

ДОСТОЕВСКИЙ, ПРАВОСЛАВИЕ И "РУССКАЯ ИДЕЯ" *

О мировоззрении Достоевского спорили и, вероятно, будут спорить, но сам образ мысли гениального писателя насквозь антиномичен, допуская одновременно тезис и антитезис, как будто в нарушение всех законов логики. Но это нарушение лишь формальной логики. "Я признаю существование материи, но я совершенно не знаю, материальна ли материя", — иронизирует писатель, предвосхитивший так называемую многозначную логику, в частности, логику трехзначную, в которой в качестве третьего значения истинности высказывания введено значение возможности и нейтральности.

В "Сне смешного человека" Достоевский намекает на высшее сознание, металоогическое мышление, доступное безгрешному человеку. Для Достоевского характерен принципиальный адогматизм, восприимчивость к противоречащим друг другу идеалам, готовность их свободно переосмысливать.

В этом контексте становится очевидно, что ответить на вопрос об отношении Достоевского к православию, тем более, охарактеризовать его особенности, задача нелегкая. Как это ни странно, вопрос этот практически не исследован, хотя и затронут рядом блестящих интерпретаторов Достоевского, такими, как Мережковский, Розанов и Бердяев.

Источниковеды установили, что Достоевский был основательно знаком с православной агиографией, аскетикой и патристикой. Влияние этого круга чтения на писателя безусловно, особенно книги святителя Тихона Задонского "Сокровище духовное от мира собираемое", проникнутое глубокой любовью к людям, верой в возможность восстановить утраченное прародителями в раю богоподобие. Сам Достоевский неоднократно подчеркивал: "Без веры (религиозной) в свою душу и ее бессмертие бытие человека неестественно, немислимо, невыносимо". ("Дневник писателя", 1876г.).

В. В. Розанов высказал ключевую в методологическом отношении для нашей темы мысль: "Воображение Достоевского было безмерно, а его идеи, психологические и метафизические, суть идеи в глубочайшем смысле религиозные, то есть такие, которые как принять, так и отвергнуть можно только с точки зрения "сердца человеческого, лежащего в руце Божией". (ЦГАЛИ, ф. 419, оп. 1, ед. хр. 181).

Вот почему, как нам кажется, религиозное творчество Достоевского остается "вещью в себе" для сугубо секулярного сознания.

Одна из сравнительно немногих специальных работ, в которых советские исследователи касаются данной темы, принадлежит Л. А. Чухиной. В статье "Проблемы веры и неверия в религиозно-философских исканиях Ф. М. Достоевского" она говорит о вере и неверии героев Достоевского как "полярных ценностных установках, которые даны в широком диапазоне разнообразных оттенков и типов". (*Вопросы научного атеизма*. Вып. 16. М., 1974, с. 150). Вера же самого Достоевского, по мнению Чухиной, не имела твердого психологического и мировоззренческого фундамента, постоянно колебалась, подверженная сомнениям, "была тлеющей и угасающей искрой..." Подобные оценки типичны для авторов, пренебрегающих глубинным смыслом слов Достоевского о его "осанне" Богу. Не будем забывать, что огонь веры горит ровным и ярким светом лишь у подвижников, близких к святости. У остальных людей, даже гениев, — вера — как трепетное пламя свечи, моменты уверования чередуются с сомнениями. "Верую, Господи, помоги моему неверию" (Мр. 9, 24) — эти евангельские слова исторгались из глубины души Достоевского. "Ибо любовь ко Христу в Достоевском, как и в его героях, тверже и несомненнее даже, чем сама вера в него", — писал отец Сергей Булгаков (*Тихие думы*. М., 1918, с. 4.)

Из письма Достоевского к Майкову (конец 1868г.) нам известно о замысле огромного романа "Атеизм", посвященного истории русского скептика, который после долголетних исканий, увлечения различными богословскими школами и простонародными сектами "под конец обретает и православие и русскую землю". Замысел этот был трансформирован и частично воплощен Достоевским в "Братьях Карамазовых". О том, как понимал Достоевский православие, свидетельствуют его дневниковые записи:

*) Доклад на XIII Достоевских Чтениях в Ленинграде 12 ноября 1988г.

”Православие, то есть форма исповедания Христа, — есть начало нравственности и совести нашей, а стало быть, общественной силы, науки, всего...” (*Литературное наследство*, т. 83, с. 316).

