

У васьмідзесятыя гады асноўныя здабыткі багушэвічнаўства звязаны з імёнамі такіх аўтараў, як У.Содаль, А.Мальдзіс, У.Конан, А.Разанаў, А.Майхровіч, Н.Тарэлкіна, Р.Шкраба, А.Яскевіч. Надзвычай дабратворнае значэнне меў і факт найбольш поўнага выдання "Твораў" Ф.Багушэвіча пад рэдакцыяй кандыдата філалагічных навук Язэпа Янушкевіча.

Сярод апошніх публікацый па багушэвічнаўстве варта вылучыць артыкулы А.Каўкі "Францішек Богушевич. О национальной идентификации белорусов", Л.Тарасюк "Ад "тутэйшасці" да Беларусі", Адама Мальдзіса "Багушэвічнаўства: здабыткі і перспектывы" і рэцэнзію польскага славіста Францішка Сяліцкага на факсімільнае перавыданне "Дудкі беларускай"⁹.

¹ Гл.: Александровіч С. Новае пра Францішка Багушэвіча // Польшча. 1960. №6.

² Brückner A. Z niwy białoruskiej. Kraków, 1918. S.9–10.

³ Grabowski Tad. St. Białoruś pod rządami Rosji. Kraków, 1916. S.20.

⁴ Szczęsny Bronowski. Państwo polskie a kwestja białoruska. Warszawa; Lublin; Łódź; Kraków, 1919. S.4.

⁵ Ełski S. Sprawa białoruska. Zarys historyczno-polityczny. Warszawa, 1931. S.16–17.

⁶ Weißruthenien. Land, Bewohner, Geschichte, Volkswirtschaft, Kultur, Dichtung. Berlin, o.J., S.72.

⁷ Martel René. Les Blancs-Russes. Etude historique, géographique, politique et économique. Paris, 1929. P.129.

⁸ Iljaševič Mik. Bělorus a Bělorusové. Praha, 1930. S.79–80.

⁹ Sielicki Franciszek. *Dudka Białoruskaja* Macieja Buraczka. Kraków, 1891. S.73; Reedycja: Minsk 1990 // Slavica Wratislaviensia LXIV. Wrocław, 1992. S.123–124.

С.Э.СОМАЎ

АБСУРД УСЕПРАЊКАЛЬНАГА БУНТУ (Багаборніцкая драма Леаніда Андрэева "Сава")

Драма "Сава" займае асобае месца ў творчасці Леаніда Мікалаевіча Андрэева, паколькі ўвасабляе цэлы этап у мастацкім багаборніцтве пісьменніка. Будучы лагічным працягам барацьбы Андрэева супраць цуда як галоўнага аргумента рэлігіі на карысць існавання Бога, распачатай ім у аповесці "Жыццё Васіля Фівейскага" (1904), гэта драма, створаная ў пачатку 1906 г., з'явілася здзяйсненнем даўняй задумы мастака напісаць апавяданне, заснаванае на рэальным факце ўзрыву цудатворнай іконы ў курскім Знаменскім манастыры, зробленым у 1898 г. рэвалюцыянерамі А.Уфымцавым, Л.Кішкіным, В.Каменевым і А.Лагуціным.

