

Двойное посвящение

Говоря об особенностях религиозного сознания А. С. Пушкина, С. Л. Франк, как христианский философ-выкрест, невольно формировал у своих читателей несколько искаженные представления о духовном облике поэта, преувеличивая значимость будто бы переживаемой им связи с “истинно русской стихией уныния, тоски и трагизма”¹ и пытаясь обосновать мысль о его отходе в конце 1820-х годов от политеизма и обращении к ортодоксальному христианству. Хотя юный стихотворец и испытывал притяжение дионисической стихии, отдавая дань культу Диониса-Бахуса, бога винопития, наркотического опьянения и “чрезмерной половой распущенности”², все же не это служение стало доминантой его жизни. Правда, в последнем его произведении именно кровожадный Дионис, *начальник смерти* – этот “темный бог” бунтарства и страстного самоуничтожения – является снова, причем в совершенно неожиданном обличье казака-раскольника. Не секрет, что притяжению дионисической стихии поэт упорно противопоставлял аполлоническое влечение к мудрости, словно хотел обрести какое-то внутреннее равновесие и за невозможностью счастья – *покой*:

Юноша! Скромно пируй, и шумную Вакхову

влагу

С трезвой струей воды, с мудрой беседой

мешай.

А в 1830 году в неопубликованном при жизни стихотворении “В начале жизни школу помню я...” он попробовал подняться над кумирами своей юности, взглянув на их статуи по-христиански: как на “двух бесов изображенья”:

*Один (Дельфийский идол) лик молодой —
Был гневен, полон гордости ужасной,
И весь дышал он силой неземной.
Другой женообразный, сладострастный,
Сомнительный и лживый идеал —
Волшебный демон — лживый, но прекрасный.*

Эта слабая попытка демонизации Аполлона и Диониса (а не Венеры, как ошибочно утверждали некоторые филологи-комментаторы)³, конечно, не отменяла тех управляющих человеком космических сил, которые скрывались за ликами древних языческих богов, и не означала полного разрыва поэта с политеизмом, как бы этого ни хотел некогда С. Л. Франк. И нет ничего удивительного в том, что в своей характеристике “духовного содержания поэзии и мысли Пушкина” новообращенный философ-перекрест упустил из виду его последние творения, не сказав ни слова об “Истории Пугачева” и “Капитанской дочке” — этом *романе-предостережении*, заключающем в себе некое бесценное для потомков **проицание** и, кроме того, оригинальное прочтение новозаветной “вести о благе” — той самой идеи *абсолютной свободы*, которая, по словам Г. Гегеля, была привнесена в мир христианством, явилась в виде пробудившегося, осознавшего самое себя духа, воплощенного Логоса, в форме непреклонного и всегда рискованного для личности *воления свободы*⁴, не сопоставимого по своему радикализму с плоским буржуазным либерализмом. На пушкинское понимание широчайшего диапазона свободы, все еще остающегося terra incognita для либералов, обращал внимание Б. П. Вышеславцев: “Свобода может переходить в произвол, в своеволие страстей, в разбойничью “вольницу”, в народный бунт, “бессмысленный и беспощадный”, и, наконец, в тиранию. Тиранин отнимает всю свободу у всех и присваивает ее исключительно себе”⁵. Вот почему в пушкинской поэме отец Земфиры гонит из табора приобщившегося к “бытию цыганскому” гордого, *тиранического человека* Алеко:

*Ты не рожден для дикой доли,
Ты для себя лишь хочешь воли...*

Замечательно, что Пушкин не ограничился изображением тех способов переживания и осуществления идеи свободы как глубочайшей сущности человеческого духа, которые были ему практически известны, испытаны на деле в общении с авторитарным отцом, с друзьями и недругами, а также — в противостоянии давлению имперской власти. Его интересовал весь спектр возможностей актуализации свободы, не выявленный к тому времени даже хорошо известным ему немецким глубокомыслием в лице Гете, Канта, Фихте или Шопенгауэра⁶. Видно, тут западная метафизика столкнулась с какой-то в самом деле непознаваемой *вещью-в-себе*, так что прав был Гегель, когда утверждал в “Философии духа”: “В общем ни об одной идее нельзя сказать, что она столь неопределенна, многозначна, подвержена величайшим недоразумениям, как об идее свободы, и ни об одной из них не говорят с меньшим осознанием ее сути”⁷. Что касается Пушкина, то он, не ввязываясь в распри западных метафизиков и отечественных *любомудров*, шел к пониманию феномена прочувствованной им “тайной свободы” своею дорогой. То был путь поэтизирующего мышления, нацеленного на воодушевляющую народ на новые свершения мифологизацию исторического прошлого. Но, как известно, нет мифа без героев, сотворивших тот жизненный мир, в котором мы живем и который защищаем. Пушкин вполне осознанно искал таких героев и нашел — таки их в “темных архивах истории”, а также — среди своих современников.