”Православие, драгоценность народу. Всем слуга... всех утешает, всем помогает, все личности охраняет”. (Там же, с. 545).

Цель православия, по Достоевскому, — разрешить общественные противоречия, утвердить гармонию интересов, привести к подлинной свободе, равенству и братству в их христианском понимании, возвысить в человеке духовность. Именно православие, создаваемое на началах любви и веры в Бога, было для Достоевского основой нормального социального строя, нормального устройства людей на земле; без православного понятия греха и воздаяния невозможно покаяние, смирение и прощение, невозможна достойная человека жизнь в условиях земного времени и пространства.

Уже в период редактирования журналов ”*Время*” и ”*Эпоха*” (1861-1865) Достоевский противопоставил распространившемуся тогда поветрию нигилизма теорию ”почвенничества”, которое, на наш взгляд, было для Достоевского синонимом православия.

В почвенничестве много общего со славянофильством, прежде всего, борьба с рационалистическим и секулярным, т. е. псевдогуманистическим подходом к истинам веры и церковной жизни. ”Но если славянофилы ратовали за православие вообще, то Достоевский — за русское православие в частности”, справедливо отмечает Н.Я. Губанков в статье ”Полемика Ф.М. Достоевского с русским революционным нигилизмом”. Действительно, если А.С. Хомяков и Ю.Ф. Самарин внутри православного мира не проводили никакой разграничительной линии, если для них в понятие ”народ церковный” равно входили и русские, и греки, и южные славяне, то в почвенническую теорию греки, например, вообще не укладывались. Греческое православие восприняло многое из античного наследия и поэтому казалось Достоевскому осложненным и в известной степени искаженным. Он признавал только ”русского Христа”, единственного истинного православного, ибо у русских, как думал Достоевский, до принятия христианства вообще не было культуры. Именно православие стало основополагающей культурной традицией для России. Даже секулярные реформы Петра I, упразднившего патриаршество, не смогли эту православную традицию пресечь. Русский народ, сохранивший

православие в чистоте и неповрежденности, Достоевский мог по праву величать ”народом-богоносцем”, который призван явить Европе свет с Востока. В этом ”русская идея” Достоевского. Отсюда его призыв ”прислушиваться к движению народного духа”, пафос почвенничества. ”Почва, — формулировал Достоевский, — народ, племя, своя кровь и традиция”. Это другое имя славянофилов, справедливо считал В.В. Розанов. Гениальный провокатор христианства, он усомнился в репутации Достоевского как истинно православного писателя, вскрыл в связи с этим объективные несоответствия и противоречия, обратил внимание на то, что Христос основал Церковь как ”царство вне крови и племени”, как универсальное общество для всех людей, вне зависимости от их национальной принадлежности.

Розанов обвинил Достоевского в язычестве: ”Остается непостижимым, каким образом ”такой христианин”, как Достоевский /.../, стоял, глубоко уйдя ногами в языческую почву, и даже именно ее-то и провозглашал ”нашей русской верой”, ”православием”, которое призвано сокрушить ”сатанинскую” главу католицизма; тогда как бесспорно этот католицизм своею всенародностью и сверхнародностью, своею отвлеченностью и универсализмом /.../ точно и просто последовал указанию Христа...” (ЦГАЛИ, ф. 419, оп. 1, ед. хр. 181).

Я не сторонник противопоставления Западной и Восточной Церкви, католицизма и православия. От апостола Петра идет традиция иудео-христианства, но преемственностью от апостола Петра гордится и Восточная Церковь. От апостола Иоанна идет мистическая традиция, но ею отнюдь не пренебрегает и Западная Церковь.

В.Н. Криволапов в диссертации ”Традиции древнерусской культуры в творчестве Достоевского” (Автореферат. М., 1985) делает важное наблюдение: ”Демаркационная линия, разделяющая православие и католицизм, для Достоевского проходила таким образом, что не затрагивала ни одного существенного догматического вопроса”.

Действительно, Достоевский не затрагивает тогдашних догматических расхождений между православием и католицизмом (вопроса о *filioque*, чистилище, непорочном зачатии святой праведной Анны). Не случайно в келье старца Зосимы имеются как православные иконы Божией Матери, так и Ее католические изображения.