Праблема рэвалюцыйнага тэрарызму, што паслужыла зыходным пунктам мастацкай задумы п'есы, была надзвычай актуальнай для Расіі пачатку ХХ ст. Сучаснікі Андрэева ўлоўлівалі ў драме намёк пісьменніка на неабходнасць пошуку новых, "менш разбуральных, аднак больш дзейсных" сродкаў барацьбы са злом, чым рэвалюцыйна-анархічны бунт¹. Аднак сам Леанід Андрэеў у прынцыпе адваргаў агітацыйнасць твора. У пісьме да У.І.Неміровіча-Данчанкі ад 4 красавіка 1906 г. ён пісаў, што "Сава" – гэта спроба даць сінтэз мяцежнага расійскага духу ў розных крайніх яго праяўленнях. <...> Як заўсёды, – прызнаваўся мастак, – я толькі стаўлю пытанні, аднак адказы на іх не даю"². Цэнтральным пытаннем п'есы прадстаўляецца пытанне аб веры чалавека ў Бога і самасцвярджэнне асобы праз барацьбу з гэтай верай. Таму ўся сюжэтная калізія прыводзіцца ў рух асноўным драматургічным канфліктам паміж анархічна настроеным тэрарыстам Савай і веруючымі людзьмі, перакананні якіх ён збіраецца разбурыць знішчэннем цудатворнай іконы Збавіцеля, сімвалізуючай у іх разуменні самога Бога-цудатворца.

Фігура Савы ў мастацка-псіхалагічных адносінах, без усялякага сумнення, стаіць вышэй за ўсіх іншых асоб п'есы, нягледзячы на іх ідэйнае "раўнапраўе". Перад чытачом – "герой", выключная натура, адзін з тытанаў светапогляднага і валявога бунтарства, падобны Васілю Фівейскаму ("Жыццё Васіля Фівейскага"), Пелагеі Караулавай ("Хрысціяне"), Іудзе Іскарыёту ("Іуда Іскарыёт") і інш. Па ступені праяўлення ўнутранай волі з Савам у п'есе можа параўнацца, бадай што, Цар Ірад, які самавольна адпаліў сабе руку ў печы.

З'яўленне Савы ў родным горадзе – гэта не проста прыход тэрарыста, прывабленага хваробнай цягай да сацыяльна небяспечных учынкаў, гэта

выбух адыёзнай ідэі, якая фарміравалася ў нетрах вантробнага мяшчанскага існавання андрэеўскага аблыжнага хрысціянства на працягу стагоддзяў, падобна таму, як у зляжалай кучы гніласнага смецця з энергіі разлажэння паступова ўнікае агонь, што ў выніку пажырае гэту кучу і ператварае яе ў попел. Ідэю знішчальнага полымя нясе ў сабе і Сава, які вырашыў пачаць выкананне сваёй асабістай праграмы ашчасліўлення чалавецтва з рэвалюцыі супраць Бога.

Канчатковай мэтай праграмы Савы з'яўляецца абсалютнае вызваленне чалавека ад усіх ланцугоў зямнога існавання, светапоглядных, культуралагічных і сацыяльных. Выяўляецца гэта ў тэорыі "голага чалавека на голай зямлі", паводле якой неабходна знішчыць усе дасягненні чалавечай цывілізацыі як шкодныя, бо яны скоўваюць свабоду чалавека і забруджваюць яго свядомасць, не здольную ў іх вузкіх рамках прагрэсіўна развівацца. Сава ненавідзіць культуру і ўсё з ёй звязанае. Пры дапамозе шматлікіх выбухаў ён намагаецца знішчыць па парадку: веру ў Бога як асноўны светапоглядны падмурак чалавечай цывілізацыі; літаратуру і мастацтва як сховішча традыцый даўніны; гарады як цэнтры тэхнічнай цывілізацыі новага часу. Вынікам такога "лячэння агнём" павінна стаць узноўленае чалавецтва, якое пачне будаўніцтва соцыуму на новых прынцыпах і ў новых формах справядлівага міраўтварэння.