Поистине нужно быть слепым, чтобы не увидеть уже в первой поэме поэта его тяготение к солнечно-аполлонической, гиперборейской традиции — той опоясавшей Древо мировой жизни “золотой цепи”⁸, о которой читаем в первых же строках “Руслана и Людмилы”, к которой так или иначе причастны упоминаемые в поэме *вещий Баян* и обладающий сакральным знанием старец, знаток “науки дивной”. Осознанное “жреческое” **служение аполлоническому началу**, порождающему и “нас возвышающий обман” большого

искусства, и радость примеряющих к жизни сновидений выводило поэта на уровень мифотворчества, насыщая его произведения мощными символами – *шифрами Трансценденции*, до конца так и не разгаданными пребывающими в *экзистенциальной слепоте* филологами. Особенно же последний роман Пушкина – роман-завещание – ждет расшифровки, взывая к новым интерпретациям его эзотерического подтекста изнутри забытой в наш *Темный век* солнечной традиции. Не поэтому ли его автору *позволено остаться с нами навеки?*

Основная **дихотомия мифопоэтического мышления** Пушкина отражала его расположенность между двумя полюсами духовной жизни человечества – религией “Куша библейского” (=Эфиопии), связанной с культом дионисийского упоения неодухотворенной жизнью с присущей ей безжалостной логикой судьбы, и индо-иранской религией “свободно творящего духа”⁹, предполагающей аполлоническое поклонение прекрасной, создающей самое себя, героической индивидуальности. Исходя из этой изначальной, двойной открытости поэта “преданьям старины глубокой”, легче понять феномен “всемирной отзывчивости” Пушкина, подмеченный Ф. М. Достоевским, но неверно им истолкованный: дело не в особой сверхчувствительности поэта к культурному своеобразию чужеземных наций, а в укорененности его духовно-психической конституции в сфере всеобщей первобытной религиозности, в его магнетической связи¹⁰ с “великим явлением всемирного сознания”¹¹ – с *пневмосферой*, средоточием вселенской памяти, сокровищницей первосмыслов и *коллективных сновидений* человечества. Пушкин был обречен на заклятие с рождения, поскольку родился пневматиком в России, где люди духовные до власти не допускаются и подлежат преследованию со стороны гедонистически ориентированной *психократии*. Именно подпитывавшая его напрямую пневматосфера обусловила универсальную ценность религиозно-философского содержания его творчества, ставшего выражением великого русского синтеза “преданий старины глубокой”, синтеза, казалось бы, несовместимых, исключаящих друг друга верований в **непреодолимость судьбы и неискоренимость человеческой свободы**. По-русски жизнеутверждающим этот синтез оказался благодаря нашему особому, чуждому Западу пониманию смерти, связанному с феноменом русского фатализма¹², столь восхитившим Фридриха Ницше.

Важнейшим (если не центральным) элементом усвоенного юным Пушкиным священного знания было понимание антропоморфной *тайны времени*, в принципе, достижимое для человека как существа конечного, либо признающего всевластие *госпожи Смерти* и способного под страхом уничтожения отказать от своей самости, потерять честь, превратиться в раба¹³, в говорящее орудие жизненно чуждой ему идеологии, либо готового в рискованном действовании отстаивать богоданную свободу и одержать “победу над смертью”, сохранив верность своей самости, своему нравственному долгу, призванию и присяге и, таким образом, в той или иной форме стяжать бессмертие. Поверив еще в юности в зловещее предвидение ворожеи мадам Кирхгоф, с изумительной точностью предсказавшей ему раннюю славу, будущее кумира для соотечественников, две ссылки (на юг и на север) и гибель на тридцать седьмом году жизни от “белой лошади, белой головы или белого человека”, Пушкин оставался всю свою недолгую, как кажется, жизнь отчаянно-бесстрашным дуэлянтом, приняв участие в четырех поединках, и при этом спокойно делал свое *Великое Дело* перед лицом неминуемой насильственной смерти. Готовясь к дуэли с “картежным вором” Ф. И. Толстым (Американцем), сажая пули из пистолета Лепаж в звезду над воротами в Тригорском, он успокаивал друзей: этот, мол, не опасен; меня убьет белокурый. Разъясняя предсказание знаменитой немки-гадальщицы, его близкий “друг и благоприятель” Сергей Соболевский высказал мысль о том, что и от масонства поэт “отстранился” якобы из-за того, что основатель иллюминатства Адам Вейсгаупт (Weisshaupt) и есть “белая голова” (Weisskopf), из чего следует, что за убийством Пушкина мог стоять соответствующий Орден, карающий отщепенцев, представленный в России, в частности, и фесслеровской Ложей Полярной звезды в “проклятом Петербурге”¹⁴. В таком случае в предсказании немецкой “угадчицы на кофе” странным образом обнаруживался сценарий заговора на случай возможных уклонений поэта от исполнения предназначенной ему братьями-товарищами роли и отказа от “возобновления активности”, направленной на разрушение монархии и Церкви в России.