Но Достоевский отвергает наиболее уязвимый, принятый в 1870г. догмат о папской непогрешимости, который имел тогда не только экклезиологический характер, но и определенное политическое звучание. Отсюда соответствующая, слишком резкая, я бы сказал, неадекватная, реакция великого писателя. Основной чертой католицизма Достоевский считал самодовлеющую силу власти и авторитета Папы Римского. Идею насильственного единения человечества писатель развенчал в блестящем памфлете "Легенда о великом инквизиторе". Социализм, по мнению Достоевского, — порождение католицизма. В отличие от католицизма, православие стремится к устройению подлинного Царства Божия на земле, усовершенствуя отдельных людей в духе любви, образуя из них духовное братство — Церковь. Отсюда так называемый православный мессианизм или мистический патриотизм Достоевского.

Воспитанный под благотворным влиянием православия, русский народ обладает, по Достоевскому, теми нравственными качествами, той готовностью к самопожертвованию и всемирному служению, той всемирной отзывчивостью, благодаря которым именно ему должно принадлежать духовное лидерство в будущем.

Отрицательное и, надо сказать, предвзятое отношение Достоевского к римско-католической Церкви вызвало серьезную критику западных богословов. Б. Шульце в своей книге "Русские мыслители" (*Russische Denker*, Wien, 1950) сокрушается о том, что изображение католицизма в романах и публицистике Достоевского ужасно искажено. Глубокую догадку по поводу этого искажения в "Легенде о великом инквизиторе" высказал Розанов: "Уж если у кого Достоевский мог заимствовать обвинение христианства в антихристианстве, или, как я объясню, обвинение христианства в антибожественности, то уж скорее у раскольников, чем у Вольтера и Гете". ("Мнимое заимствование" — ЦГАЛИ, ф. 419, оп. 1, ед. хр. 181).

"В "Легенде о великом инквизиторе", — считает отец Павел Флоренский, — раздвоение образа Христа на два, из которых ни один, ни инквизитор, ни "Христос", не есть чистое выражение духа Христа, приводит религиозное сознание к бесконечным трудностям, заставляет выбирать между "да" и "нет" там, где *tertium datur est* (дано третье). Инквизитор — не от Христа духа имеет помазание. Но неужели, с другой стороны, оставаясь членом Церкви, позволительно отрицать "авторитет, чудо и тайну" или хотя бы что-нибудь одно из трех?" (*Около Хомякова*, 1916).

Отмечая влияние Хомякова на Достоевского, Флоренский пронизательно указал: "Вглядываясь же более внимательно в собственные теории Хомякова, мы, к скорбному удивлению своему, открываем в них тот же дух имманентизма, который составляет существо протестантства".

В отличие от протестантских сект, внушающих своим приверженцам иллюзорную уверенность в их уже совершившемся спасении, для которого достаточно *только веры*, православие мудро предостерегает от такой иллюзии как опасной "прелести", подчеркивая необходимость добрых дел и постоянной борьбы со своей греховностью. К этому же призывает и католическая Церковь. Но Достоевский, к великому сожалению, с большой предвзятостью относился к католицизму, — "главным образом потому, — считает Лев Шестов, — что все, что пришло из Европы, было у него на дурном счету, внушало ему одни подозрения". (*Sola Fide — Только верою*. Париж, 1966, с. 111).

Здесь следует оговориться. Отношение к Европе у Достоевского менялось и вообще было весьма противоречиво. Незадолго до смерти Достоевский писал: "Европа нам мать, как и Россия, *вторая мать наша*; мы много взяли от нее и опять возьмем и не захотим быть неблагодарными". Из осознания России как некоей лучшей части Европы, призванной ее спасти, у Достоевского выросло последнее упование — вселенское христианство, православие будущего, которое должно начаться с подвига личной добродетели, с распятия в себе ветхого человека. Но этот идеал, повторяю, совсем не чужд Западной Церкви. Последнее же упование Достоевского связано с православным принципом *соборности*, который он глубоко усвоил под влиянием Хомякова.

Православная Церковь соборна, то есть является добровольным соединением, собором верующих, на основе любви к Богу и друг к другу. Жизнь ее строится не на авторитете и подчинении, а на свободном сотрудничестве всех в духе любви и общего согласия.

О специфике соборности подробно писали славянофилы, особенно Хомяков. Католицизм, с его точки зрения, изменяет началу свободы во имя единства, преувеличивает значение общего, авторитета, власти церковной иерархии, игнорирует личное религиозное самоопределение верующих. Протестантизм же изменяет началу единства во имя свободы, делает упор на индивидуальном, не видит подлинного смысла религиозной жизни общины. Только

православию свойственна соборность, гармонически сочетающая единство и свободу в принципе христианской любви, своеобразии потребностей верующего и Церкви в целом.