Паходжанне архаічнай тэорыі Савы ў савецкім літаратуразнаўстве было прынята тлумачыць як вынік сацыяльнага вопыту героя³, "які аднойчы нарадзіўся. Нарадзіўся і пайшоў глядзець. Ubачыў цэрквы – і катаргу. Ubачыў універсітэты – і дамы цярпімасці. Ubачыў фабрыкі – і карцінныя галерэі. Ubачыў палац – і нару ў гноі. Падлічыў гэтак... колькі на адну галерэю астрогаў прыпадае, і вырашыў: трэба знішчыць усё"⁴. Іншымі славамі, Сава даследаваў "несправядлівасці эксплуатацыйскага грамадства" і прыйшоў да рэвалюцыйнай ідэі, якую давёў да абсурду ўсеразбурэння. Аднак на самой справе Савам рухае зусім не жаданне вызвалення прыгнечанага чалавека працы, пралетарыя ці селяніна, паколькі для яго прыгнечаным з'яўляецца чалавек увогуле; паводле яго рэвалюцыйнага плана павінны загінуць дурныя, веруючыя, слабыя, хворыя, а гэта як раз і ёсць просты народ – тыя, хто больш за ўсіх маюць права на ўвагу і міласэрнасць.

З гуманістычных пазіцый Сава надта супярэчлівы. Пры выбары сродкаў дасягнення "вялікай мэты" яго альтруістычнае жаданне вызвалення усечалавека натыкаецца на незвычайную мізантрапічную крыважаэрнасць. Рэальных жывых людзей ён пагарджае, і гэта тычыцца не толькі простага народа, які валачэ сляпое і нявольніцкае існаванне, але і адукаванай часткі грамадства, якая, па меркаванні Савы, таксама жыве "па-дурному" і "бесталкова". Нездарма Ліпа папракае Саву тым, што ён нікога не любіць, а любіць толькі самаго сябе і "свае мроі" (419). Паважае Сава толькі тэарыстаў, актыўных дзеячаў на ніве грамадзянскага разбурэння, аднак і да іх адносіцца з вялікай пагардай, паколькі не бачыць у іх дзейнасці размаху, здольнага зрабіць дрэннаму чалавечаму жыццю вартую яго разбэшчанасці страту. Любоў і павага Савы звёрнута да чалавека будучыні, да абстрактнай, свабоднай, гордай і велічнай істоты, другімі славамі – да звышчалавека. Відавочна, што і звышанархічная тэорыя Савы ўбірае ў сябе разнастайныя элементы дактрын, ад ніцшэанства да марксізму, якія лічаць непазбежнымі масавыя кравапраліцці на шляху да будучай сацыяльнай гармоніі.

Дамаганні Савы маюць касмічныя маштабы, а таму нагадваюць дамаганні псіхічна нездаровага чалавека. Без усялякага сумнення, Сава – асоба абсурдная, і недарэчнасць яго тэорыі відавочная. Імкнучыся да вызвалення чалавека, ён жадае зняць з яго ўсе "брудныя" напластаванні культуры, якія, па сутнасці, з'яўляюцца зместам чалавечай асобы і нябачнай плошчю яго думкі. Усведамленне Савы паглыблена ў свет ілюзій, значна больш далёкіх ад рэчаіснасці, чым рэлігійныя ілюзіі Цара Ірада, Ліпы ці Сперанскага.

Акрамя таго, што Сава абсурдны, ён яшчэ і парадаксальны. Парадокс Савы заключаецца ў тым, што ён, ваяўнічы багаторца, які хваравіта ненавідзіць усё рэлігійнае, ёсць глыбока рэлігійны тып. На гэту асаблівасць персанажа звярнуў увагу Д.Аўсяніка-Кулікоўскі, які сцвярджаў, што бунт галоўнага героя

не з'яўляецца люстэркавым адлюстраваннем рэальнага анархізму, а мае пад сабой "рэлігійную падкладку": "Яго хворая думка б'ецца... у рамках уяўленняў аб другім прышэсці, аб Месіі, аб антыхрысце, аб пасланым у свет і аб паслаўшым"⁵.