Расхождение поэта с иллюминатами-просветителями проявилось уже в трагедии “Борис Годунов” и позднее в полемике с надзирателем ложи Астрея и ложи Соединенных друзей Чаадаевым, возражая которому, Пушкин утверждал, что историческая миссия России – в спасении христианской цивилизации, единство которой заключается не в папе (как думал Чаадаев), а в “идее Христа, которую мы находим также в протестантизме”¹⁵. Масоны, как хорошо известно, надзирали за подрастающим божественным ребенком едва ли не с рождения, сопровождая “грациозного гения”¹⁶ и на юге, и на севере, интегрировав его в мае 1821 года в состав кишиневской ложи “Овидий”, из-за которой в 1824 году, по предположению Пушкина, император Александр I закрыл все другие масонские ложи. Масоны же, видимо, спланировали и убийство поэта в 1836 году, когда самым радикальным из них (иллюминатам)¹⁷ стало ясно, что тот окончательно вышел из-под “строгого наблюдения”, превратившись в чрезвычайное и “единственное явление русского духа” (Н. В. Гоголь), а граф Бенкендорф (член ложи “Соединенные друзья”, в которой состоял и изумивший Пушкина своим интеллектом П. И. Пестель) в нарушение указания императора Николая I об обеспечении безопасности поэта-историографа не помешал исполнению масонского приговора Пушкину. Предчувствуя близость неминуемой катастрофы, В. А. Жуковский умолял своего младшего друга оставить ребячество, отказаться от импульсивности и чрезмерной открытости в поведении, не понимая, что тот не мог изменить своей Самости и прятать свою подлинную природу божественного ребенка под той или иной личиной, под маской придворного поэта, царедворца, официального историографа и т. п., особенно же после того, как осознал в северной “ссылке” собственную миссию пророка в своем отечестве¹⁸.

И все же “дивная судьба” до поры до времени хранила нашего национального гения, даря ему бесценные возможности общения с носителями древней, светоносной традиции внецерковного мистицизма¹⁹, свободной от инфицирующей русское сознание масонской идеологии Просвещения. Первым передаточным звеном этого благодатного ведения была, без сомнения, Арина Родионовна Яковлева, повседневное общение с которой Пушкин возобновил в 1824 году в Михайловском, ставшем для него “местом очищения” и обретения подлинной, “тайной свободы”, полной независимости социально неангажированного, ясновидящего духа, прозревающего в глубь веков, извлекающего из бездны “коллективного бессознательного”, из памяти “африканской крови”²⁰ архетипические образы и потрясающие по своей религиозно-мистической значимости идеи. Заметим, между прочим, что тут уж никакая засаленная масонами “звезда пленительного счастья” не смогла помешать окончательному историософскому прозрению поэта, нашедшему свое неожиданное для кураторов выражение в трагедии “Борис Годунов”. Обеспокоенные братья-товарищи направили в Михайловское одного из заговорщиков – будущего декабриста Ивана Пущина, и тот с сожалением констатировал факт упрямой аполитичности Пушкина, отбросившего вместе с западной метафизикой и проистекавший из нее политический радикализм пестелевско-рылеевского типа. Стало ясно, что поэт навсегда отказался от плодов франкмасонского Просвещения, которое есть тьма, “томление сумрачного духа” (по удачному выражению Г. Гегеля)²¹. Не менее важно и то, что незадолго до своей гибели Пушкин успел приобщить к “несметным сокровищам русского духа” Н. В. Гоголя, потрясая до основания его “хохлацкую душу”, и передал какие-то существенные элементы открывшейся ему “науки дивной” казаку Луганскому – В. И. Далю²², сопровождавшему его в поездках по местам ратной славы пугачевцев под Оренбургом, а также – московским славянофилам, усвоившим пушкинское благоговейное отношение к “вещному языку” наших предков, ко всяким крестьянским пословицам и приговорам, которые поэт “весьма примечательно знал”²³. Благодаря этому “Златая Цепь Небесной Премудрости”, защищавшая Древо славяно-русской жизни от смертоносных ветров Запада, не была оборвана выстрелом “заносчивого француза” – выродка-педераста Дантеса²⁴, став на полтора столетия тайным берегом великой русской литературы, а собрание сочинений Пушкина оказалось для России надежным заслоном от слепящей мглы западного Просвещения, от подрывных “инноваций” в области образования, проводимых адептами провальной вестернизации России.