Эта идея оказала влияние на русскую религиозную философию, на так называемое "новое религиозное сознание" (В. Соловьев, С. Трубецкой, Н. Лосский, Н. Бердяев и другие).

Достоевский в своем творчестве дал общественно-социальную интерпретацию принципа соборности. Социалистическому коллективизму, рассматриваемому как принудительный, враждебный личности и свободе, он противопоставил православную соборность — братство людей во Христе, вхождение в общение живых и умерших. В соединении соборности с почвенничеством проявилось, на наш взгляд, своеобразии православия Достоевского: соединение личной аскезы, подвижничества со служением обществу, то есть некий синтез иноческих уставов преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого.

В программе общественного спасения, которую провозгласил Достоевский, сочеталось воцерковление интеллигенции и духовное просвещение народа. В этом актуальность Достоевского и сегодня. Не случайно он назвал народную веру в Церковь "нашим русским социализмом" (*Дневник писателя*). "Русский социализм", о котором говорил Достоевский, был призван возвысить всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства.

Мучительно взыскуя "возрождения России в народном духе", Достоевский лелеял надежду на примирение и синтез, мечтал примирить православных славянофилов с западниками — социалистами, во имя идеи христианского социализма в русском его варианте.

"В христианстве идее национальности бесспорно принадлежит свое определенное место, но если само христианство понимается и истолковывается лишь из идеи национальности, а не из Христа, как единого, живого и пребывающего центра, то, очевидно, мы имеем подмену: уже не народ — тело Божие, но сама вера делается телом народа / ... /, национализм становится выше религии, а православие нередко оказывается средством для политики. Этот уклон был и в Достоевском". (С. Булгаков. *Тихие думы*. М., 1918, с. 23).

"Его ересь — ересь о русском Христе, — подхватывает мысль отца Сергия Булгакова замечательный польский поэт Чеслав Милош, — означала, что, устояв перед другими искушениями / ... /,

он не смог устоять перед искушением мессиански-националистическим". (*"Достоевский и западное религиозное воображение"*).

Соглашаясь с тем, что Достоевский ошибался относительно евреев, поляков и других народов, о которых оставил уничтожительные оценки, Н.А. Струве поправляет Ч. Милоша по существу:

"Герои Достоевского — да и сам он — охотно говорят о "русском Боге". В этом выражении (кстати, впервые употребленном Пушкиным) нет ничего "еретического", если понимать под ним "личностное" восприятие Бога народом, народную душу, выплавленную веками в общении с Абсолютом. Нет живого народа без религиозной души". (*ВРХД*, № 133, с. 4).

Объективный подход к творчеству великого писателя требует признать, что православие Достоевского выступает как атрибут русской государственности, как политическая идея. Пытаясь раскрыть, в чем именно христианство Достоевского расходится с официальным православием, некоторые советские исследователи, повторяя упреки К. Леонтьева, аргументируют следующим образом:

"Историософия и антропология Достоевского примечательны своей ориентированностью на счастье, что не характерно для христианской идеологии ... Официальное церковное христианство не признавало возможным и желательным счастье человека на земле — ни как личное "благоденствие", ни как общую гармонию". (Н.В. Кашина. *Проблема идеала в творчестве Достоевского*).

К. Леонтьев приписывал Христу Достоевского чисто утилитарный элемент "эвдемонизма". Между тем у Достоевского на первом плане возведение правды Божией на земле, а не принцип удовольствия. Церковь не смотрит на землю как на зло: Христос воплотился на земле, пришел не отвергнуть, а спасти мир, который является творением славы Божией. И какой-либо границы "здесь" и "там" в Церкви не полагается.

"И та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет". (В. Соловьев. Рецензия на: К. Леонтьев. *Наши новые христиане*. М., 1882).

С этой точки зрения, высказанной еще Владимиром Соловьевым, Царство Божие на земле не должно считать противоречащим духу Священного Писания.

Пророчества Апокалипсиса, любимой книги Достоевского, возвещают о распространении Евангелия по всему миру, о возвращении избранного народа иудейского в лоно христианства, о прекращении времен язычников, о стойкости немногих избранных во время гонения христианства и, наконец, о тысячелетнем царстве праведных со Христом на земле, которое предваряет последний великий суд, новое Небо и новую землю.

"Достоевский выходил за пределы исторического христианства, и в этом его религиозное значение", — подчеркивает Бердяев. (*Русская идея*, с. 180).