Да ўспрымання рэчаіснасці Сава падыходзіць не з дыялектычных, а з рэлігійна-метафізічных пазіцый, аднак спасцігнуць гэта герой не мае магчымасці, паколькі яго слабае разуменне аказваецца зусім не падрыхтаваным для разгорнутага самааналізу. Ідэя "голага чалавека", якой прытрымліваецца Сава, ёсць нішто іншае, як люстэркава перагорнутая ідэя "дагістарычнага Адама", чыстага чалавека, да яго трагічнага грэхападзення. Сава прапаведуе ачышчэнне праз вяртанне чалавека ў першабытнае становішча, жадае менавіта таго, неазмрочанага пазнаннем добра і зла рая, аб якім так горка плакалі Сашка з бацькам у незабыўным "Анэльчыку". Вось толькі сродкі, выбраныя Савам, з'яўляюцца не хрысціянскімі, а, наадварот, антыхрысціянскімі.

Адпаведнасць духоўнага вобліку Сава традыцыйным уяўленням аб антыхрысце выяўляецца ў шматлікіх дыялогах драмы, сам герой называе сябе "чортам" (415). Нездарма Андрэеў надзяляе свайго "любімца" шматлікімі параўнаннямі і эпітэтамі, якія сведчаць аб дэструктыўнай актыўнасці гэтага чалавека. Розныя дзеючыя асобы ўспрымаюць Саву як разбойніка з лесу, як "ідала", што варочае вачыма і пужае людзей, як "сабаку", "звар'яцелага" (па-хрысціянскі той, у каго ўвайшоў д'ябал), як чалавека "чорнага", як "Кайна", "сатану", "антыхрыста", "ворага рода чалавечага" і "звера". Нарэшце, у хвіліну, калі Сава па-д'ябальску спакушае манаха Кандрація, падштурхоўваючы яго да ўзрыву іконы, той, у сваю чаргу, называе спакусніка "неацэнным анёлам" (407). Апошняя акалічнасць у найвышэйшай ступені варта ўвагі, таму што Сава неасэнсавана ўяўляе сябе менавіта такім.

Ідэя ачышчальнага агню напразці злучаецца з матывамі хрысціянскага Апакаліпсіса, дзе паўшыя анёлы смерці (гэта значыць – д'яблы) спапяляюць ганебны род людскі на парозе Другога Прышэсця ў свет Збавіцеля дзеля Страшнага Суда. Невыпадкава ў размове з Ліпай Сава здзіўляецца, чаму людзі так страсна прагнуць прышэсця ўваскрэсанага Хрыста. "Добра, зразумела, – гаворыць Сава, – калі ён прыдзе з мядовым пернікам, а калі замест таго ён бізуном па ўсёй зямлі: вон, гандляры, з храма!" (385). Менавіта гэту ўзнёслую місію помсты за грахі і бярэ на сябе Сава, ён заве сябе "мсціўцам" і ў хвіліну светапогляднага прыпадку крычыць: "Я толькі пасланы, але той, хто паслаў мяне... хто паслаў мяне – неўміруч" (422). Аднак каго ён пры гэтым мае на ўвазе: Бога ці д'ябла?

Менавіта тут тоіцца парадокс: Сава імкнецца здзейсніць справу на карысць чалавецтва, фактычна дзеля ісціны Божай, але зрабіць гэта ён спрабуе праз канчатковае знішчэнне Бога, разбурэнне чалавечай веры ў Яго як асноўнай перашкоды дасягнення раю. Іншымі словамі, Сава адчувае карэнную супярэчнасць паміж абсалютнай боскай ісцінай – ідэалам усясветнай гармоніі – і цвёрда засвоенай ім ісцінай чалавечай разбэшчанасці, той самай "усаегульнай праўдай зямлі", якую так упарта шукаў а. Васіль Фівейскі. Гэту супярэчнасць Сава жадае зняць праз знішчэнне абрыдлай "праўды факта", як ён выражаецца, аднак зрабіць гэта ён імкнецца не дзеля Бога (абсалютнай Ісціны), а дзеля Чалавека (таго ж "факта").