В 1825 году *Святогорский монастырь*, где Пушкин нашел своего духовного наставника – игумена Иону²⁵, стал местом внутреннего преображения поэта в провидца. Здесь русский мыслящий дух в лице Пушкина, сбросив с себя пелену чужеродных идейных наслоений, впервые явился во всем своем аутентичном блеске и блаженной чистоте ясновидения. Возможно, многолетнее общение с умнейшими людьми России – Н. М. Карамзиными и П. Я. Чаадаевым – отчасти способствовало обращению поэта к тематике Смуты, концентрации его мысленного взора на *явлении самозванца*²⁶ – бесстрашного авантюриста, владевшего знанием “тайны времени”, когда в одном мгновении – этом “атоме вечности” – сливаются в *высшем синтезе жизни* три элемента мироздания – *воля, случай, судьба*, описанные восхитавшим Пушкина “бессмертным флорентинцем” Николо Макиавелли²⁷. Усвоив отчасти точку зрения летописца, Карамзин все же видел в самозванце преимущественно “орудие ляхов и папистов”²⁸. Необычный акцент в пушкинском изображении Лжедмитрия I состоял в том, что отнюдь не бесшабашное своеволие *врагоугодника*, “сосуда дьявольского”²⁹, “бесстыдного самозванца” представлялось ему главной движущей силой авантюры: в дерзких действиях *бедного черноризца*, замутивших Русь, просматривалась воля Провидения, низвергавшая с вершины властной пирамиды *первых* и возводившая на нее *последних* – иногда и вопреки их собственным предположениям и ожиданиям. Тот же ход мысли, как увидим далее, получил свое впечатляющее художественно-образное выражение и в последнем романе Пушкина о самозванце Пугачеве, действовавшем не менее решительно и не без оглядки на Гришку Отрепьева. Но прежде чем продолжить реконструкцию логики историософского мышления поэта, скажем о главном открытии Пушкина периода создания трагедии “Борис Годунов”, о “литературном подвиге”, поднявшем его – *раба божьего Александра*³⁰ – на недосягаемый для масонизированных интеллектуалов уровень понимания мировой истории, сделавшем его неуязвимым для *бесов* нашего доморожденного либерализма. Речь о новом толковании феномена *чистой совести*, которое присутствует в пушкинской трагедии и которое (предположительно) возникло в сознании поэта в период работы в библиотеке Святогорского монастыря, в минуты общения с его настоятелем – игуменом Ионой (прототипом летописца Пимена в трагедии “Борис Годунов”).

Онтологическая глубина этической концепции автора трагедии до сих пор остается скрытой от интерпретаторов, склонных к упрощающе-рассудочному сведению ее философского содержания к известной позиции морализирующего сознания, увековеченной Иммануилом Кантом: поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе; в этом, мол, и состоит “золотое правило христианства”, выполняя которое будешь счастлив, то есть пройдешь жизнь и без креста, и без Голгофы. Нарушишь же – пеняй на себя: не уйдешь от Божьего суда, как не ушли от него Борис Годунов, самозванцы Лжедмитрий I и Пугачев. Не эта ли вороватая простота импортированной в Россию немецкой метафизики вызывала неприятие у Пушкина? Знакомство с произведениями кантовского “схематизирующего рассудка” и пропагандистский пыл его приятеля Алексея Вульфа, смущавшего обольщаемых им барышень ссылками на Канта и Фихте, не сбили его с толку, не помешали идти “дорогою свободной” – *куда ведет свободный ум*. И с Кантом, отождествившим совесть с “практическим разумом”, рациональным расчетом, ему было не по пути. **Совесть** в пушкинском понимании – не формально-рассудочная инстанция, нормирующая человеческое поведение, не “сознание морального закона”³¹, а живое **восприятие конкретных велений Бога**, “глаголов вечной жизни”, вторгающихся в повседневность, вырывающих *избранных*, услышавших божий зов, из состояния бессмысленного прозябания в мире сем. Об этом – стихотворение “Пророк” (1826), в котором поэт превзошел в своей импровизации смысловую глубину вдохновившей его шестой главы Книги Пророка Исаии. Помимо психологически достоверного описания моментальной мистической трансформации подавленной человеческой психики мы видим в этом пушкинском шедевре феноменологически точную характеристику гения с присущей ему мощью сверхчувственного восприятия, поднимающей его над *суею* сует телесно-вещного бытия в срединном мире, позволяющей ему проникнуть (пусть не без помощи Серафима)

в ангельский, горный мир первосмыслов, и в нижний мир, населенный всяческими “гадами”. Таким образом, все уровни бытийной иерархии, расположенные на *Мировой оси* и связанные “золотой цепью” сакрального знания, оказываются доступными *мысленному взору* гения, прошедшего через **очищающий огонь мгновенного просветления**. В результате пережитого Пушкиным в Святогорье внутреннего преобразования он обрел статус “центральной монады” своего времени, стал подлинно “божественным существом”, “владыкой вечности”, “пророком миллионов лет” (используем терминологию его архетипического предшественника – ясновидящего северо-африканского Го-ра), выражением “солнца правды вечной”³², “Великим Светилом” духовной жизни России, воплощением ее “необъятной Сути”. Замечательно то, что ни цензурная и околоцензурная возня, устроенная его “тайными доброжелателями” в связи с появлением трагедии “Борис Годунов”, ни корректирующие автора пожелания императора Николая I не смогли затмить установленную Пушкиным в его произведении истину: **власть, действующая в России вопреки велениям христианской совести, богопротивна и как таковая – рано или поздно – сама уничтожает себя**. Так было в феврале 1917 года и в августе 1991-го, так будет и в недалеком будущем, если властвующая псевдоэлита, пустившая страну на поток и разграбление, не опомнится и не вернет народу отнятое у него.