"Творчество Достоевского насквозь эсхатологично ... Православие Достоевского было обращено к грядущему, к новой завершающей эпохе в христианстве. Старец Зосима был пророчеством о новом старчестве ... Алеша Карамазов был пророчеством о новом типе христианина".

По мнению Н. А. Струве, Достоевский провидел ход истории на целый век: "В его "пятикнижье" предугадано все: и торжество "коммуны" в России, и появление культа личности, и обоготворение нации [в III Райхе], и смычка западного христианства с социализмом, все кумиры XX века".

Достоевский не только выразил "всемирную отзывчивость" русского человека; его христианская совесть, чуткая и встревоженная, провозгласила, что забвение собственного духовного наследия равнозначно отцеубийству и чревато братоубийством.

Вдумчивое отношение к проблематике Достоевского, в романах которого демонически инспирированными представлены не только "социал-революционеры", но и "черносотенцы", ставит вопрос о самой природе революционной и тоталитарной стихий, красного и белого террора.

В заключение несколько слов о Достоевском и Н. Ф. Федорове.

К. Леонтьев мечтал под звон монастырских колоколов, напоминающих о близкой вечности, стать равнодушным ко всему на свете, кроме спасения собственной души.

Достоевский отвергал такую философию.

"Всякий перед всеми за всех виноват" — вот его моральная максима.

Не без влияния Достоевского, Н. Ф. Федоров развил ее до принципа *супраморализма* — печалования о всеобщей розни и соборного, совместного спасения в "общем деле".

В свою очередь, Федоров оказал на Достоевского заметное влияние. Достоевский верил "не только в пришедшее, но и в грядущее Царство Божие, и понимал необходимость труда и подвига для его осуществления". "Истинное христианство, православие будущего, не может быть только домашним (келейным), как и только храмовым: — оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие / ... /. Такое вселенское христианство исповедовал и возвещал Достоевский", — считал Вл. Соловьев (2-я речь о Достоевском).

И в этом, безусловно, нам слышатся отзвуки Федоровского учения о внесхромовой литургии, вообще — очевидно влияние Федорова. Не следует, однако, его преувеличивать, утверждая, что Достоевский разделял главную идею Федорова о патрофикации или отцеубийстве (т. е. моральном долге живущих воскресить умерших), как считают некоторые советские и зарубежные исследователи, например, И. М. Концевич в книге *Оптина пустынь и ее время* (Джорданвилль, 1970).

Достоевский оставался верен традиционному учению православной Церкви о воскресении как мистическом, эсхатологическом всемирном акте, который совершится силою Господней, а не будет кульминацией общего дела. Об этом пишет сам Федоров в неизданной заметке "О Достоевском и долге воскресения" (ГБЛ, отдел рукописей, ф. 657 Н. П. Петерсона). Но это уже особая тема.

"При издании письма Ф. М. Достоевского (Н. П. Петерсоном в газете "Дон") сделана большая ошибка, что не было помещено опровержения мистицизма, свойственного, к сожалению, этому знаменитому писателю", — считал Н. Ф. Федоров. Комментарии, полагаю, излишни.

Здесь лишь отмечу, что такое традиционное православное понимание Воскресения Достоевским приобретало у него особый смысл, позволяло преодолеть непреодолимое ранее препятствие на пути к вере в Благой Промысл, следовательно, к вере вообще. Я имею в виду самый большой, неподъемный ранее для Достоевского камень преткновения — слезинку невинно замученного ребенка. Воскресение становится неожиданной возможностью, спасительным условием для раскаяния грешника, а праведнику позволяет простить его.

Герои Достоевского — эти убийцы, воры, проститутки и пьяницы, идут "странствующею толпою ... к избавлению мира от греха,

проклятия и смерти, от ада и отрицания, от зла и насмешки, от злобы и издевательства ... — к восстановлению, — выражаясь словами В.В. Розанова, — какой-то белой звездой невинности — с ангелами, восходящими на небо и нисходящими на землю, с конечным и всеобщим устранением порока”.

Невольно вспоминается учение Оригена и Григория Нисского об апокатастасисе — всеобщем спасении. Может быть, правы суровые критики Достоевского и его православия не хватало исторического реализма, строгости, церковной дисциплины. И все же, сколько людей обратилось в Православие благодаря Достоевскому! И сколько еще обратятся!