Савава ідэя Боскага царства на зямлі без Бога не новая, яна не належыць ні анархізму, ні марксізму новага часу, паколькі была сфармуляваная задоўга да нараджэння Хрыстова і аддадзена чалавечай думкай дэманічным сілам сусвету. Грубы, "мужыцкі, просты" розум Сава не ўздываецца да тонкасцей прынцыповай светапогляднай уласцінасці, а дзейнічае ў рамках больш простых катэгорый. Ён бачыць "паганага халопа", чалавека-нявольніка, і перш за ўсё, нявольніка ідэі Бога, а таму жадае разбурыць дынамітам гэтага галоўнага ідала чалавецтва дзеля таго, каб вызвалены, "малады і смелы" Чалавек быў здольны "ахапіць свет", паўнапраўна заняць Яго месца і як творца стварыць новае, "добрае жыццё". Сава ўяўляе сябе паўбогам, яму здаецца, што ён сваёй думкай абдымае ўвесь свет, яго мінулае і будучыню.

Бунт Савы супраць Бога пры гэтым вельмі нагадвае хрысціянскае апісанне ўзнікнення сусветнага зла. Памятаецца, што першым рэвалюцыянерам у гісторыі быў найвышэйшы Анёл Дзянніца – Люцыпар ("носьбіт света"), які потым атрымаў імя Сатаны ("праціўнік") ці д'ябла ("раздзяляльнік", той, хто аддзяляе людзей ад Тварца), а вынікам першай рэвалюцыі супраць Бога стала ўзнікненне пекла. Нешта падобнае мроіцца і Саве ў яго гордым імкненні здабыць звышіндывідуальную самасць. "У агні і гrome перайсці жадаю я сусветную мяжу!" – крычыць ён сястры; а нараджэнне новага чалавека ўяўляецца яму ў крываваых фарбах апошняй сусветнай катастрофы: "Я бачу, як гараць вашы гарады. Я бачу полымя! Ён ідзе, вольны чалавек! Ён народзіцца ў полымі!.. Ён сам полымя і разбурэнне! Канец нявольніцкай зямлі!" (422, 425)¹¹. Пасля ўсяго гэтага, на думку Савы, абавязкова павінен прыйсці рай.

Відавочна, што свядомасць героя настолькі ж рэлігійна, як і абсурдна. Больш таго, яго тэорыя па ўнутранай ідэйнай сутнасці цалкам упісваецца і ў хрысціянскую карціну грэхападзення праайцоў, воль толькі выводзіць ён яе на больш "сучасны" ў тэхнічных адносінах узровень. Калі біблейскія Адам і Ева былі яшчэ вельмі слабыя і па каварнай парадзе д'ябла спрабавалі здабыць сабе боскую годнасць праз крадзёж (яны нябачна выкралі плод з дрэва пазнання добра і зла), то сучасны чалавек, ва ўяўленні Савы, ужо стаў досыць сталым дзеля таго, каб узброіцца дынамітам і стаць на шлях адкрытай барацьбы са сваім Тварцом за новыя выключныя правы ў сусветным быцці. З гэтага пункту гледжання, парадаксальнасць светапогляднага становішча Савы фармулюецца яшчэ прасцей: праз новае грэхападзенне ён жадае вярнуць рай, страчаны ў выніку грэхападзення.

Яскрава выражаны антыхрысціянскі характар андрэўскай драмы абсалютна правільна вызначыў Д.Меражкоўскі, які бачыў у вобразе Савы "папярэдніка антыхрыста". "Нельга адмаўляць толькі Бога ў імя чалавецтва, – пісаў крытык у артыкуле "У малпіных лапах", – а воляй-няволяй прыходзіцца адмаўляць Богачалавецтва ў імя Чалавекабожства"⁶. На самой справе "атэізм не можа не быць антытэізмам", паколькі ідэя Бога – гэта прынцыповая светапоглядная катэгорыя, якую можна прымаць або адваргаць, што па сутнасці і ёсць антыхрысціянства; сапраўднае ж а-тэістычнае становішча можа быць уласціва толькі жывёліне, у якой не ўзнікае праблемы маральнага выбару, калі яна адчувае патрэбу есці другую жывёліну.