Формула русской истории

В черновом наброске статьи по случаю публикации второго тома “Истории русского народа” (1830 г.) Николая Полевого Пушкин отмечал, что “Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой; что история ее требует другой мысли, другой формулы...”³³ Очевидно, он не обнаружил таковой ни в сочинениях Карамзина, ни в “Философических письмах” Чаадаева, хотя и не скрывал своего восхищения перед интеллектуальной силой и писательской одаренностью названных мыслителей. Ни тот, ни другой не обратили внимание на важнейший, все еще остававшийся *неизвестным* элемент иско-мой формулы – тот самый *икс*, о котором после Пушкина заговорил Лев Толстой: на *русский дух* как всеопределяющий фактор нашего бедоносного шествия в мировой истории. А без определения специфической двойственности и утопической направленности этого “духа народа” вряд ли формула русской истории может быть найдена. И тут не обойтись без того, что Достоевский называл “фантастическим реализмом” – без этого литературного выражения всегда готового к рискованным импровизациям русского духа, который, несмотря на своё миролюбие и плутовскую приземлённость, рвётся за пределы мирского бытия, требуя чего-то большего, и как таковой является *трансцендирующим к Трансцендентному*. Из этой духовной предрасположенности русских и проистекает наша страсть к утопии и губительному прожектёрству, любовь к смертельно опасным пробам и экспериментам, стремление *несбывшееся – воплотить*.

Нужно заметить, что Пушкин при всем своем настроенном отношении к западной метафизике не игнорировал некоторые ее достижения. Так, например, Вольтер в период обращения поэта к историософской проблематике служил для него вдохновляющим примером, поскольку “первый пошел по новой дороге – и внес светильник философии в темные архивы истории”³⁴. Благодаря этому последовательность случайных, на первый взгляд, событий представляла в совершенно новом свете: как выражение какой-то исторической неизбежности или, более того, как обнаружение “неясных замыслов Провидения”, о чем поэт не раз заводил разговор со своим лучшим другом Чаадаевым. Так или иначе к 1830 году Пушкин уже довольно-таки четко формулировал свою историософскую позицию: “не говорите: *иначе нельзя было быть*. Коли было бы это правда, то историк был бы астроном и события жизни человечества были бы предсказаны в календарях, как и затмения солнечные. Но провидение не алгебра. Ум человеческий, по простонародному выражению, не пророк, а угадчик, он видит общий ход вещей и может выводить из одного глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть *случая* – мощного, мгновенного орудия провидения”³⁵. **Непредвиденный случай** представлялся Пушкину чудесным совпадением человеческого произвола и воли Божьей, совпадением, превращающим даже

слабосильного, но *догадливого* индивида в орудие Промысла. Такова была историческая случайность явления самозванца, описанная Карамзиным и психологически верно реконструированная Пушкиным в трагедии “Борис Годунов”. Похожую роль случай сыграл и в “одном из любопытнейших эпизодов царствования Великой Екатерины”³⁶, связанном с самовыдвижением Емельяна Пугачева в качестве вожака взбунтовавшегося яицкого казачества и примкнувшего к нему крестьянства в 1773-1774 гг. Но еще за тринадцать лет до того, как Пушкин сосредоточил свое внимание на этой исторической фигуре, он уже “любовался нашими казаками” во время двухмесячного пребывания на Кавказе в 1820 году. “Вечно верхом; вечно готовы драться; в вечной предосторожности!”³⁷ — писал он с восторгом брату Льву. В самом деле: жизнь “в тени опасности” переживается с особой остротой. В ком, как не в казаке — этом *вольном человеке*, выдавшем в воле дар духовный и высшее благо, — наша жизнь как бытие-к-смерти, бытие-на-границе с Ничто приоткрывает свою пьянящую, неподвластную социальному контролю, дионисическую сущность, подтверждая мысль о том, что человек — это бунт, отвержение данности, отрицание всего, что навязано ему природой и социумом? Считая Степана Разина “единственным поэтическим лицом русской истории”, Пушкин, видимо, уже предчувствовал скорую встречу с главным своим героем, воплощением **мятежного, ушедшего в Раскол русского духа**, поэтому и просил брата в октябре 1824 года прислать в Михайловское “Жизнь Емельки Пугачева”³⁸, а в декабре 1826 года сообщил М. Н. Волконской о своем намерении “написать сочинение о Пугачеве”³⁹. Когда и где произошла эта странная встреча с новоявленным самозванцем — в 1832 году в Эрмитаже, где Пушкин рылся в библиотеке Вольтера, или позднее в вещем сне, как и у Петруши Гринева? Так или иначе, важно одно: именно в Пугачеве Пушкин нашел и своего “вожатаго” в *блуждающем искании истины*, и “самозваного отца”, заговорившего с ним о “самом важном”, как верно заметила Марина Цветаева⁴⁰. И вот поэт, обретя зоркость легендарного египетского Гора, заговорил о Пугачеве в “Капитанской дочке” по-новому: как мститель за своего отца, заведомо обреченного на казнь, подобно древнему Озирису-Дионису. Видно, не одна *египетская ночь* с одним и тем же навязчивым сновидением, заключавшим в себе “нечто пророческое”, питала эзотерический подтекст последнего мифопоэтического сказания Пушкина.