Ибо православие Достоевского не только возвращает сознание читателей к первохристианству, но и возводит его к неохристианству, отворяет врата храма для всякого приходящего в Церковь.

”Приходящего же ко Мне не изгоню вон” — сказано в Писании.

« НОВЫЙ ЖУРНАЛ »

Книга 171

А.Ланской. Перед первой смертью; Д.К.Оутс. Роковая женщина (Перевод Д.Бидер); А.Фролов. Крейзи; И.Муравьева. Забытая старуха; Ильяэд. По-смертные труды (окончание); Е.Федорова. «Обойден и замкнут круг»; М.Геллер. Михаил Осоргин — писатель на все времена; А.Дынный. Модернистские мотивы в творчестве А.Куприна; Е.Краснощечкова. Об одном литературном феномене.

Стихи: А.Ли (Перфильева), И.Чиннова, Д.Бобышева, И.Муравьевой, Л.Мака, Р.М.Рильке (в переводе Т.Костомаровой), В.Енютина, Р.Левинзон. Воспоминания и заметки: Письма М.Шагинян к Э.Гиппиус (продолжение). Публикация А.Тюрина; Б.Филиппов. Всплывшее в памяти, Чешское издательство F.Торис и русские писатели. Публикация Б.Хеллмана.

Сообщения и заметки: Н.Первушин. О «добродетеле», новом слове. Библиография: Е.Филипп-Юзвиг. «Играющий человек» Ю.Иваска; В.Крейд. И.Савин. «Только одна жизнь. 1922-1927»; И.Серман. Г.Иванов. «Третий Рим»; М.Раев. «Ukrainian = Jewish Relations in Historical Perspectives»; М.Раев. «Time of Troubles. The Diary of Iuri got'e».

Указатель содержания «Нового Журнала» с 158 по 170 кн.

Подписная цена на 1989 год (за 4 книги) для университетов и организаций — \$50.00 (пересылка в США — \$6.00, за границу — \$10.00)

Подписная цена в год (за 4 книги) для отдельных лиц — \$40.00 (пересылка в США — \$6.00, за границу — \$10.00)

Цена отдельного номера — \$ 12.50.

(пересылка в США — \$1.50, За границу — \$2.50)

The New Review, 611 Broadway = 842, New York, N.Y 10012.

Tel.: (212)353-1478.

А. А.

1937 ГОД В ЖИЗНИ ЦВЕТАЕВОЙ

В 1937 г. Цветаева закончила и опубликовала статью ”Пушкин и Пугачев”.¹ Анализируя исторический вариант Пушкина, то есть ”Историю Пугачевского бунта” 1834 г., и художественный — повесть ”Капитанская дочка” 1836 г., она делает странный, предвзятый вывод: реальный Пугачев, воспроизведенный в соответствии с историческими документами, в соответствии с истиной, — это одно лицо. А прошедший сквозь народное мифотворчество, а, главное, фантазию Пушкина — лицо другое, как бы выбеленное.

Все тревожит в этих выводах поэтесса. Во-первых, коренная неправда о Пушкине, уступившем будто бы истину о злодее ради некоей чары, на которой настаивает интерпретатор, чары Пугачева, пересоздавшей явь чудовищной действительности. Во-вторых — и это представляется очень важным для обнаружения самой Цветаевой, ее нравственного состояния, — те акценты статьи, которые позволяют говорить об исповедальном характере ее монолога, укрытого одеждами прошлого и постороннего материала.

Итак, не могучи в ”Истории” Пушкина разыскать ни чары, ни обаяния Пугачева, Цветаева от этого текста отступилась. Она помянула единственный в своем роде по жестокости и гнусности эпизод с Елизаветой Харловой и утвердила, что ”художественное произведение такого не терпит, оно такое извергает” (145). Справедливо.

Однако вне логики творчества Пушкина, вне последовательности видения им Пугачева в обоих творениях, ибо нравственная высота, взятая однажды, никогда писателем не покидалась, поэтесса полагает, что ”Пушкин, художеством своим, был обречен на другого Пугачева” (145).

Проанализируем названный выше сюжет о Харловой в ”Истории Пугачевского бунта” и ”Капитанской дочке” Пушкина. Вот текст ”Истории”:

”Узнав о приближении Пугачева, Харлов (комендант Нижне-Озерной крепости — А.А.) отправил в Татищеву молодую жену свою, дочь тамошнего коменданта Елагина, и сам приготовился к обороне”. Но крепость пала. Поставили виселицу, Пугачев распо-