Меражкоўскі, фантазіі якога не хапіла рэвалюцыйнасці, каб увяць сабе магчымыя межы бунта чалавека супраць Бога, зрабіў памылковае меркаванне, што Андрэў у "Саве" дайшоў у сваім багаборніцкім кашчунстве да апошняй крайнасці, якойзначаецца будучае "схіленне" пісьменніка да Хрыста⁷. На самой жа справе андрэўскі бунт зусім яшчэ не дасягнуў свайго апагея, сцэнічны Сава спакушаецца больш на чалавечую веру ў Бога і на выяву Бога ў якасці сімвала гэтай веры, чым на сутнасць хрысціянскай ідэі. Герой больш не прымае сусвет, створаны Богам, і гэтай сваёй якасцю ён асабліва спадабаецца аўтару, які ненавідзіць пошласць і недасканаласць зямнога быцця. "Асабіста мне Сава-чалавек вельмі падабаецца, – прызнаваўся пісьменнік у пісьме Курсінскаму. Ён не мой "герой" – такім я магу назваць толькі Цюху – аднак ён моцны, поўны нянавісці да існага, непрымірымы, і за гэта я люблю яго. За гэта ж я люблю і цара Ірада, і не ведаю, каго больш люблю"⁸.

Аднак мастака-бунтара, у адрозненне ад яго фанатычнага героя, не пакідалі сумненні ў правільнасці выбранага шляху. Яшчэ задоўга да напісання "Савы" ў перыяд абмеркавання ідэйнай накіраванасці будучага твора Андрэў ставіў перад сабой складанае пытанне: "Ці не лепш пакінуць Бога дзеля... працуючых і абцяжараных?"⁹. Хоць агульны сэнс драмы адмоўна адказава на гэтае пытанне, яно, аднак, выразна сфармулявана аўтарам і выражана вуснамі Ліпы. "Нікога ж у іх няма, акрамя Хрыста, – ва ўсіх гэтых няшчасных, убогіх..., – гаворыць яна брату, – а ты пажадаў адабраць у іх (падкрэслена мною – С.С.) апошняе – апошняе спадзяванне, апошняе суцэсненне" (416, 419). Пры гэтым, на думку пісьменніка, хрысціянская ідэя Бога, якая дала

падставу рэлігійнаму цемрашальству, у той жа час уяўляецца не толькі часткай ілюзій цёмнай народнай стыхіі, але і арганічнай састаўной часткай агульна-чалавечай культуры.

На самой справе, што застанеца ад сучаснага чалавека, не здольнага нават да ўспрымання супольнасці небагатых дасягненняў навуковых ведаў, якія, у сваю чаргу, яшчэ не выпрацавалі ўсеагульнай этычнай праграмы чалавечай дзейнасці, гатовай замяніць сабой развітую этыку хрысціянства, калі ў яго адабраць арыентацыю на катэгарыяльны імператыў уседасканалай духоўнай "Сутнасці"? Калі нават у веры чалавек часам "зверападобны", ці не ператворыцца ён без веры ў звычайнага драпежнага звера, які дапускае ўсё? Адказу Андрэеў не дае, паколькі пытанне дзеля яго самога застаецца адкрытым.