Странное сцепление обстоятельств и суровая мощь судьбы

“Я думал некогда написать исторический роман, относящийся ко временам Пугачева, но, нашед множество материалов, я оставил вымысел и написал “Историю Пугачевщины”⁴¹, — сообщал Пушкин в письме 6 декабря 1833 года опекавшему его по высочайшему повелению А. Х. Бенкендорфу. В действительности мысль о романе не была им отброшена, но лишь вызрела в ходе изучения архивных материалов и общения с очевидцами сего “смутного времени”, ради чего Пушкин и предпринял осенью 1833 года поездку в Оренбург, Казань и Симбирск. В, казалось бы, позитивистски беспристрастном описании фактической стороны пугачевского бунта поэт не мог воздержаться от оценочных суждений, которые, само собой разумеется, не выводили его за пределы узко-сословного, дворянского сознания. “Ход происшествий” связывался с заговором *шайки* мятежных казаков, умело использовавших “надежную пружину” самозванства для возмущения *черни* и предложивших сыграть роль императора Петра III “неизвестному бродяге”, “прошлецу дерзкому и решительному”, готовому повести против правительственной власти взбунтовавшуюся *сволочь*. Такое описание крестьянской войны вполне устраивало императора Николая I, видевшего в Пушкине своего будущего официального историографа и несколько усыпленного его демонстративной лояльностью. “История Пугачева” была “пропущена”, ее издание — профинансировано и осуществлено в одной из типографий иллюмината М. М. Сперанского. Поразительно, что **эффект усыпления** оказался дальнедействующим, и когда через три года Пушкин представил на высочайшее рассмотрение роман “Капитанская дочка”, скрывавший под невинным названием идеализацию⁴² и апологию Пугачева, поднявшего народ против “многой неправды”, император не заметил крамолы и пропустил книгу в печать без

комментариев. Избранный Пушкиным жанр “семейственных записок” служилого дворянина, венчающихся излюбленной толкователями сентенцией о русском бунте – *бессмысленном и беспощадном*, окончательно запутал проницательных читателей. Автора произвели в монархисты и консерваторы, не разглядев в нем пророка грядущей русской “революции снизу”.

Обманчивая простота сюжета последнего пушкинского романа не могла скрыть серьезного намерения автора, упорно продвигавшегося к разгадке тайны русского духа и соответственно – к расшифровке *тайнописи* отечественной истории. То, что у Пушкина подлинная суть дела совсем не в “капитанской дочке” и ее защитнике Петруше Гринева, свидетеле кажущейся бессмыслицы русского бунта, почувствовала уже Марина Цветаева. И в экстазе своего необычного прочтения назвала Машу дурой, неосознанно приняв точку зрения одного из пушкинских персонажей – бессовестного Швабрина, не разглядев в ней Марию – “вековечную невесту” русского мальчика, подростка, вступившего на тяжкий путь *русского познания Бога*, обретающего искомое *абсолютное знание* в “божественном браке” с Величавой Вечной женой в момент смертельно опасного соприкосновения с дионисийской стихией народного мятежа, в ходе испытания огнем гражданской войны и захлестнувшей страну волной *коллективной первобытной кровожадности*. **Бог – буря – бунт.** Такова мистическая триада русской жизни, продуманная Пушкиным в его последнем произведении. Ее сокровенный смысл раскрывается в романе в ходе изображения роста и трансформации припоминающего сознания рассказчика – Петруши Гринева. Поначалу вырвавшийся на волю недоросль следует в общении с преданным ему Савельичем стереотипам сословно-классового, дворянского сознания: “Я твой господин, а ты мой слуга”. Но врожденная стыдливость, эта закваска христианской нравственности, быстро приводит его к признанию собственной вины перед “упрямым стариком” и раскаянию. Подчиняясь велениям своей “неспокойной совести”, он перестраивает традиционные отношения господства – подчинения на основе чувства духовного родства, сообразно принципу братства, оказываясь, таким образом, под защитой невидимого Бога в рискованных ситуациях, когда трижды его спасителем становится Пугачев, не забывший о проявленной Гринева человечности и отблагодаривший его за это сполна. Откуда бы ни исходила угроза жизни и благополучию совестливого подростка (буря, бунт или предатель Швабрин), именно Пугачев так или иначе каждый раз оказывается его спасителем и благодетелем, исполнителем “неясных замыслов Провидения”. Их, по-видимости, случайная встреча во мгле, в “мутном кружении метели” была знаком явного предначертания – малопонятной для обоих, но остро чувствуемой ими связи через Трансцендентное, опознаваемое в утопии духовного братства, в словах Христа о Царстве Божьем, которое внутри нас есть. Через Пугачёва заблудшим “Господь помог”. Выходит, через него же Бог посылает и благословение (Гриневу и Маше), и проклятие – всем живущим вопреки христианской совести, нарушающим “правила человеколюбия”⁴³. Провиденциальный смысл случайной встречи с вожатым приоткрывается Гриневу очень быстро в “неясных видениях первосония” о благословляющем его “страшном мужике” Пугачеве. Отметим, между прочим, что в своем итоговом произведении Пушкин использовал весь запас эзотерических знаний, почерпнутых им из “преданий старины глубокой”, в том числе и каббалистическую логику изображения роста самосознания героя, встречающего в “снежной пустыне” будущего царя-самозванца, изумляющегося его *мудрости и разуму*, испытывающего на себе его *милость*, становящегося свидетелем его *правосудия*, любящегося его богатырской *красотой*, признающего его *победу и славу* и, таким образом, обретающего достаточное *основание* для обретения знания о персонафицированной в этом герое “неведомой силе” русского духа, действующего сообразно принципу *мстящей справедливости* и вместе с тем способного к проявлению великодушия и милосердия. И Пугачев в седьмой главе романа – в красном кафтане, верхом на белом коне – это уже не вор и разбойник, не “кровопийца”, а орудие Промысла, бич Божий для обижающего народ, нерусского по духу правящего слоя, **предвестник грядущего красного царя**, “русского бога” истории, и последовавшие затем “дружеские путешествия” Гринева с ним – знаки *возможной экзистенции*, позволяющей каждому из них подняться в благожелательном *бытии-друг-к-другу* над самим собой до равенства в Боге. Это – проблески невиданной доселе духовно-психической консолидации нации, вырывающейся из болезненной разорванности, из распада на властвующих и

