today* / Ed. by D. M. Betha. Bloomington: Indiana UP, 1993. P. 38–58.
40. Dinega Gillespie (2004) — *Dinega Gillespie A.* Side-Stepping Silence, Ventriloquizing Death: A Reconsideration of Pushkin's Stone Island Cycle // *The Pushkin Review* / Пушкинский вестник. 2003–2004. Vol. 6/7. P. 39–83.
41. Schmitt (1970) — *Schmitt C.* Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. Berlin: Duncker & Humblot, 1970. 126 S.
42. Taubes (2003) — *Taubes J.* The Political Theology of Paul / Transl. by D. Hollander. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. 184 p.