З аднаго боку, Андрэеўу як чалавеку рускаму ўласціва ўсё багацце супярэчлівых праяў чалавечага духу, ад рэлігійнасці да "бяссэнсавага і бязлітаснага" бунтарства, у ім самім цалкам ужываюцца і змагаюцца паміж сабой ідэйныя сутнасці яго герояў. З другога боку, складваецца ўражанне, што мастак прадпрымае ў "Саве" нешта падобнае на рэвізію асабістых светапоглядных пазіцый, прасочвае іх фарміраванне і змену на працягу часу. Гэтым ён відавочна падрыхтоўвае назрэлую, калі не прынцыповую, дык грунтоўную перабудову сваіх адносін да праблем чалавечага розуму, культуры, сэнсу жыцця і смерці, сваіх уяўленняў пра "Бога", "лёс", "цемуру" і інш., якая адбудзецца двума гадамі пазней і будзе адзначана з'яўленнем вяршыннага твору пісьменніка – аповесці "Іуда Іскарыёт".

¹ Евг. Л. (Ляцкий Е. А.) Литературное обозрение // Вестник Европы. 1906. №12. С.837–838.

² Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып.199. 1962. №2. С.385,386.

³ Бабичева Ю. В. Драматургия Л.Н.Андреева эпохи первой русской революции. Вологда, 1971. С.57; Иезуитова Л. А. Творчество Леонида Андреева (1892–1906). Л., 1976. С.235.

⁴ Андреев Л. Н. Собр. соч.: В 6 т. М., 1990, Т.2. С.404. (Переклад мастацкага тэкста мой – С.С.) У далейшым старонкі гэтага выдання ўказваюцца ў тэксце артыкула ў дужках.

⁵ Овсяннико-Куликовский Д. Н. Литературные беседы. ("Савва" Л.Андреева) // Страна. 1906. №176. 3 окт. С.2.

⁶ Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. М., 1914. Т.16. С.30.

⁷ Там жа. С.39.

⁸ Литературное наследство. Т.72. Горький и Леонид Андреев. Неизданная переписка. М., 1965. С.266.

⁹ Там жа. С.131.

А.В.МАКАРАВА

ДЫЯЛОГ У ЛІРЫЦЫ МАРЫНЫ ЦВЯТАЕВАЙ

Глыбокае вывучэнне лірыкі Марыны Цвятаевай немагчыма без разгляду праблемы дыялога, які шмат у чым вызначае спецыфіку яе асноўных паэтычных форм. Маецца на ўвазе пастаянная наяўнасць звароткаў, эмацыянальная напружанасць, характэрная для дыялога, рытарычныя пытанні, воклічы, стыхійнае развіццё сінтаксічных канструкцый, частае ўжыванне формы другой асобы дзеяслова і займенніка, несумненнае прысутнасць адрасата амаль у кожным вершы, эканомія моўных сродкаў. Паэзію Цвятаевай, вельмі яскравую і палымяную, немагчыма ўявіць без дыялагічнай скіраванасці, бо толькі заўсёднае адчуванне паэтам прысутнасці адрасата лірыкі дае яму штуршок да такіх адкрытых і шчырых выказванняў. Увогуле, Цвятаева – паэт дыялагічны па сваёй сутнасці. Яна не мысліць сябе без дыялога з усім наваколлем. Лірычная гераіня Цвятаевай настроена на зносіны, яна імкнецца ў чымсьці пераканаць чытача, нешта паведаміць аб сваім стане душы, данесці да яго свае думкі. Дыялагічнасць цвятаеўскай паэзіі выяўляецца таксама і ў тым, што ўнутраны свет паэта ўвасабляе ў сабе шмат розных граняў: душы іншых людзей, імпульсы сусвету. Ёй дадзена "Все понять и за всех пережить"¹.

І вось пры гэтым праблемі дыялога ў творчасці Марыны Цвятаевай, якая, як здаецца, з'яўляецца вельмі значнай для асэнсавання творчасці паэтэсы, яшчэ не нададзена асаблівай увагі ў літаратуразнаўстве. Да гэтага часу даследнікі спадчыны Марыны Цвятаевай Б.М.Сіваволаў і М.Л.Гаспараў звярнулі ўвагу толькі на адзіны напрамак агульнай яе дыялагічнасці: гэта