подвластных. Тут-то русский дух и приоткрывает свои “несметные сокровища” — как языковая **действительность подлинной коммуникации**, как “столкновение сознаний”, испытывающих “внешнее воздействие” безмолвствующего Бога и захваченных совместным разгадыванием *тайны времени*, сокрытой в переживании сверхценного мгновения, сопоставимого с длительностью всего нашего бренного мира (об этом пересказанная Пугачевым Гриневу сказка старой калмычки об орле и вороне). Об этом же напоминает Гриневу за минуту до обезглавливания Пугачев, увидев его в толпе на Болотной площади и кивнув ему головой: *экзистенция не знает смерти*. И в самом деле, казнь “посажёного отца” Гринева не привела к *обрыву коммуникации*⁴⁴ с ним, что подтверждают семейственные записки Гринева, в которых мы находим возобновление прерванного общения с Пугачёвым. В попытке как-то осмыслить опыт своей “странной дружбы” с Пугачевым он пишет: “Я чувствовал в себе великую перемену...” Речь об *опыте сознания*, равнозначном религиозному обращению: “Неожиданные происшествия, имевшие влияние на всю мою жизнь, дали вдруг моей душе сильное и благое потрясение”⁴⁵. Такое же потрясение, вызванное откровением непреодолимой мощи судьбы, явленной и в русском буряне, и в русском бунте, и в спасающем души от растрепания священном браке переживаем всякий раз, перечитывая Пушкина, и мы.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Франк С. Л. Этюды о Пушкине. М., 1999. С. 15.
- ² Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Frankfurt am Mein, 1987. S. 35. После святогорского взлета на вершину сознающего самое себя русского духа (“Я знаю дух народа моего...”), конечно же, были у поэта и срывы — “падения” с барышнями из села Тригорского, с Анной Керн, Александриной Гончаровой (Азинькой) и др. Об этом см.: Губер П. К. Донжуанский список Пушкина. М., 1990. Пушкин и 113 женщин поэта. Все любовные связи великого повесы. М., 2014. Пушкину было хорошо известно об “играх Вакха и Киприды” в российских масонских ложах (см.: Серков А. И. Русское масонство. 1731—2000 гг. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 674—675).
- ³ Пушкин А. С. ПСС в 10-ти т. Изд. 4-е. Т. 3. Л., 1977. С. 457; Пушкинская энциклопедия. Произведения. Вып. 1. СПб., 2009. С. 217.
- ⁴ Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe. Berlin, 1975. S. 414-415; Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. III. Frankfurt am Main, 2012. S. 301-302.
- ⁵ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 165.
- ⁶ С идеями гигантов германского идеализма Пушкин познакомился в библиотеке П. А. Осиповой в Тригорском в 1824—1825 гг. Там же он испытал вдохновляющее воздействие Премудрости царя Соломона.
- ⁷ G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. III. S. 301.
- ⁸ “Златая Цепь Небесной Премудрости Гомеровой” (Логинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1867. С. 49-50) была известна автору поэмы “Руслан и Людмила”. О “солнечном эгоизме” Пушкина см.: Библиотека великих писателей. Пушкин. Под ред. Венгерова С. А. СПб., 1908. С. 503—528.
- ⁹ Хомяков А. С. Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1994. С. 200. Иран, — утверждал Хомяков, — основал свое верование на “предании о свободе и на внутреннем сознании её” (Там же. С. 199).
- ¹⁰ Пушкин верил в распропагандированный Францем Месмером и его последователями магнетизм.
- ¹¹ Чаадаев П. Я. Философское и публицистическое наследие. М., 2008. С. 122.
- ¹² Об этом см.: Водолагин Александр. Прирожденный метафизик. Философская проза М. Ю. Лермонтова // Наш современник, 2015, № 10.
- ¹³ Об этом стихотворение “Анчар”/ “Дерево яда” (1828). *Госпожа Смерть* может явить себя и в облике продающей себя на одну ночь египетской царицы, и в образе черной змеи, выползающей из-под “мертвой главы” любимого коня князя в “Песне о вещем Олеге” (1822).
- ¹⁴ Пушкин А. С. ПСС в 10-ти т. Изд. 4-е. Т. 10. Л., 1979. С. “Что делают Полярные господа?..” — интересовался Пушкин в письме брату Льву в ноябре 1824 года (Там же. С. 87).
- ¹⁵ Там же. С. 688, 659.

- 7 Чаадаев П. Я. Философское и публицистическое наследие. С. 177.
- 17 Иллюминатом был, между прочим, издатель “Истории Пугачева” М. М. Сперанский, в котором декабристы видели председателя будущего республиканского правительства.
- 18 “Я пророк в своем отечестве...” – признавался Пушкин в письме П. А. Вяземскому.
- 19 Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. PARIS, 1989. С. 82.
- 20 “Помилуй! Что за дьявольская память!..” – восхищался друг Пушкина Денис Давыдов.
- 21 Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. S. 407.
- 22 В. И. Даль вспоминал слова Пушкина, сказанные им о первой книге этого собирателя Духа – “Русских сказках” (1832): “А что за роскошь, что за смысл, какой толк в каждой поговорке нашей! Что за золото! А не дается в руки, нет!” (цит. по кн.: Матвиевская Г. П., Зубова И. К. Владимир Иванович Даль. 1801–1872. М., 2002. С. 28). В. И. Даль рассказывал о том, как побратался с умирающим Пушкиным – “за сутки до смерти его, уже не для здешнего мира”.
- 23 Вересаев В. В. Пушкин в жизни. М., 2017. С. 243.
- 24 Выполнив свою темную миссию в России, Дантес, пользуясь масонским прикрытием, легко избежал смертной казни через повешение, к которой был приговорен военным судом в России как инициатор дуэли с Пушкиным, и сделал блестящую карьеру во Франции, став членом Национального собрания, сенатором, кавалером ордена Почетного легиона и командором Ордена 14 августа 1868 года. Дожив до “бодрой старости”, этот гад умер в 83 года (по сообщению его внука Луи Метмана). О связях Дантеса с графом К. Нессельроде, одним из инициаторов травли Пушкина в последний год его жизни, см.: Щеголев П. Е. Злой рок Пушкина: Он, Дантес и Гончарова. М., 2012.
- 25 Иона (по святым) – голубь, т. е. символ нисходящего на пророка Святого Духа.
- 26 Карамзин Н. М. История государства российского. Т. XI. СПб., 1892. С. 75–84; Водолагин А. В. Явление самозванца. //Ориентиры, 1991, № 2; Водолагин А. В., Болдырев А. И., Иванов А. В. Четвертая печать. Эскизы к феноменологии русского духа. Тверь, 1993. С. 11–20.
- 27 Пушкин А. С. ПСС в 10-ти т. Изд. 4-е. Т. 8. Л., 1978. С. 64. Подробнее о принципе Н. Макиавелли см. в кн.: Водолагин А. В. Метафизика воли. Волюнтаристическая традиция в истории западной философии. СПб. – М., 2012. С. 169.
- 28 Карамзин Н. М. История государства российского. Т. XI. С. 137.
- 29 Там же. С. 75.
- 30 Пушкин А. С. ПСС в 10-ти т. Изд. 4-е. Т. 10. Л., 1979. С. 120.
- 31 Kant I. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main, 1974. S. 251.
- 32 Пушкин А. С. Т. 5. С. 251. На языке Гегеля: поэту удалось “установить к Богу как к Духу свое абсолютное отношение” (Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. III. S. 302).
- 33 Пушкин А. С. Т. 7. С. 100.
- 34 Там же. Т. 10. С. 76.
- 35 Там же. Т. 7. С. 100.
- 36 Там же. Т. 10. С. 336.
- 37 Там же. С. 17.
- 38 Там же. С. 84, 86.
- 39 Вересаев В. В. Пушкин в жизни. С. 286.
- 40 Цветаева М. И. Проза. М., 1989. С. 541.
- 41 Пушкин А. С. Т. 10. С. 357.
- 42 Идеализация – главная функция аполлонически ориентированного, творческого духа.
- 43 Пушкин А. С. Т. 6. С. 301.
- 44 Jaspers K. *Philosophie*. II. *Existenzerhellung*. Berlin. Heidelberg. New York, 1973. S. 2, 81–91. Тамбовский мятеж – новая пугачёвщина, реакция крестьянства на политику геноцида, проводимую в стране трюкцистами, ненадолго оседлавшими движение красных и не подозревавшими при этом о том, что явление красного царя близко. О “советской пугачёвщине” см.: Куняев Ст. Ю., Куняев С. С. Сергей Есенин. 8-е изд. М., 2017. С. 206–248.
- 45 Пушкин А. С. Т. 6. С. 304, 294.